

Martine Béland, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012, 410 p.

Antoine Panaioti

Volume 40, Number 1, Spring 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1018389ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1018389ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Panaioti, A. (2013). Review of [Martine Béland, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012, 410 p.] *Philosophiques*, 40(1), 248–252.  
<https://doi.org/10.7202/1018389ar>

et souhaiteraient disposer d'un bréviaire simple contre la politique d'exemption et d'accommodement raisonnable, mais les lacunes du traitement de cette question complexe sont trop importantes pour intéresser les lecteurs plus exigeants. La critique de la tolérance multiculturelle n'est pas en soi illégitime; en revanche, elle demande une justification autrement plus consistante que celle qui est proposée par Leiter. Le lecteur qui souhaite approfondir cette critique trouvera dans l'ouvrage de Brian Barry, *Culture and Equality* (Polity Press, 2000), une référence majeure et toujours d'actualité.

MARC-ANTOINE DILHAC  
Université de Montréal

Martine Béland, *Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2012, 410 p.

*Kulturkritik et philosophie thérapeutique chez le jeune Nietzsche* de Martine Béland est une œuvre importante en histoire de la philosophie. Une étude scrupuleuse des textes écrits par Nietzsche entre 1869 et 1876 (publiés et inédits ou inachevés, publics comme privés), ce livre présente de façon structurée et quasiment exhaustive le projet philosophique du jeune professeur de philologie à l'Université de Bâle, soit une philosophie thérapeutique visant la guérison de la civilisation allemande au tournant des années 1870. On y retrouve Nietzsche, jeune helléniste wagnérien « médecin de la civilisation », qui tout d'abord dresse, à l'aune d'une civilisation grecque antique glorifiée (à tort ou à raison), une symptomatologie des maux sociaux et culturels affligeant l'Allemagne bismarckienne — symptômes politiques (p. 125-152), pédagogiques (p. 153-170) et littéraires (p. 171-200); qui établit un diagnostic clair — le nihilisme latent issu d'une civilisation alexandrine, ou théorique, si mûre qu'elle en vient à se putréfier (p. 200-212); et qui prescrit un programme thérapeutique sur les fronts philologiques (p. 215-237), musicaux (p. 239-276) et pédagogiques (p. 277-306). Le but de notre philosophe: une nouvelle renaissance allemande alimentée par un classicisme visionnaire qui permettrait à la civilisation européenne de retrouver un équilibre entre passion et raison, art et science, sagesse et savoir, tout en la purgeant des vices sociaux issus de la modernité (l'homogénéisation et la démocratisation de la culture et de l'éducation, la technocratisation du politique, la marchandisation de l'art, l'instrumentalisation du savoir, le consumérisme et l'hédonisme vulgaire, etc.) (p. 306-310). Dans les derniers chapitres de son œuvre, Béland se prête à l'examen attentif des réflexions et expériences qui menèrent le jeune Nietzsche à quitter son poste de professeur pour devenir « astre errant » plutôt qu'« étoile fixe » (p. 347) ainsi qu'à l'étude de certaines des « continuations, des radicalisations ou encore des réorientations philosophiques opérées par Nietzsche après sa retraite professionnelle » (p. 370-

371). Au-delà de son intérêt historique intrinsèque, ce livre se montrera donc utile à quiconque s'intéresserait aussi à la pensée du Nietzsche dit « mature ».

Comme tout ouvrage, celui de Béland détient plusieurs forces, mais n'en souffre pas moins de certaines faiblesses. Nous nous appliquerons d'abord à examiner les premières, ce qui nous permettra ensuite de mieux comprendre les secondes. Sur le plan méthodologique, notons que l'approche qu'emploie Béland — où sont combinées biographie, historiographie et exégèse textuelle — est la seule qui puisse vraiment faire justice à l'œuvre de Nietzsche, puisqu'elle l'étudie selon ses propres standards herméneutiques. N'oublions pas qu'il s'agit d'un philosophe qui, tout au cours de son parcours intellectuel, n'a cessé de vivement décrier la bifurcation irréfléchie et souvent malhonnête entre le penseur et l'homme, ses textes et sa vie, son esprit et son corps, ses discours supposément désintéressés, ou « purement » descriptifs, et ses volontés (parfois subconscientes). Ainsi, une œuvre philosophique n'est jamais selon Nietzsche qu'un exercice théorique — contre toute apparence, elle relèvera toujours d'un engagement dans le monde et articulera inmanquablement certaines des aspirations de son auteur. En conjuguant biographie, historiographie et exégèse afin de mettre l'accent sur la qualité pratique, ou thérapeutique, du projet philosophique du jeune Nietzsche, Béland cherche à comprendre Nietzsche comme il aurait voulu qu'on le comprenne. Les résultats sont plus que satisfaisants : en examinant le jeune Nietzsche comme homme et non seulement comme penseur/auteur, Béland opère la synthèse d'innombrables écrits sans cohérence évidente pour reconstituer une pensée structurée par certains objectifs, un projet philosophique unifié.

La seconde force principale de cet ouvrage ne réside pas tant dans sa méthodologie, mais dans la matière même qui s'y trouve dégagée. Bien évidemment, une étude si poussée, intelligente et scrupuleuse d'une partie profondément négligée du corpus nietzschéen représente en soi une contribution inestimable à l'histoire de la philosophie. Qui plus est, la pertinence d'un tel travail est d'autant plus grande qu'une majorité importante des chercheurs travaillant sur Nietzsche semblent s'imaginer qu'ils sauraient comprendre sa philosophie dans son ensemble en ne lisant de façon sérieuse que les textes composés à partir du milieu des années 1870 — grossière erreur ! Outre *La naissance de la tragédie* (1872) — qui par ailleurs est le plus souvent étudiée de façon « indépendante » —, les écrits qui précédèrent *Humain, trop humain* (1876) ne sont pas tant négligés qu'ignorés par les philosophes et les germanistes, qui tout au plus citeront certains passages isolés de ce corpus, souvent interprétés de façon anachronique à la lumière des propos tenus par Nietzsche dans ses œuvres matures. Lire Béland servira d'antidote à de telles étourderies. Plus spécifiquement, quatre thèmes d'une pertinence toute particulière sont éclairés par cette étude. Tout d'abord, le profond wagnérisme du jeune penseur est ici dévoilé dans toute son ampleur et, dit crûment, dans toute sa naïveté. Voilà qui est utile non seulement pour comprendre la pensée

du jeune Nietzsche, mais aussi pour comprendre la nature et les circonstances de sa rébellion contre Wagner, et la qualité distinctement anti-wagnérienne de sa philosophie au cours des années 1880. En second lieu, la passion de Nietzsche pour l'antiquité grecque, la glorification de sa civilisation, l'idéalisation du grec tragique (héraclitéen) comme modèle humain insurpassable et universel : voilà tant de thèmes essentiels à la période formatrice de la philosophie de Nietzsche qui structureront aussi de façon intégrale sa pensée tout au long de son parcours intellectuel. Troisièmement, l'œuvre de Béland se distingue en mettant l'accent sur les thèses nominalistes et anti-fondationnalistes du jeune Nietzsche, thèses qui certes jouent un rôle important dans la *Kulturkritik* de sa jeunesse, mais qui alimenteront aussi ses réflexions plus mûres sur le nihilisme (dont nous dirons quelques mots plus bas). Finalement, le caractère fermement thérapeutique du projet philosophique du jeune Nietzsche et l'idéal du « philosophe comme médecin » sont ici mis en relief de façon soutenue et systématique. Cette conception de la philosophie, Nietzsche ne l'abandonnera jamais, et nous avons donc tout intérêt à comprendre comment et en quoi celui-ci cessera de croire en une « renaissance allemande », véritable guérison de la civilisation, sans jamais renoncer à l'idée d'une philosophie thérapeutique.

Passons outre les faiblesses mineures de l'œuvre de Béland — quelques répétitions inutiles, redondances et lourdeurs ; un engagement critique réticent et trop rare ; quelques déclarations erronées (par exemple : Nietzsche se serait retiré de la polémique après 1876 (!)) — et concentrons-nous maintenant sur ses failles plus sérieuses. Tout d'abord, l'on pourrait reprocher à Béland de ne pas complètement ou suffisamment appliquer la méthode dont nous faisons l'éloge plus haut — méthode où biographie, historiographie et exégèse sont conjuguées. Premièrement, d'un point de vue historique, il est étonnant de constater que l'idée même du romantisme n'est jamais évoquée par Béland. Il est juste de parler de l'influence de Wagner, certes, mais Wagner était loin d'être aussi original dans ses réflexions qu'on pourrait le croire. Parmi les nombreux éléments romantiques dans la pensée du jeune Nietzsche, nous pouvons compter : les distinctions mêmes entre *Kultur* (le spirituel, l'artistique, l'intérieur authentique) et *Zivilisation* (le matériel, le technique, l'extérieur superficiel) et entre *Bildung* (éducation/formation personnelle et individuelle dotée d'une valeur intrinsèque) et *Gebildetheit* (instruction homogénéisante à fin pratique) ; la critique de la modernité (technocratisation du politique, vulgarisation des goûts, commercialisation de la culture, etc.) ; la glorification nostalgique d'un passé distant (celui de l'Antiquité grecque, dans le cas présent) ; ou le rêve d'une seconde renaissance où le rationalisme appauvrissant du *Aufklärung* sera tempéré, voire corrigé, par une revalorisation des instincts et des passions au travers d'une production artistique transformatrice. Béland examine chacun de ces thèmes, mais jamais elle ne fait mention de leur enracinement dans un *Zeitgeist* qui dépasse largement

Wagner et son jeune disciple, notamment celui du romantisme allemand. C'est là une faille historiographique, voire biographique.

Plus ennuyeux encore — toujours sur le plan « méthodologique » —, il semblerait que Béland n'ait pas su vraiment transcender les dichotomies homme/penseur, corps/esprit et vie/idées que Nietzsche nous invite à surmonter. Pourquoi, par exemple, présenter « la maladie, ou la crise physique » par rapport à « la crise *philosophique* » (p. 346) comme deux types de considérations mutuellement exclusives expliquant le retrait de Nietzsche de la vie universitaire ? Pourquoi insister sur « les raisons philosophiques de cette décision radicale » (p. 33), comme si, justement, les idées avaient primauté sur le corps et le vécu ? Dans la mesure où l'on prend Nietzsche au sérieux, suivons-le jusqu'au bout : *psyche* et *physis* ne font qu'un ; le domaine idéationnel ne fait que survenir sur des états affectifs et conatifs enracinés dans le physique et ne relève donc souvent que de la rationalisation ; entre crise physique et crise existentielle — raisons médicales et raisons philosophiques —, il n'y a pas d'opposition stricte. Ainsi, lorsqu'il s'agira d'examiner les continuités et réorientations entre la pensée des années bâloises et la philosophie mature de Nietzsche, faute de transcender ce vieux dualisme, Béland choisira de ne s'attarder qu'à ces continuités et réorientations qui concernent les pensées introspectives et/ou réflexives de Nietzsche sur la personne même du philosophe, et donc aussi sur le rôle et la nature de la philosophie. Mais Nietzsche, surtout après 1876, opère justement une dissolution des distinctions entre intérieur (le mental) et extérieur (le physique), entre introspection et généralisation psycho-physiologique, entre réflexion sur la nature de la philosophie et diagnostic brutal sur la source psycho-physique des maux culturels, sociaux et idéologiques affligeant l'Europe. Bien se comprendre — bien comprendre son *corps* —, pour Nietzsche, devient la seule façon de bien comprendre la civilisation.

On ne peut donc souscrire à l'affirmation de Béland selon laquelle Nietzsche aurait totalement abandonné le projet d'être médecin de la civilisation pour ne devenir que « médecin de soi » après 1876 (p. 366). Certes, Nietzsche abandonnera la *Kulturkritik* en ce sens qu'il perd sa foi en une renaissance allemande wagnérienne, mais Nietzsche devient alors d'abord et avant tout *Ideologiekritiker*, pas que *Selbstkritiker*. Qui plus est, Nietzsche devient *Ideologiekritiker* dans la mesure où, en examinant de près la psychologie du souffrant (et donc la sienne, tout particulièrement), il commence enfin à comprendre pourquoi une culture scientiste et optimiste trop mûre bascule inévitablement dans le nihilisme (piste théorique, notons-le, évoquée puis laissée sans suite par Béland au beau milieu de son livre). Son explication : derrière tout optimisme, toute foi en la transparence du langage et de la conceptualisation, toute théodicée (si naturaliste soit-elle), se cache un pessimisme nihiliste latent (*Généalogie*, III, § 24-25). Plus spécifiquement, toute croyance en l'« ordre fondamental des choses » — en l'Être, en Dieu, en la Vérité — ne serait vraiment que l'expression tacite d'une dénonciation

méprisante de ce monde de devenir, d'instabilité, de flux, d'apparences dites trompeuses et d'impermanence (*Crépuscule*, III § 6). Voilà pourquoi une culture dédiée au savoir théorique qui finit par découvrir, dans sa quête de vérité, que la Vérité absolue n'est qu'un mirage — que le « vrai monde » est inatteignable — se précipite dans l'abysse du nihilisme désespéré. Faute de croire au Transcendant qui rachèterait ce monde corrompu, on ne croit plus vraiment à rien lorsqu'on s'aperçoit qu'il n'y a pas d'autre monde que celui-ci. C'est alors que la production culturelle et intellectuelle se met à célébrer tout ce qui est hostile à la vie (notamment tous les affects réactifs et les « valeurs morales » qui en découlent); c'est alors qu'apparaissent des figures telles que Schopenhauer et son pessimisme de faiblesse, qui vraiment se trouve aux antipodes du pessimisme tragique des Grecs, ou Wagner et son populisme vulgaire. D'où l'abandon du projet de *Kulturkritik* wagnérien en faveur d'une philosophie critique et encore plus explicitement thérapeutique. *Contra* Béland, le Nietzsche des œuvres matures ne sera donc pas *que* médecin de soi; ou plutôt, c'est précisément à force de l'être qu'il sera aussi « médecin de l'humanité » (*Aurore*, § 133), cherchant à comprendre les sources psycho-physiologiques qui menèrent à l'essor des idéologies optimistes, véritables organes de la négation de la vie dont ses maîtres de jeunesse étaient apôtres.

ANTOINE PANAIOTI  
Université de Montréal