

La forme d'une vie. Nietzsche et la littérature

Stefan Vianu
„Ion Mincu” University of Bucharest

Abstract The Shape of a Life: Nietzsche and Literature

At the core of Nietzsche's philosophical quest lies the problem of truth. This problem, however, is extremely difficult. An insufficiently thorough reading of this work stops at the idea that truth is a value that opposes life. Nietzsche would thus be the father of twentieth-century philosophies of the irrational, in the wake of Klages. On the contrary, I try to show that a higher conception of truth as an opening to the World constitutes the heart of Nietzschean thought, as we find it in *Thus Spoke Zarathustra*. This forces us, so to speak, to consider in a new way the relationship between philosophy and literature and to think of truth from the point of view in which the latter now constitutes the source of the former. This thought does not turn its back on reason. It is that of another reason, which leaves the initiative to the image, to the metaphor, as it is highlighted in literature and poetry. Art, thus envisaged, is not an end in itself; through it human existence receives its own form.

Keywords: Nietzsche, truth, life, individual existence, value, literature, poetry

Introduction

Depuis quelque temps un spectre hante la philosophie : celui de sa disparition. A trop vouloir imiter les sciences, cette discipline s'enferme dans l'analyse de problèmes particuliers en risquant de perdre le contact avec l'existence humaine considérée comme un tout. Il se trouve que c'est « l'honnête homme » cultivé qu'elle abandonne ainsi, à moins de faire de la vulgarisation et de renoncer à sa mission : explorer les possibilités les plus hautes de l'existence humaine.

Dans cet article je propose, à travers l'étude de la compréhension nietzschéenne de la vérité, une voie pour sortir

de cette impasse. Faisant suite aux recherches les plus récentes sur les rapports entre la pensée de Nietzsche et la phénoménologie (Bertot et Leclercq 2019), ainsi qu’aux recherches plus anciennes sur le rapport de Nietzsche à l’art (Kemal, Gaskell, Conway 1998), je m’interroge sur la manière dont la poésie transforme l’être-au-monde de l’homme – l’ouverture de l’existence au monde comme un tout – et l’idée de la vérité elle-même. Cette étude ne se veut pas simplement un autre écrit *sur* Nietzsche, mais entend explorer *avec* Nietzsche l’idée de la primauté de la littérature et de la poésie lorsqu’on envisage la question existentielle du rapport au monde et à soi.

Pour ce faire, il convient, d’une part, de baliser le terrain en montrant comment ce philosophe rejette l’idée traditionnelle de la vérité pour faire place à l’idée de la vérité comme interprétation. D’autre part, cette conception se meut encore dans le sillage du concept bien qu’elle travaille contre le concept ; elle ne mène pas, comme le montre Fink dont je m’inspire sur ce point (Fink 1965, 75-149), aux profondeurs ultimes de la vie. C’est le langage poétique d’*Ainsi parlait Zarathoustra*, notamment dans la troisième partie de cette œuvre, qui ouvre le chemin de la pensée nouvelle : celle qui appartient à la poésie tout en demeurant philosophique. En marchant sur les pas de Nietzsche, nous découvrons un continent nouveau où la littérature n’est plus simplement objet de l’interrogation philosophique, comme dans l’esthétique traditionnelle, mais une « source du moi » (Taylor 1998) – et de la philosophie elle-même.

1. Le problème de la vérité

1.2. Expérience et vérité

La critique nietzschéenne de l’idée de vérité a reçu sa forme achevée dans la première partie de *Par-delà bien et mal*. C’est à la philosophie classique de Platon à Schopenhauer que Nietzsche s’en prend. L’insuffisance foncière de la tradition philosophique européenne consiste à avoir isolé le problème de la connaissance en le séparant du problème de l’homme, de l’existence humaine. La connaissance y est traitée comme quelque chose en soi, avec ses lois et ses exigences propres. La

philosophie elle-même tend à être une forme de discours fermé sur soi, dont l'instrument est la logique. Peut-on libérer la pensée de cette camisole de force ? Nietzsche pense que oui ; j'essaierai de montrer comment il s'y prend.

Je commencerai par contextualiser le problème. Au vingtième siècle, l'ontologie existentielle est tombée rapidement dans la sphère du concept, dont elle aurait dû desserrer l'emprise. Une forme plus subtile d'idéalisme remplace ses formes classiques, anciennes et modernes. La pensée engloutit pour ainsi dire l'être même de l'homme. « Pour Heidegger, seule la pensée agit. » (Haar 1983, 337). La philosophie semble se suffire à elle-même en se fermant au souffle qui vient d'un ailleurs. Elle devient pour finir théorie des *sciences*, humaines ou exactes : l'enfermement dans la sphère du savoir ne fait que se renforcer. La réalité est aussitôt réduite à ce que la pensée théorique peut en saisir.

Nietzsche nous aide à surmonter cette étroitesse du discours philosophique. La pensée peut s'ouvrir à l'ailleurs de l'*expérience*, de « l'expérience vécue » (GS, & 114). La tâche du philosophe est de revivre en lui-même les grandes expériences de l'humanité afin de les évaluer et, à travers les évaluations successives, d'aboutir à une évaluation intime, personnelle, qui soit une *affirmation de soi*. « Celui dont l'âme brûle d'avoir fait le tour de toutes les valeurs, de toutes les aspirations qui ont eu cours jusqu'ici, et longé toutes les côtes de cette idéale 'Méditerranée', celui qui, à partir des aventures de son expérience la plus propre, veut apprendre ce que ressent un conquérant et un explorateur de l'idéal, ou un artiste, un saint, un législateur, un sage, un savant, un homme pieux, un divin excentrique à l'ancienne mode : celui-là n'a besoin que d'une chose, mais essentielle, de la *grande santé*. » (EH PJBL Z, & 2) L'expérience la plus propre, à partir de laquelle l'homme pensant apprend à ressentir les valeurs qui lui sont d'abord étrangères, n'est pas le « toucher » de l'Un au fond de soi, mais la recherche passionnée elle-même : celle de la volonté (de puissance) d'un moi multiple qui tend à devenir toujours plus vaste, à embrasser toujours plus de choses afin de les dominer en soi. La connaissance est foncièrement critique : un dévoilement des erreurs incorporées dans les existences du

passé, par lequel le moi pensant s'éprouve pour les dépasser et affirmer sa puissance.

Le philosophe mène le combat pour la liquidation des traces du christianisme, tapies dans la conscience de l'homme européen du XIXème siècle. Il faut en finir avec la croyance en la dignité supérieure de l'homme posée comme un *a priori*. Réintroduire l'homme qui n'est rien que nature dans la nature d'où il vient, renoncer au privilège gnostique de l'Individu qui affirme son hétérogénéité pas rapport au monde, telle est la tâche de la philosophie de l'esprit libre, comme philosophie critique. « *Le nouveau sentiment fondamental : notre caractère définitivement éphémère.* – Autrefois on cherchait à se donner le sentiment de la majesté de l'homme en invoquant son origine divine : c'est devenu aujourd'hui une voie interdite, car sur le seuil se dresse le singe. [...] Si haut qu'ait pu se développer l'humanité – et peut-être se retrouvera-t-elle à la fin plus bas qu'au commencement ! – il n'y a plus d'accès pour elle à un ordre supérieur. » (EH PJBL Z, & 2)

L'homme est corps, c'est-à-dire multiplicité de mouvements dans l'espace et de mouvements intérieurs, de désirs, de passions et d'instincts. Au-delà de cette immanence radicale du corps ne se trouve nulle étincelle divine, nulle transcendance. C'est ce que nous sommes en droit de nommer la finitude de l'homme. Cependant celui-ci peut se dépasser vers le surhomme. C'est dans l'avenir et non pas dans son passé que se situe la « vérité » de l'homme.

Si la route vers l'Un primordial est désormais barrée, l'existence finie ne devient pas pour autant l'objet d'un savoir positif. Nietzsche n'a jamais cru en la possibilité de saisir quelque vérité *première* que ce soit. Tout ce qui se situe dans l'homme et hors de lui est saisi à travers un processus d'interprétation infini, jamais directement. Il n'y a pas de terre promise d'une réalité immédiate, qui se situerait en deçà ou au-delà de l'interprétation. Tout ce qui se donne se donne sous forme de pensée ; *c'est comme pensée, à interpréter et à critiquer, que la réalité humaine se donne.* Cependant ce n'est pas la pensée qui est visée, mais la vie elle-même ; non pas « en soi », mais dans sa puissance ou sa faiblesse, telle que le penseur l'évalue.

Cela demeure vrai lorsque la réalité visée est la pensée de Nietzsche elle-même. Il ne faut pas la saisir comme un *en soi*, mais en l'évaluant et en opérant des choix, pour construire une problématique. Il vaut mieux penser avec Nietzsche plutôt que sur lui, pour construire son propre problème *à partir* de ses écrits. Sans laisser de côté ce que le philosophe a voulu dire, il faut savoir choisir dans cette œuvre foisonnante ce qui nourrit *notre* pensée. Dans les pages finales de son livre, Jaspers montre que Nietzsche ne voulait pas être lu autrement. Lorsqu'il semble se contredire ou se contredit effectivement, c'est pour se débarrasser du lecteur paresseux qui n'est pas en chemin vers lui-même, vers sa propre pensée. Jamais en repos, la pensée de Nietzsche nous apprend à nous mettre en chemin pour de bon : elle se veut éducatrice, comme l'était celle de Schopenhauer. « Parce que Nietzsche ne se simplifie pas à la considération [de sa pensée], parce qu'il est au contraire l'auto-décomposition qui ne construit aucun monde et ne laisse véritablement rien de subsistant ; – parce qu'il est la pure impulsion sans élaboration d'une forme à laquelle il serait possible de participer, il est une transformation qui s'impose à nous et que nous devons faire notre [...] Nietzsche devient éducateur. » (Jaspers 1950, 452). Tel est le sens de l'expérience chez Nietzsche : d'être toujours une expérience de pensée qui aspire à former une vie.

La vie ne peut être atteinte directement, mais par les mille détours d'une pensée qui pèse et évalue. La technique moderne sépare la vie d'elle-même, ainsi que le fait la pensée du concept, qui lui est toujours jointe. La pensée conceptuelle crée en même temps une *forme d'existence*, qu'il faut pouvoir dépasser. Nietzsche l'a montré dans la *Naissance de la tragédie*, sans avoir varié depuis sur ce point. Cette forme de pensée est le destin de l'homme européen, mieux, de l'homme planétaire, qui peine à atteindre une *autre* forme de pensée et de vie.

Mais celle-ci existe-t-elle ? Je montrerai que tel est le cas. Mais avant cela il convient de préciser qu'il ne s'agit pas d'un saut hors de la sphère du concept et de la logique, mais d'une déconstruction patiente de celle-ci, pièce par pièce.

1.2. Critique de la logique

Toute la philosophie européenne classique de Platon à Schopenhauer se déploie sous la domination de la logique. Certains philosophes croient pouvoir y échapper en découvrant le mystère de l'ineffable, de l'Un. Pour Nietzsche ces deux voies ne sont que les deux faces d'*une* médaille. C'est parce que le philosophe n'a pas encore appris à penser et à ressentir en (y) pensant son propre corps – la « grande raison » – comme à la fois un et multiple, infiniment complexe et profond, qu'il cherche une (illusoire) profondeur dans un ailleurs *transcendant*. C'est par le retour à soi, au soi du Corps, que la métaphysique et ses avatars, notamment le romantisme, peuvent être dépassés. Ce dépassement a lieu non pas en laissant-de-côté mais en intégrant l'exigence fondamentale de la métaphysique romantique : celle qui consiste à penser l'homme entier. C'est parce que le corps inclut l'âme qu'il peut être pensé comme le tout de l'homme. Mais cela n'est guère possible sans une critique de la logique et de la philosophie du concept.

C'est dans la première partie de *Par-delà bien et mal*, qui contient l'essentiel de la philosophie critique de Nietzsche, que l'on trouve certaines indications précieuses pour une critique de la logique. « La majeure partie de la pensée consciente doit être imputée aux activités instinctives, s'agit-il même de la pensée philosophique [...] La ‘conscience’ ne s'oppose jamais à l'instinct d'une manière décisive – pour l'essentiel, la pensée consciente est secrètement guidée par des instincts qui l'entraînent de force par des chemins déterminés. A l'arrière-plan aussi de toute la logique et de son apparente liberté de mouvement, se dressent des évaluations, ou pour parler plus clairement, des exigences physiologiques qui visent à conserver un certain mode de vie. » (PBM, & 3). C'est à bon droit que Nietzsche souligne le mot « s'oppose ». Dans une inspiration que l'on pourrait qualifier de hegelienne, cette philosophie s'emploie à dénoncer les fausses oppositions du rationalisme moderne. L'opposition principale, instaurée par Descartes, est celle dont se nourrissent le kantisme et ses vagues successives y compris les plus récentes : celle de la conscience comme lieu de la raison et du reste de la réalité réduite au statut d'*objet* de la connaissance. C'est à partir de cette opposition que les théories

modernes de la connaissance sont possibles. La connaissance sous l'emprise de la logique construit sa toile de concepts en s'emparant de ce qu'elle nomme le réel. Nietzsche dénonce fortement cette illusion. La réalité n'est pas celle de la connaissance, des Idées, comme le veut l'idéalisme ; elle n'est pas plus celle de la matière préexistante à toutes choses, comme le veut le matérialisme. Elle est celle des *corps*, qui sont essentiellement des corps-volontés, mieux, des corps habités par des instincts ou des « exigences physiologiques » : « A supposer que rien ne nous soit ‘donné’ comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, que nous ne puissions descendre ni monter vers aucune autre ‘réalité’ que celle de nos instincts – car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts [...] Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son ‘caractère intelligible’ serait ainsi ‘volonté de puissance’ et rien d'autre. » (PBM, & 36). Cette réalité intérieure n'est pas un *en soi* indépendant de la pensée ; c'est dans le conflit des pensées et des interprétations qu'elle se donne à chaque fois. Mais à travers les pensées des autres, qui manifestent des instincts différents et opposés, c'est à nos propres instincts, à notre corps, qu'il nous est donné de revenir. Ce corps peut devenir lui-même une espèce de « corps glorieux » par la voie de la création. Avant de montrer cela il faut nous libérer de la tyrannie de la logique. La lecture de Nietzsche nous aide à accomplir effectivement ce travail sur et pour nous-mêmes.

La logique comme « science » présuppose l'idée d'une pensée indépendante du corps dont on prétend étudier les lois. Cette idée est erronée dans la mesure où la pensée n'est pas indépendante du corps, mais plutôt sa manifestation ; elle est une part de son agir. Mais la logique poursuit son chemin : elle saisit le monde dans la perspective de la connaissance. « Le monde de notre expérience est un monde exclusivement qualitatif, par conséquent la logique et la logique appliquée (comme la mathématique) font partie des artifices de la puissance organisatrice, dominatrice, simplificatrice, réductrice qui s'appelle la vie, et qu'elles [sont] donc quelque chose de pratique et d'utile, à savoir de favorable à la survie, mais [sont], de ce fait, aussi éloignées que possible de quelque chose de

‘vrai’ . » (FP 1886 - 1887, 6 [14]). Cela nous ramène au problème de la vérité. Celle de la vie qui se déploie dans le monde comme puissance organisatrice et simplificatrice. La logique est son instrument principal. Elle est ce par quoi la vie humaine simplifie le monde qu’elle veut dominer, en tant que *vie collective*.

1.3. *La vérité comme interprétation*

Le premier sens de la vérité est celui dont je viens de parler. C'est la vérité au sens ordinaire, celle du sens commun, par laquelle nous vivons dans le monde. Nous posons telle idée, principe ou croyance comme étant « ‘vraie’ » et nous constatons que « ça fonctionne ». La vérité devient celle du discours, et elle s'appuie sur la logique. Un discours, notamment philosophique, a beau être très élaboré ; il n'est pas pour autant à l'abri d'une croyance qui simplifie le monde pour le rendre maniable et homogène au concept. La vérité n'est ici qu'une forme d'erreur, la plus commune. Elle se maintient par sa nature pratique, par sa capacité de s'imposer dans le monde social, soit comme idéologie dominante, soit comme mode intellectuelle. « L'intellectuel » est particulièrement attaché à cette forme de vérité. Enfermé dans ses croyances, il possède l'art de les faire passer pour des vérités de la raison. *Sa* raison devient « la raison ». Comme tout le monde y croit ou presque, il jouit de son pouvoir. « Le fait que nous ne disposons d'aucun organe propre à la *connaissance*, à la ‘vérité’ : nous ne ‘savons’ (ou croyons ou imaginons) qu'autant que cela peut être *utile* à l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce. » (GS, & 354).

Le second sens de la vérité est la vérité-*interprétation* du monde. Celle-ci se comprend comme telle, et elle rejette les interprétations du monde dominées par un dogmatisme étroit. Le philosophe « perspectiviste » ne cherche pas à s'y opposer, mais à les englober. Une interprétation du monde « ‘vraie’ » est celle qui épouse des points de vue différents en se les assimilant. Nietzsche réfute notamment le positivisme. « Contre le positivisme, qui en reste au phénomène, ‘il n'y a que des faits’, j'objecterais : non, justement il n'y a pas de faits, seulement des interprétations. Nous ne pouvons constater aucun *factum* ‘en soi’ : peut-être est-ce un non-sens de vouloir ce

genre de choses. [...] Dans la mesure exacte où le mot ‘connaissance’ possède un sens, le monde est connaissable : mais il est *interprétable* autrement, il n'a pas un sens par derrière soi, mais d'innombrables sens : ‘perspectivisme’. » (FP 1885-1887, 7[60]). Tel est le côté pratique de toute (grande) philosophie, qui nous aide à *vivre*. C'est le sentiment de puissance du penseur, philosophe ou écrivain, qui est en jeu. Le pensée s'approprie les « innombrables sens » du monde et de la vie humaine. Ceux-ci se cristallisent dans les modes d'existence de « l'homme supérieur », tels qu'ils apparaissent dans le dernier livre *d'Ainsi parlait Zarathoustra*. Le philosophe-écrivain les comprend en comprenant la possibilité de leur *dépassement*. Il n'est pas en possession d'un sens supérieur du monde, qui n'existe pas, mais se nourrit de l'approfondissement des possibilités de l'existence humaine : des voies de celle-ci, des réalités psychiques qui la dominent, des conceptions qui l'éclairent, ainsi que de ses valeurs. Cette recherche ininterrompue est bien un mode d'*être* dans la vérité comme ouverture aux manières de vivre et aux « mondes » qui leur correspondent.

Lorsque Nietzsche critique le parti pris de la vérité dans la philosophie européenne, c'est à la vérité comme une forme de repos qu'il s'en prend. Tous les philosophes pensent en effet avoir *trouvé* la vérité. Cela est particulièrement valable pour le maître de Nietzsche Schopenhauer. Au contraire, ce dont il s'agit, c'est d'avoir conscience que je suis, moi qui pense et interprète le monde, toujours en chemin. Ce dont je parle en ce moment est *un aspect* du réel, non pas le tout ; bientôt je penserai un autre aspect, et ainsi de suite. Toute thèse « absolue », y compris celle de la vie et du monde comme « volonté de puissance », est elle-même une hypothèse (cf. PBM, & 36) qui relance l'interprétation. Les termes « volonté » et « puissance » ne sont pas clairs si on les considère en eux-mêmes. Si on les saisit dans leur rapport mutuel, il s'agit de savoir comment ils se rapportent l'un à l'autre : la puissance est-elle un *but* de la volonté ou est-elle présente à chaque instant *dans* la volonté ? Quoi qu'il en soit, l'existence est toujours prise dans le *mouvement* de l'interprétation de soi et du monde, un peu comme chez Montaigne, un écrivain que

Nietzsche affectionnait particulièrement. Ce mouvement est, dans sa totalité, une manière d'être dans la vérité dont je participe dans la mesure où je pense vraiment, en cet instant où j'exprime cette idée. Expression qui implique à chaque fois mon refus d'adhérer à une idée donnée ou un ensemble d'idées, les miennes ou celles des autres. La pensée épouse ici et maintenant le rythme de la vie. Elle ne se détache jamais d'elle. Et la vie non plus ne se sépare pas d'elle-même en se tournant vers des représentations séparées pour devenir étrangère à elle-même. La tâche du penseur consiste à *freiner* la pensée pour ne pas la laisser se détacher de la vie. La pensée travaille à l'intérieur de la vie qu'elle approfondit. La vie s'éprouve elle-même en exerçant sa puissance dans l'exercice de la pensée. La vie de l'homme n'est plus traversée par des forces qui lui demeurent étrangères, mais elle reçoit *une forme* en se confrontant à ces forces et en se les assimilant. C'est ainsi que s'exerce la volonté de puissance du penseur : en créant une nouvelle méthode (un chemin) pour penser en tant que *philosophe* la vérité de la vie.

Nietzsche pose de manière radicale le problème de la vérité ; je viens de montrer comment il le fait. Cependant Nietzsche est en même temps un grand écrivain qui exprime la vérité de sa vie particulière. C'est le sens le plus haut de la vérité humaine qui est ainsi révélé.

2. La vérité de « ma » vie et la littérature

Le *troisième sens* de la vérité est celui dont je parlerai dans la dernière partie de cette étude. Il s'agit de la vérité non plus de la vie de tout un chacun, mais de cette vie particulière, celle de Friedrich Nietzsche. Par son regard jeté sur l'ensemble de sa vie, notamment dans *Ecce homo*, Nietzsche atteint le cœur de l'existence, de la sienne et de la nôtre. Il nous révèle le mystère dont se nourrissent certains écrivains : c'est en parlant de soi, de son soi intime, que le penseur atteint l'universel le plus *profond*. Cependant le soi ou le moi essentiel n'est pas une substance donnée à laquelle viendrait s'ajouter les « accidents », les petits événements qui traversent une vie, mais *le mouvement même* de celle-ci qui se confond avec celui de la pensée, telle qu'elle s'exprime dans les écrits du philosophe.

Nietzsche n'a pas eu le temps d'écrire, comme Goethe ou Jung, « Ma vie » ; mais il nous a laissé une esquisse de ce qu'aurait pu être ce livre dans *Ecce homo*. Il nous a surtout fait don des quelques chapitres de *Zarathoustra* qui sont son « produire » (*poiein*) suprême.

La vie particulière (saisie dans son essence) d'un penseur ou d'un écrivain n'est pas sa « vie brute », mais précisément son chemin de pensée, inséparable de son « œuvre ». Comme le dit fort bien Nehamas : « C'est seulement la 'Biographie' qui surgit à travers les œuvres de Nietzsche qui nous importe vraiment, et non pas la « vie » à partir de laquelle naît celle-là » (Nehamas 1996, 275). Autrement dit, c'est le meilleur d'une vie qui compte et qui demeure : l'activité créatrice, la pointe où la vie se révèle pleinement à elle-même dans son pouvoir suprême. En ce sens Nietzsche est bien un fils des premiers romantiques allemands (Béland 2019, 338).

Le sous-titre du livre de Nehamas est « La vie comme littérature ». Un demi-siècle plus tôt, Jaspers avait attiré l'attention sur ce point. Vers la fin de son livre monumental cité plus haut il écrit : « Il nous faut maintenant saisir la vérité de Nietzsche dans la totalité de son existence. [...] La pensée de Nietzsche est pour une grande part auto-compréhension, se réalisant dans des contenus particuliers qu'il comprend cependant grâce à sa position dans le tout. Déjà jeune, il écrit : 'Je cherche l'endroit où ma misère est quelque chose d'universel, ce qui conduit à un devenir personnel' (à Rhode, mai 1874). Plus tard, il écrit : 'A chaque instant je suis dominé par la pensée que mon histoire n'est pas seulement une histoire personnelle, que je fais quelque chose pour beaucoup, lorsque je vis ainsi et me forme et me dessine'. Aussi l'auto-compréhension que Nietzsche a de lui-même est liée à sa pensée, non comme une compréhension qui en vient mais la produit. Elle est quelque chose d'essentiel, en sorte qu'elle porte l'unité interne du tout. » (Jaspers 1950, 381.386). En déconstruisant la pensée européenne qui l'habite, Nietzsche libère son moi le plus profond où l'attendent les images fondamentales qui surgissent dans sa pensée et sous sa plume. Mais avant d'en venir là, il convient de souligner la conscience de soi du philosophe-écrivain, soucieux d'enraciner sa pensée dans le sol fertile de sa

vie, et de montrer ces racines. « La liberté de tout *ressentiment*, les lumières sur la nature du *ressentiment* – qui sait si en fin de compte ce n'est pas à ma longue maladie que j'en suis redevable ! Le problème est loin d'être simple : il faut l'avoir vécu à partir de la force et à partir de la faiblesse. [...] A qui voulait me déranger dans mon fatalisme, m'en éveiller de force, j'en voulais à mort ... – S'accepter soi-même comme un *fatum*, ne pas se vouloir 'autrement' – en de telles circonstances, c'est la grande *Raison* même. » (EH PJSS, & 6). L'auto-compréhension de Nietzsche constitue le fondement et le but ultime de sa philosophie : toutes ses idées en viennent et s'y rattachent dans la mesure où c'est la guérison, la « grande santé », qui est poursuivie. La grande Raison, celle qui mène le combat de la transvaluation des valeurs (cf. Z III, ANT), est ultimement la pleine acceptation de soi, c'est-à-dire de la souffrance et des bas-fonds de la vie. D'où l'intérêt de Nietzsche pour l'homme du sous-sol tel que l'imagine Dostoïevski. Le « non » jeté par celui-ci à la face du monde n'est pas une fuite hors de celui-ci, mais une dénonciation des fausses valeurs sur lesquelles il s'appuie – de sa *superficialité*. Même si le monde simplifié (cf. PBM, & 24) dans lequel il nous est donné de vivre est superficiel, l'expérience de l'homme du sous-sol ne saurait être ignorée. Il ne s'agit pas d'une fuite hors du monde ou de la découverte d'un prétendu « noyau » du moi qui serait hétérogène au monde, mais du choc entre le penseur solitaire et le monde *moderne*. Accepter la modernité et la dépasser du dedans : telle est la tâche de Nietzsche-Zarathoustra. Le premier pas est la critique de la logique, plus exactement le refus de ligoter la pensée dans la camisole de force des « lois » de la logique. La phase positive est la découverte de la profondeur du monde et le dire qui y correspond. Le moi de la grande Raison, celle de l'acceptation plénière de soi, fait l'expérience de l'ouverture au Monde qui embrasse les « mondes » historiques particuliers. Cette expérience est exprimée dans le troisième livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, dont Fink a montré qu'il contient la véritable philosophie positive de Nietzsche, celle de l'homme tragique, de l'affirmation dionysiaque de l'être-au-monde.

L'ouverture au Monde cosmique a lieu dans le langage imagé et en lui seulement. Nietzsche nous parle de sa vie et en même temps de son *expérience* ultime. « Le concept de révélation, si l'on entend par là que tout à coup, avec une sûreté et une finesse indicibles, quelque chose devient *visible*, audible, quelque chose qui vous ébranle au plus profond de vous-même, vous bouleverse, ce concept décrit tout simplement un état de fait. [...] Tout se passe en l'absence de toute volonté délibérée, mais comme dans un tourbillon de sentiments de liberté, d'indétermination, de puissance, de divinité... Le plus remarquable est le caractère involontaire de l'image, de la métaphore [...] Tout se présente comme l'expression la plus immédiate, la plus juste, la plus simple. Il semble, pour rappeler un mot de Zarathoustra, que les choses viennent s'offrir d'elles-mêmes pour servir d'images. [...] ‘*Tout être veut ici devenir parole ; tout devenir veut, ici, apprendre de toi à parler.*’ Telle est mon expérience de l'inspiration. » (EH PJBL Z, & 3). Lorsque toute chose réelle devient parole et image, le monde lui-même perd sa lourdeur et son épaisseur : il se révèle dans sa profondeur à l'être qui sent, imagine et parle. Il s'agit de l'ouverture ontologique du monde à la faveur de cette expérience bouleversante, de ce « tourbillon de sentiments » qui atteint le fond de l'être. Mais cette expérience n'est pas muette. Elle ne vise pas l'Un mystérieux, indicible dont la *Naissance de la tragédie* pouvait encore parler, mais elle se révèle *immédiatement* dans le langage imagé – les poèmes en prose de la troisième partie du *Zarathoustra*. Ainsi la création littéraire devient l'acte le plus élevé du philosophe de Nietzsche : un lien nouveau de la philosophie et de la poésie se trouve ainsi fondé. La philosophie ne renonce pas à sa nature propre, mais se transforme en s'appuyant sur cette possibilité essentielle : sa relation à la littérature.

La philosophie grecque a créé *le concept*, c'est-à-dire un penser qui travaille dans le milieu du concept, et où l'image vient lui prêter parfois secours. Platon a parfaitement compris les limites de cette sorte de pensée ; c'est pourquoi il a recours au mythe, à un penser *dans* l'image, pour exprimer ses vérités les plus hautes. Ce geste est sans lendemain : Aristote l'interrompt brutalement ; d'Aristote à Heidegger et au-delà

c'est bien dans le milieu de concept que se joue le jeu de la pensée philosophique européenne. Une pensée métaconceptuelle fait ici et là son apparition dans les marges de la philosophie, nullement en son centre. Cela est dû à l'idée que les philosophes se font de la vérité. La vérité est universelle, valable de droit pour tous. C'est avec *cette* idée de la vérité que Nietzsche veut en finir. Il en fait la critique dans tous ses écrits, publiés ou non. Il montre ensuite que la vérité du penseur qui interprète le monde est liée à la volonté de puissance, la non-vérité étant l'un de ses ingrédients : les vérités sont créées par ceux qui proposent de nouvelles tables de valeurs, et parfois les imposent. Les fondateurs des religions, les philosophes, les savants, les hommes d'état travaillent en ce sens.

Mais il y a une vérité plus haute, celle du penseur qui crée en disant « je ». Ce *je* prend un autre sens que celui habituel : il n'est plus mêlé à un *nous*. La vérité créée est pour lui, elle est celle de sa propre vie. Il crée aussi pour les autres, mais indirectement. En aucun cas pour tous ; une vérité destinée à tous est vulgaire. Cette vérité intime de l'écrivain *je* sens qu'elle est la mienne. D'autres sentent et savent cela, eux aussi. Mais le philosophe qui crée sa vérité intime n'est pas devenu un autre : il n'oublie pas ses recherches précédentes. C'est avec les mêmes questions dans l'âme qu'il appelle l'image révélatrice et se livre à elle. La première question philosophique (et déjà phénoménologique) est celle qui concerne l'essence du monde. C'est le monde comme tel, et non pas un monde historique, qui se montre au philosophe-écrivain.

Eugen Fink a mis le doigt sur la manière dont le monde comme un tout se montre dans les poèmes d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Pour ma part, en m'appuyant sur l'interprétation de ce philosophe, j'aborderai un autre aspect de la pensée de Nietzsche : celui du rapport de la philosophie à la parole poétique.

Le combat de Nietzsche est celui des valeurs suprêmes que le philosophe s'emploie à créer contre la tradition dominante en Europe, elle-même dominée par le platonisme, le christianisme et la science moderne. Les valeurs sont toujours et essentiellement opposées les unes aux autres. Mais l'instant où le monde comme un tout se révèle à l'âme de Zarathoustra

est-il encore celui où une valeur est créée ? Tel n'est peut-être pas le cas ; car le monde *comme tout* contient toutes les valeurs, et il les précède. Sa dignité ontologique est plus haute. Il se révèle à « l'enfant » et non pas au « lion », dont chaque *pour* est en même temps un *contre* (cf. Z I, TM). Telle est également l'interprétation proposée par Fink à la fin de son livre sur Nietzsche. L'homme est ici conçu « à partir de son ouverture extatique au monde agissant » (Fink 1965, 240), ouverture qui constitue le fond même de la vie. Or, si « toutes les valeurs sont *dans la vie*, *dans le monde*, la vie elle-même, le monde n'a pas de valeur. Cela signifie qu'on ne peut pas les évaluer. Car ils sont le tout, *dans lequel* toute estimation se tient et se joue. [...] Le fait d'avoir de la valeur, c'est la détermination fondamentale que Nietzsche donne à l'être de l'étant fini ; mais l'absence de valeur est la détermination fondamentale de la totalité de l'être, c'est-à-dire de la totalité du devenir » (Fink 1965, 237-238, s. par F.). A l'être du monde qui englobe les valeurs répond l'être de l'homme qui s'ouvre au monde ; il n'a pas de valeur et n'est déterminé par aucune d'elles. C'est l'expérience de l'ouverture au monde qu'il convient de décrire.

Le symbolisme central de l'œuvre-maîtresse de Nietzsche est celui de l'ascension. Zarathoustra habite dans la montagne, et il ne descend dans la plaine que pour parler aux hommes. Contrairement à tous les fondateurs de religions, il n'a pas de proches disciples ; ses seuls compagnons sont l'aigle et le serpent, symboles du regard lointain et de la sagesse de la terre. Cette pensée des hauteurs ne se détache de la terre que pour mieux y revenir : elle ne *flotte* pas dans l'air même si l'air est son élément ; elle est à la fois aérienne et enracinée dans le sol. Mais la vraie terre est le corps, c'est-à-dire les affects, les instincts et les sens. Le but du sage, selon le premier chapitre des *Paroles de Zarathoustra*, est de devenir enfant – mais qu'est-ce que l'enfant ? « L'enfant est innocence et oubli ; un nouveau commencement, un jeu, une roue qui suit son élan propre, un premier mouvement, une manière sacrée de dire oui. / Oui, au jeu de la création, mes frères – voilà qui requiert un dire-oui sacré : l'esprit veut désormais sa propre volonté ; celui qui est perdu au monde acquiert son propre monde. » (Z I, TM). On aurait besoin d'un livre pour commenter ce texte. Il vaut

mieux cependant ne pas le commenter, mais plutôt le lire et le relire pour saisir que ces mots – enfant, jeu, création, oui sacré, volonté, monde – sont l’explosion d’un même sentir, à la faveur duquel s’ouvre précisément le monde. Car le propre monde du philosophe-prophète est bien *le monde*, et non pas l’un des mondes particuliers dans lesquels vivent les hommes de la vallée. Mais cette révélation dépend d’une *volonté*, dans laquelle se concentrent les énergies du futur surhomme. La transformation de l’homme n’est pas l’œuvre d’une grâce divine ; il n’y a pas de chemin de Damas. Elle est l’œuvre d’un vouloir, du vouloir le plus constant, le plus suivi ; un vouloir qui sait rester fidèle à lui-même, concentré en lui-même, ouvert au monde et revenant à lui-même, dans sa propre *immanence*. Cette sagesse de l’immanence n’est pas si éloignée, me semble-t-il, de certaines sagesse orientales, du bouddhisme notamment. (Nietzsche tend à confondre le bouddhisme authentique qu’il connaissait de seconde main avec sa variante édulcorée européenne, celle de Schopenhauer notamment ; et il ne connaissait probablement pas le bouddhisme zen).

Mais qu’est-ce que le vouloir ? Disons d’abord que ce vouloir est essentiellement créateur. Dans le quatrième livre du *Gai savoir*, qui précède de peu le début de la rédaction *d’Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche dit : « Mon ambition est bien plus grande, et je ne suis point un chercheur. Ce que je veux, c’est me créer un soleil personnel. » (GS, & 320). Telle est la fine pointe de la volonté. Mais quelle en est la matière ? La réponse la plus convaincante du philosophe semble être celle-ci. « Il faut donc tenir un sentiment ou mieux un agrégat de sentiments pour une composante de la volonté ; mais, en second lieu aussi, la pensée : car tout acte de volonté recèle une pensée qui le commande [...] Troisièmement, la volonté n'est pas seulement un amalgame de sentiment et de pensée, mais avant tout un mouvement *passionnel*, cette passion de commander dont il a déjà été question. » (PBM, & 19). Cet acte de commander peut s’exercer dans plusieurs directions. Dans le *Zarathoustra*, les passions sont hiérarchisées en vue d’un but : la transformation du « chameau » (le savant) en « enfant », qui est le philosophe-poète auquel le monde se révèle dans l’instant du silence suprême.

Cet instant est celui où l'individu se retrouve lui-même, dans la solitude. « Il était seul et ne se rencontrait sans cesse que lui-même ; il jouissait de sa solitude qu'il savoura en pensant à de bonnes choses durant des heures. [...] En s'endormant, Zarathoustra dit en son cœur : / Silence! Silence! Le monde ne vient-il pas de devenir parfait ? Que peut-il encore m'arriver ? [...] Comment ? Le monde ne vient-il pas de devenir parfait ? Rond et mûr ? » (Z IV, M). Ce monde devenu parfait est le Monde unique, qui est pour l'homme dont la vocation est d'être au monde : la mondanéité du monde comme disent les phénoménologues. Le monde qui vient à l'idée de celui qui *peut* être seul, dans l'écoute du silence. Au monde ainsi conçu et vécu, dans l'état poétique, il n'est guère possible d'ajouter quelque chose. Il est « rond » : une sphère qui se montre à l'homme entier, conscient-inconscient. Le monde « vu » et senti dans l'instant est indescriptible. C'est la poésie et elle seule qui nous en ouvre l'accès.

Pressentant les découvertes de la phénoménologie du vingtième siècle et les dépassant, Nietzsche s'interroge sur la manière dont le monde se révèle à l'homme. Mais qui est l'homme auquel le monde comme un tout se révèle ? Il n'est pas l'homme social, pris d'emblée dans les réseaux d'un monde particulier. Et tout aussi peu le philosophe qui prend du recul pour s'interroger sur « le monde de la vie » dans lequel vivent habituellement les hommes. Car le fait de comprendre une expérience étriquée ne nous fait pas avancer d'un pas. C'est à l'homme nouveau, en chemin vers ce que Nietzsche appelle le « surhomme », que le monde comme un tout est révélé. L'homme nouveau est d'abord celui qui a mobilisé tous ses pouvoirs, ses sens, ses pulsions, sa pensée et son imagination, et qui vit pour ainsi dire à la pointe de lui-même. L'homme qui est concentré en lui-même est en même temps ouvert au monde comme un tout, étant lui-même un tout. L'ouverture au Monde est un sentiment qui se traduit aussitôt dans l'image, dans une série d'images ; elle est de nature essentiellement poétique. Le poète s'ouvre au Monde et fait partager son *expérience* au lecteur. La philosophie vit elle-même de cette expérience, qui met en jeu l'homme total et le monde. Telle est la vocation de la philosophie chez Héraclite, dont la parenté avec le verbe

poétique a été étudiée (Rammoux 1968). Nietzsche prend du recul par rapport au tournant logique de la philosophie occidentale qui s'amorce avec Socrate pour redécouvrir cette parenté. A l'homme ainsi tourné vers le monde et vers le ciel qui en est le meilleur symbole, se découvre la *profondeur* du monde. « Ô ciel au-dessus de moi, pur ! Profond ! Abîme lumineux ! En te contemplant, je tremble de désirs divins. / Me précipiter dans ta hauteur – telle est ma profondeur ! [...] Le monde est profond. – : et plus profond que l'a jamais imaginé le jour. » (Z III, ALS). Le jour est ici le symbole de la rationalité, dont le philosophe-poète perçoit les limites. Sous le ciel-monde chaque chose est rendue à elle-même, elle est pour elle-même dans son pur être-là, contingente, libérée du réseau des finalités où elle se trouve introduite par l'*Homo faber*. « 'Par accident' – c'est la plus ancienne noblesse du monde, je l'ai restituée à toutes choses, je les ai affranchies de la servitude des finalités. » (Z III, ALS). Chaque poète fait cela, mais Nietzsche est le premier penseur moderne à y voir l'une des tâches de la philosophie.

La philosophie a la possibilité d'appartenir à la parole poétique. Le penseur se livre lui-même à cette parole ; il n'est plus un penseur objectif, un savant, mais l'existant transformé par *cette* expérience. « *Voler*, c'est cela seulement que veut ma volonté tout entière, voler vers *toi* [ciel] et en *toi* ! » (Z III, ALS). Bachelard saisit parfaitement le sens de cette démarche lorsqu'il écrit : « Dans son accord avec les forces de retour cosmiques, il semble que le rêveur nietzschéen puisse dire à la nuit : 'Je vais faire lever le soleil. [...]' ». Dès lors, la conscience de l'éternel retour est une conscience de la volonté projetée. C'est notre être qui se retrouve, qui revient à la même conscience, à la même certitude d'être une volonté, c'est notre être qui projette à nouveau le monde. » (Bachelard 1992, 202). Le sens phénoménologique du penser de Nietzsche est exprimé dans la dernière affirmation. L'être revient à lui-même et se retrouve lui-même dans la solitude. Il s'ouvre au monde dans la mesure où il projette le monde, se jette vers lui en se rendant libre pour lui. Ce monde est vaste ; il est *le* monde, parce qu'il est profond. Et la profondeur du monde se révèle au philosophe-poète à partir de l'atmosphère silencieuse dont il fait l'expérience, et

qui fait contraste avec le bruit de la grande ville. « Dans sa solitude des montagnes, Zarathoustra est maintenant entouré d'un grand 'bienheureux silence' ; dans ce silence palpite le monde. Mais en bas chez les hommes, habite le bruit, le bavardage des hommes, qui réduit à néant son propre objet ; ce bruit qui ne permet plus que s'épanouisse jamais le grand silence du monde, où une existence puisse se recueillir en vue de sa mission. [...] Zarathoustra a le regard nostalgique du lointain, le regard de la grande nostalgie qui s'élance vers le tout, qui cherche l'homme de la suprême ouverture au monde. » (Fink 1965, 118). Le grand silence du monde, tel qu'il est *vécu* par le penseur, est la condition existentielle de l'ouverture ontologique au monde.

*

Pour revenir à la question initiale, je me demande : dans quelle mesure cette expérience de l'ouverture au monde peut être considérée comme une expérience de la vérité ? Il convient de répondre prudemment à cette question. Il ne s'agit pas de la connaissance au sens habituel du terme, issue d'une démarche de la raison. Il ne s'agit pas non plus de la connaissance telle que l'envisage et l'approfondit Nietzsche dans ses livres purement théoriques, à commencer par *Humain trop humain* ; la connaissance en tant qu'interprétation du monde et de l'histoire y est une forme de la volonté de puissance inséparable de l'affirmation de *certaines valeurs aux dépens d'autres valeurs*. Dans le *Zarathoustra*, surgit une autre expérience, plus vaste et plus profonde : celle de l'ouverture au monde comme un tout, qui n'est pas lui-même une valeur, étant donné qu'il les englobe toutes. Cette ouverture est sans doute une forme de vérité : la vérité de la vie profonde. A la profondeur du monde correspond la profondeur de la vie, et inversement. Il s'agit d'une expérience hétérogène par rapport à l'expérience habituelle du monde. Selon celle-ci, « l'homme construit le reste du monde, c'est-à-dire le mesure à sa force, le palpe, lui donne forme. » (FP 1888, 14 [186]). Or « l'être-vrai », ajoute le philosophe dans le même passage, « inclut cette force qui met en perspective. » Mais l'agir de cette force est toujours partiel ; il s'oppose à d'autres forces qui déterminent *leur* vérité. Une

autre expérience, celle dont je parlais plus haut, est-elle possible ? La réponse est oui : c'est celle du silence. « Alors le silence se fit autour de moi, comme un silence redoublé. » (Z II, HPS). Ce silence est celui de l'être même, extérieur – « autour de moi » – et intérieur. Il naît de la rencontre du « rêve profond » et du réveil (cf. Z III, ACD). A l'instant du réveil l'homme sent que « le monde est profond ». Cette révélation est une joie, un « plaisir plus profond que la souffrance du cœur », qui « veut une profonde, profonde éternité ». Or ce vouloir, qui est à la fois, comme on l'a vu, sentiment et pensée, ne saurait être séparé de son objet. L'éternité désirée est déjà ressentie ; car l'homme ne saurait vouloir un infini dont il ne participe pas. S'agit-il encore d'une volonté « de puissance » ? Oui, sans doute, étant donné que la volonté de puissance constitue le fond de l'être – de l'homme et du monde lui-même. Mais cette puissance ou cette force n'agit plus *sur* quelque chose ; en termes aristotéliciens, elle n'est plus une cause efficiente. Elle est puissance de *dévoilement* du fond de l'être. « Debout, pensée abyssale, remonte de mes profondeurs ! [...] Sauve-moi ! Tu viens – je t'entends ! Mon abîme parle ; mon ultime profondeur, je l'ai déployée vers la lumière ! » (Z III, C). L'abîme n'est pas une substance, mais la source de toutes les forces, humaines et non-humaines. A l'ultime profondeur de l'homme répond la profondeur du monde. Et l'éternité est la profondeur des profondeurs, le trait d'union de la profondeur de l'homme et de la profondeur du monde.

Remarque finale

Les idées exprimées plus haut n'ont aucun sens tant pour une pensée qui demeure enfermée dans les limites du concept, de la logique. Je me suis longuement arrêté sur la critique de la logique déployée par notre philosophe. La visée de cette critique est double. Elle montre d'une part que la raison n'est rien « en soi », mais qu'elle est enracinée dans l'être intérieur, dans la vie affective. Elle laisse place, d'autre part, à un autre langage, celui de la poésie. Les textes cités plus haut sont de la poésie, c'est-à-dire de la pensée en images. En elle « résonne l'homme tout entier, à tous ses degrés de profondeur – tout ce qu'il est, toute son existence. » (Reinhardt, 99). Mais la

pensée conceptuelle ignore l'homme total et de sa profondeur. La philosophie connaît celle-ci dans la mesure où la poésie lui ouvre la voie. Cette révélation, ce *parler* de l'abîme, est la plus haute forme de vérité.

La vérité littéraire est un parler de soi ; son noyau, la vérité poétique, est l'expression de la plus haute possibilité du moi sentant et pensant. Celui-ci se retire de la sphère nécessairement conflictuelle de la vie quotidienne pour rejoindre la profondeur ultime de son être, dans le silence où il entend sa parole. La pensée qui reconnaît la primauté de la poésie est à l'écoute de cette parole de vérité, par laquelle la vie reçoit sa forme propre : celle qu'elle *veut* avoir.

REFERENCES

- Audi, Paul. 2003. *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*. Paris : Le Livre de Poche.
- Bachelard, Gaston. 1992 [1943]. *L'Air et les Songes*. Paris : José Corti.
- Béland, Martine. 2019. « La réception comme expérience esthétique ». Dans *Nietzsche et la phénoménologie*, sous la direction de Clément Bertot et Jean Leclercq. Paris : Garnier.
- Fink, Eugen. 1965. *La philosophie de Nietzsche*. Paris : Les Editions de Minuit.
- Granier, Jean. 1966. *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris : Seuil.
- Haar, Michel. 1983. « Le tournant de la détresse ». Dans *Cahier de L'Herne n° 45 : Heidegger*, dirigé par Michel Haar. Paris : Editions de l'Herne.
- Heidegger, Martin. 1971. *Nietzsche I – II*. Paris : Gallimard.
- Jaspers, Karl. 1950 [1936]. *Nietzsche Introduction à sa philosophie*. Paris : Gallimard-Tell.
- Kemal, Salim, Ivan Gaskell and Daniel Conway (eds.). 1998. *Nietzsche, Philosophy and the Arts*. Cambridge : Cambridge University Press.

- Kofman, Sarah. 1983. *Nietzsche et la métaphore*. Paris : Galilée.
- Nehamas, Alexander. 1996. *Nietzsche Leben als Literatur*. Göttingen : Steidl Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 2019. *Le gai Savoir* [GS. 1882]. Œuvres II. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 2023. *Ainsi parlait Zarathoustra* [Z.1883-1885]. Œuvres III. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 2023. *Par-delà bien et mal* [PBM. 1886]. Œuvres III. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 2023. *Ecce homo* [EH. 1888]. Œuvres III. Paris : Gallimard.
- Nietzsche, Friedrich. 1976-1982. *Fragments posthumes* [FP] 1880-1888. Paris : Gallimard.
- Picard, Timothée. 2007. « Nietzsche et l'invention du style comme invention de soi ». Dans *Le Style des philosophes*. Dijon : Editions de l'Université de Dijon.
- Philonenko, Alexis, 1995. *Nietzsche Le rire et le tragique*. Paris : Le Livre de Poche.
- Ramnoux, Clémence. 1968. *Héraclite ou L'Homme entre les choses et les mots*, Paris : Les Belles Lettres.
- Reinhardt, Karl. 1981. « Nietzsche et sa ‘Plainte d'Ariane’ ». Traduction E. Martineau. *Po&sie* no 21. Paris : Belin.
- Taylor, Charles. 1998. *Les Sources du moi*. Paris : Le Seuil.

Autres abréviations

- Z I, TM : *Ainsi parlait Zarathoustra* I : Des trois métamorphoses.
- Z II, HPS : *Ainsi parlait Zarathoustra* II : L'Heure la plus silencieuse.
- Z III, ACD : *Ainsi parlait Zarathoustra* III : L'Autre Chanson à danser.
- Z III, ANT : *Ainsi parlait Zarathoustra* III : Des anciennes et des nouvelles tables.

Z III, ALS : *Ainsi parlait Zarathoustra* III : Avant le lever du soleil.

Z III, C : *Ainsi parlait Zarathoustra* III : Le Convalescent.

Z IV, M : *Ainsi parlait Zarathoustra* IV : Midi.

EH PJSS : *Ecce homo. Pourquoi je suis si sage.*

EH PJBL, Z : *Ecce homo. Pourquoi j'écris de si bons livres, Ainsi parlait Zarathoustra.*

Ștefan Vianu is PhD at the University of Geneva. He published articles in *Revue de théologie et de philosophie*, *Revue roumaine de philosophie*, *sITA*, and two books (*The Metaphysics of Spirit from Aristotle to Hegel*, Humanitas, 2005; *Existence and Idea*, Eikon, 2016). Currently he teaches philosophy and aesthetics at the University of Architecture „Ion Mincu“ of Bucharest. His main interests are phenomenology of art, the phenomenological approach to poetry, philosophy of architecture.

Address:

Ștefan Vianu

University of Architecture „Ion Mincu“

Academiei Str., no. 18-20

010014, Bucharest, Romania

E-mail: stefanvianu7@gmail.com