Document generated on 07/13/2025 3:52 a.m.

Horizons philosophiques

Hermès contre Dionysos (Serres et Nietzsche)

Duncan Large

Volume 8, Number 1, Fall 1997

Le Monde de Michel Serres

URI: https://id.erudit.org/iderudit/801058ar
DOI: https://doi.org/10.7202/801058ar

See table of contents

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)
1920-2954 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Large, D. (1997). Hermès contre Dionysos (Serres et Nietzsche). *Horizons philosophiques*, *8*(1), 23–39. https://doi.org/10.7202/801058ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

HERMÈS CONTRE DIONYSOS (SERRES ET NIETZSCHE)

Un philosophe atypique

Dans *Le Même et l'autre*, Vincent Descombes décrit un tournant décisif dans l'évolution de la philosophie française d'après-guerre qu'il situe au début des années soixante : l'éclipse de la génération des «trois H» (Hegel, Husserl, Heidegger) et l'inauguration de la prédominance intellectuelle de ceux que Paul Ricœur avait baptisés les «maîtres du soupçon» (Marx, Nietzsche, Freud)[1]. Selon Descombes, Michel Serres a bien participé à la révolution structuraliste qui s'est ensuivie, mais il est toujours resté à l'écart des courants dominants de la philosophie française, et c'est pourquoi, en fin de compte, Serres est resté le plus fidèle de tous à une conception de la structure que, lui, il puise non pas dans la linguistique saussurienne ou l'anthropologie de Lévi-Strauss, mais dans les mathématiques de Bourbaki. «J'ai vécu et travaillé en dehors de ce qui a formé la plupart de mes contemporains» dit Serres lui-même à Bruno Latour à propos de sa formation philosophique (E, 26)[2], et en effet Luc Ferry et Alain Renaut ont exclu ses écrits du canon de ce qu'ils appellent «la pensée 68», cette «constellation d'œuvres chronologiquement proches de Mai (1968), et, surtout, dont les auteurs se sont reconnus, le plus souvent explicitement, une parenté d'inspiration avec le mouvement[3]». Bien que son premier livre ait été publié au cours de cette année-là, fatidique, Serres n'est pas à compter parmi la génération de 68 — il n'aura nulle parenté spirituelle avec les «Staliniens» de l'École normale supérieure (E, 15), et guère d'intérêt (sauf historique) pour les philosophies des «trois H» ou des «maîtres du soupçon» (E, 194-195).

1. Vincent Descombes, *Le Même et l'autre : Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)* Paris : Minuit, 1979; Paul Ricoeur, *De l'interprétation : Un essai sur Freud,* Paris : Seuil, 1965.
2. Cf«Note et références», infra p.39.
3. Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68 : Essai sur l'anti-humanisme contemporain,* Paris : Gallimard, 1988, p. 21-22.

L'aspect de cette formation atypique qui m'intéresse ici est le rapport Serres-Nietzsche, puisque la phase initiale de ses publications, et surtout la pentalogie *Hermès*, qui comprend la majorité de ses diverses études sur l'histoire de la philosophie, correspond plus ou moins exactement au «moment français de Nietzsche[4]». Mais, contrairement à la plupart de ses contemporains — Deleuze, Derrida, Foucault, Klossowski, Kofman, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Nancy, Pautrat, Rey, et al. — Serres n'a pas participé aux grands colloques Nietzsche de Royaumont (1964) ou de Cerisy (1972)[5]. Contemporain exact de Jacques Derrida, il cite son édition de *L'Origine de la géométrie* de Husserl (HI, 86n.), mais le projet derridien en soi lui reste étranger — il le qualifie de simple élément de la «postérité heideggérienne» (E, 60), qui le laisse indifférent (cf. E, 12). Non, Serres n'est décidément pas nietzschéen : ses références, ses maîtres à penser sont autres. Ce n'est pas le «N» qui domine son alphabet philosophique personnel (Newton mis à part), ni même le «H», mais plutôt le «B» (Bachelard, Bergson, Boltzmann, Bourbaki, Brillouin), le «C» (Carnot, Clausius, Comte), le «L» (Leibniz, Lucrèce)...

Et pourtant, même pour Serres Nietzsche reste en quelque sorte incontournable. Dans *Éclaircissements* il explique son besoin naturel de développer une certaine indépendance intellectuelle après avoir passé de longues années d'apprentissage à écrire des études sur l'histoire de la philosophie qu'il résume, assez curieusement, ainsi : «J'ai donné largement par des travaux sur Leibniz, Descartes, Lucrèce, Nietzsche ou Kant» (E, 38). Ceci peut surprendre puisque, contrairement aux autres noms propres cités, il n'a consacré que bien peu de pages à Nietzsche. Néanmoins, beaucoup plus de passages isolés dans ses textes témoignent de sa lecture de Nietzsche, et on trouve des références et des allusions éparpillées un peu partout dans son œuvre. De temps à autre, par exemple, il

4. Descombes, «Le moment français de Nietzsche», dans Alain Boyer et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris : Grasset, 1991, p. 99-128.
5. Les actes sont publiés respectivement dans *Nietzsche*, éd. Gilles Deleuze, Paris : Minuit, 1967, et *Nietzsche aujourd'hui?*, 2 vol., Paris : U.G.E., 1973.

utilise un mot «au sens de Nietzsche» (H1, 234; H3, 76); ses écrits sont parsemés de dictons nietzschéens utilisés en passant (H3, 45; H5, 150), et non pas seulement de dictons mais de philosophèmes nietzschéens les plus caractéristiques, comme le «gai savoir»/la «*gaya scienza*» (H4, 12; EP, 266), l'«*amor fati*» (E, 164), la mort de Dieu et le retour éternel. Cependant, de l'avis de Serres, ces deux derniers ne sont pas des philosophèmes «signés» Nietzsche : d'abord, le dieu mort dont Serres préfère parler est «le grand Pan, fils d'Hermès» (CN, 188; cf. H4, 39, 81; E, 174);[6] en plus, pour Serres la mort de Dieu au sens nietzschéen a été préfigurée bien avant le paragraphe 125 du *Gai Savoir*. En l'occurrence, dans les schémas de Poinsot : «Un demi-siècle avant les annonces de Nietzsche, un hiéroglyphe simple dessiné dans l'espace avant déjà rendu cohérentes deux voix : Dieu est mort, le Dieu d'Aristote, et le Retour est Éternel» (H4, 46; cf. H4, 59).

Un philosophe typique

Ce geste rectificatif, «généalogique» et iconoclaste (on pourrait dire même, nietzschéen) caractérise la manière dont Serres lit Nietzsche : pour lui, contrairement à la plupart de ses contemporains, la spécificité et l'originalité de l'apport nietzschéen en philosophie sont bien limitées. Son histoire de la philosophie comporte en effet Nietzsche, mais un Nietzsche relégué à une place inférieure à celles accordées à Lucrèce, à Leibniz, et aux autres vrais fondateurs de nouveaux discours dont les innovations ponctuent l'histoire de la philosophie de ces «changements de paradigme» qu'a notés Thomas Kuhn (bien que Serres, encore une fois, préfère antidater ce concept pour rendre justice à Comte — H4, 127). Serres considère que Nietzsche n'est qu'un cas typique de la philosophie des dernières décennies du dix-neuvième siècle — ce qui aurait sans doute scandalisé Nietzsche lui-même, le philosophe le plus sûr de lui-même et de la nouveauté de son travail dans toute l'histoire de la philosophie. Depuis les *Considérations*

6. Nietzsche cite le même passage de Plutarque dans *La Naissance de la tragédie*, 11, où la mort de Pan est assimilée à la mort de la tragédie chez Euripide.

inactuelles (1873-1876) jusqu'aux «Flâneries inactuelles» dans *Crépuscule des idoles* (1888), Nietzsche ne cesse de réclamer son «inactualité» ou son «intempestivité » (*Unzeitgemässheit*) : c'est un philosophe qui est certain que « son temps n'est pas encore venu», que l'avenir, et ce qu'il désigne «l'après-demain» en particulier — l'avenir à venir après l'avenir qui est déjà d'une certaine manière prévisible — lui appartient, à lui et à sa «philosophie de l'avenir[7]».

Face à cette rhétorique nietzschéenne de la nouveauté radicale, Michel Serres reste impassible : son instinct est de dégonfler cette propagande criarde (cf. E, 211-212); il se méfie de ce «maître du soupçon» suspect. Dans *Hermès I : La communication* il fait, certes, l'éloge de l'approche nietzschéenne, de sa méthode génétique (*La Naissance de la tragédie*) et généalogique (*La Généalogie de la morale*), par le biais de comparaisons favorables entre *L'Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault, son ancien maître et collègue à l'École normale (E, 57-60), et la démarche nietzschéenne (H1, 168, 178, 185)[8]. Selon Serres la technique d'analyse de Nietzsche — symbolique et archétypique, comme celles de Hegel et de Freud (H1, 23), typologique, comme celles de Kierkegaard, de Bachelard, etc. (H1, 31) — demeure toutefois elle-même une nouvelle mythologie, et de ce fait elle constitue une réponse aux appels de Schlegel et de Schelling lancés au début du dix-neuvième siècle. «La philosophie de Nietzsche n'est pas une philosophie, au sens ordinaire», elle est «construite, dans son ensemble, selon l'ordre du mythe», «elle est un mythe, le nôtre sans doute, et qui n'a pas fini d'ensorceler nos contemporains» (H1, 226-227; cf. H1, 25n. 5). Nietzsche

7. Cf, notre article «On Untimeliness : Temporal Structures in Nietzsche, or 'The Day After Tomorrow Belongs to Me'», *Journal of Nietzsche Studies*, 8 (automne 1994), p. 33-53.
8. C'est une comparaison développée plus tard par Foucault lui-même dans son article «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris : Presses Universitaires de France, 1971, p. 145-172. Cf. aussi Michael Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy : Truth, Power, and the Subject*, Albany, NY : SUNY Press, 1992.

se dit «le dernier disciple du philosophe Dionysos»,[9] mais Serres, se détachant encore une fois de ses contemporains, choisit un autre dieu lare dont les tomes d'*Hermès* sont autant de pénates. Rappelons que le premier d'entre eux conclut emblématiquement avec une invocation du Dionysos de Nietzsche, «père de la Tragédie», qui est contrasté avec Hermès, «père de la Comédie» (H1, 245).

Ce tableau vivant qui clôt *Hermès I*, où Nietzsche est pour ainsi dire mis à la porte, ne représente pas pour autant son expulsion définitive du corpus de Serres : dans les textes ultérieurs, Nietzsche est même beaucoup plus que ce simple dithyrambiste de Dionysos, mais il reste tout aussi typique et représentatif. Dans *Feu et signaux de brume : Zola*, Serres esquisse ce qu'il appelle le «décalogue» d'«une œuvre, quelconque, datée des dix dernières années du siècle dernier» (FSZ, 127), «un réseau cohérent de répétitions structurales» (FSZ, 128) qui embrasse non seulement la philosophie de Nietzsche et les romans de Zola mais aussi, *mutatis mutandis*, *La Sorcière* de Michelet et la psychologie de Freud. Ce «décalogue» peut se résumer comme suit :

1) Une critique aiguë de tout arrière-monde, rationnel ou religieux.
2) Figures symboliques du prêtre d'idéal ascétique et de l'homme du ressentiment.
3) L'affirmation inconditionnelle de la vie.
4) Une méthode généalogique, conçue comme une science.
5) Un recours à la mythologie (typologique).
6) Le rêve d'une humanité surhumaine.
7) La figure terminale de l'Antéchrist et le christianisme comme pathologie.

9. *Crépuscule des idoles*, «Ce que je dois aux Anciens», 5; cf. aussi *Ecce Homo*, «Préface», 2, et Sarah Kofman, «Le dernier disciple du philosophe Dionysos», dans *Explosion I : De l' «Ecce Homo» de Nietzsche*, Paris : Galilée, 1992, p. 91-106.

8) Le modèle thermodynamique.

9) Le cycle annuel et le père Soleil.

10) La boucle éternelle.

L'applicabilité de ce schéma de motifs (moteur) de la *Zeitgeist* fin de siècle se veut universelle : les analyses «hermétiques» de Serres sont gouvernées par ce principe comparatiste ou syncrétiste, cette méthode inductive ou associative — voire «*idealtypisch*», à la Weber — qui ne se contente jamais de rester sur le plan du cas isolé. En dessous des réalisations plus ou moins fragmentées, imparfaites, Serres cherche les motivations plus profondes, les sources d'inspiration plus structurales; pour lui, «l'essentiel est de voir pourquoi tout le monde, en un temps, se met à dire, à écrire la même chose» (JV, 25).

Si, de façon non-serrienne, on isole quand même le cas Nietzsche, il est évident que cette constellation de motifs peut servir d'abrégé de la philosophie nietzschéenne dans ses grandes lignes. Il s'agit ici d'une référence non seulement à *La Naissance de la tragédie* (5) et à *La Généalogie de la morale* (1, 2, 4), mais aussi à *Humain, trop humain* et au *Gai Savoir* (4), à *Ainsi parlait Zarathoustra* (3, 6, 9, 10) et à *L'Antéchrist* (7). On y trouve esquissé le projet critique de Nietzsche tout d'abord (1), dont le revers, surtout après la période dite «positiviste» de la trilogie de l'esprit libre (1878-1882), est l'«héliotropique» de Zarathoustra (9),[10] figure libératrice, salvatrice, qui annonce à son tour le «surhomme» (6), son affirmation sans bornes de la vie (3) et du retour éternel (10). La pertinence du modèle thermodynamique (8) appliqué aux textes de Nietzsche reste pourtant à déterminer, car elle n'est pas du tout évidente au premier abord. En apparence «hermétique», le modèle thermodynamique s'avère quand même être le point capital de l'analyse de Serres, qui lui permet de trouver une prise tout à fait originale sur la philosophie nietzschéenne.

10. Cf. Bernard Pautrat, *Versions du soleil : Figures et système de Nietzsche* , Paris : Seuil, 1971.

Ritournelle du retour éternel (Nietzsche et la thermodynamique)

Retournons au retour éternel. Nous avons vu que, pour Serres, c'est là une idée déjà préfigurée par Poinsot (H4, 46), mais sa généalogie est encore plus lointaine - et de beaucoup. Elle a ce que Serres appelle une «pérennité transhistorique» (H3, 26) : avec «sa» théorie du retour éternel, Nietzsche ne fait donc que «récapituler» l'argument de Fernel à propos de l'invariance de la matière, lui-même d'origine pré-socratique. Par conséquent, le court article intitulé «Le retour éternel» dans *Hermès IV : La distribution* (H4, 115-124) n'est pas du tout ce à quoi on aurait pu s'attendre. «Les philosophes font gloire à Nietzsche d'avoir soudainement renoué avec la Grécité par son intuition fulgurante du Retour Éternel» (H4, 115), mais les philosophes ont tort, ou bien ils ont la vue courte, puisque Nietzsche, à cet égard, n'est qu'épigone, tributaire d'une tradition qui remonte, en sa forme moderne, à la fin du dix-huitième siècle : «Le Retour Éternel comme vision du monde est une intuition foudroyante ou de Laplace, s'il est cosmologique, ou de Kant, s'il est cosmogonique. Et le retour aux physiciens de l'Ionie est un geste accompli et par Laplace et par Kant. Nietzsche s'est levé à midi et ses prédécesseurs aux aurores. D'où l'on voit que le monde des philosophes appartient aux gens qui se lèvent tard, pour parler du soleil» (H4, 115-116).

En fait, Serres ne cesse de remarquer ailleurs l'ubiquité de «cette forme universelle du Retour» (H4, 163) au dix-neuvième siècle : le retour éternel «reste une constante et comme une tonalité tenue derrière les philosophies de l'histoire» (H4, 69; cf. H4, 222); enfin «c'est toute l'aventure du dix-neuvième siècle» (H5, 65). La lignée que Serres préfère tracer mène de Kant (H4, 69; H5, 65; E, 103) à travers Comte et Engels (H4, 49-50) jusqu'à Nietzsche — et même au delà : «Nietzsche serait à peu près le dernier, s'il n'avait pas eu des imitateurs, Gustave Le Bon, Abel Rey» (H4, 164; cf. H3, 26; FSZ, 77). En dehors de sa généalogie strictement philosophique et scientifique, on trouve aussi le retour chez Zola (surtout dans *Le Docteur Pascal* - FSZ, 76-77), et chez Michelet (*La Mer* - H4-163), et c'est une «idée essentielle» chez Jules Verne (H1, 207; cf. JV, 286).

Si l'on se demande pourquoi cette idée a assumé une place tellement centrale dans la composition idéologique du dix-neuvième siècle, Serres ne nous laisse aucun doute : le catalyseur de l'expansion illimitée de la portée de cette idée, qui se répand pour envahir tous les recoins de la culture, c'est la formulation des principes de la thermodynamique : «La constance de l'éternel retour, au XIXe siècle, répond à ce fait théorique et superstructural, qu'on n'y construit que des moteurs» (H4, 50). Nietzsche et la thermodynamique? Rien de plus naturel pour Michel Serres : «La thermodynamique annonce une histoire des gestes et des métaphores, de concepts et d'opérations, dont je ne vois pas que nous soyons sortis» (FSZ, 71). Nietzsche s'insère ainsi dans les rangs «serrés» de philosophes, théoriciens, romanciers et peintres qui trouvent une inspiration (pour la plupart inconsciente, souterraine) dans cette révolution scientifique et technique inaugurée en 1824 par Sadi Carnot, généralisée ensuite par Mayer (1842), Helmholtz (1847) et Clausius (1865) — ceux qui «n'ont sans doute jamais fait autre chose» que de dessiner ce nouveau système, à modèle thermodynamique (FSZ, 27), ceux qui «ont tous monté un moteur» (FSZ, 211), ou chez qui «le réservoir est dit réellement partout» (H4, 60). Pour Serres, l'impact des principes de Carnot sur la culture en général peut se préciser en trois mots clés qui résument toute l'idéologie de la révolution industrielle : «La différence, le réservoir et la circulation» (FSZ, 210; cf. H4, 62). Ce sont ces «trois notions fondamentales» qui «apparaissent chez Sadi Carnot, pour se répandre en tous lieux du travail, du monde et des textes» (H4, 282).

Nietzsche peut donc bien être fêté par Deleuze et Derrida comme philosophe de la différence par excellence; selon Serres il reste ici, encore une fois, dérivatif[11]. Dans le vocabulaire de

11. Serres va donc plus loin que Prigogine et Stengers qui, citant Deleuze, attribuent à Nietzsche cette généralisation de la différence (cf. *Order Out of Chaos : Man's New Dialogue with Nature*, Londres : Flamingo, 1985, p. 111). Pour Josué V. Harari et David F. Bell il semble que Serres vise ici la problématique derridienne elle-même (cf. Michel Serres, *Hermes : Literature, Science, Philosophy*, éd. Josué V. Harari et David F. Bell, Baltimore et Londres : Johns Hopkins University Press, 1982, p. xxxviin. 49).

Serres, le retour éternel est une «représentation isomorphe» (H4, 52) du cycle de Carnot; sa circulation est l'expression parfaite du premier principe de la thermodynamique, celui de la conservation de l'énergie[12]. Mais Nietzsche n'accepte pas le modèle thermodynamique dans sa totalité et sans résistance : pour lui, la chute — la chute thermique, la décroissance de puissance, la décadence — est à éviter à tout prix, et c'est pourquoi il se raccroche à une topologie idéale, fantasmatique, de l'air(e) montagnard au plus grand éloignement du marécage de la vallée (H4, 70). En plus, Nietzsche — qui d'ailleurs lisait Clausius, Mayer et Thomson (FSZ, 79, 109) — n'a pas voulu faire face au *deuxième* principe et a rejeté ses conséquences[13]. Il abomine la croissance irréversible de l'entropie, le nivellement de la différence thermique, l'érosion qualitative de l'énergie et de sa capacité de production de puissance motrice, le spectre de la mort thermique de l'univers. La version nietzschéenne de la mort thermique, c'est le nihilisme — l'indifférenciation, l'abolition de toute perspective individuelle, de toute évaluation supérieure, de toute force active[14]. Nietzsche se bat pour maintenir en place une hiérarchie différentielle et pour conserver à son sommet, en haut de la montagne, son idéal de néguentropie qui s'appelle *Übermensch*, l'expert en autodépassement (*Selbstüberwindung*), dont l'avatar est «Zarathoustra», sosie de ce même fondateur de religion dualiste basée sur la différence absolue entre le bien et le mal. Nietzsche proclame une philosophie «par-delà le bien et le mal», mais pour Serres sa topologie est typique d'un zélateur religieux; son système (son moteur) reste pris dans la vieille métaphysique, la vieille ther-

12. Cf. KSA t. XII, p. 205 (=*La volonté de puissance,* 1063) : «Le principe de la conservation de l'énergie requiert le *retour éternel*».
13. Sur Mayer et Proctor, cf. KSA t. IX, p. 451; sur Thomson, cf. t. XIII, p. 375 (=*La volonté de puissance*, 1066). Pour l'intérêt intense que prend Nietzsche aux théories scientifiques de son temps, cf. Karl Schlechta et Anni Anders, *Friedrich Nietzsche : Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens,* Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann, 1962 et Babette E. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science : Reflecting Science on the Ground of Art and Life*, Albany, NY : SUNY Press, 1994.
14. Cf. surtout la critique du scientisme dans *La Généalogie de la morale,* III, 23-25, et Deleuze, «Nietzsche et la science», dans *Nietzsche et la philosophie,* Paris : Presses Universitaires de France, 1962, p. 50-53.

modynamique : «*L'antimoteur est un moteur*» (H4, 72). Le prétendu post-zoroastrisme de Nietzsche n'est qu'un néo-zoroastrisme : par son «atavisme perse» (JV, 278) il se montre toujours adepte du feu, du «père Solaire» qui ne fait que remplacer le Dieu du christianisme. Ici même, par sa résistance au deuxième principe, Nietzsche reste un cas typique, à assimiler à Comte et à Spencer (H3, 60), à Engels (FSZ, 77; H4, 69), à Zola qui «ignorait que le soleil, comme Bellombre, pouvait mourir» (FSZ, 113). Et ce qui s'est produit depuis — les lois stochastiques, les équations de Poincaré (EP, 189-190), les théories de l'information et du chaos — n'a fait que confirmer le caractère malencontreux de ces tentatives intellectuelles fondées sur un savoir périmé. «Les grandes invariances dérivent, le monde a perdu le retour éternel» (TI, 213).

La philosophie pasteurisée

Non seulement la (méta-)physique de Nietzsche est dépassée, sa médecine l'est aussi, même s'il introduit une nouvelle inflexion à la lutte contre l'entropie (et ici Serres lui accorde une certaine originalité inaccoutumée, si ce n'est que d'entremetteur) : «C'est Nietzsche qui va introduire Pasteur dans la vie culturelle» (H4, 156)[15]. Le texte dans lequel le philosophe allemand cherche à effectuer cette «pasteurisation» de la culture, c'est *L'Antéchrist* (1888), auquel Serres voue son analyse la plus détaillée, dans son article «L'Antéchrist : une chimie des sensations et des idées» (H4, 173-193). Ici il argumente que, dans ce texte rédigé sur le tard, «le couple bien-mal a pivoté d'un quart de tour, sur le couple sain-malade» (H4, 184), et la maladie archétype, c'est le christianisme perçu comme «pourriture, décomposition, souillure et corruption» (H4, 173). *L'Antéchrist* est donc «un manuel de médecine (...). Et de médecine datée. (...) Le texte est daté par l'âge pasteurien»

15. Cette originalité de Nietzsche se trouve néanmoins modifiée dans *Jouvences* : «Ni Lucrèce ni même Nietzsche n'ont échappé à la gémellité du pestilentiel et du sacrilège. L'impur n'a qu'un sens, et Pasteur nous oblige à laver nos mains comme des Lévites. L'âge du microbe et des maladies nous ramène à un rituel archaïque. Lien de la science et des hiérophanies, Verne est piégé comme Lucrèce et Nietzsche» (JV, 259).

(H4, 173-174). Nietzsche s'y montre fanatique de la pureté, de la propreté; il y exhibe «l'horreur puritaine, victorienne, ascétique et fantasmatique, de se salir les mains» (H4, 180); il veut séparer la brebis d'avec les boucs à l'aide d'un *cordon sanitaire*. Il est alors devenu décadent malgré lui (H4, 180) : en dépit de la critique tenace de l'idéal ascétique qu'il vient de mener dans le Troisième Essai de *La Généalogie de la morale* (1887), il en est devenu serviteur lui-même, et son prétendu dépassement de la décadence, dont il se vante ailleurs,[16] n'est qu'une expression de la décadence elle-même : «il écrit un livre saint, un texte sacré comme un autre» (H4, 187). Quand il écrit dans *Ecce Homo*, juste après avoir terminé *L'Antéchrist*, «je n'ai rien d'un fondateur de religion — les religions sont affaires de populace, j'ai besoin de me laver les mains après être entré en contact avec des hommes religieux»,[17] ce geste de Ponce Pilate dénégatoire est justement (quelle ironie!) ce qui en fait un fondateur de religion.

Or, Serres reconnaît que Nietzsche n'a pas toujours été ce «puritain du partage» (H4, 180) et qu'auparavant, dans *La Naissance de la tragédie*, il a même été le tout premier à reconnaître la forme (fromagère) du feed-back qui rend absurde cette espèce de frénésie monomane. N'est-ce pas Nietzsche qui a fait l'éloge de l'hybridité, de l'hétérogénéité et de l'hétérogénie (FSZ, 239), qui a reconnu, par sa conception même du dieu Dionysos, la dette des Grecs envers les cultures «asiatiques»,[18] qui a développé par conséquent une conception de l'Europe comme «petite péninsule» à l'extrémité ouest de «la vieille Asie» pour contredire tout eurocentrisme pernicieux,[19] et qui a prôné à maintes reprises la valeur culturelle des Juifs, de ce peuple qui était doué de la même capacité de s'adapter

16. *Le Cas Wagner*, «Préface»; *Ecce Homo*, «Pourquoi je suis si sage», 2.
17. *Ecce Homo*, «Pourquoi je suis un destin», 1, dans Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*, trad, Éric Blondel, Paris : Flammarion, 1992, p. 151. Cf. aussi *Crépuscule des idoles*, «Flâneries inactuelles», 4 : «L'*Imitatio christi* est un de ces livres que je ne peux pas tenir dans les mains sans résistance physiologique».
18. *La Naissance de la tragédie, 1-2.*
19. *Par-delà le bien et le mal*, 52.

(*Anpassungsfähigkeit*) que les Grecs anciens?[20] N'est-ce pas ce même Nietzsche dont le style, l'usage de la métaphore, a démenti toute prétention à la rigidité et l'univocité d'un «sens propre»?[21]

On devrait donc se poser la question suivante : *L'Antéchrist* marque-t-il en réalité une volte-face définitive, un reniement absolu de la «philosophie des corps mêlés» d'avant? A en juger d'après son ton hypothétique, Serres lui-même n'en est pas tout à fait certain : «Si *L'Antéchrist* revient à la dichotomie, sans récompense, il marque bien l'effondrement» (H4, 180). Il est vrai que le lexique physiologico-médical caractéristique de *L'Antéchrist*, dont Serres dresse l'inventaire au début de son article (H4, 173), est une innovation de la période 1887-1888 qui atteste de la lecture faite par Nietzsche des théoriciens français de la décadence tels que Paul Bourget et Charles Féré,[22] une lecture qui lui avait enfin donné les moyens de devenir «philosophe, médecin de la civilisation», ce qu'il avait envisagé dès 1873[23]. Il nous semble pourtant que, même à la fin de la dernière année de sa carrière philosophique, Nietzsche continue à reconnaître la tonicité, la *nécessité* de la maladie. Son idéal n'est pas l'extirpation totale du christianisme, car l'excision n'est que l'arme entre les mains des plus faibles qui n'ont pas d'autres moyens de se défendre, c'est la spécialité des chrétiens eux-mêmes[24]. Non, Nietzsche reconnaît jusqu'au bout l'importance d'avoir des ennemis et de les tenir en respect. «Tout ce qui ne me tue pas me rend plus fort» est une maxime qu'il utilise non seulement dans *Crépuscule des idoles* («Maximes et pointes», ξ8),[25] texte qui à la fois précède

20. Cf. Kofman, *Le mépris des Juifs : Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*, Paris : Galilée, 1994.
21. Cf. Kofman, «Propre, appropriation, propriété», dans *Nietzsche et la métaphore*, 2e éd., Paris : Galilée, 1983, p. 121-126.
22. Cf. notre «Introduction» à Friedrich Nietzsche , *Twilight of the Idols*, trad. Duncan Large, (à paraître), Oxford et New York : Oxford University Press, 1998.
23. *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Geneviève Bianquis, Paris : Gallimard, 1938, p. 163-168.
24. *Crépuscule des idoles*, «La morale comme contre-nature», 1-3.
25. Cf. aussi le mot de Furius Antias cité dans la «Préface» au *Crépuscule des idoles : «increscunt animi, virescit volnere virtus»*.

L'Antéchrist et lui a donné corps, mais aussi dans *Ecce Homo* («Pourquoi je suis si sage», ξ2), que Nietzsche a écrit aussitôt après. «Michelet (...) calcule le point le plus haut de l'Europe, l'Engadine suisse, et dit, dans *La montagne*, qu'il faut vivre à Sils-Maria. Le haut, le froid, la pureté. C'est à Gênes qu'on prend les microbes, à Gênes où l'impur est le tréponème pâle» (H4, 179), mais c'est quand même «dans la charmante et calme baie de Rapallo près de Gênes» que naît la philosophie montagnarde d'*Ainsi parlait Zarachoustra*, qui est non seulement «le livre le plus haut qui soit, le vrai livre de l'air des cimes» mais aussi «le livre *le plus profond*»[26] La «grande santé» a toujours besoin d'opposition, sinon elle se dissipe, se perd : même le surhomme aura du pain sur la planche (l'ambroisie nietzschéenne de l'après-demain est la tartine au fromage)[27]. Nous dirions que le modèle médical de Nietzsche n'est donc pas Pasteur mais Jenner : sa solution à la corruption culturelle n'est pas la pasteurisation, c'est plutôt l'inoculation.

Il est à noter que Serres persiste à lire le titre de *L'Antéchrist* de façon perverse, à cause d'un malentendu provoqué par la traduction française. «L'antéchrist : *ante* n'a jamais voulu dire contre, que je sache. Devant, plutôt, en face, (...) L'*ant*échrist est *avant* le Christ. (...) Antéchrist, avant le sacré» (H4, 187-189). Or, le titre allemand que Nietzsche choisit est *Der Antéchrist*, ce qui veut dire «l'anti-Christ» autant que «l'antichrétien» : il utilise bel et bien un préfixe qui veut dire «contre», tout comme dans les derniers mots d'*Ecce Homo*, «*Dionysos*

26. *Ecce Homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», «Ainsi parlait Zarathoustra», 1, et «Préface», 4. Pour la symbolique de Gênes chez Nietzsche, cf. notre article «Nietzsche and the Figure of Columbus», *Nietzsche-Studien*, 24 (1995), p. 162-183.
27. Pour cette problématique nietzschéenne de la «condition transhumaine», cf. le livre remarquable de Keith Ansell Pearson, *Viroid Life : Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londres et New York : Routledge, 1997. Dans son premier chapitre, Ansell Pearson note que, dans *La Généalogie de la morale*, c'est l'«empoisonnement du sang» qui représente la promesse humaine (p. 15); dans notre article «Nietzsche and the Figure of Copernicus : *Grande Fantaisie* on Polish Airs» (*New Readings*, 2 (1996), p. 65-87), nous avons cherché à démontrer que cette notion de «sang mêlé» persiste, même dans le délire fantasmatique d'*Ecce Homo*, où Nietzsche se déclare «un noble Polonais pur sang» («Pourquoi je suis si sage», 3).

contre le Crucifié»,[28] ou bien dans le titre de son dernier texte, *Nietzsche contre Wagner*. La préposition préférée de Serres est «entre» (E, 99); celle de Nietzsche, à n'en pas douter, est «contre», et l'on n'en finit pas si lestement, à l'aide d'une fausse étymologie, avec son héritage «iranien» (ou héraclitéen). Ni à l'aide d'un tel itinéraire imaginaire : «Parti de la Grèce, Nietzsche, longtemps arrêté en Perse, finit au bouddhisme, avec l'*Antéchrist*» (JV, 279). À notre avis, il faut reconnaître que la rhétorique de la purification chez le Nietzsche de la dernière période est elle-même mêlée à une rhétorique continue de la guerre. Le *polemos* et l'*agôn* des Grecs restent chez Nietzsche les sources d'inspiration les plus profondes, et le demeurent jusqu'au bout, jusqu'à la «*grande déclaration de guerre*» qu'est son «petit ouvrage» *Crépuscule des idoles,* jusqu'à son tout dernier texte inédit, la déclaration de «Guerre à mort contre la maison des Hohenzollern»[29]. Et l'on sait ce que Serres pense de la polémique (H3, 71; H4, 148; E, 58), du «modèle agonal» de la science (H4, 96), de «l'occupation des lieux par le soldatesque» (H4, 53), de la régimentalité disciplinaire et des «stratégies» critiques (H4, 104, 288-290; H5, 22), de l'esprit «martial» (H4, 290; NP, 236; CN, 31-32), de la guerre tout court, «retour éternel du débat» (E, 78).

Conclusion (*pace* Serres)

«Formé par la guerre, par toutes les guerres, j'aime et cherche la paix, qui me paraît le bien suprême» (E, 41) — avec ses déclarations répétées d'«irénisme» (E, 195), Serres s'éloigne le plus de Nietzsche, de «la philosophie du fragment» (E, 177) et de la philosophie du soupçon «authentiquement policière» (E, 195). Sa lecture de Nietzsche, et de *L'Antéchrist* surtout, nous semble être quand même motivée par une «stratégie» critique paradoxale qui veut désamorcer la

28. *Ecce Homo*, «Pourquoi je suis un destin», 9.
29. *Crépuscule des idoles*, «Préface», et «*Todkrieg dem Hause Hohenzollern*» (KSA t. XIII, p. 643-646); cf. *Ecce Homo*, «Pourquoi je suis si sage», 7 : «Je suis par nature belliqueux. Attaquer, c'est dans mes instincts». Dans ce contexte on peut noter que le Carnot dont parle Nietzsche est Lazare, père de Sadi, «soldat et républicain» (*Aurore*, 167).

polémique dangereuse de ce philosophe soi-disant «explosif»[30] et amoindrir son importance dans l'histoire de la philosophie occidentale en le replaçant dans le cadre d'une autre histoire, celle des sciences «naturelles». C'est un contexte presque sans précédent dans la réception de la philosophie nietzschéenne, même comparative : Serres ne met pas ce philosophe du soupçon en rapport avec les «suspects habituels». Pas pour lui Nietzsche et Schopenhauer ou Nietzsche et Wagner, Nietzsche et la métaphysique ou Nietzsche et la musique; il préfère parler de Nietzsche et la cosmologie, les mathématiques, la thermodynamique et la médecine, de Nietzsche et Laplace, Carnot, Poinsot, Pasteur, Poincaré. C'est un contexte à dessein réducteur, même humiliant, et Serres n'échappe pas toujours à la condescendance (JV, 208, 278).

Pour Michel Serres le moteur nietzschéen s'est déjà arrêté; le retour éternel a dépassé sa date limite de vente et personne ne devrait plus l'avaler. Mais en réalité la spéculation nietzschéenne est-elle aussi périmée? «Par ignorance de l'éthique ou incompréhension de la figure générale que cette thèse prend dans sa philosophie», Serres réduit le retour éternel chez Nietzsche à une vision du monde (H4, 115), alors que chez Nietzsche il n'est pas en premier lieu une *Weltanschauung*, une théorie cosmologique, ni cosmogonique, et ce n'est même pas une thèse, à proprement parler. Dans ses notes inédites des années 1880, Nietzsche s'efforce d'établir la validité cosmologique du retour éternel — d'un monde comme «œuvre d'art qui s'enfante elle-même» ou qui «se nourrit de ses excréments», qu'il juge «la plus scientifique de toutes les hypothèses possibles»[31] — mais il a dû abandonner sa tentative,[32] et c'est pourquoi, dans les œuvres publiées, le retour éternel reste une

30. *Ecce Homo*, «Pourquoi je suis un destin», 1.
31. KSA t. XII, p. 119; t. XIII, p. 374; t. XII, p. 213 (= *La volonté de puissance*, 796, 1066, 55).
32. Cf. Pautrat, «Position de l'éternel retour», dans *Versions du soleil*, p. 348-58; Alain Juranville, *Physique de Nietzsche*, Paris : Denoël/Gonthier, 1973, p. 85; Walter Kaufmann, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 3e éd., New York : Vintage Books, 1968, p. 326-328.

hypothèse provisoire (exprimée au mode subjonctif) qui implique une réponse surtout éthique[33]. Même si on lui accordait un statut réel, même s'il était possible de distinguer clairement son énonciation parmi tout le «bruit de fond» d'*Ainsi parlait Zarathoustra,*[34] le retour éternel n'est-il pas remis à l'ordre du jour - comme plat du jour dans «le dernier restaurant avant la fin du monde»? L'univers est-il vraiment condamné à une mort thermique plutôt que capable de se régénérer, de se reproduire? Les cosmologies contemporaines sont loin d'être unanimes sur ce point[35].

Serres nous assure qu'Hermès, dieu qui fait l'unité de son travail (E, 164), est le «dieu du XXe siècle» qui a réussi à remplacer «Prométhée, le demi-dieu désuet du XIXe (EP, 52; cf. CS, 349), mais est-il arrivé à remplacer aussi Dionysos? Est-on définitivement sorti de l'âge tragique au sens nietzschéen? Nietzsche lui-même est-il condamné à rester prisonnier de la vieille thermodynamique sans accéder à l'âge «hermodynamique» de Serres? «Le rire est le phénomène humain de communication (définition réciproque)» (H1, 245; cf. H2, 236), mais Dionysos, lui aussi, sait rire, et d'un rire contagieux, communicatif[36]. Serres imagine Hermès joyeux (E, 172), mais le surhomme ne l'est pas moins : il faut imaginer ce Sisyphe heureux (H4, 219).

Duncan Large
Université du Pays de Galles à Swansea

33. Cf. *Le Gai Savoir*, 341; *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, «De la vision et de l'énigme»; et Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, IN : Indiana University Press, 1978.
34. Cf. Gary Shapiro, «Parasites and their Noise», dans *Alcyone : Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*, Albany, NY : SUNY Press, 1991, p. 53-107.
35. Cf., par exemple, Prigogine et Stengers, *Order Out of Chaos*, p. 115-117; Paul Davies, «The End of the Universe», dans *God and the New Physics*, Harmondsworth : Penguin, 1984, p 199-213; William Poundstone, *The Recursive Universe : Cosmic Complexity and the Limits of Scientific Knowledge*, Oxford et New York : Oxford University Press, 1985; Stephen Hawking, «The Origin and Fate of the Universe» et «The Arrow of Time» (dans *A brief History of Time : From the Big Bang to Black Holes*, New York : Bantam Books, 1988, p. 127-170) et «The Future of the Universe» (dans *Black Holes and Baby Universes and other Essays*, New York : Bantam Books, 1993, p. 127-141).
36. Cf. David Farrell Krell, *Infectious Nietzsche*, Bloomington et Indianapolis : Indiana University Press, 1996.

NOTES ET RÉFÉRENCES

Orde Levinson et Nathalie Morello sont à remercier pour leur aide inestimable. Pour les références aux ouvrages de Michel Serres, nous avons utilisé les abréviations suivantes :

CN : *Le Contrat naturel*, Paris : François Bourin, 1990.

CS : *Les Cinq Sens : Philosophie des corps mêlés I*, Paris : Grasset, 1985.

E : *Éclaircissements : Cinq entretiens avec Bruno Latour*, Paris : Flammarion, 1994.

EP : *Éloge de la philosophie en langue française*, Paris : Fayard, 1995.

FSZ : *Feux et signaux de brume : Zola*, Paris : Grasset, 1975.

H1 : *Hermès I : La Communication*, Paris : Minuit, 1969.

H2 : *Hermès II : L'interférence*, Paris : Minuit, 1972.

H3 : *Hermès III : La traduction*, Paris : Minuit, 1974.

H4 : Hermès IV : *La distribution*, Paris Minuit, 1977.

H5 : *Hermès V : Le passage du Nord-Ouest,* Paris : Minuit, 1980.

JV : *Jouvences : Sur Jules Verne*, Paris : Minuit, 1974.

NP : *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce : Fleuves et turbulences,* Paris : Minuit, 1977.

TI : *Le Tiers-Instruit*, Paris : François Bourin, 1991.

Pour les références aux notes de Nietzsche, nous avons utilisé l'édition suivante :

KSA : *Friedrich Nietzsche : Sämtliche Werke, Kritische Studie nausgabe in 15 Einzelbänden*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, 2e éd., Munich : dtv; Berlin et New York : de Gruyter, 1988.