

Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance

Dalie Giroux

Volume 17, numéro 2, printemps 2007

La pensée de Peter Sloterdijk

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/802639ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/802639ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Giroux, D. (2007). Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance. *Horizons philosophiques*, 17(2), 109–131. <https://doi.org/10.7202/802639ar>

Nietzsche et Sloterdijk, corps en résonance

Ce n'est pas le penseur qui agit et pense mais c'est le danger qui agit et pense en lui.¹

Bien que, pour toutes sortes de raisons, nombreux commentateurs aient manqué de faire ce constat, il me semble que le plus précieux héritage politique laissé par l'œuvre de Nietzsche est une politique de la parole. Cette politique est plus précisément la recherche des possibilités d'une libération de la parole, et il s'agit, dans cette recherche, de l'invention d'une pratique immédiate de la liberté. Martin Heidegger, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Clément Rosset ou Peter Sloterdijk poursuivirent dans ce sillage, chacun à leur façon structuralisante ou phénoménologisante, une propédeutique de l'émancipation qui se constitue comme un travail sur le corps du langage en tant que corps du monde et en tant qu'Être-corps. Cette propédeutique vise à trouver les chemins par où la parole pourrait se confondre — sans jamais toutefois s'y installer — avec la suture constitutive langage/monde.

Il faut clarifier d'emblée le sens de la «parole» en jeu dans la pensée nietzschéenne du langage, puisque c'est de celle-ci, et particulièrement du sens que lui donne Peter Sloterdijk dans son travail de pensée, qu'il sera question dans ce texte. La parole dont il s'agit ici est le fait d'une expressivité qui contient un double mouvement. D'une part, elle radicalise ses propres déterminations, c'est-à-dire ses conditions de possibilité ontologiques et sociales. D'autre part, cette parole est celle qui persiste dans son désir de manifestation comme totalité. Elle est le geste de la poursuite jamais réalisée d'une résonance entre Soi et le monde.² Cette notion de parole dépend ainsi de ce qu'on peut appeler une hypothèse méthodologique selon laquelle le «réel» advient dans une disjonction performative entre le langage et le monde qui exclut tous les possibles.³

Peter Sloterdijk a produit une exégèse exigeante de la manifestation séminale chez Nietzsche de cette propédeutique de l'émancipation du/par le langage. Je veux, dans ce texte, revisiter cette exégèse pour en préciser les moments forts. Cela me permettra d'une part de faire le point sur l'idée de langage chez Nietzsche et

Sloterdijk, et, d'autre part, de préciser le sens du legs nietzschéen d'une éthique émancipatrice de la pensée qui exige tout — c'est-à-dire de ne rien vouloir. Dans le langage de Sloterdijk qui sera déployé dans ce texte, il s'agira de préciser l'éthique de la générosité propre à la chaîne alternative de langage inaugurée par Nietzsche.

Je propose, pour dégager le sens de cette propédeutique de l'émancipation de la parole, une lecture rapprochée du texte de l'interprétation de Nietzsche qu'offre Peter Sloterdijk dans *La Compétition des Bonnes Nouvelles*.⁴ Je vais également me référer, de manière complémentaire, à la thèse du *Penseur sur scène*, et à la définition du langage qu'offre Sloterdijk dans *La domestication de l' tre* et dans *Si l'Europe s'éveille*.⁵ L'exploration de cette propédeutique de l'émancipation de la parole dans l'exégèse de Nietzsche par Sloterdijk part d'un présupposé qui constitue ici une méthode d'interprétation. Il s'agit de postuler que lorsque Sloterdijk parle de Nietzsche il parle de lui-même, et que, en ce sens, la pensée de Sloterdijk participe pleinement de cette modalité alternative de la parole qu'il dévoile dans l'œuvre nietzschéenne. «Celui qui s'est figuré avoir compris quelque chose de moi, écrit Nietzsche dans *Ecce Homo*, s'est apprêté quelque chose de moi à son image...».⁶ L'œuvre de Nietzsche, comme l'illustre l'histoire de la réception de celle-ci, est en quelque chose un miroir pour l'interprète, et il s'agit bien ici de dégager la posture de Sloterdijk à travers la lecture qu'il fait de la pensée nietzschéenne du langage.

À l'égard de ma démarche, trois avertissements sont de mise. Premièrement, il ne s'agit pas d'une interprétation de Nietzsche, mais bien d'une interprétation de l'interprétation de Nietzsche par Sloterdijk. Deuxièmement, il ne s'agit pas de procéder à la critique de cette interprétation de Nietzsche par Sloterdijk — et ainsi de qualifier ce que serait le «vrai Nietzsche». Je pars de l'idée qu'une œuvre n'existe qu'à travers les lectures (et l'œuvre de Nietzsche est à l'égard de cette idée exemplaire). Troisièmement, il y a un mouvement de la propédeutique de l'émancipation de la parole chez Nietzsche-Sloterdijk qui demande, pour que justice lui soit rendue, que celle-ci soit mise en scène plutôt que jugée. Le lecteur ne devra ainsi pas se surprendre du fait que l'interprétation présentée dans ce texte est construite comme une mimétique sans reste du mouvement de cette propédeutique. Ce choix est motivé par la conviction qu'il n'y a pas d'intérêt à présenter une propédeutique de l'émancipation de la parole si c'est pour la passer dans le moulin de la philosophie

créditiste. Si le sens de cet énoncé apparaît obscur au lecteur, il devrait être manifeste à la fin de la lecture de ce texte.

Une brisure dans le langage

Nietzsche a écrit deux choses fondamentales à propos de sa postérité. La première est qu'il n'est pas un homme, mais de la dynamite; la seconde, qu'on ne le comprendra que dans 100 ans. Sloterdijk, lorsqu'il présente sa thèse sur Nietzsche, et c'est ce qui rend son interprétation intéressante, prend au sérieux ces deux annonces du prophète dont la prophétie parle de lui-même.⁷ Dans *La Compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*, une conférence prononcée à l'occasion du centième anniversaire de la mort du prophète et philosophe allemand, Peter Sloterdijk suggère qu'il nous arrive, par la modernité, une chaîne langagière alternative. Cette chaîne — de causalité morale⁸ — est une modalité autre de la parole, c'est-à-dire une autre façon de faire usage du langage. La première manifestation de cette modalité alternative, de cette parole autre, Peter Sloterdijk la trouve chez Nietzsche, quelque part entre *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Ecce Homo*. Il suggère à propos du *Zarathoustra*, dont Nietzsche a dit qu'il était son cadeau à l'humanité, qu'il est «le premier maillon d'une chaîne de messages alternative».⁹

La première indication offerte ici à propos de l'œuvre de Nietzsche, et cette première indication nous indique l'entrée dans la propédeutique nietzschéenne de l'émancipation de la parole selon Sloterdijk, est que l'écriture nietzschéenne doit être comprise de part en part comme performance.¹⁰ Nietzsche *fait* quelque chose quand il écrit. 100 ans après Nietzsche, Sloterdijk annonce que celui-ci, Nietzsche-événement, Nietzsche-révéléteur, est une «catastrophe dans l'histoire du langage» qui consiste en une «coupure dans les relations sur lesquelles se fondaient les rapports de communication dans l'ancienne Europe».¹¹ Notons que Sloterdijk écrit à propos de cette «catastrophe» que si Nietzsche est la première manifestation, le «média privilégié» d'une modernité linguistique autre, il n'en est pas l'inventeur.¹²

Dans cette nouvelle manière de parler, qui est en même temps une autre modernité, l'auteur — Nietzsche, Sloterdijk — est un *corps en/de résonance*. Quand il évoque le caractère performatif de cette écriture, le philosophe (du) médiatique Sloterdijk écrit : «Je suis pénétré, donc je suis, je rayonne en toi, donc tu es. En sexualisant le soleil, il [Nietzsche] inverse la direction de l'imitation et force le soleil à

devenir l'imitateur de l'être humain, à supposer que l'homme soit un auteur — c'est-à-dire un individu pénétré par le langage, par la musique, une voix qui cherche des ouïes et qui en crée». ¹³ Cette figure poétique (faire l'amour avec le soleil) qui deviendra faire-l'amour-entre-soleils — j'y reviendrai — actualise de manière poétique la nouvelle causalité morale dont il est question ici. Entre Nietzsche et Sloterdijk (et entre tous les joueurs de ce jeu de langage), corps résonnants baignés de lumière, l'auteur s'efface dans ce don total pour laisser place à une pleine parole, une parole totale, sans locuteur.

Cette idée d'une présence/absence de l'auteur dans sa propre œuvre me semble trouver écho dans un commentaire de Giorgio Agamben sur la mort de l'auteur selon Foucault : «l'auteur marque ce point où la vie s'est jouée dans l'œuvre. Jouée, non pas exprimée; jouée non pas exaucée. C'est pourquoi l'auteur ne peut que rester inassouvi et inexprimé dans son œuvre. Il est l'illisible qui rend possible la lecture, ce vide légendaire dont procèdent l'écriture et le discours». ¹⁴ La qualification poétique que propose Sloterdijk de l'effet Nietzsche, comme interpénétration lumineuse qui dissout l'auteur (et avec lui le lecteur), nous met sur la piste de la propédeutique de l'émancipation de la parole. C'est cela, ce chemin vers une parole libérée, une parole totale, dissolvante de la disjonction entre le langage et le monde, qui se joue entre Nietzsche et Sloterdijk, qu'il s'agit de dégager ici.

Je vais dans le reste du texte m'employer à clarifier dans le même geste la métaphore des soleils et la propédeutique de l'émancipation de la parole chez Nietzsche-Sloterdijk. Dans un premier temps (Résonance), je vais préciser l'épistémologie de la parole que met en place Sloterdijk à partir d'une définition «auto-eulogique» du langage qu'il trouve chez Nietzsche. Dans un deuxième temps (Traduction), je vais reprendre la fantaisie historique de Sloterdijk dans laquelle il raconte l'histoire auto-eulogique du langage en Occident, et en particulier la transformation des conditions de l'auto-eulogie indirecte à partir de la Réforme. Dans un troisième et quatrième temps, il s'agira de préciser en quoi Nietzsche, par son œuvre-performance, révèle un dédoublement des usages du langage dans la modernité : l'auto-eulogie perverse (Perversion) et l'auto-eulogie directe (Transvaluation). Ce dernier mode d'usage du langage, chaîne de langage alternative, c'est l'apport exégétique central de Sloterdijk qu'il faudra dégager, se révèle seulement à partir

de Nietzsche, qui se met en scène dans une choquante célébration de Soi. Dans un cinquième et dernier temps (Éthique intersolaire et Grosse Politik) — et c'est à ce point que se dévoile la propédeutique de l'émancipation de la parole dont il est question entre Nietzsche et Sloterdijk — il faudra montrer en quoi, selon Sloterdijk, cette propédeutique n'est possible qu'au prix du don total. Le don total, on le verra, exige d'une part de ne rien attendre de celui à qui l'on donne (la parole n'est pas l'objet d'un échange), et demande d'autre part — pratique dangereuse entre toutes — d'accueillir en soi l'étranger.

Résonance (épistémologie de la parole)

Différentes manières d'aborder le langage comme phénomène ont vu le jour au cours des dernières décennies. On pourrait même dire que le langage est l'objet par excellence de la philosophie au XX^e siècle. Plusieurs raisons concourent pour faire du langage l'objet privilégié de la pensée et des sciences sociales¹⁵, et Sloterdijk-interprétant-Nietzsche ne manque pas de s'inscrire dans ce mouvement dominant de la pensée contemporaine. Son originalité propre — et cette position d'interprétation de la pensée de Nietzsche ne cesse pas pour moi d'apparaître comme étant ingénieuse — est de se placer sous une hypothèse dite jubilatoire du langage. Contre les approches du langage qui font de celui-ci un «symptôme ou un problème» (l'auteur pense entre autres à la critique de l'idéologie, à la psychanalyse ou à la notion rationalité communicationnelle), Sloterdijk veut concevoir le langage comme expressivité narcissique, comme puissance d'affirmation de soi. Il en fait même une constante anthropologique : «les groupes de parleurs historiques, les tribus et les peuples, sont des entités d'auto-célébration qui font à leur propre avantage l'usage de leur idiome inimitable comme un jeu psychosocial dont on peut sortir gagnant»¹⁶. Cette définition du langage est illustrée avec force par les chants des guerriers Aché rapportés par Pierre Clastres dans *La société contre l'État*, qui ne sont pas d'ailleurs dénués d'accents zarathoustréens :

Quant à leur [les chants Aché] thématique, elle consiste essentiellement en une louange emphatique que s'adresse à soi-même le chanteur. Le contenu de son discours est en effet strictement personnel et tout s'y dit en première personne. L'homme parle à peu près exclusivement de ses exploits de chasseur, des animaux qu'il a rencontrés, des blessures qu'il en a reçues, de son habileté à décocher la flèche. [...] Et

souvent, comme pour marquer à quel point est indiscutable sa gloire, il ponctue sa phrase en la prolongeant d'un vigoureux *Cho, cho, cho* : «Moi, moi, moi». ¹⁷

L'hypothèse jubilatoire, ou «auto-eulogique», veut ainsi que la parole renvoie toujours au locuteur sous le modèle de la célébration : «toute parole, avant de devenir technique, permet à celui qui parle de s'élever et de se maintenir lui-même en haut; et même les discours techniques sont tenus, fût-ce de manière indirecte, de faire l'éloge des techniciens». ¹⁸

Ne suggérant pas que cette manière de comprendre le langage remplace les autres conceptions du langage ou les autres usages que la théorie peut faire du langage, Sloterdijk propose cependant que cette manière de la parole comme éloge de Soi, qui a traversé l'histoire de l'Occident, s'est manifestée pleinement dans les Temps modernes comme marque même de la modernité. Or, selon Sloterdijk, jusqu'à Nietzsche, cet usage et la place de celui-ci dans la parole moderne auraient échappé à la pensée. Nietzsche serait celui qui, le premier, aurait pris conscience de l'existence de cette «manière» du langage propre à la modernité. Il serait le premier à avoir manifesté pleinement dans l'écriture le caractère auto-eulogique du langage moderne. C'est ici l'hypothèse — séduisante — que fait Sloterdijk à propos de l'apparent «narcissisme primaire» dont Nietzsche a fait preuve dans la dernière partie de son œuvre. La profession de foi envers son propre mode de vie constitue le geste eulogique par excellence, et Nietzsche, il est vrai, s'est célébré jusqu'à la lie, s'est mis en scène, s'est réconforté, s'est félicité (il s'est notamment dit réinventeur de la langue allemande, moment décisif de l'histoire de l'humanité, sage, avisé, bon écrivain, destin. Il s'est dit trop hardi pour son époque, penseur pour le futur, prophète, danseur, coupure dans l'histoire, etc.).

Derrière cette manière de parler de soi, se trouve une épistémologie de la parole qui emprunte à un principe physique ou énergétique. La parole, dans sa fonction de résonance, révèle les dispositifs qui médiatisent le rapport à soi. L'hypothèse jubilatoire repose en effet sur l'idée d'une tentative d'adéquation, chez le parlant, entre Soi et le langage. L'écriture jubilatoire est en tension vers ce but, à la limite, pourrait-on dire, de la fusion des mots et de la chair. L'auteur, comme l'écrit Sloterdijk, est un «corps en résonance», ou un «corps de résonance». Dans *Humain trop humain*, Nietzsche écrit :

Toutes les vibrations *assez intenses* de l'âme provoquent une résonance d'impressions et d'états analogues; elles fouillent pour ainsi dire la mémoire. Elles suscitent en nous quelque réminiscence, éveillent la conscience d'états semblables et de leur origine. Il se forme ainsi de promptes et familières associations de sentiments et d'idées, que l'on finit, lorsqu'elles se succèdent à la vitesse de l'éclair, par ne plus même percevoir comme des complexes, mais bien comme des *unités*. C'est en ce sens que l'on parle de sentiment moral, de sentiment religieux, comme s'il s'agissait d'authentiques unités : ce sont en vérité des fleuves avec des centaines de sources et d'affluents. Là non plus, comme c'est souvent le cas, l'unité du mot ne garantit en rien l'unité de la chose.¹⁹

Le langage rend visible le monde en tant qu'il structure l'âme dans le jeu des affects et de la mémoire. Cette manière d'aborder le langage est, chez Nietzsche comme chez Sloterdijk, résolument matérialiste. Il y a une interpénétration du corps et du monde qui se joue dans le langage au plan du mode jubilatoire. «Venant d'en haut et d'en bas, du divin et de l'animal, des facteurs impersonnels firent irruption dans la forme consacrée de la personnalité pour en faire le terrain de jeu des soudaines énergies obscures et le corps de résonance des forces cosmiques anonymes».²⁰

Le langage articule et harmonise le dedans et le dehors, tant au plan de l'individu (l'auteur-comme-soleil et le soleil-comme-auteur) que de la communauté (un peuple et les autres peuples).²¹ La communication, comme le suggère Sloterdijk en appelant Luhmann en renfort, a donc une signification autoplastique. «Ces rapports de communication donnent aux groupes la redondance dans laquelle il leur est possible de vibrer. Ils leurs impriment les rythmes et les modèles par lesquels ils se reconnaissent et par lesquels elles se reproduisent à peu près sous la même identité. Ils produisent un consensus en interprétant l'éternel retour du même sous forme de chant parlé».²² Dans la communication, la redondance est vibration, et la vibration fait résonner les affects et la mémoire. Les différentes communautés vibrent selon un rythme et des modèles propres, se renvoyant à elles-mêmes une (re)présentation positive de leur existence.²³

Selon cette conception, le langage est ainsi toujours manifestation de l'Être («l'organe universel de la transposition», comme le propose Sloterdijk dans *La domestication de l'Être*), en tant

qu'il est un vecteur d'affirmations et de prophéties sous le mode vibratoire. Cette vision de ce qu'est le langage, et de ce que peut être la philosophie, Sloterdijk la trouve déjà annoncée dans le premier texte publié de Nietzsche, *La naissance de la tragédie* : «Avec Nietzsche est née une philologie de l'avenir qui cherche à pénétrer de façon inouïe les correspondances de l'existence et du langage».²⁴ Selon cette conception matérialiste du langage, ce lien est le lieu de l'émancipation — là où la philosophie «signifie participation aux poétifications du monde implication passionnée dans l'aventure qui a nom Connaissance».²⁵ Le silence est une permission donnée à l'Être-comme-chant-vibratoire de se reposer.

La parole auto-eulogique — celle que Nietzsche ramène à la surface lorsqu'il se couvre lui-même d'éloges — prend le visage d'une arrogance irrecevable pour une certaine sensibilité moderne. Un détour par l'histoire fantaisiste du langage qu'esquisse Sloterdijk permettra de saisir le sens de cette irrecevabilité au sein de laquelle une poussée émancipatoire est devenue possible avec Nietzsche.

Traduction (modernité 1)

Il peut paraître étrange de dire à la fois que l'usage du langage qui s'impose dans les Temps modernes est l'usage jubilatoire et qu'en même temps personne ne l'a compris avant Nietzsche. Comment est-il possible que cette forme puisse être dominante et en même temps s'ignorer elle-même? La réponse à cette question, Sloterdijk la trouve encore chez Nietzsche, qui rend possible une histoire du langage en Occident — ce que Nietzsche a appelé une généalogie de la morale — qui se décline sous le thème de l'auto-eulogie indirecte — ce que j'appellerai de mon côté une résonance perverse. Il faut, pour comprendre cette disposition d'indirection et de perversion de la jubilatoire moderne, retourner avec Sloterdijk aux origines pré-modernes, c'est-à-dire chrétiennes, de celle-ci.

Le texte évangélique, comme on le sait, fait l'éloge de Dieu. Or, à travers cet éloge, c'est ce que suggère Sloterdijk, le célébrant de Dieu se célèbre lui-même. Le processus d'évangélisation chrétienne reprend par là la structure de la relation d'humilité intéressée entre l'orateur et le sujet glorieux de son chant qui se développe au Moyen âge : le chanter du pouvoir produisant des cercles d'orgueil autour des «seigneurs et des héros, des dieux, des puissances et des forces de la vertu, dont un rayon tombe en retour sur l'orateur».²⁶ La représentation de la gloire de Dieu travaille comme une glorification

de Soi. Cette mimétique de la célébration se joue tout entière dans le langage — où performant la célébration d'un Autre (Dieu comme signe de cette altérité), je m'inscris dans le cercle de sa gloire. Célébrer la Bonne nouvelle est une manière d'auto-célébration — une forme jubilatoire du langage. Nous pourrions le dire autrement en suggérant que le caractère indirect de l'auto-célébration tient dans la distance signifiée entre le célébrant et le célébré, entre le Dieu le Signe et le corps du pêcheur, entre le langage et le monde.²⁷ «Les langues de l'humanité dans leur ensemble sont définies comme les médias du narcissisme de Dieu. Celui-ci, en faisant le détour par les idiomes humains, revient à lui-même dans une autocélébration sans fin».²⁸ Les peuples, à travers le langage, à travers les langages, participent de cette auto-eulogie, se tiennent à proximité de la puissance et dans son aura.

L'appropriation historique du texte des Évangiles par les peuples d'Europe (du Saint-Empire aux monarchies absolues), provoquera une étrange multiplication des Bonnes nouvelles. Il s'agit dès lors dans ces appropriations d'une «opération ethno-narcissique» dans laquelle la gloire de Dieu est attribuée au roi, et dans laquelle est glorifié le peuple. La multiplication mimétique des signes qui sont constitués comme l'objet de la célébration (Dieu, Roi, Peuple) est, si l'on veut, le symptôme d'une superposition des cercles d'orgueil dont l'accumulation réduit la distance entre le célébrant et le célébré (entre le langage et Soi). Le célébrant (Peuple) devient un signifié dérivé du célébré (Dieu/Roi); il n'est plus simplement impliqué par le geste performatif de la célébration dans le cercle d'orgueil mais s'y contemple comme dans un miroir. Il se place déjà, par délégation de signification, au centre du cercle.

Sloterdijk rapporte — ou plutôt met en scène — deux moments de l'évolution du rapport jubilatoire entre Soi et le langage, relatifs au mouvement de la Réforme en Europe. Ces moments signalent les étapes vers la mise au jour du caractère auto-eulogique de l'usage du langage dans la modernité, mise au jour que l'on a située dans le *Zarathoustra* de Nietzsche. La reprise de ces moments va me permettre à la fois de qualifier la conception de la modernité et de l'histoire que révèle l'interprétation de Nietzsche par Sloterdijk, et par là de mener la discussion au seuil de la question du caractère pervers de l'auto-eulogie indirecte.

Le premier moment de l'évolution du rapport jubilatoire entre Soi et le langage en Europe est celui, qui commence vers la fin du Moyen

âge, où voient le jour des tentatives de transformer le langage vernaculaire de manière à le rendre apte à transmettre le message évangélique (ce mouvement va trouver son point culminant dans la traduction de la Bible par Luther). Le poète Otfried, au XII^e siècle, va jusqu'à suggérer la partition des Évangiles en cinq plutôt qu'en quatre, arguant que cette partition correspondrait mieux à la faiblesse du peuple, lui qui aborde le monde imparfaitement, avec les cinq sens. Dès ce moment, le texte des Évangiles (le langage) doit être écrit de manière à rendre compte de ce qu'est le peuple (Soi), il doit s'organiser autour d'un signifié dérivé, lui ressembler.²⁹

Pour ce qui est du deuxième moment, il s'agit encore d'une modification du texte des Évangiles visant à rétrécir la distance entre Soi et le langage par superposition des cercles de la célébration, modification qui fera passer le langage européen de l'auto-célébration collective à l'auto-élévation individuelle.³⁰ Sloterdijk relate à cet effet un épisode ahurissant de l'histoire des Évangiles. L'un des Pères fondateurs de l'Amérique, Thomas Jefferson met en 1820 la dernière main à une nouvelle version du livre sacré (dite *Bible de Jefferson*). Cette Bible, nouveaux Évangiles, a été fabriquée, telle une courteline, à partir de différentes traductions dans lesquelles ont été prélevés au ciseau les passages «valables», c'est-à-dire acceptables pour un humaniste de la Renaissance américaine.

«Le rédacteur rationnel pouvait, dans le corpus des récits et des paroles d'autorité évangélique, éliminer tout ce qui devait le compromettre devant d'autres êtres rationnels, ce qui l'aurait fait tomber sous le coup d'un soupçon de sectarisme ou, ce qui revient au même, d'esprit de perdant cognitif».³¹ Jefferson s'est ainsi, par la force de l'appropriation, créé un Jésus, héros terrestre plutôt que légende thaumaturge, dont la proximité puisse lui assurer un certain prestige dans les conditions rétrécies de l'auto-eulogie indirecte qu'est la modernité (à ce moment de l'histoire où invoquer Dieu et la foi constitue un coût plutôt qu'un bénéfice).

Ce dernier épisode de l'histoire du langage en Occident illustre trois choses qu'il est fondamental de saisir à ce point de l'exégèse. D'abord, cet épisode est le moment culminant d'une histoire qui est l'histoire de l'approfondissement de la relation entre l'être et le langage par le rapprochement dérivé entre le célébrant et le célébré (Dieu/fidèle; Roi/Peuple; Jésus/Jefferson). Le processus d'appropriation et de transformation du discours de l'auto-eulogie indirecte témoigne d'une graduelle individualisation de celui-ci: ce n'est plus

tellement un peuple à travers son idiome qu'un individu en tant que «*shareholder* de prestige» d'un Jésus historique qui se célèbre à travers les Saintes écritures revampées. À ce point, c'est l'individu qui est le premier bénéficiaire de l'auto-eulogie indirecte. Il est le signifié mimétique du fils de Dieu.

Ensuite, ce rapprochement entre Soi et le langage, ce rapprochement à soi de l'être dans le langage, va nécessairement de pair avec le rétrécissement des conditions d'accès au puits sémantique de l'auto-eulogie (Dieu le Signe subit une érosion irréversible). C'est pourquoi la Bonne nouvelle demande d'être rédigée de manière nouvelle pour pouvoir continuer de bénéficier du pouvoir auto-eulogique de l'Évangile. «On peut voir que chez ce gentleman chrétien et humaniste, écrit Sloterdijk à propos de Thomas Jefferson, le besoin de s'élever soi-même en utilisant les réservoirs classiques de sens est plus vif que jamais, mais ne peut plus être satisfait que par l'élimination de vastes passages de l'Évangile historique». ³² C'est un fait de l'*Aufklärung* : en même temps que Soi se rapproche du langage, la puissance auto-eulogique du texte des Évangiles diminue.

Enfin, on trouve dans cette histoire du langage en Occident, l'idée d'une matière-langage, un groupe mythologème, réservoir de sens auto-eulogique, qui a voyagé, d'appropriations en appropriations, jusqu'en Amérique : «l'importation de sens depuis Jérusalem, Rome, Genève et Wittenberg doit elle aussi franchir la douane américaine». ³³ Ce motif de l'*imperium* voyageur comme trame de l'Occident, l'auteur le reprend en différents endroits de son œuvre. Le groupe mythologème, en tant que voyageur, est même, en fait, la définition essentielle de l'Europe dans l'œuvre de l'auteur. *Translatio Imperii* : «la fonction quintessencielle de la constitution de l'Europe tient dans un mécanisme de transfert de l'Empire. L'Europe se met en marche et reste en mouvement dans la mesure où elle parvient à revendiquer l'Empire qui existait avant elle, et à le transformer». ³⁴ La formule de la traduction de l'Empire est «la cellule idéo-motrice ou mytho-motrice de tous les processus culturels, politiques et psycho-sociaux d'où est issue l'européanisation de l'Europe». ³⁵ La langue latine, vivante puis morte, a transmis les restes symboliques de la Rome impériale à l'Europe unie : «depuis un millénaire et demi, l'Europe est une procession où l'on transporte à la ronde les signes d'un pouvoir inoubliable. Dans ce cortège, les épopées et les autels migrent à travers les nations : quand on est européen, on est toujours aussi déjà

traducteur». ³⁶ Depuis Moïse jusqu'à Jefferson, Sloterdijk imagine et raconte les tribulations de la substance linguistique de l'Être en Occident, un Occident dont le centre est l'Europe. Il faut y voir une immanence totale du langage — l'Être est une formation historique, et son histoire est celle de l'histoire de l'Occident qui culmine en Europe et déraile aux États-Unis. ³⁷

Perversion (vers la brisure)

Le rapport constitutif entre tre et langage (vibration) s'est manifesté dans l'histoire occidentale-européenne sous le signe de ce que je veux appeler, me situant à mi-chemin entre le Nietzsche de la *Généalogie de la morale* et le Sloterdijk de la *Compétition des Bonnes Nouvelles*, d'une perversion structurale. En effet, l'auto-eulogie, en prenant une forme indirecte, a en fait contribué, dans le parcours généalogique des conditions de la vibration en Occident, à une séparation entre le corps et le langage. La Bonne nouvelle des Évangiles est, comme le dit Sloterdijk, une «mauvaise Bonne nouvelle». Par sa constitution même, elle ruine les conditions de l'auto-eulogie, en faisant en sorte que le monde s'apparaisse à lui-même comme quelque chose d'étranger, comme objet de haine. La découverte de Nietzsche, selon laquelle le ressentiment est «le mode de production du monde» ³⁸, est la vision qui permet cette analyse de la forme perverse de l'auto-eulogie indirecte, c'est-à-dire de l'usage jubilatoire des Évangiles dans l'histoire européenne. Le langage de l'auto-eulogie indirecte, est «toujours le langage de ceux qui veulent satisfaire leur désir de se venger contre la vie elle-même. [...] Dans le discours métaphysique et religieux, le méprisable devient une puissance sournoisement dénaturée, qui chante ses propres louanges». ³⁹ Dans un autre registre, c'est la découverte nietzschéenne de «l'oubli de Dionysos» qui se manifeste dans l'auto-eulogie indirecte à laquelle s'est compromise la philosophie occidentale. «Depuis son existence, la philosophie — sauf quelques exceptions suspectes — se fait passer pour le contraire de tout ce dont il s'agit, selon la compréhension courante, dans les dionysies. Depuis des temps immémoriaux, elle donne l'illusion d'être le calme même, de chercher la sérénité de l'esprit et de vivre uniquement pour le royaume supérieur des Idées». ⁴⁰

Ainsi, dans la religion et dans la philosophie, c'est-à-dire dans la morale et dans la métaphysique, Nietzsche trouve une double perversion structurale qui correspond à un double refoulé de

l'auto-eulogie indirecte dans le fait même de son indirection : le ressentiment, et le dionysiaque. En d'autres termes, le fait affectif au fondement du système discursif eulogique est activement refoulé par celui-ci, se déployant comme une haine active de l'affectivité dans le travail auto-eulogique indirect.

C'est pourquoi, «si l'on veut que les "bonnes nouvelles" remplissent les conditions de leur transmissibilité dans une chaîne de gagnants, il faut les rédiger à nouveau — d'une manière suffisamment nouvelle pour éviter les analogies gênantes avec des textes devenus inacceptables, mais suffisamment analogues tout de même pour être perçus comme un prolongement au moins formel du patrimoine évangélique érodé».⁴¹ Il n'est plus possible de «philosopher avec des ciseaux». La poursuite du travail de traduction exige de se défaire du double refoulé qui pervertit, dans son caractère indirect, la jubilation.

C'est dans ce contexte que Sloterdijk veut comprendre Nietzsche — et en particulier le *Zarathoustra*, comme «le premier maillon d'une chaîne de messages alternative dans laquelle on aurait mis hors circuit le fausset de la métaphysique».⁴² Le cinquième évangile de Nietzsche serait à ce titre un «dysangile» — une tentative de fonder un «jeu discursif sur le réel», une tentative de fondation alternative, parmi les autres tentatives semblables, celles des Marx, Gobineau et Freud.⁴³ L'évangélisme de Nietzsche est, dans le langage de Sloterdijk, une opposition aux «forces de dénaturation qui ont agi pendant des millénaires, en opposition avec tout ce qui, jusqu'alors, portait le nom d'Évangile».⁴⁴ Sa philosophie est «la cérémonie de l'ordinaire à la lumière de l'excès. [...] L'expérience du monde ou la fusion du monde par l'ivresse [qui] prolonge son effet d'une façon mystérieuse».⁴⁵ Le Nietzsche de Sloterdijk tente, contre la perversion structurale de l'histoire de l'être et du langage en Occident-Europe, un «Évangile du ne-plus-avoir à se mentir».⁴⁶ Le geste ne passera pas par la négation comme forme de la libération, mais bien par l'approbation. L'événement Nietzsche dans le langage européen est un passage de l'auto-eulogie indirecte perverse à l'auto-eulogie directe — l'union de Soi et du langage. Se libérer en disant oui, pour référer aux métamorphoses de l'esprit selon Zarathoustra.

Transvaluation (modernité II)

La difficulté de démarrer une chaîne alternative, qui se constituerait comme auto-eulogie directe, comme affirmation de Soi sans médiation perverse, est, explique Sloterdijk, son «prix

disproportionné». ⁴⁷ Ce prix est celui de la solitude (Nietzsche sans lecteur), celui du désenchantement suicidaire (danger d'un effondrement de l'économie de l'illusion), celui aussi du sacrifice professionnel (le sabotage d'une carrière de philologue par la publication de *La naissance de la tragédie*). La vérité a «la forme d'une maladie menant à la mort». ⁴⁸ La nouvelle bonne nouvelle, pour pouvoir supplanter l'ancienne «mauvaise Bonne Nouvelle», requiert «une mobilisation jamais vue de contre-énergies créatives». ⁴⁹ La tâche est celle de surmonter le nihilisme — vision propre à la modernité du champ dévasté de la morale, de la haine de soi accomplie, peut-être irrémédiable. Comment, dans ces conditions morbides du langage, peut-on alors effectuer la liberté? Ce fut en effet le grand problème de Nietzsche.

Sloterdijk écrit, trouvant chez Nietzsche le difficile chemin de ce dépassement :

La pensée de Nietzsche pénètre dans un horizon qui correspond à celui d'une thermodynamique de l'illusion; il se règle en quelque sorte d'après un principe de la conservation de l'énergie créatrice d'illusions. Les idoles tombent, mais la force idolâtrique reste constante; les idéals meurent de froid, mais le feu idéalisant continue à errer sans objet et avide. On cesse d'être trompé, mais les réservoirs dans lesquels les tromperies puisaient leur substance ne sont pas épuisés. ⁵⁰

Avec Nietzsche, il s'agit d'accéder à ces réservoirs — substance linguistique de l'Être — et d'en ouvrir les digues : «ici cassent les digues d'un individu seul derrière lequel les énergies discursives auto-eulogiques s'étaient jusqu'alors accumulées dans les civilisations les plus avancées». ⁵¹ La clé de ce passage presque impossible entre l'auto-eulogie indirecte perverse et l'auto-eulogie directe chez Nietzsche est, selon Sloterdijk la pratique de la générosité. Le don total (dans *La compétition des Bonnes Nouvelles*), qui est mise en scène dramatique de l'existence (dans *Le penseur sur scène*), est la seule force en mesure de casser ces digues. L'auteur doit se gaspiller sans compter.

C'est ainsi que Nietzsche, dans l'écriture, tente le tout pour le tout, et au premier chef le «grotesque volontaire». C'est à ce point que Sloterdijk peut déployer son interprétation de ce que l'on a appelé le narcissisme primaire de Nietzsche. Alors que la plupart des commentateurs ont associé à la vanité et même à la folie la

mégalo-manie de Nietzsche qui s'amplifie radicalement dans la dernière partie de son œuvre (de *Ainsi parlait Zarathoustra* à *Ecce Homo*), Sloterdijk offre une interprétation selon laquelle cette mégalo-manie est grotesque volontaire, et constitue une pratique exemplaire de l'auto-eulogie directe. Ce narcissisme est performance (mise en scène dramatique de l'existence), et cette performance est la coupure même dans l'histoire du langage européen dont il est question ici. «L'événement discursif qui porte le nom de Nietzsche tire sa caractéristique du fait qu'on touche, en lui, à cette séparation, propre aux civilisations élevées, entre la bonne nouvelle et l'auto-célébration — et l'on révèle ainsi brutalement ce que fait un auteur moderne : il pose le texte pour soi». ⁵²

La performance de l'écriture nietzschéenne est celle de la consommation de l'usage jubilatoire du langage qui se joue dans l'histoire de l'Être en Occident. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, la distance entre Soi et le langage est abolie, en même temps que sa perversion destructrice. Le tabou de l'éloge de Soi qui fondait l'écart entre le célébrant et le célébré est révélé — et par là détruit. Le geste rend disponible le discours eulogique. Les impulsions égocentriques sous la forme du projet, de l'œuvre, de l'accomplissement, se retrouvent par ce geste au cœur de la pratique philosophique. Le Soi accède à l'éloge, l'Être se déploie comme croissance dans le langage, et cette danse est la forme cynique de la rédemption poétique. «Auto-mises en scène téméraires de la désinhibition dionysiaque, voilà ce qu'est le chant de Zarathoustra qui se manifeste sur la scène comme l'indépendante auto-affirmation d'un langage». ⁵³ Cette donation exemplaire de l'auteur — qui s'expose notamment au ridicule, et qui fait de son évangile un texte absolument inutilisable (impossible), même en se servant de ciseaux, refuse une économie «vulgaire», dans laquelle «l'élévation du donneur [va] de pair avec la rétrogradation du receveur». ⁵⁴

L'auto-eulogie indirecte, fondée dans le ressentiment, s'est constituée comme un système fermé : Dieu le Signe, et l'auto-eulogie indirecte qu'il constitue pour les peuples, se réalise dans le monde par une économie de la vexation, de l'humiliation, de la culpabilité. Il s'agit toujours d'un échange, d'une relation entre créateur et débiteur. Créant, comme le dit Deleuze, une fuite dans ce système dans lequel la puissance linguistique de l'Être est capturée, le don total de Nietzsche (ce don qui n'exige pas qu'on lui réponde, qui enlève l'obligation de se référer au donneur) se place au début d'une

économie nouvelle, une économie de la surabondance. «Celui qui offre la provocation à offrir est en droit de se considérer au commencement d'une nouvelle chaîne de causalité morale. [...] L'histoire se démembrer en un temps de l'économie de la faute et un temps de la générosité». ⁵⁵ Les formes du langage qui retranchent et calculent, qui évaluent le profit et la perte associés à la prise de parole participent de la perversion auto-eulogique, elles réalisent les relations archaïques entre créancier et débiteur qui sont au fondement de la forme perverse de la jubilation. C'est pour cela que la dépense sans compter est nécessaire pour sortir «du champ de gravitation de la cupidité et des calculs». ⁵⁶

Cette générosité engendre le pluralisme, la dissension, la compétition : elle interdit le monopole. Elle veut dilapider l'imperium capturé dans les cercles d'orgueil autour de Dieu le Signe. La dilapidation est la condition de la jubilation, de la fusion de Soi et du langage, de la transvaluation de la modernité perverse, radine, destructrice des puissances vitales. La seule chance de réussite de ce dépassement, qui est le dépassement de la métaphysique occidentale, est la multiplication à l'infini des cercles d'orgueil. Cette multiplication, qui se constitue comme une chaîne de générosité, engage dans une fuite permanente de la substance linguistique de l'être, un partage perpétuel de l'*imperium*. Cette performance, ce rituel sans cesse renouvelé du don total est en même temps une résistance permanente à la capture de l'être dans un circuit linguistique fermé, c'est-à-dire créditiste. ⁵⁷

En d'autres termes, chez Nietzsche, le langage n'organise pas le pouvoir, il est le pouvoir, et si le langage se dévoile comme pouvoir en se confondant à la forme du monde (ce que j'ai appelé ailleurs l'union de la forme et du fond dans l'écriture nietzschéenne), il est également sans autorité. C'est là la fonction parodique du paradoxe chez Nietzsche. Ainsi, il y a une fermeture totale du texte nietzschéen en tant que métaphore de la parole autoritaire, le texte niant sa propre autorité nie l'autorité du langage, mais également ouverture totale, le texte en se dégageant de lui même dégage une vision claire de la plasticité cosmologique. ⁵⁸ Le texte est la scène exemplaire, et le jeu «donne des ailes». ⁵⁹

Le lieu — ou plutôt l'avoir lieu — du poème ne se trouve donc ni dans le texte ni dans l'auteur (ou dans le lecteur) : il est dans le geste par lequel l'auteur et le lecteur se mettent en jeu dans le texte et s'y soustraient ensemble à l'infini. L'auteur n'est jamais que le témoin, le

garant de sa propre absence dans l'œuvre où il a été joué; et le lecteur ne peut jamais que porter à nouveau ce témoignage. Il ne peut jamais que se faire à son tour garant de ce jeu par lequel il se gagne en se perdant.⁶⁰

Contre la décadence du monopole du bon, Nietzsche oppose la dilapidation permanente du meilleur. Au centre de cette entreprise se tient l'individu souverain, fruit tardif de la civilisation occidentale. Sa souveraineté s'écoule dans le monde qui s'écoule en lui.

Éthique intersolaire et Grosse Politik

Comme l'indique Sloterdijk, Nietzsche-Zarathoustra se place dans un premier temps, dans son entreprise de court-circuit, sous l'impératif apollinien de l'imitation du soleil (*imitatio solis*) : «pour le soleil, et lui seul, la vertu qui donne est une première nature, seuls les soleils se moquent de la symétrie entre le donner et le prendre, seuls les soleils brillent souverainement sur les proposants et les opposants».⁶¹ Dans l'exploration de cette *imitatio solis* comme pratique de la générosité, Nietzsche semble se révéler, c'est la découverte de Sloterdijk, comme un bisexuel intellectuel : pénétrer et être pénétré, percer et être transpercé, débordement et absorption, relations intersolaires, grossesse et engrossement. «Je suis pénétré, donc je suis, je rayonne en toi, donc tu es. En sexualisant le soleil, il inverse la direction de l'imitation et force le soleil à devenir l'imitateur de l'être humain, à supposer que l'homme soit un auteur — c'est-à-dire un individu pénétré par le langage, par la musique, une voix qui cherche des ouïes et qui en crée».⁶²

Il me semble que ce que peut indiquer ici Sloterdijk, dans ce faire-l'amour-entre-soleils, est ceci que sous le geste extérieur de la performance théâtrale du passage entre auto-eulogie indirecte et auto-eulogie directe, et donc l'éloge détourné d'une extériorité perverse par l'éloge de soi, se trouve un geste plus profond, et une sorte d'abnégation — une éthique.

Il s'expose à une étrangeté qui traverse l'orateur comme elle traverserait un couloir qui résonne, l'étrangeté qui le pénètre et le rend possible — il s'expose à sa culture, son langage, ses éducateurs, ses maladies, ses empoisonnements, ses tentations, ses amis et même son propre Soi, qui place ses parenthèses apparemment personnelles autour des phénomènes. Il célèbre en soi une foison d'étrangetés qui a pour nom le monde.⁶³

C'est en ce sens précis que l'auteur est plus qu'un soleil, qu'il est un «corps en/de résonance». C'est ce que rend possible le don, et c'est ce qui rend possible le don, c'est-à-dire une libre vibration du langage et de Soi comme ouverture au monde. «Ce qu'il approuve finalement en lui-même, ce sont les différences qui se rassemblent en lui pour lui donner forme, comme une composition qui le pénètre, le ravit, le torture et le surprend». ⁶⁴ Cette dissolution du sujet par la vibration (et dès lors de l'hégélianisme), est dissolution de l'auteur dans la lumière du monde.

Le moi — ensemble avec son rêve constitutif d'autonomie — ne serait, d'après cela, que la zone frontalière irréaliste où l'énergie vitale et sexuelle dionysiaque rencontre le plaisir apollinien de voir et de rêver. À la lumière de cette spéculation, la subjectivité apparaît comme épiphénomène d'un jeu de grandeurs cosmiques sans sujet — comme un intervalle insaisissable entre des tendances d'auto-conservation et d'auto-dilapidation dans un processus naturel non intentionnel cruellement débordant. ⁶⁵

C'est l'ordinaire de l'orgie, dont la philosophie est la mémoire, et dans laquelle l'auteur est «un organon de l'univers, qui se crée, dans les individus, des centres d'auto-approbation». ⁶⁶ Le moi est un moment du monde, un destin, il n'est plus l'émule et la victime des créateurs de ce monde.

Le démembrement du langage moderne, sa paralysie, est peut-être alors le sommet de la perversion finale de ce temps de l'économie de la faute.

La modernité n'est-elle pas définie par une conscience, préalable à toute chose, de la monstruosité des faits, face auxquels le discours des arts et des droits de l'homme ne constitue jamais qu'une compensation et un premier secours? Et si le monde contemporain n'est plus capable d'éloge, n'est-ce pas justement parce qu'il a été forcé d'accorder la primauté à l'irréductible? ⁶⁷

Le Nietzsche de Sloterdijk (autant que le Sloterdijk de Nietzsche) tente de dépasser cette condition moderne de dépossession de la parole. Cette tentative, qui n'est pas sans rappeler l'idée d'une brisure du cercle de violence mythique chez Walter Benjamin, est celle de trouver un chemin — exigeant, risqué, sans arrière-pensée, pour

continuer la pensée. C'est ainsi que j'interprète l'annonce au début de *La Compétition des Bonnes Nouvelles*, où Sloterdijk indique qu'il «entreprend[s] dans les pages qui suivent une tentative pour reprendre l'idée nietzschéenne du langage, dont Nietzsche lui-même ne fait qu'esquisser les premiers commencements, pour les prolonger vers l'avenir depuis un point d'observation contemporain». ⁶⁸

Résumons les éléments réunis jusqu'ici dans ce texte pour illustrer ce travail commun d'émancipation. D'abord, Sloterdijk trouve chez Nietzsche une définition auto-eulogique du langage. Cette définition rend ensuite possible le diagnostic d'un dédoublement des usages du langage dans la modernité. D'une part, il y a l'auto-eulogie perverse, la glorification indirecte de Soi qui emprunte un langage créditiste (un langage qui calcule, qui retranche et ajoute, qui échange, qui pèse et qui juge en se situant dans la distance de signification entre le célébrant et le célébré). D'autre part, il y a ce que Sloterdijk appellera dans *Compétition des Bonnes Nouvelles* une chaîne de langage alternative qui passe à l'auto-eulogie directe. Cette chaîne de langage alternative, suivant l'argumentation du premier ouvrage, se révèle seulement à partir de Nietzsche, qui se met en scène dans une choquante célébration de Soi. Enfin, et c'est ici que se dévoile la propédeutique de l'émancipation de la parole dont il a été question dans ce texte, cette chaîne alternative n'est possible qu'au prix du don total, qui d'une part exige de ne rien attendre de celui à qui l'on donne (la parole n'est pas l'objet d'un échange), et d'autre part demande, pratique dangereuse parmi toutes les pratiques dangereuses, d'accueillir en soi l'étranger. C'est cela, cette éthique du double mouvement de la générosité, que Sloterdijk appelle faire-l'amour-entre-soleils.

Cette éthique de la générosité est propre à cette chaîne alternative de langage dont parle Sloterdijk à propos de Nietzsche (qui est par là dynamite, qui est par là compris dans 100 ans). Elle trouve son sens dans l'histoire de la philosophie dionysiaque, que Sloterdijk assimile dans *Le penseur sur scène* à la pensée kunique, dans laquelle l'Être vibre dans l'auto-eulogie au rythme du monde sur la scène dramatique de la pensée. Cette scène, sorte de théâtre de la cruauté d'Artaud, n'est pas représentation — puisqu'il n'y a pas de souffleur et il n'y a pas de texte. *Monstration* plutôt que démonstration, l'auteur s'y dissout dans un geste exemplaire, donnant sans avoir peur de perdre, se perdant pour donner (jusqu'à la folie, ainsi que le suggère Sloterdijk).

Ce théâtre est «la première hypothèse sur les possibilités du jeu absolu sous la forme d'une pure auto-énonciation sans protection; il incarne le passage du jeu représentant et un entraînement à la sémantique du délaissement par Dieu, c'est-à-dire un discours en absence de la "vérité"». ⁶⁹ Le penser est dès lors un vibrer-avec. Cette pratique débouche sur une politique de la parole comme vaisseau de l'émancipation, d'une parole qui se constitue comme dépassement du langage créditiste, avec toutes les formes culturelles que cela implique.

Dalie Giroux
École d'études politiques/Université
d'Ottawa

1. Peter Sloterdijk, *Le penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 49.
2. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 349-350.
3. Dalie Giroux, «Dieu est-il mort en étude des idées politiques? Sur l'aporie entre les idées et le monde», *Revue canadienne de science politique* 2004, vol. 37, no 2.
4. Peter Sloterdijk, *La compétition des Bonnes Nouvelles. Nietzsche évangéliste*, Paris, Mille et une nuits, 2000.
5. Peter Sloterdijk, *La domestication de l'Être*, Paris, Mille et une nuits, 2000; Peter Sloterdijk, *Si l'Europe s'éveille*, Paris, Mille et une nuits, 1994. Comme *La compétition des Bonnes Nouvelles* constitue le matériau principal de l'interprétation que je développe, il est recommandé au lecteur de se familiariser avec ce texte pour pouvoir apprécier la thèse qui est développée ici.
6. Friedrich W. Nietzsche, *Ecce Homo*, traduction d'Éric Blondel, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 93.
7. L'histoire des réceptions française (Louis Pinto, *Les neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995) et américaine (Dalie Giroux, *Fascisme et magie en Amérique. Lectures politiques contemporaines de Nietzsche*, Montréal, UQAM, thèse de doctorat, 2003) de l'œuvre de Nietzsche montre que cette idée d'un Nietzsche prophète a prévalu au moins pendant ce qu'on appelle la première réception, c'est-à-dire dans le premier tiers du XX^e siècle. Si j'utilise ce qualificatif de prophète à propos de Nietzsche, c'est précisément parce que Sloterdijk, dans sa conférence de 2000, propose au lecteur de prendre au sérieux cette posture de l'auteur. Il s'agit ici de rendre justice à son interprétation, dans laquelle la signification de la prophétie est réactivée.

8. *La compétition des Bonnes nouvelles*, p. 74.
9. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 45. Le Nietzsche de Sloterdijk semble être celui de la dernière période, à partir du *Zarathoustra* et après, période dont il trouve la racine dans *La naissance de la tragédie*, p. 22.
10. Voir Dalie Giroux, «L'unité de la forme et du fond et la Grande politique nietzschéenne», *Sociétés* vol. 81, no 3, 2003.
11. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 10.
12. *Ibid.*, p. 81.
13. *Ibid.*, p. 100.
14. Giorgio Agamben, *Profanations*, Paris, Rivages, 2005, p. 86.
15. Dalie Giroux, *art. cit.*, 2004, pp. 284-285.
16. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 11.
17. Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974, p. 98.
18. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 12.
19. Friedrich W. Nietzsche, *Humain trop humain*, traduction de Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1987, §14.
20. *Le penseur sur scène*, p. 33.
21. Dans l'anthropogonique détaillée dans *La domestication de l'être*, le langage est «l'organe universel de la transposition » (p. 72), et il est un aspect décisif, quoique non unique, du fait d'être humain. Le langage est le média général de l'appropriation du monde, en particulier de l'autre, de l'étranger, de l'inquiétant (*Ibid.*, p. 73). Sloterdijk suggère dans ce dernier texte que la situation du langage, avec le développement de la technique, change, qu'il y a un aujourd'hui «nouvel état d'agrégat du langage et du texte» (*Ibid.*, p. 75) Cette question connexe à la présente exégèse devra malheureusement rester ici en plan.
22. *La compétition des Bonnes nouvelles*, pp. 10-11.
23. Dalie Giroux, *art. cit.*, 2004, pp. 291 et ss.
24. *Le penseur sur scène*, p. 34.
25. *Ibid.*, p. 8.
26. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 16. Également : «C'est précisément dans la mesure où les anciennes civilisations élevées proscrirent l'expression directe de l'égoïsme de l'orateur qu'elles montrent à l'élan linguistique du narcissisme primaire la manière dont, en se manifestant, conformément à son devoir, un enthousiasme pour le grand Autre, il se place lui-même à proximité de celui qui reçoit les louanges» (*Ibid.*, p. 18).
27. Il est à noter que Sloterdijk n'utilise pas lui-même le langage structuraliste dont je fais ici usage pour rendre compte de la logique jubilatoire. Ceci dit, Sloterdijk, étant familier avec le poststructuralisme, il pourrait bien en faire ici usage de manière implicite.

28. *Ibid.*, p. 22.
29. Cette découverte de Sloterdijk est troublante : « mille dix ans avant l'auto-proclamation de Nietzsche » (*Ibid.*, p. 24), un poète tente de réinventer la langue allemande tout en créant un cinquième évangile. Le Zarathoustra, on le sait, est présenté par Nietzsche lui-même comme un cinquième évangile, et comme une réinvention de la langue allemande.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*, p. 31.
32. *Ibid.*, p. 27.
33. *Ibid.*, p. 35.
34. *Si l'Europe s'éveille*, p. 52. Nietzsche a écrit dans *Le gai savoir* « on peut juger du sens historique d'une époque à la façon dont elle traduit, dont elle cherche à s'assimiler les vieux siècles et les vieux livres... » (Friedrich W. Nietzsche, *Le gai savoir*, traduction de Alexandre Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, §83).
35. *Si l'Europe s'éveille*, p. 53.
36. *Ibid.*, p. 54.
37. L'appropriation des Évangiles est participation à la substance linguistique de l'être occidental, et particulièrement, on le devine, européen. Le passage de l'imperium aux États-Unis, lorsque « le président américain Woodrow Wilson [...] décidait d'accepter l'héritage impérial au nom des États-Unis et de lancer la croisade sur l'Europe » (*Ibid.*, p. 62), et sachant « avec quelle efficacité le message chrétien est adapté aux besoins de la gloire américaine » (*La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 25), est un développement historique qui, selon Sloterdijk, correspond au point où « la mythomotricité européenne commença à s'enrayer » (*Si l'Europe s'éveille*, p. 62). Cela ira jusqu'au point de dire que « le projet d'Emerson l'a emporté sur Nietzsche sur le front des marques. C'est la raison pour laquelle nous sommes des non-conformistes la plupart du temps, et non des esprits libres. Nos réflexions et nos sentiments moyens sont tous *made in USA*, pas *made in Sils Maria* » (*La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 96). À travers ces réflexions, on sent que le Sloterdijk de *Si l'Europe s'éveille*, comme le Nietzsche de *Par-delà bien et mal*, s'identifie à l'Europe — et qu'il en fait le sujet d'une célébration. À cet égard, voici ce que dit Sloterdijk dans *Le penseur sur scène* : « les actes de langage [selon la définition de Searle] au niveau de la philosophie de l'histoire sont des actes de langage de l'orientation culturelle par excellence. La description de notre position historique détermine la qualité de notre attitude historique. Mais où représenter ces actes de langage sinon sur cette scène de pensée et de drame où des acteurs engagés interviennent dans le destin de leur civilisation? » (pp. 47-8). Si cette question historique de l'imperium sort du cadre strict de la présente discussion, elle demeure une facette de la relation performative Nietzsche-Sloterdijk qui est indissociable de cette dernière. Je pense que pour comprendre la pensée politique de Peter Sloterdijk, il faut comprendre *translatio imperii* européen et histoire de l'auto-eulogie indirecte occidentale comme des processus liés. Cette doublure historique-linguistique met en lumière l'ambition civilisationnelle de Sloterdijk, qui semble être le vouloir d'une Europe qui réalisera la pensée-monde occidentale à côté et en opposition à la forme culturelle du capitalisme américain. C'est d'ailleurs

l'esprit des thèses de Sloterdijk dans *Le palais de cristal : À l'intérieur du capitalisme planétaire*, Paris, Maren Sell, 2006.

38. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, pp. 42-43.
39. *Ibid.*, p. 44. L'analyse du ressentiment dont il est question ici est celle que Nietzsche développe essentiellement dans *La généalogie de la morale*. Il serait trop long et trop lourd d'en restituer la logique ici — le lecteur devra se rapporter à l'ouvrage de Nietzsche pour reconstruire cette dernière (en particulier la question du crédit) dans le contexte de la présente discussion.
40. *Le penseur sur scène*, p. 119.
41. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 41.
42. *Ibid.*, p. 45.
43. *Ibid.*, p. 50.
44. *Ibid.*, p. 47.
45. *Le penseur sur scène*, p. 120.
46. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 48.
47. *Ibid.*, p. 49.
48. *Ibid.*, p. 52.
49. *Ibid.*, p. 53.
50. *Le penseur sur scène*, p. 82.
51. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 64.
52. *Ibid.*, p. 65.
53. *Le penseur sur scène*, p. 90.
54. *La compétition des Bonnes Nouvelles*, p. 72.
55. *Ibid.*, pp. 74-75.
56. *Ibid.*, p. 75.
57. Sur cette forme en quelque sorte inversée de la prudence philosophique chez Nietzsche, voir Dalie Giroux, «Barrage sur la ligne de fuite. Considérations sur Nietzsche et la prudence philosophique», *PhaenEx* 2007, vol. 2, no 1.
58. Dalie Giroux, *art. cit.*, 2003, p. 48.
59. Nietzsche écrit dans le *Le gai savoir* à propos de l'éloquence d'un écrivain puisée dans la convoitise d'une vision jamais tout à fait atteinte. «C'est grâce à elle qu'il élève ceux qui l'écoutent au-dessus de son œuvre et de toutes les «œuvres» et qu'il leur donne des ailes pour monter plus haut que nul auditoire n'y réussit jamais; et, transformés ainsi eux-mêmes en poètes et en voyants, ils rendent à l'artisan de leur bonheur le même hommage d'admiration que s'il les avait amenés à n'immédiate contemplation de son sanctuaire le plus intime et le plus sacré, le même hommage que s'il avait atteint son but, s'il avait vraiment vu et montré sa vision. Sa gloire profite de ce qu'il n'a pas exactement atteint son but» (§79).