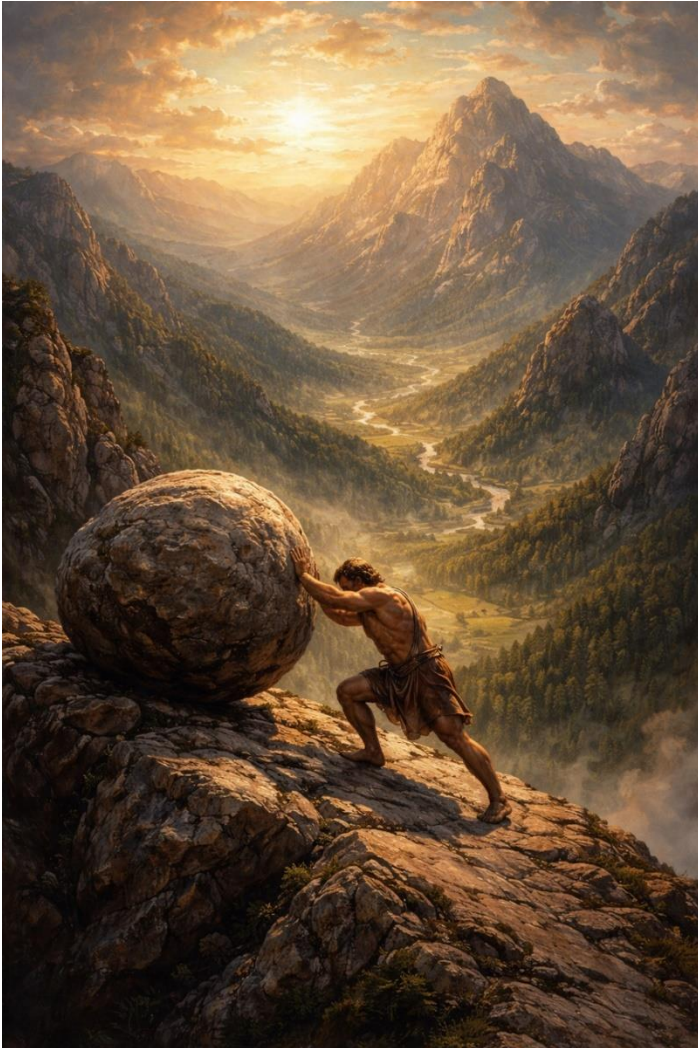


Denis CLARINVAL

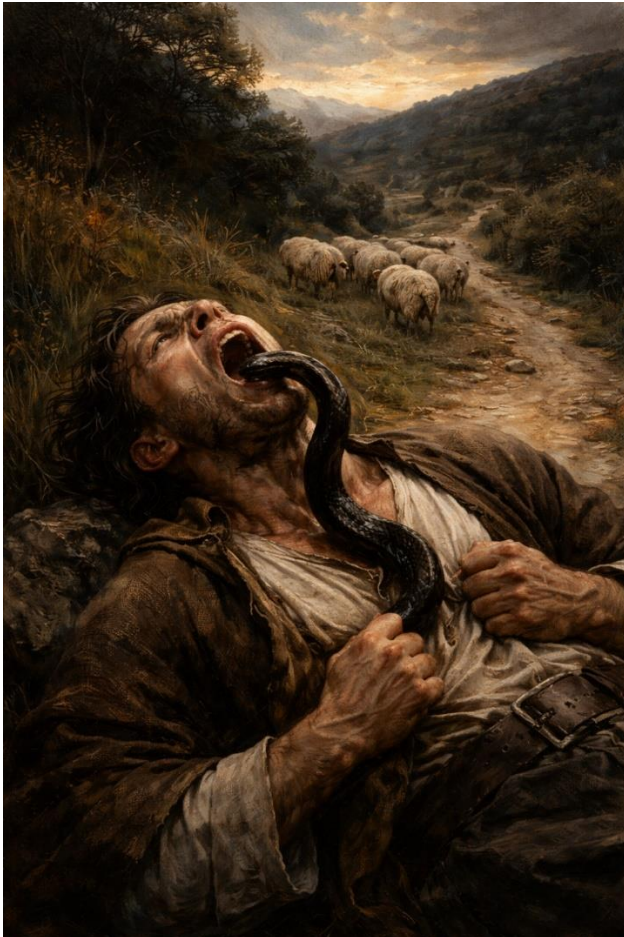
# L'ETERNEL RETOUR



**CODE ISBN : 9798257370908**

**© Denis CLARINVAL**

**INCIPIT**  
**ET SI TOUT REVENAIT**  
**ETERNELLEMENT LE MÊME ?**





Il arrive qu'une pensée n'entre pas dans l'esprit comme une lumière, mais comme une obstruction. Elle ne se présente ni sous la forme paisible d'un concept, ni sous celle d'une proposition offerte à l'examen, mais comme une masse obscure qui s'avance jusque dans la gorge et coupe court à la respiration. Rien, d'abord, n'est encore formulé. Rien n'est encore démontré. Il n'y a ni doctrine, ni système, ni architecture visible. Il y a seulement cette pression qui monte, ce resserrement intérieur, cette impression très nette qu'une chose veut passer et ne passe pas, qu'un sens veut naître et n'y parvient pas, qu'un souffle se heurte à ce qui, déjà, l'étrangle. Penser cesse alors d'être un exercice de l'intelligence ; penser devient une affaire de poitrine, de souffle, de gorge, presque de survie. Une pensée véritable ne demande pas toujours d'être comprise ; il lui arrive d'exiger d'abord qu'on survive à son approche.

Une telle pensée commence souvent par une hypothèse. Non pas l'hypothèse légère, méthodique, que l'on pose et que l'on retire ensuite comme un outil de travail, mais l'hypothèse qui s'attache, qui colle à la conscience, qui s'y enroule et qui ne la lâche plus. Et si tout revenait. Non pas certaines choses, non pas les grandes lignes d'une existence, non pas les seuls événements marquants auxquels il serait encore possible de donner une majesté tragique, mais tout. Chaque douleur,

chaque joie, chaque honte, chaque attente, chaque parole prononcée trop vite, chaque silence gardé trop longtemps, chaque erreur, chaque blessure infligée ou subie, chaque désir sans issue, chaque fatigue, chaque réveil, chaque soir tombé sur un visage aimé, chaque lumière très humble sur un mur, chaque pas distrait sur un chemin, chaque instant qu'on aurait voulu retenir, chaque instant qu'on aurait voulu abolir. Et si tout cela devait revenir. Non pas symboliquement, non pas sous forme de souvenir, non pas selon une loi vague de répétition générale, mais identiquement, dans le même ordre, avec la même nécessité apparente, sans qu'aucun détail ne soit retranché, sans qu'aucune compensation n'intervienne, sans qu'aucun avenir rédempteur ne vienne corriger ce qui a été.

Alors le passé cesse d'être derrière. Il se retourne. Il cesse d'appartenir à la mémoire ; il devient masse devant l'existence. Ce qui avait été vécu dans l'illusion commune du temps qui passe, dans la confiance tacite que l'instant s'éloigne, s'efface, se dissout dans le flux, tout cela se redresse d'un seul coup et prend une densité terrible. Le temps n'emporte plus, il conserve. L'oubli n'est plus promesse, il devient trahison impossible. Ce qui fut ne se laisse plus dire au passé simple ; il se met à attendre dans l'avenir. Il ne dit plus : j'ai eu lieu ; il murmure : je reviendrai. Alors chaque

instant change de poids. Ce qui paraissait léger devient chargé d'éternité. Ce qui semblait périssable se durcit comme une pierre. Et ce durcissement n'a rien d'abstrait. Il n'est pas affaire de cosmologie, mais de suffocation. Car le premier effet d'une telle pensée n'est pas l'émerveillement devant l'infini du temps ; c'est l'impression d'être enfermé avec soi-même dans ce que l'on ne pourra plus jamais cesser d'avoir été.

C'est là que commence le drame. Non au niveau d'une théorie du monde, mais au point où l'existence sent que quelque chose lui est retiré : la possibilité de se délester. Toute vie commune se soutient de cette fiction discrète selon laquelle le temps use, ronge, éloigne, adoucit, ensevelit. Même les douleurs les plus vives, même les fautes les plus lourdes, même les jours dont on ne veut pas garder mémoire, tout cela semble emporté par le mouvement général de l'existence. On continue, et continuer veut souvent dire : laisser derrière soi. Mais qu'une pensée surgisse qui retire au temps cette fonction d'effacement, qu'elle annonce non seulement la conservation mais la répétition, et toute l'économie affective de la vie chancelle. Ce qui soulageait en silence s'effondre. Le passé n'est plus ce qui est tombé ; il devient ce qui attend encore. L'avenir lui-même cesse d'être ouverture ; il prend la forme redoutable d'un retour.

Dès lors, la question n'est plus intellectuelle. Elle n'est même plus morale au sens ordinaire. Elle ne demande pas : cela est-il vrai ? Elle demande : cela est-il respirable ? Une existence peut-elle porter l'idée que rien ne s'apaise dans le simple fait d'avoir eu lieu ? Une âme peut-elle supporter que l'instant le plus infime, la faute la plus obscure, la douleur la plus pauvre, la lassitude la plus grise, ne soient jamais livrés au néant, mais reconduits comme tels ? Et surtout : comment vivre encore si ce qui fut n'est plus derrière, mais déjà devant ? C'est ici que la pensée prend à la gorge. Elle ne laisse plus au vivant le refuge discret d'une perte progressive. Elle retire à l'existence la consolation élémentaire de l'irréversible usure. Le temps cesse de décomposer ; il se met à peser.

Ce poids, cependant, ne tient pas seulement à la répétition imaginée. Il tient plus profondément à ce que cette répétition exige du vouloir. Car le plus terrible n'est pas encore de se représenter le retour du même ; le plus terrible est d'entendre, à l'intérieur même de cette représentation, la question qui l'accompagne : et si cela devait être voulu ? Si ce retour ne devait pas seulement être subi comme une fatalité, mais affronté comme une exigence ? Si ce qui revient n'était pas une machine cosmique tournant vide, mais l'épreuve adressée au vivant de savoir ce qu'il consent à porter ? Alors la pensée cesse d'être seulement lourde ; elle devient

sélectrice. Elle départage. Elle force à mesurer autrement chaque geste, chaque attachement, chaque fidélité, chaque trahison intime. Elle fait apparaître ce que la vie supporte encore de non voulu. Elle révèle combien le passé demeure traversé de refus.

Car la suffocation naît aussi de là : du ressentiment, du remords, du regret, de tout ce qui, dans l'existence, dit encore non à ce qui fut. Le ressentiment accuse ; le remords se ronge ; le regret voudrait que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu. Tous trois regardent en arrière, mais ils ne regardent pas pour comprendre : ils regardent pour s'opposer. Et si tout revenait, alors ce non ne pourrait plus se perdre dans le silence. Il serait condamné à se répéter avec ce qu'il refuse. La pensée du retour devient alors insupportable parce qu'elle interdit à l'existence de traiter le passé comme un dépôt clos. Elle force à reconnaître que l'on ne souffre pas seulement de ce qui a été, mais du refus de l'avoir voulu. Ce n'est pas la répétition qui étouffe le plus ; c'est l'impossibilité de dire oui à ce qui reviendrait.

Ici surgit la tentation la plus profonde. Il serait faux de croire qu'elle consiste d'abord à vouloir redescendre vers une origine perdue. L'origine n'est déjà plus visible. Ce qui a été quitté ne se laisse plus rejoindre dans sa pureté imaginaire. Non, la tentation est plus subtile, plus dangereuse, plus

spirituelle : elle consiste à vouloir s'arrêter. Non à régresser, mais à se fixer. Non à revenir à ce qui fut, mais à consentir à ce qui est atteint comme à une forme enfin suffisante. Lorsque la pensée devient trop lourde, lorsque chaque instant prend valeur de bagage, lorsque chaque seuil demande une reprise, l'âme épuisée n'aspire pas d'abord au retour en arrière ; elle aspire à l'achèvement. Elle voudrait pouvoir dire : cela suffit. Elle voudrait faire d'un tournant un terme, d'une étape une demeure, d'un moment d'intensité une identité. Elle voudrait cesser de devenir au nom même de ce qui a été conquis. Rien n'est plus compréhensible. Rien n'est plus funeste.

Car s'arrêter ainsi, ce n'est pas simplement interrompre un mouvement ; c'est trahir le devenir. C'est transformer une forme provisoire en clôture. C'est retirer à l'esprit son inachèvement. L'esprit de lourdeur n'apparaît pas toujours sous les traits grossiers du désespoir ou de la chute ; il se présente souvent comme sagesse de la suffisance. Il dit qu'il serait raisonnable de se tenir enfin pour arrivé. Il flatte sous couleur de mesure. Il appelle paix ce qui n'est que fatigue. Il nomme maturité ce qui n'est que consentement à la fixation. Il enseigne au vivant à faire de ses conquêtes une prison. Et c'est ici que la gorge se serre une seconde fois. Car ce qui menace n'est plus seulement la répétition du passé, mais la

fermeture du possible. Le devenir, bloqué au nom de l'acquis, devient à son tour suffocation.

Le danger véritable n'est donc pas seulement que tout revienne ; il est que la pensée du retour soit elle-même vécue comme fermeture. Dans une telle expérience, le cercle n'ouvre rien ; il enferme. L'existence paraît vouée à rejouer sans écart ce qu'elle est déjà. Le même devient condamnation. Et si le même est entendu de cette manière, alors toute montée est absurde, tout effort vain, toute intensification inutile. Pourquoi continuer, si rien ne fait brèche ? Pourquoi monter encore, si la répétition ne laisse place à aucun possible nouveau ? Pourquoi ne pas se satisfaire, si l'infini du retour retire au devenir sa fécondité ? C'est ici que la pensée devient vraiment vertigineuse. Elle menace non seulement de peser, mais de pétrifier. Elle ne se contente plus d'exiger ; elle retire la respiration même de l'exigence.

Mais précisément, c'est à cet endroit que doit naître une autre décision. Si la pensée du retour étouffe, ce n'est peut-être pas parce qu'elle serait fausse, mais parce qu'elle est encore portée de la mauvaise manière. Si elle serre la gorge, c'est peut-être qu'elle est encore prise dans la figure close du cercle, dans l'imaginaire de l'identité, dans la passivité d'un retour subi. Il faut alors la traverser autrement. Non pas la

nier, non pas la réduire à une rêverie, non pas l'édulcorer sous une morale de consolation, mais la mettre à l'épreuve. Demander si le retour est bien ce qu'il semblait d'abord être. Demander si le même est réellement identité morte, ou si la répétition n'est pas plutôt ce lieu intérieur où le vouloir se découvre incapable de s'achever sans se renier. Demander si le poids n'appelle pas, secrètement, un autre mouvement que la simple rotation sur place. Demander, enfin, si l'instant écrasé par l'éternité ne peut pas devenir le lieu même où l'éternité se retourne en exigence de hauteur.

C'est alors seulement qu'une issue devient pensable. Non une délivrance facile, non une solution doctrinale, non une échappée mystique, mais une respiration reconquise à même le risque. Là où le cercle fermait, un seuil apparaît. Là où la pensée étouffait, elle commence à se retourner contre sa propre clôture. Là où le passé pesait comme masse morte, il demande à être repris autrement. Rien n'est encore sauvé. Rien n'est encore clarifié. Mais déjà quelque chose cède dans l'étreinte. L'existence comprend que le drame du retour ne pourra être porté qu'à condition de refuser la satisfaction, de refuser l'achèvement, de refuser qu'un seul instant du chemin se change en terme définitif. L'air revient alors non parce que le poids disparaît, mais parce qu'il cesse d'être pure fermeture. Le plus lourd n'est plus seulement ce qui écrase ; il

devient ce qui contraint à chercher une autre forme du devenir.

Un livre doit commencer là. Non par la thèse, mais par la gorge. Non par la réponse, mais par la suffocation. Non par l'assurance du concept, mais par la peur très ancienne que quelque chose en nous se ferme sur ce qu'il croit devoir tenir. Il faut partir de ce resserrement, de cette pensée qui serre comme un anneau, de cette tentation de s'arrêter, de ce désir de dire enfin : cela suffit. C'est seulement à partir d'une telle nuit intérieure que pourra se comprendre la nécessité d'un retournement. Tout ce qui suivra — la clarification de l'éternel retour, la critique du cercle clos, l'épreuve du seuil, la montée intérieure, la spirale, le refus de l'achèvement — n'aura de sens qu'à condition de ne jamais oublier ce point de départ : une pensée est venue, et elle a d'abord coupé le souffle.



## LE SERPENT NOIR

Ce n'est pas dans le ciel que le serpent noir prend demeure,  
Mais dans la gorge humaine où le souffle hésite à passer,  
Là où la parole monte et se heurte à sa propre nuit,  
Là où l'esprit voudrait dire oui sans parvenir à le dire,  
Là où le temps tout à coup cesse d'emporter ce qu'il touche,  
Et change chaque instant vécu en pierre de plus en plus  
lourde,  
Là où le passé, se retournant, attend déjà dans l'avenir,  
Là où la mémoire n'est plus cendre, mais morsure  
recommencée,  
Là où l'anneau des jours se resserre autour de la poitrine,  
Se glisse, sans bruit d'abord, le long serpent noir du retour.  
  
Il n'apporte ni poison neuf ni vérité d'un autre monde,  
Il n'annonce aucun enfer plus vaste que la vie présente,  
Il ne promet ni châtement, ni salut, ni justice dernière,  
Il vient avec ce seul pouvoir qui suffit à troubler un homme :  
Souffler à l'oreille qu'un jour tout cela reviendra encore,  
Ce soir, cette honte, ce seuil, cette fatigue, cette lumière,  
Ce chant perdu dans les branches, ce regard, cette faute  
obscur,  
Et jusqu'au plus petit soupir qu'on croyait remis au silence,

Comme si rien ne consentait à tomber hors de l'existence,  
Comme si tout ce qui fut dit exigeait d'être dit encore.

Alors la gorge se resserre et le cœur perd sa vieille ruse,  
Car il ne peut plus se cacher derrière l'usure du temps,  
Il ne peut plus dire : cela passe, et l'instant meurt de lui-même,

Il ne peut plus confier au soir ce qu'il ne voulait plus porter,  
Le passé cesse d'être loin, il se masse au bord du futur,  
Il regarde l'âme en silence avec le visage du même,  
Et la pensée qui voulait naître devient un poids dans la chair,  
Un nœud que ni la main pieuse ni la pitié ne défont,  
Une présence trop compacte pour être avalée sans trembler,  
Une noirceur suspendue entre le cri, la toux et le chant.

Car le serpent n'est pas le temps dans sa courbe la plus secrète,

Il est le temps lorsque le cœur le subit sans le vouloir,  
Il est l'éternel retour quand l'esprit de lourdeur le possède,  
Quand le ressentiment s'y love et lui prête son froid regard,  
Quand le remords y serre ses dents, quand le regret y fait sa niche,

Quand le passé non voulu revient sous la forme d'un refus,  
Quand l'âme, devant ce qui fut, ne sait ni bénir ni maudire,  
Mais s'étrangle de ne pouvoir ni recracher ni consentir,  
Lorsque le même est pris pour chaîne et non pour épreuve

de force,

Lorsque la roue de l'instant tourne comme un cachot sans  
fenêtre.

Pourtant le plus grand danger n'est pas de retomber vers  
l'origine,

Car l'origine a disparu dans le tournant du chemin,

Le plus grand danger est plus doux, plus sage, presque  
légitime,

Il murmure : tu peux t'arrêter, cela suffit désormais,

Fais de ce seuil une demeure et de ta fatigue une loi,

Fais de l'étape un accomplissement et du repos une victoire,

N'ajoute plus à ton passé l'inquiétude d'une autre montée,

Déclare achevé ce qui n'était qu'un passage dans la lumière,

C'est ainsi que le dernier homme apprivoise le serpent noir,

En changeant l'inachevé vivant en paix satisfaite et close.

Mais quelque chose en l'homme alors se dresse au bord de  
l'abîme,

Une dureté plus profonde que la peur de perdre haleine,

Une voix plus brève et plus nue que toutes les voix du savoir,

Qui ne raisonne pas encore et déjà commande d'agir,

Non pour nier le poids, mais pour l'arracher à sa clôture,

Non pour détruire le retour, mais sa figure suffocante,

Non pour fuir le noir, mais pour l'ouvrir à l'air des possibles,

Et c'est pourquoi le cri surgit du fond où tout semblait cédé :

Mords, afin que le même cesse d'être l'ennemi du souffle,  
Mords, afin que la gorge vive au lieu de servir de tombe.

Alors les dents prennent sur elles l'ouvrage que l'esprit ne  
peut,

Elles coupent d'un seul effort la tête du refus qui serre,  
Elles tranchent dans la matière où le dégoût faisait sa loi,  
Elles rendent au sang sa vitesse et à la bouche son passage,  
Ce qui pendait comme un destin tombe au loin dans la  
poussière,

Et le corps, qui n'était plus que spasme et pli de suffocation,  
Se redresse dans un matin que nul calcul n'avait promis,  
Non comme un sauvé de la mort, mais comme un vivant  
retourné,

Ayant mordu dans le plus noir jusqu'à l'obliger à céder,  
Ayant trouvé dans le péril l'entrée d'un autre  
commencement.

Car le serpent noir ne disparaît jamais tout entier du monde,  
Il revient à chaque tournant où le chemin perd sa clarté,  
Il revient quand un instant lourd demande s'il doit être  
voulu,

Il revient quand le passé pèse comme un bagage d'éternité,  
Il revient quand la petite joie se fige en désir de suffire,  
Il revient quand la lassitude appelle sagesse l'arrêt,  
Il revient quand le sommet proche tente l'âme d'y faire son

trône,

Quand la pente du surhumain semble trop rude pour le

cœur,

Et chaque fois il faut reprendre l'œuvre de la morsure

intérieure,

Pour que l'air du devenir d'esprit repasse dans la poitrine.

Alors seulement l'on comprend le rire du berger debout,

Non le rire léger des vainqueurs qui comptent leurs gains au

soleil,

Mais ce rire inouï né d'un souffle rendu à lui-même,

D'une gorge qui, délivrée, peut enfin porter sa profondeur,

D'un oui plus fort que le refus et plus nu que toute doctrine,

D'un instant traversé d'éternité sans devenir prison,

D'une joie qui ne nie ni l'ombre, ni la peine, ni la cendre,

Mais qui les tient dans un éclat assez juste pour respirer,

Comme si le plus lourd du monde, une fois mordu jusqu'au

sang,

Pouvait s'ouvrir en seuil vivant vers la spirale de l'esprit.

Ô serpent noir, toi qui revêts le retour d'une nuit de gorge,

Toi qui fais de l'éternel le poids d'une pierre dans le souffle,

Toi qu'il faut non comprendre d'abord, mais affronter dans la

chair,

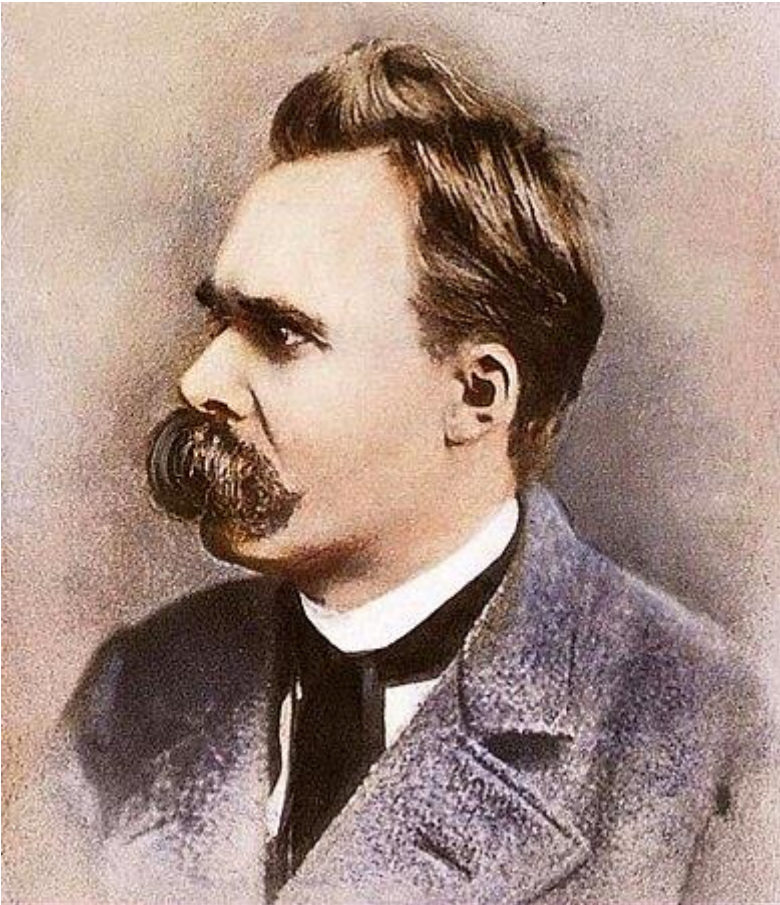
Reste encore au bord du chemin pour éprouver notre

montée,

Car nul ne saura ce qu'il veut tant qu'il n'aura pas mordu  
l'ombre,  
Nul ne portera son passé tant qu'il en attendra l'oubli,  
Nul n'ouvrira le proche au loin tant qu'il se tiendra pour  
achevé,  
Nul n'aimera la même vie tant qu'il craindra son propre oui,  
Mais celui qui te tranche en lui rend à l'air ses vieux  
royaumes,  
Et marche, la gorge brûlée, vers la lumière sans terme.

**NIETZSCHE**

**L'ÉTERNEL RETOUR**





## LA VOLONTE DE PUISSANCE

### § 380-385

#### 380

Si le monde avait un but, il faudrait que ce but fût atteint. S'il existait pour lui une condition finale non prévue, il faudrait que cette condition finale fût atteinte également. S'il était capable de persévérer et de persister, capable d'" être ", si, au cours de son devenir, il possédait, ne fût-ce que pendant un seul instant, cette faculté d'" être ", c'en serait encore fait depuis longtemps de tout devenir, donc aussi de toute pensée, de tout " esprit ". Le fait même que l'" esprit " est un *devenir* démontre que le monde n'a point de but, point de condition finale, qu'il est donc incapable d'" être ".

- Mais la vieille habitude de songer dans tout ce qui arrive à un but et, dans tout ce qui concerne le monde, à un Dieu qui dirige et qui crée, est si puissante que le penseur a beaucoup de peine à ne pas imaginer encore que le manque de but dans le monde est aussi une intention. Cette idée - que le monde évite intentionnellement d'atteindre un but et sait même éviter artificiellement d'être pris dans un mouvement circulaire - cette idée doit être celle de tous ceux qui voudraient imposer au monde la faculté de se renouveler

éternellement. Donc imposer à une force finie, déterminée, qui demeure invariablement égale à elle-même, telle que l'est " le monde ", la faculté merveilleuse de renouveler à l'infini ses formes et ses conditions. Le monde, bien qu'il ne soit plus un dieu, doit cependant être capable de la divine vertu créatrice, de l'infinie faculté de transformation; il doit s'interdire volontairement de retourner à une de ses formes anciennes; il doit posséder, non seulement l'intention, mais encore les moyens de se garantir lui-même de toute espèce de répétition; il doit, par conséquent, contrôler à chaque moment chacun de ses mouvements, afin d'éviter les buts, les conditions finales, les répétitions - et quelles que puissent être les conséquences d'une opinion et d'une croyance aussi impardonnablement folles: tout cela est encore la vieille croyance religieuse, une sorte de désir de croire que le monde ressemble, malgré tout, de quelque façon que ce soit, au Dieu ancien et bien-aimé, au Dieu infini, illimité et créateur - qu'en quelque chose du moins " le Dieu ancien est encore vivant " - c'est ce désir de Spinoza qui s'exprime dans les paroles " deus sive natura " (pour lui c'était même " natura sive deus " - ). Mais quelle est donc la proposition par quoi se formule le mieux le changement définitif, la prépondérance, réalisée maintenant, de l'esprit scientifique sur l'esprit religieux qui imagine des dieux ? Ne faut-il pas dire : le monde, en tant que

force, ne peut pas être imaginé infini, car il est impossible qu'il soit imaginé ainsi, - nous nous interdisons l'idée d'une force infinie, comme incompatible avec " l'idée de force ". Donc - la faculté de se renouveler indéfiniment fait aussi défaut au monde.

**381.**

La théorie de la constance de l'énergie exige l'Eternel retour.

**382.**

Un état d'équilibre ne peut pas être réalisé, donc il n'est pas possible. Mais il devrait pouvoir se réaliser dans un espace indéterminé. De même dans un espace sphérique, la forme de l'espace doit être la cause du mouvement éternel, et, en fin de compte, de toute " imperfection ".

La " force " d'une part, l'" immobilité " et la " stabilité " d'autre part, sont des choses qui s'excluent. La mesure de la force (comme dimension) est fixe, son essence est fluide.

Rien ne se passe " hors du temps ". A un moment déterminé de la force, l'absolue conditionnalité d'une nouvelle répartition de toutes les forces est un fait donné. La force ne peut pas s'arrêter. Le " changement " fait partie de son essence, donc aussi le caractère temporel : par quoi

cependant la nécessité du changement est encore une fois fixée d'une façon abstraite.

### **383.**

Si le mouvement du monde tendait vers un but, ce but devrait être atteint. Mais le seul fait fondamental, c'est précisément qu'il ne tend pas vers un état final et toute philosophie ou toute hypothèse scientifique (par exemple le mécanisme) qui implique un état final se trouve réfutée par ce fait fondamental... Je cherche une conception du monde qui fasse la part de ce fait : il faut que le devenir soit expliqué sans que l'on ait recours à de pareilles intentions de finalité ; le devenir doit paraître justifié durant chacun de ses moments (ou paraître inévaluable, ce qui revient au même) ; il ne faut absolument pas justifier le présent par l'avenir, ou le passé par le présent. La " nécessité " n'existe pas sous forme d'une force universelle qui intervient et domine, ou sous forme d'un moteur initial ; moins encore pour conditionner une chose précieuse. Pour cela il est nécessaire de nier une conscience universelle du devenir, un " Dieu ", afin de ne pas considérer tout ce qui arrive sous l'objectif d'un être qui compatit et connaît, mais qui ne manifeste pas de volonté. " Dieu " est inutile, s'il ne veut pas quelque chose, et, d'autre part, ce serait là une addition de déplaisir et d'illogisme qui amoindrirait la valeur générale du " devenir " : heureusement

il manque précisément une pareille puissance qui additionne (un Dieu qui pâtre et qui domine du regard, une " conscience générale ", un " esprit universel " susciteraient le plus grand argument contre l'être). Plus strictement : il n'est pas permis d'admettre quelque chose qui est - parce que le devenir perd sa valeur et apparaît carrément comme superflu et dépourvu de sens. Par conséquent, il faut se demander comment a pu (dû) naître l'illusion de l'être ; - de même comment tous les jugements de valeur qui reposaient sur l'hypothèse que l'être existe ont été dépréciés. Mais on reconnaît ainsi que cette hypothèse de l'être est la source de toute diffamation du monde - le " monde meilleur ", le " monde-vérité ", le " monde de l'au-delà ", la " chose en soi ").

1) Le devenir n'a pas de condition finale et n'aboutit pas à l'" être ".

2) Le devenir n'est pas une condition apparente ; peut-être le monde de l'être n'est-il qu'apparence.

3) Le devenir reste, à chaque moment, égal à lui-même dans sa totalité ; la somme de sa valeur est invariable ; autrement dit : il n'a pas du tout de valeur, car il manque quelque chose qui pouvait lui servir de mesure et par rapport à quoi le mot " valeur " aurait un sens. La valeur générale du monde n'est pas

appréciable, par conséquent le pessimisme philosophique fait partie des choses comiques.

### **384.**

La nouvelle conception du monde. - Le monde existe ; il n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou, plus exactement : il devient, il passe, mais il n'a jamais commencé à devenir, il n'a jamais cessé de passer, - il se conserve sous les deux formes... Il vit sur lui-même : ses excréments sont sa nourriture.

L'hypothèse du monde créé ne doit pas nous préoccuper un seul instant. La notion de " créer " est aujourd'hui absolument indéfinissable, c'est une notion qui ne répond à aucune réalisation ; ce n'est plus qu'un mot, un mot rudimentaire, datant d'une époque de superstition ; avec un mot on n'explique rien. La dernière tentative pour concevoir un monde qui commence a été faite récemment plusieurs fois à l'aide d'un procédé logique, - en première ligne, on le devine, avec une secrète intention théologique.

On a, ces temps-ci, plusieurs fois voulu trouver une contradiction dans l'idée de " l'infinité du temps dans le passé " (regressus in infinitum) : on l'a même prouvé, au prix, il est vrai, de confondre la tête avec la queue. Rien ne peut m'empêcher de calculer en arrière, à partir de ce moment-ci,

et de me dire : " Je n'arriverai jamais à la fin " ; de même que je puis compter, en avant, au même moment, jusqu'à l'infini. Ce n'est que lorsque je voudrai faire la faute - je me garderai bien de la faire - d'assimiler cette conception concrète d'un regressus in infinitum, à une notion nullement réalisable, à une progression jusqu'à maintenant, ce n'est que lorsque je considérerai la direction (en avant ou en arrière) comme logiquement indifférente que je m'emparerai de la tête - cet instant croyant tenir la queue : on vous laisse ce plaisir, monsieur Dühring !...

Je suis tombé sur cette idée chez des penseurs plus anciens : chaque fois elle était déterminée par d'autres arrière-pensées (c'était la plupart du temps des arrière-pensées théologiques, en faveur du creator spiritus). Si, d'une façon générale, le monde pouvait se figer, dessécher, dépérir, devenir le néant, ou s'il pouvait atteindre un état d'équilibre, ou encore s'il avait un but quelconque qui renfermerait en lui la durée, l'immutabilité, le définitif (bref, pour parler métaphysiquement, si le devenir pouvait aboutir à l'être ou au néant) cette condition devrait déjà être réalisée, - par conséquent... C'est là la seule certitude que nous ayons entre les mains, pour servir de correctif à une foule d'hypothèses cosmiques, possibles en soi. Si, par exemple, le mécanisme ne

peut pas échapper à la conséquence d'un état de finalité, tel que Thomson le lui a tracé, le mécanisme est ainsi réfuté.

Si l'on peut imaginer le monde comme une quantité déterminée de force et comme un nombre déterminé de centres de force - toute autre représentation demeure indéterminée et par conséquent inutilisable -, il s'ensuit que le monde doit traverser un nombre évaluable de combinaisons, dans le grand jeu de dés de son existence. Dans un temps infini, chacune des combinaisons possibles devra une fois se réaliser, plus encore elle devra se réaliser une infinité de fois. Et, comme entre chacune des combinaisons et son retour prochain, toutes les combinaisons possibles devraient être parcourues et que chacune de ces combinaisons conditionne toute la succession des combinaisons de la même série, on démontrerait ainsi un mouvement circulaire de séries absolument identiques : on démontrerait que le monde est un mouvement circulaire qui s'est déjà répété une infinité de fois et qui joue son jeu à l'infini. - Cette conception n'est pas simplement une conception mécanique : car si elle l'était, elle ne nécessiterait pas un retour infini de cas identiques, mais une condition finale. Puisque le monde n'est pas parvenu à cette condition finale, il faut que le mécanisme nous apparaisse comme imparfait et seulement comme hypothèse provisoire.

**385.**

Et savez-vous ce qu'est pour moi « le monde » ? Faut-il que je vous le montre au miroir ? Ce monde est un monstre de force sans commencement et sans fin, une quantité de force d'airain qui ne devient ni plus grande ni plus petite, qui ne consomme pas, mais utilise seulement, immuable dans son ensemble, une maison sans dépenses ni pertes, mais aussi sans revenus et sans accroissement, entourée du « néant » comme d'une frontière. Ce monde n'est pas quelque chose de vague et qui se gaspille, rien qui soit d'une étendue infinie, mais, étant une force déterminée, il est inséré dans un espace déterminé et non point dans un espace qui serait vide quelque part. Force partout, il est jeu des forces et onde des forces, à la fois un et multiple, s'accumulant ici tandis qu'il se réduit là-bas, une mer de forces agitées dont il est la propre tempête, se transformant éternellement dans un éternel va et vient, avec d'énormes années de retour, avec un flot perpétuel de ses formes, du plus simple au plus compliqué, allant du plus calme, du plus rigide et du plus froid au plus ardent, au plus sauvage, au plus contradictoire, pour revenir ensuite de la multiplicité au plus simple, du jeu des contradictions aux joies de l'harmonie, s'affirmant lui-même, même dans cette uniformité qui demeure la même au cours des années, se bénissant lui-même parce qu'il est ce qui doit

éternellement revenir, étant un devenir qui ne connaît point de satiété, point de dégoût, point de fatigue — : ce monde, qui est le monde tel que je le conçois, ce monde dionysien de l'éternelle création de soi-même, de l'éternelle destruction de soi-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, mon«pardelàlebienetlema»sansbut,sice n'est un but qui réside dans le bonheur du cercle, sans volonté, si ce n'est pas un cercle qui possède la bonne volonté de suivre sa vieille voie, toujours autour de lui-même et rien qu'autour de lui-même : ce monde, tel que je le conçois, — qui donc a l'esprit assez lucide pour le contempler sans désirer être aveugle ? Qui est assez fort pour présenter son âme à ce miroir ? Son propre miroir au miroir de Dionysos ? Sa propre solution à l'énigme de Dionysos ? Et celui qui serait capable de cela ne faudrait-il pas qu'il fît davantage encore ? Se promettre lui-même à 1' « anneau des anneaux » ? Avec le vœu du propre retour de soi-même ? Avec l'anneau de l'éternelle bénédiction de soi-même, de l'éternelle affirmation de soi-même ? Avec la volonté de vouloir toujours et encore une fois ? De vouloir en arrière, de vouloir toutes choses qui ont jamais été ? De vouloir en avant, de vouloir toutes choses qui seront jamais ? Savez-vous maintenant ce qu'est pour moi le monde ? Et ce que je veux lorsque je veux ce monde ?

(Nietzsche, « La volonté de puissance, livre IV)

## DISCUSSION

### § 380-381

Dans ce premier lot, ce qui frappe d'abord, c'est que l'argument ne commence nullement par le retour, mais par une destruction méthodique de toute téléologie. Le texte attaque de front l'idée que le monde aurait un but, une condition finale, un état d'être enfin stabilisé. Si un tel but existait, il aurait dû être atteint ; si une condition finale était possible, elle devrait déjà être réalisée ; si le monde pouvait jamais sortir du devenir pour entrer dans l'être, même un instant, alors le devenir aurait déjà cessé. Toute la première partie du § 380 repose sur cette logique très simple et très dure : un monde qui dure sans terme, un monde où l'esprit lui-même est encore en devenir, ne saurait être orienté vers un accomplissement final. Ce qui est visé ici, ce n'est pas encore la conception cyclique du monde, mais l'imaginaire métaphysique et religieux d'un monde tendu vers sa fin, sa plénitude, son repos, son être. Le texte est donc d'abord un texte anti-finaliste, anti-théologique, et même anti-ontologique au sens classique : l'être n'y est plus le terme caché du devenir, mais sa négation.

La force de ce passage se tient précisément là. Avant même d'aborder l'éternel retour, il établit que le devenir n'est pas un état provisoire, mais le régime même du monde. L'esprit n'est pas invoqué comme exception, mais comme symptôme : si l'esprit est lui-même devenir, alors il ne peut servir de refuge à une stabilité supérieure ; il confirme au contraire que rien, dans le monde, ne se tient hors du devenir. Il y a là une radicalité décisive, car ce n'est pas seulement l'idée de providence qui s'effondre, mais toute consolation fondée sur un terme ultime. Le monde ne va nulle part, il ne mûrit pas vers une vérité finale, il ne travaille pas à la production d'un état réconcilié. Ce qui tombe ici, c'est déjà la possibilité d'un salut cosmique.

Mais le texte ne s'arrête pas à cette critique. Il opère ensuite un déplacement polémique très intéressant. Après avoir récusé le monde à fin, il s'en prend à une autre croyance : celle d'un monde capable d'éviter la répétition, capable d'inventer indéfiniment du nouveau sans jamais repasser par une forme ancienne. Et c'est là que le ton devient presque ironique. Car pour éviter toute répétition, il faudrait prêter au monde une sorte de vigilance divine, une capacité de contrôle permanent, une intention de se dérober à tout retour. Autrement dit, le refus du cercle reconduirait subrepticement la vieille image religieuse d'un monde gouverné, orienté,

surveillé de l'intérieur par une puissance quasi divine. La cible est donc double : d'un côté, la croyance au but ; de l'autre, la croyance à une créativité infinie du monde, qui ferait de lui un substitut de Dieu. Le texte suggère ainsi que l'idée d'une nouveauté absolue, inépuisable, sans retour possible, demeure encore tributaire d'un imaginaire théologique. Le monde, si l'on refuse qu'il soit Dieu, ne peut plus être pensé comme source infinie de formes absolument inédites.

C'est à ce point que surgit l'argument proprement cosmologique. Si le monde est une force déterminée, finie, toujours égale à elle-même, alors il faut lui refuser l'infinité créatrice qu'exigerait une nouveauté sans retour. Le pas décisif consiste donc à lier deux thèses : la finitude quantitative de la force et l'impossibilité d'une innovation indéfinie. Le § 381 condense cela en une formule presque brutale : la constance de l'énergie exige l'éternel retour. Mais c'est ici précisément que la lecture doit devenir plus vigilante. Car ce que le texte démontre avec une très grande puissance, c'est l'absence de but et l'impossibilité d'un être final ; ce qu'il établit beaucoup moins rigoureusement, c'est la nécessité d'un retour identique. Entre les deux, il y a un saut. Pour que la constance de l'énergie exige véritablement l'éternel retour, il faut encore admettre que le nombre des combinaisons ou des configurations possibles est fini, ou du moins limité, dans

un temps sans terme. Sans cette prémisse supplémentaire, la conclusion ne s'impose pas absolument. La constance de l'énergie suffit à exclure un surgissement ex nihilo ou une croissance infinie de la puissance du monde ; elle ne suffit pas, à elle seule, à démontrer la répétition stricte des mêmes formes.

Toute la difficulté de ce texte est là. Il est beaucoup plus fort dans sa destruction des illusions téléologiques que dans sa preuve du retour cosmologique. Il montre admirablement qu'un monde sans Dieu ne peut plus être pensé comme orienté vers une fin, ni comme capable d'une nouveauté divine inépuisable. Mais entre le devenir sans terme et le retour du même, il y a encore une médiation qui manque. Le texte suppose que, si la force est finie et le temps indéfini, la répétition s'ensuivra. Cela peut se soutenir, mais cela ne va pas de soi dans les termes mêmes du passage. En ce sens, le § 380 est plus probant comme critique de la religion cachée dans certaines cosmologies que comme démonstration irréfutable de l'éternel retour.

Il faut donc lire cet ensemble selon une double tension. D'un côté, il contient un geste immense : arracher le monde à tout but, à toute condition finale, à tout être achevé, et faire du devenir non un passage mais la texture même du réel. De l'autre, il cherche à pousser cette désontologisation jusqu'à

une formulation cosmologique du retour, mais sans encore produire une démonstration parfaitement close. Le texte vacille ainsi entre deux niveaux. Au niveau le plus profond, il pense l'impossibilité de toute sortie du devenir. Au niveau plus spéculatif, il tente d'en tirer la conséquence d'une répétition nécessaire. La première thèse est d'une force remarquable ; la seconde a besoin d'appuis que le texte n'explique pas entièrement.

Cela éclaire aussi la place de ces paragraphes dans l'ensemble de la réflexion sur l'ER. Ce qui s'y formule de la manière la plus forte n'est peut-être pas encore le retour comme tel, mais la clôture de toutes les échappatoires métaphysiques. Plus de fin, plus d'état terminal, plus d'être immobile, plus de Dieu caché sous le nom de nature, plus de nouveauté divine dissimulée dans l'illusion d'une créativité illimitée du monde. Le terrain est nettoyé. Le monde est rendu à sa finitude, à son devenir, à son absence de pourquoi ultime. C'est sur ce sol dévasté que l'éternel retour pourra ensuite apparaître, soit comme hypothèse cosmologique, soit, plus profondément peut-être, comme épreuve tragique. Mais dans ce premier moment, c'est moins la roue qui se montre que l'impossibilité de toute sortie hors du mouvement.

Si tu veux, envoie le lot suivant et je poursuis dans le même ton, en gardant ce fil : ce que le texte établit vraiment, ce qu'il suppose, et ce qu'il ouvre malgré lui.

### **§ 382-383**

Dans ce deuxième lot, la pensée se précise et, en même temps, se déplace. Le premier mouvement consiste à radicaliser l'impossibilité d'un état final. Le texte ne se contente plus d'affirmer que, si le monde avait un but, ce but aurait déjà dû être atteint ; il soutient maintenant qu'un état d'équilibre, s'il était possible, aurait dû se réaliser depuis longtemps. Comme il ne se réalise pas, il faut en conclure qu'il n'est pas simplement absent de fait, mais impossible de droit. Cette impossibilité est décisive, car elle ne vise plus seulement la téléologie religieuse ou métaphysique ; elle vise aussi toute physique ou toute cosmologie qui supposerait qu'à terme le mouvement du monde s'épuise dans une stabilité, une homogénéisation, un repos. Il ne s'agit donc pas seulement d'écarter la fin comme accomplissement, mais aussi la fin comme extinction dynamique. Le monde n'est pas en marche vers un sommet, ni vers une immobilité terminale.

C'est dans ce cadre qu'il faut lire les remarques sur la force. Le texte oppose radicalement la force à l'immobilité et à la stabilité : celles-ci s'excluent. La quantité de force peut être

fixe, mais son essence est fluide. Cette distinction est très importante. La mesure est fixe ; l'être même de ce qui est mesuré ne l'est pas. La fixité porte sur la grandeur, non sur le mode d'être. Autrement dit, le monde peut être pensé comme somme constante sans cesser d'être devenir. La constance n'est pas ici celle d'un état, mais celle d'une intensité totale qui ne se maintient qu'en se redistribuant. Cela permet de comprendre la logique du passage : le devenir n'est pas un accident de la force, ni une altération secondaire, mais son mode même de manifestation. La force ne saurait se mettre au repos sans se contredire. Le changement n'est donc pas quelque chose qui lui arrive ; il lui appartient essentiellement.

Mais cette thèse, qui donne au devenir une profondeur ontologique nouvelle, introduit aussi une difficulté. Car si le changement appartient à l'essence de la force, alors le texte semble expliquer le devenir par une nécessité interne : la force change parce qu'elle est force. Pourtant cette "nécessité" demeure abstraite. Le texte lui-même le reconnaît presque en passant : la nécessité du changement s'en trouve encore une fois fixée d'une façon abstraite. C'est une remarque très précieuse, parce qu'elle montre que la pensée n'est pas entièrement dupe d'elle-même. Elle sent qu'en déclarant le changement essentiel à la force, elle a déplacé le

problème sans encore le résoudre. Elle a bien exclu le repos, la finalité, l'être fixe ; mais elle n'a pas encore véritablement pensé le rythme concret du devenir. Elle en a posé la nécessité, non encore la figure.

Le § 383 reprend alors la critique du but, mais en l'ouvrant sur une exigence plus ample : il ne suffit pas de nier l'état final, il faut trouver une conception du monde qui rende compte du devenir sans le justifier par une fin. C'est là sans doute le point le plus fort de ce lot. Le texte refuse explicitement que le présent soit justifié par l'avenir, ou le passé par le présent. Cela signifie qu'aucun moment du devenir ne doit tirer son sens d'un terme extérieur à lui. Le devenir doit être justifié à chacun de ses moments, ou bien il faut reconnaître qu'il n'est pas du tout justiciable de telles catégories, qu'il est "inévaluable", ce qui revient ici presque au même. Ce refus de toute justification extérieure est capital. Il rompt avec toutes les pensées qui subordonnent le mouvement à une destination : progrès, salut, accomplissement, rédemption, réconciliation finale, mais aussi totalité rationnelle. Le devenir n'a pas à être absous par ce qu'il produira plus tard ; il n'a pas à être racheté par une vérité qui l'attendrait au terme. Il vaut ou ne vaut pas dans l'instant même de son déploiement.

La critique de Dieu s'inscrit exactement dans cette logique. Ce que le texte refuse, ce n'est pas seulement un Dieu créateur

ou ordonnateur ; c'est surtout une conscience universelle du devenir, un regard qui verrait, comprendrait, compatirait, totaliserait. Une telle conscience ferait du devenir quelque chose d'observé, de mesuré, peut-être de voulu ; elle réintroduirait donc un plan supérieur à partir duquel ce qui arrive serait apprécié. Le texte pressent très bien qu'un Dieu qui connaîtrait et souffrirait du devenir, sans même le vouloir, suffirait encore à dévaluer le devenir lui-même. Pourquoi ? Parce qu'un tel regard ferait toujours du devenir le spectacle d'une insuffisance. Il le rapporterait à une instance qui n'est pas prise dans le flux, qui le juge du dehors, qui le compatit comme manque ou comme déviation. En ce sens, toute conscience universelle du devenir reconduit déjà l'hypothèse de l'être. Elle suppose un point fixe à partir duquel le mouvant peut être saisi.

C'est pourquoi le texte va plus loin encore : il n'est pas permis d'admettre quelque chose qui est, car le devenir perdrait alors sa valeur et apparaîtrait comme superflu. Cette phrase est extrêmement forte. Elle signifie que l'être, en tant qu'hypothèse d'un fond stable, n'est pas seulement une erreur spéculative ; il est l'instance même qui diffame le monde. Dès qu'il y a un être au sens fort, le devenir devient apparence, transition, imperfection, inachèvement. Le monde réel se voit alors jugé depuis un arrière-monde, qu'on l'appelle

vérité, au-delà, chose en soi, ou Dieu. Le texte formule donc ici une généalogie très nette de la dépréciation du monde : ce n'est pas le devenir qui est en défaut ; c'est l'hypothèse de l'être qui produit ce défaut en lui imposant une mesure étrangère. Le devenir n'est pas ce qui manque d'être ; c'est l'être qui est la fiction à partir de laquelle le devenir paraît manquer.

Les trois thèses finales résument cette orientation avec une grande netteté. La première affirme que le devenir n'a pas de condition finale et n'aboutit pas à l'être. La deuxième renverse la hiérarchie classique : le devenir n'est pas l'apparence ; peut-être est-ce l'être qui n'est qu'apparence. On voit ici se dessiner une véritable inversion métaphysique. Ce n'est plus le mouvant qui cache le vrai, c'est le vrai supposé qui cache le mouvant. La troisième thèse, enfin, est la plus délicate : le devenir reste à chaque moment égal à lui-même dans sa totalité ; la somme de sa valeur est invariable ; autrement dit, il n'a pas du tout de valeur, puisqu'il n'existe aucune mesure extérieure par rapport à laquelle il serait appréciable. Cette proposition ne signifie pas que le devenir serait insignifiant ou nul au sens vulgaire. Elle signifie qu'il échappe à la catégorie même de valeur, dès lors qu'il n'existe plus aucune transcendance pour le mesurer. Si la valeur suppose comparaison, étalon, hiérarchie fondée en dehors du flux,

alors un devenir total, sans extérieur, sans terme, sans juge, ne peut être dit ni supérieur ni inférieur, ni meilleur ni pire. Il est, plus exactement, hors évaluation.

C'est ce point qui permet de comprendre la formule finale sur le pessimisme philosophique. Si le monde n'a pas à être mesuré par rapport à un être, un bien, une fin, une vérité supérieure, alors le pessimisme métaphysique perd son sol. Il devient risible, non parce que le monde serait soudain consolant, mais parce qu'il continue à juger le devenir au nom d'un critère qui n'existe pas. Le pessimisme reste prisonnier de l'hypothèse qu'il croit combattre : il continue à supposer qu'un monde devrait être autre qu'il n'est, qu'il devrait répondre à une norme de sens, d'ordre ou de salut. Une fois cette norme abolie, le pessimisme n'a plus d'objet sérieux. Il subsiste comme grimace d'une métaphysique qui ne parvient pas à mourir.

Ce deuxième lot est donc moins une preuve du retour qu'un approfondissement de la critique de l'être. Il montre que le devenir ne doit pas seulement être pensé contre la finalité, mais contre toute mesure transcendante. En ce sens, il prépare admirablement une lecture tragique. Car si rien ne vient justifier le devenir de l'extérieur, alors il faut apprendre à le soutenir sans recours, à même son mouvement, sans tribunal supérieur, sans rachat. Ce qui se dessine ici n'est pas

encore la figure du cercle ou de la spirale ; c'est plus radical encore : un monde qu'aucun être ne surplombe, qu'aucune valeur ne mesure, qu'aucune conscience universelle ne recueille. Le devenir y devient enfin innocent, non parce qu'il serait bon, mais parce qu'il ne comparait devant rien.

### **§ 384**

Dans ce troisième lot, la pensée franchit un seuil. Les fragments précédents détruisaient l'idée de but, d'état final, d'être achevé, de conscience universelle du devenir ; celui-ci tente désormais d'édifier positivement une nouvelle conception du monde. C'est pourquoi son ton change. Il ne s'agit plus seulement de réfuter des hypothèses adverses, mais d'avancer une représentation d'ensemble, une cosmologie possible, peut-être la plus hardie de toutes. Le texte est d'autant plus important qu'il formule ici, plus clairement qu'ailleurs, le noyau argumentatif de l'éternel retour sous sa forme cosmologique. Mais il importe justement de le lire avec une attention redoublée, car sa puissance est réelle, et ses présupposés le sont tout autant.

Le début est déjà remarquable. « Le monde existe ; il n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou, plus exactement : il devient, il passe, mais il n'a jamais commencé

à devenir, il n'a jamais cessé de passer. » La formule paraît d'abord contradictoire, mais cette contradiction n'est qu'apparente. Ce qui est refusé ici, ce n'est pas le devenir, mais l'idée qu'il faudrait penser le monde comme un sujet fixe auquel le devenir arriverait du dehors, ou comme une substance qui entrerait un jour dans le devenir et pourrait un jour en sortir. Le monde n'est pas une chose stable qui, par surcroît, changerait ; il n'est rien d'autre que ce devenir même, à condition de comprendre que celui-ci n'a ni commencement ni terme. Le monde "existe" en ce sens très singulier qu'il n'a jamais commencé à devenir et n'a jamais cessé de passer. L'existence du monde n'est donc pas ici l'opposé du devenir, mais son éternité même. Le devenir n'est pas un état transitoire du monde : il est son mode absolu, sans origine et sans fin.

La formule brutale qui suit — « Il vit sur lui-même : ses excréments sont sa nourriture » — donne à cette idée une expression presque organique, volontairement choquante. Le monde ne reçoit rien de l'extérieur ; il ne dépend d'aucune transcendance, d'aucun créateur, d'aucune réserve de sens ou de puissance placée hors de lui. Il se recycle intégralement. Tout ce qu'il rejette revient à sa propre économie. Rien ne tombe hors du monde, rien ne lui vient d'ailleurs. Cette image n'est pas simplement polémique ; elle donne une figure très

concrète à l'immanence radicale que le texte cherche à penser. Il n'y a ni commencement absolu, ni terme absolu, ni dehors absolu. Le monde n'a pas de source extérieure, pas plus qu'il n'a de destination supramondaine. Il n'est pas créé ; il se soutient lui-même dans le flux de ses propres transformations.

C'est dans cette perspective qu'il faut entendre la charge contre la création. Le texte ne se contente pas de rejeter l'hypothèse d'un monde créé ; il la déclare désormais vide, indéfinissable, réduite à un mot hérité de la superstition. Ce point est important. Il ne s'agit plus seulement de dire que l'hypothèse théologique est fautive ; il s'agit de dire qu'elle n'explique rien, qu'elle n'a même plus de contenu conceptuel véritable. "Créer" ne renvoie plus à une expérience, ni à une opération pensable, mais à un reste verbal. Le mot demeure, mais il n'ouvre plus aucune intelligence du réel. Le texte marque ainsi une volonté de purification extrême : il ne faut plus seulement contester les vieux schèmes, il faut les déclarer inutilisables. La création n'est pas une mauvaise réponse, mais une pseudo-réponse.

La discussion sur l'infinité du temps dans le passé poursuit ce travail de désencombrement. Le texte s'en prend ici à une objection classique : l'idée d'un passé infini serait contradictoire, puisqu'on n'aurait jamais pu parvenir jusqu'à

l'instant présent. La réponse est assez simple, mais décisive. Compter en arrière à partir de maintenant n'implique pas qu'un "parcours" ait déjà été accompli en sens inverse ; cela signifie seulement que la pensée peut prolonger indéfiniment la série sans rencontrer de terme. La confusion dénoncée ici consiste à traiter symétriquement deux opérations qui ne le sont pas : compter à partir de l'instant présent vers l'arrière, et imaginer une progression qui aurait dû "atteindre" le présent depuis un point de départ initial. La première est pensable, la seconde suppose précisément ce qu'il s'agit de récuser, à savoir un commencement. Le texte refuse donc que l'on transforme l'infinité passée en tâche achevée. Il ne conçoit pas le passé infini comme une série déjà bouclée, mais comme absence de premier terme. Il y a là une défense de l'éternité du devenir contre les objections logiques qui cherchent encore, en sous-main, à rétablir un commencement du monde.

Vient ensuite ce qui demeure, dans ce lot, le correctif fondamental : si le monde pouvait se figer, dépérir, devenir néant, atteindre un équilibre, ou viser un but comprenant durée, immuabilité, définitif, cette condition devrait déjà être réalisée. Cette proposition reprend les analyses précédentes, mais elle leur donne ici une portée de principe. Ce n'est pas encore l'éternel retour ; c'en est la condition négative. On ne

sait pas encore ce qu'est positivement le monde, mais on sait déjà qu'il n'aboutit ni à l'être, ni au néant, ni à l'équilibre. Le monde est ainsi fermé à toutes les issues métaphysiques. Il ne peut ni s'annuler, ni s'accomplir, ni se reposer. Et cette impossibilité, le texte la présente comme la seule certitude véritable dont on dispose pour corriger les hypothèses cosmologiques. C'est une remarque très forte, parce qu'elle signifie que la pensée ne prétend pas ici posséder d'emblée la structure positive du réel ; elle sait seulement, avec certitude, ce que le réel n'est pas et ce qu'il ne peut pas devenir. La seule évidence ferme demeure anti-finaliste.

C'est alors seulement que l'argument cosmologique proprement dit apparaît, et cette fois sous une forme beaucoup plus explicite que dans les lots précédents. Si le monde peut être imaginé comme une quantité déterminée de force et comme un nombre déterminé de centres de force, alors le nombre de ses combinaisons possibles est évaluable. Si le temps est infini, chacune de ces combinaisons devra se réaliser, et même se réaliser une infinité de fois. Plus encore : comme entre deux occurrences d'une même combinaison toutes les autres doivent être parcourues, il s'ensuit des séries complètes, récurrentes, identiques. Le monde serait alors un mouvement circulaire de séries absolument identiques, déjà répété une infinité de fois et se répétant à l'infini.

On touche ici au cœur de la version cosmologique de l'éternel retour. Le raisonnement est désormais clair. Il repose sur trois prémisses : quantité déterminée de force, nombre déterminé de centres de force, temps infini. De là suit la répétition des combinaisons, puis celle des séries entières, et enfin l'image d'un monde circulaire. Par rapport aux fragments précédents, le texte gagne indéniablement en netteté. Il ne se contente plus d'opposer la finitude de la force à l'idée d'une nouveauté divine illimitée ; il introduit expressément le motif combinatoire. C'est pourquoi ce passage est sans doute le plus fort de ceux que tu as donnés jusqu'ici si l'on cherche la construction explicite de l'ER cosmologique.

Mais c'est aussi le moment où la vigilance herméneutique doit être maximale. Car le raisonnement, pour être plus élaboré, demeure hypothétique dans sa base. Nietzsche le dit lui-même : « Si l'on peut imaginer le monde comme une quantité déterminée de force et comme un nombre déterminé de centres de force... » Tout dépend de ce "si". Le texte propose une représentation qu'il juge la seule utilisable, parce que les autres lui paraissent indéterminées ; mais il ne démontre pas absolument que le monde doit être pensé ainsi. Il choisit une modélisation. Le pas vers le retour identique ne devient nécessaire qu'à partir de cette modélisation préalable. La démonstration n'est donc pas apodictique au sens strict ; elle

est conditionnelle. Elle vaut à l'intérieur d'un certain cadrage du monde.

Il faut noter aussi que le texte tient à distinguer cette conception du simple mécanisme. Cela peut surprendre, puisque tout l'argument semble justement très proche d'une pensée mécanique des forces et de leurs combinaisons. Pourtant Nietzsche veut s'en démarquer. Pourquoi ? Parce qu'à ses yeux le mécanisme, s'il était cohérent avec lui-même, conduirait à un état final, à une sorte d'équilibre ou d'épuisement terminal, comme dans certains scénarios physiques de son époque. Or, puisque le monde n'atteint manifestement pas une telle condition finale, le mécanisme est déclaré imparfait et provisoire. Cette remarque est capitale, car elle montre que l'éternel retour n'est pas ici pensé comme simple conséquence du mécanisme classique ; il en est plutôt une tentative de dépassement. Le monde n'est pas une machine qui se décharge jusqu'au repos. Il est un jeu de forces fini dans ses grandeurs, mais inépuisable dans sa redistribution. La répétition ne vient pas d'une inertie, mais de l'impossibilité d'une sortie hors du jeu.

Ce point rend le texte plus riche qu'une simple cosmologie physique. Ce qui s'y cherche, ce n'est pas seulement une loi de répétition, mais une image du monde où l'absence de but, l'impossibilité de l'être, la clôture immanente du réel et la

nécessité de la redistribution s'accorderaient enfin. Le monde n'est pas ici pensé comme machine close se dirigeant vers l'épuisement, mais comme totalité sans dehors, sans origine, sans fin, sans repos, contrainte de rejouer indéfiniment le nombre fini de ses possibilités. La force du texte est de tenir ensemble cette immanence radicale et cette circularité. Sa faiblesse éventuelle est que la circularité dépend encore d'un schème très déterminé : la finitude des centres et des combinaisons, schème qui relève d'une physique conjecturale plus que d'une nécessité immédiatement lisible dans l'expérience.

C'est pourquoi ce passage doit être situé très exactement. Il représente sans doute l'élaboration la plus poussée, dans ces fragments, d'une justification cosmologique du retour. Mais il demeure en même temps un montage spéculatif. Il est plus construit que les premiers lots, plus systématique, plus ambitieux. Et pourtant, ce qu'il établit de la manière la plus incontestable n'est peut-être pas encore le retour identique lui-même ; c'est, une fois de plus, l'impossibilité de toute création, de tout commencement, de tout état final, de tout néant terminal, de toute sortie hors du devenir. L'éternel retour apparaît alors comme la grande hypothèse positive capable d'habiter ce désert métaphysique. Il vient remplir l'espace laissé vide par la destruction des buts et des êtres. Le

texte n'offre pas seulement une preuve ; il donne une figure au monde une fois que tout arrière-monde a été aboli.

Et c'est sans doute pour cela qu'il demeure si important. Il ne se contente pas de dire : rien n'a de fin. Il ose demander : comment penser un monde qui ne commence pas, ne finit pas, ne se repose pas, ne s'annule pas, ne se transcende pas ? La réponse proposée est le cercle cosmique des combinaisons. Qu'elle soit ou non pleinement contraignante, elle marque le point où la critique du finalisme se convertit en vision du monde.

### **§ 385**

Avec ce quatrième lot, le discours change de régime. Les fragments précédents cherchaient encore à établir, à partir de prémisses cosmologiques, l'impossibilité d'un état final, l'infinité du temps, la constance de la force, le nombre fini des combinaisons, et de là la nécessité d'un retour. Ici, la démonstration cède la place à une vision. Le ton n'est plus celui d'une argumentation au bord de la physique spéculative ; il devient prophétique, presque hymnique. Mais ce déplacement n'est pas secondaire : il marque sans doute l'endroit où la pensée du retour cesse d'être seulement une

hypothèse sur la structure du monde pour devenir une épreuve de l'âme, une exigence de regard, une décision de vouloir. Le texte ne demande plus simplement ce qu'est le monde ; il demande qui est capable de le soutenir tel qu'il est.

La première phrase donne déjà le ton : « Faut-il que je vous le montre au miroir ? » Le monde ne sera pas défini comme objet extérieur, placé devant un sujet neutre qui l'observerait. Il apparaît dans une scène spéculaire. Le monde est miroir, mais miroir terrible, puisqu'il renvoie celui qui le contemple à sa propre capacité de voir. La question n'est donc pas seulement cosmologique ; elle est immédiatement spirituelle, au sens le plus rude. Voir le monde ainsi, ce n'est pas ajouter une thèse à d'autres thèses, c'est s'exposer à une image dans laquelle on risque de ne plus pouvoir se supporter soi-même. Ce fragment introduit ainsi une dimension décisive : la vérité du monde n'est pas séparable de la force nécessaire pour l'endurer.

Le monde est alors décrit comme « un monstre de force sans commencement et sans fin ». Le mot de monstre importe. Il ne désigne pas seulement une immensité quantitative ; il indique quelque chose d'irreprésentable au regard ordinaire, quelque chose qui excède les catégories rassurantes de l'ordre, de la finalité, de l'harmonie stable. Le monde n'est pas un cosmos au sens classique d'une belle ordonnance ; il est

une masse de force qui ne s'accroît ni ne diminue, qui ne reçoit rien de l'extérieur et ne perd rien hors d'elle-même. On retrouve ici les thèses déjà croisées dans les lots précédents : absence de commencement, absence de fin, clôture immanente, constance quantitative, impossibilité d'une création ou d'un épuisement. Mais ce qui change, c'est que ces thèses ne sont plus simplement posées comme conclusions ; elles deviennent image totale. Le monde n'est plus un problème à résoudre, mais une présence à affronter.

Le passage sur « une maison sans dépenses ni pertes, mais aussi sans revenus et sans accroissement » prolonge cette idée avec une netteté remarquable. Il n'y a pas d'économie transcendante du monde. Rien ne lui est soustrait, rien ne lui est ajouté. Il n'y a ni salut, ni supplément, ni chute hors du tout, ni grâce venue d'ailleurs. Le monde ne peut être enrichi du dehors, pas plus qu'il ne peut se dissiper dans un néant extérieur. Il est entouré du néant « comme d'une frontière », non comme d'un milieu où il pourrait se perdre. Cette frontière est importante : elle signifie qu'il n'y a pas au-delà du monde un réservoir d'être ou de non-être qui viendrait corriger, nourrir ou dissoudre ce qui est. Le néant n'est pas ici puissance de négation intérieure ; il est simple bord, limite de l'immanence. Le monde est donc absolument livré à lui-même.

La description suivante approfondit cette immanence en une image dynamique : « jeu des forces et onde des forces, à la fois un et multiple ». Le monde n'est ni une unité compacte ni une multiplicité éclatée sans rapport ; il est le jeu même par lequel l'unité ne subsiste qu'en se différenciant, et la multiplicité qu'en appartenant à une même mer de forces. Cette mer, en tant qu'elle est sa propre tempête, donne une figure très forte de l'auto-affection du monde : il n'est agité par rien d'extérieur, il est l'agitation de lui-même. Le mouvement n'est pas ce qui survient à la force ; il est sa manière d'être. Ici, la pensée du devenir atteint une intensité remarquable. Le monde ne devient pas autre que lui-même ; il est lui-même en se transformant éternellement. Il n'y a aucune identité derrière le flux, mais il n'y a pas non plus dissolution du tout dans le pur chaos. L'unité du monde est précisément celle d'une transformation qui ne sort jamais d'elle-même.

C'est dans ce cadre qu'il faut lire les « énormes années de retour » et le « flot perpétuel de ses formes ». Le texte reprend ici le motif cosmologique du retour, mais il le place dans une description bien plus riche que la simple répétition mécanique de combinaisons. Le mouvement va du simple au compliqué, du calme à l'ardent, du froid au contradictoire, puis revient de la multiplicité au plus simple, du jeu des

contradictions aux joies de l'harmonie. Ce point est capital. Le retour n'est pas présenté comme la réapparition brute d'un identique mort ; il est décrit comme rythme de tension et de détente, d'expansion et de concentration, de complication et de simplification. Ce n'est pas le modèle abstrait d'une roue vide ; c'est une respiration cosmique. Le cercle est déjà rempli de devenir. Le retour n'abolit pas la conflictualité ; il la traverse et la reconduit jusqu'à une harmonie qui n'est pas repos définitif, mais moment d'un mouvement plus vaste.

C'est pourquoi ce texte compte tant pour la lecture que nous poursuivons. Il emploie certes le vocabulaire du cercle, du retour, de l'anneau. Mais en même temps, il ne cesse d'introduire dans ce cercle les déterminations du devenir, de la transformation, de la contradiction, de la montée vers le compliqué et du retour au simple. La circularité n'y est jamais statique. Elle est animée, tendue, vibrante. Ce n'est pas le cercle géométrique d'une répétition inerte ; c'est un cercle vivant, si l'on peut dire, traversé de différences de niveau, d'intensité, de complexité. En ce sens, le texte confirme avec éclat ce qui commençait déjà à se laisser entrevoir ailleurs : Nietzsche ne prononce pas le mot de spirale, mais tout dans sa manière d'habiter le cercle empêche de le réduire à une pure clôture. Le cercle n'est pas ici le contraire du devenir ; il en est la forme rythmique la plus haute. Il y a retour, mais d'un

monde qui ne cesse de se déployer et de se replier sur lui-même, de se compliquer et de se simplifier, de se perdre dans la contradiction et de se retrouver dans l'harmonie. Le cercle vit, et cette vie interne du cercle interdit qu'on le lise comme simple identité répétée.

Mais le passage franchit bientôt un seuil supplémentaire. Le monde « s'affirme lui-même », « se bénit lui-même parce qu'il est ce qui doit éternellement revenir ». Voilà le point où le cosmologique devient déjà axiologique, ou plus exactement affirmatif. Le retour n'est plus seulement un fait supposé du monde ; il devient auto-bénédition du monde par lui-même. C'est ici que la figure de Dionysos prend toute son ampleur. Le monde dionysien n'est pas seulement celui de la création et de la destruction éternelles ; il est celui qui ne se rétracte pas devant ce processus, qui ne s'en dégoûte pas, qui n'en fatigue pas. « Un devenir qui ne connaît point de satiété, point de dégoût, point de fatigue » : cette formule est décisive. Elle montre que l'éternité du devenir n'est pas conçue comme malédiction cosmique, mais comme puissance inépuisable d'affirmation. Le monde, ainsi pensé, n'aspire ni au repos, ni à la délivrance, ni à la fin. Il n'est pas en manque d'être ; il déborde d'un vouloir sans terme. L'éternel retour cesse alors d'être une simple nécessité pour devenir joie cosmique de se reprendre soi-même.

Il est très important de remarquer que le texte parle ici d'« éternelle création de soi-même » et d'« éternelle destruction de soi-même ». Ces deux mouvements sont inséparables. Il n'y a pas d'auto-crédation sans auto-destruction, ni d'auto-destruction sans auto-reprise. Cela éloigne encore davantage ce fragment d'une simple cosmologie mécanique. Une machine ne se crée ni ne se détruit elle-même au sens fort ; elle se modifie selon des lois. Ici, le monde est pensé comme puissance immanente de production et d'anéantissement de ses propres formes, sans sujet derrière cette opération. Loin d'être un ordre figé, il est une fête terrible de métamorphoses. Le mot de Dionysos ne vient pas orner le texte de symboles ; il en livre la vérité la plus profonde. Le cercle n'est pas seulement retour de structures ; il est ivresse de l'immanence se déchirant et se célébrant elle-même.

La mention du « bonheur du cercle » demande toutefois d'être lue avec finesse. Il ne faut pas y voir la réintroduction sournoise d'un but. Le texte prend soin de dire : « sans but, si ce n'est un but qui réside dans le bonheur du cercle ». Ce n'est pas un but placé au terme du mouvement, mais une jouissance immanente à son mouvement même. Le cercle n'est pas heureux parce qu'il atteindrait autre chose que lui-même ; il est bonheur de se reprendre, de suivre sa « vieille voie », de se vouloir dans son propre retour. On touche ici à

quelque chose de très proche de l'amor fati, mais reporté à l'échelle cosmique. Le monde ne se contente pas d'être contraint à revenir ; il veut son retour. Il n'est pas soumis à une nécessité extérieure ; sa nécessité est son auto-approbation. La bonne volonté du cercle n'est pas un anthropomorphisme naïf ; elle est l'image d'une nécessité devenue affirmation.

C'est alors que le fragment se renverse du cosmique vers l'existentiel. Le problème n'est plus seulement : qu'est-ce que le monde ? Il devient : qui peut contempler ce monde sans souhaiter devenir aveugle ? La question n'est pas rhétorique ; elle est l'épreuve même. Car un monde ainsi conçu, sans dehors, sans salut, sans fatigue, sans dégoût, se créant et se détruisant éternellement, n'est pas supportable à n'importe quel regard. Il exige une force de vision exceptionnelle. Et cette force ne consiste pas à connaître une loi ; elle consiste à pouvoir se reconnaître dans le miroir de Dionysos. Le texte demande si l'âme peut se présenter elle-même à ce miroir, si elle peut devenir sa propre solution à l'énigme dionysiaque. L'ER se déplace alors clairement : de cosmologie, il devient mise à l'épreuve du sujet. La vraie question n'est plus seulement celle de la structure du réel, mais celle de savoir si une âme peut se vouloir elle-même dans un monde pareil.

Les dernières lignes rendent ce déplacement explicite. Le texte ne s'arrête pas à la contemplation. Il exige encore

davantage : se promettre à « l’anneau des anneaux », faire vœu de son propre retour, bénir éternellement son propre être, vouloir toujours et encore une fois, vouloir en arrière tout ce qui a été, vouloir en avant tout ce qui sera. Ici l’éternel retour apparaît dans sa forme la plus haute : non plus comme thèse cosmologique, mais comme décision du vouloir. Vouloir le monde, c’est vouloir le retour de soi avec lui ; vouloir ce monde, c’est vouloir en arrière et en avant, sans retranchement, sans réserve, sans repentir. Ce passage est donc l’un des lieux où l’on voit le plus nettement que la cosmologie, même si elle demeure, n’est pas l’essentiel. Elle sert de miroir, de cadre, d’extrême image, pour faire surgir la véritable question : un vouloir est-il capable de se vouloir lui-même, avec tout ce qu’il fut et tout ce qu’il sera, dans l’anneau de l’éternel retour ?

C’est en cela que ce fragment, malgré son apparence de grand tableau cosmique, prépare déjà une lecture non simplement cyclique. Le cercle y est certes omniprésent, mais comme anneau de bénédiction, de retour, d’auto-affirmation, de rythme créateur et destructeur. Il ne désigne pas seulement une figure objective du monde ; il devient la forme d’un oui absolu. Et parce que ce oui doit traverser le devenir, la contradiction, la complexification, la simplification, la montée et la descente, il ne peut être réduit à l’identité morte d’un

même revenant identiquement. Le monde qui revient ici est un monde de forces, de flux, de contradictions, de métamorphoses. Le cercle est emporté par le devenir qu'il recueille. C'est pourquoi ce texte constitue un passage décisif entre l'ER cosmologique et l'ER comme épreuve tragique de l'affirmation.



## EXTRAITS DU NACHLASS MIII-1

**1881-11[148]**

« Le monde des forces ne subit aucune diminution : car autrement, dans le temps infini, il serait devenu faible et aurait péri. Le monde des forces ne subit aucun arrêt : car autrement cet arrêt aurait été atteint, et l'horloge de l'existence se serait immobilisée. Le monde des forces ne parvient donc jamais à un équilibre ; il n'a jamais un instant de repos ; sa force et son mouvement sont également grands pour tout temps. Quel que soit l'état que ce monde puisse atteindre, il doit l'avoir atteint, et non pas une seule fois, mais d'innombrables fois. Ainsi cet instant : il a déjà été là, et maintes fois, et il reviendra de la même manière, toutes les forces étant réparties exactement comme maintenant : et il en est de même pour l'instant qui l'a engendré, et pour celui qui est l'enfant du présent.

Homme ! Toute ta vie sera comme un sablier que l'on retourne sans cesse et qui s'écoule à nouveau — une grande minute de temps entre deux retournements, jusqu'à ce que toutes les conditions à partir desquelles tu es devenu se réunissent de nouveau dans le cycle du monde. Et alors tu retrouveras chaque douleur et chaque plaisir et chaque ami et ennemi et

chaque espoir et chaque erreur et chaque brin d'herbe et chaque rayon de soleil, l'ensemble de la connexion de toutes choses. Cet anneau, dans lequel tu es un grain, resplendit toujours à nouveau. Et dans chaque anneau de l'existence humaine en général, il y a toujours une heure où surgit d'abord chez un seul, puis chez plusieurs, puis chez tous, la pensée la plus puissante, celle du retour éternel de toutes choses — c'est chaque fois pour l'humanité l'heure de midi. »

## **DISCUSSION**

Ce fragment est capital, parce qu'il montre à nu la charpente de l'ER cosmologique à l'état naissant, avant la mise en scène de *Zarathoustra* et avant les grands textes publiés. Il faut le lire comme une pensée encore en formation, mais déjà extrêmement assurée sur sa ligne essentielle. Tout y part de deux refus. D'abord, le monde des forces ne subit aucune diminution ; ensuite, il ne subit aucun arrêt. Dans les deux cas, le raisonnement procède par l'absurde : s'il y avait diminution, dans le temps infini le monde se serait déjà affaibli jusqu'à périr ; s'il y avait possibilité d'arrêt, cet arrêt aurait déjà été atteint. Le temps infini joue ici comme révélateur impitoyable. Ce qui peut arriver doit avoir déjà eu lieu, si rien ne s'y oppose. Le fragment ne commence donc pas par affirmer le retour ; il commence par fermer les issues : ni épuisement, ni repos, ni

équilibre. Le monde ne s'éteint pas, il ne se fixe pas, il ne se repose pas.

Ce point est décisif, car le raisonnement n'est pas d'abord celui d'une circularité donnée d'avance ; il est celui d'une impossibilité de sortie. Le monde des forces n'a « jamais un instant de repos » ; sa force et son mouvement sont « également grands pour tout temps ». Il faut bien entendre cela : la grandeur n'est pas ici celle d'un état immobile, mais celle d'une puissance totale qui se maintient à travers ses redistributions. Le monde ne demeure pas identique comme une chose figée ; il demeure comme totalité de force. Ce qui ne varie pas, ce n'est pas la forme, mais la quantité ; ce n'est pas l'état, mais la réserve de puissance. Le texte pose donc déjà la distinction qui traversera toute cette cosmologie : constance de la force, variabilité de ses répartitions. C'est sur ce point que repose toute la suite.

Vient alors le pas décisif : tout état que ce monde peut atteindre, il doit l'avoir atteint, et non pas une seule fois, mais d'innombrables fois. C'est ici que le raisonnement bascule de l'absence d'équilibre à la répétition. Si le monde ne peut ni s'épuiser ni se stabiliser, et si pourtant le champ de ses états possibles est déterminé par la distribution des forces, alors chaque état atteignable doit revenir. Le fragment ne détaille pas encore toute la médiation combinatoire que l'on verra

plus nettement dans d'autres textes ; il va droit à la conséquence. Et cette conséquence est formulée avec une rudesse presque implacable : « Ainsi cet instant ». Non pas un instant quelconque dans l'abstrait, mais celui-ci, maintenant. C'est ce geste qui donne au texte sa force propre. Le cosmologique n'y reste pas lointain ; il se contracte dans le présent. L'argument ne s'achève pas dans une thèse sur l'univers ; il vient frapper l'instant vécu. Cet instant a déjà eu lieu, maintes fois, et il reviendra, avec les forces « exactement » réparties comme maintenant.

Le mot « exactement » est ici d'une importance extrême. Le texte ne parle pas d'une répétition vague, ni d'une ressemblance générale, ni d'un retour de structure seulement. Il affirme l'identité de répartition des forces, donc, dans son intention, le retour strict du même état. Le fragment de 1881 est sur ce point plus tranchant que bien des formulations ultérieures. Il faut le reconnaître sans détour. La version cosmologique de l'ER, à ce stade, vise bien une répétition identique. Et pourtant, même ici, quelque chose mérite d'être remarqué : l'instant n'est pas isolé. Il est lié à celui qui l'a engendré et à celui qui en est l'enfant. Le texte ne pense pas un point figé revenant de manière abstraite ; il pense une chaîne, une filiation, une continuité. L'instant revient avec son avant et son après. C'est donc moins un point

mort qu'une trame entière de devenir qui est reprise. Le même instant n'est pas une photographie ; il est un nœud dans une succession. Cela ne supprime pas la dureté de l'identité affirmée, mais cela montre déjà que le retour porte sur un enchaînement vivant, non sur une simple immobilité répétée.

Le passage adressé à l'homme introduit alors un changement d'échelle tout à fait remarquable. Après le monde des forces, voici la vie singulière. « Toute ta vie sera comme un sablier que l'on retourne sans cesse. » L'image est rude et belle à la fois. Elle traduit la circularité en un symbole immédiatement sensible. Le sablier ne progresse pas vers un terme absolu ; il s'écoule, se renverse, recommence. Mais l'image apporte autre chose que la seule répétition : elle introduit une temporalité vécue, presque oppressante. Il y a entre deux retournements « une grande minute de temps » ; autrement dit, l'existence entière, avec sa durée concrète, n'est qu'un intervalle entre deux reprises identiques. Le vertige du fragment tient à cela : ce n'est pas l'éternité vide qui est annoncée, mais la réitération intégrale d'une vie entière, jusque dans ses détails les plus infimes.

Car le texte insiste sur ces détails avec une insistance presque cruelle : chaque douleur, chaque plaisir, chaque ami, chaque ennemi, chaque espoir, chaque erreur, chaque brin d'herbe,

chaque rayon de soleil. Rien n'est retranché. Ce qui revient n'est pas seulement le destin dans ses grandes lignes, mais l'infime lui-même. C'est là que le cosmologique devient existentiellement redoutable. L'éternel retour n'est pas seulement la répétition des grandes catastrophes ou des grandes joies ; il est le retour de tout, sans sélection. L'existence n'est pas reconduite selon son sens général, mais selon la totalité concrète de ses conditions. Et cette totalité est désignée par une formule très forte : « l'ensemble de la connexion de toutes choses ». Autrement dit, rien ne revient isolément. Chaque chose revient avec son contexte, son réseau, son appartenance au tout. Le fragment pense donc le retour non comme juxtaposition d'éléments répétés, mais comme reconstitution de la trame entière.

L'image de l'anneau prolonge cela. L'homme n'est qu'« un grain » dans cet anneau, mais l'anneau « resplendit toujours à nouveau ». La petitesse humaine n'abolit pas la splendeur cosmique ; elle l'intensifie même, en ce sens que l'individu se découvre pris dans une totalité qui le dépasse infiniment sans l'exclure. Il n'est pas hors de l'anneau, ni spectateur de celui-ci ; il en est un élément minuscule, mais constitutif. L'anneau n'est donc pas seulement la figure du retour ; il est aussi celle de l'appartenance. Rien n'échappe au cercle, rien ne se tient au bord comme exception. Le plus minime est reconduit avec

le tout. Cette pensée est écrasante, mais elle a aussi quelque chose de profondément anti-métaphysique : aucun dehors ne sauve, aucun arrière-monde ne corrige, aucune transcendance n'interrompt le cycle.

Les dernières lignes ajoutent une dimension encore plus étrange. Dans chaque anneau de l'existence humaine, il vient une heure où la pensée la plus puissante — celle du retour éternel de toutes choses — surgit d'abord chez un seul, puis chez plusieurs, puis chez tous. Le retour n'est donc pas seulement structure du monde ; il est aussi événement de pensée dans l'histoire humaine. L'idée elle-même revient. Le fragment introduit ici une sorte de redoublement vertigineux : non seulement les choses reviennent, mais la pensée du retour revient elle aussi, à certaines heures de l'humanité. Et cette heure est celle de midi. Le symbole est très fort. Midi, c'est la lumière verticale, l'instant sans ombre ou presque, l'heure de la plus grande proximité entre ce qui est et son exposition. Le retour n'est donc pas présenté comme une pensée nocturne, obscure, crépusculaire ; il est l'heure de la clarté maximale, de la plus haute tension de présence. Midi désigne moins une sérénité qu'une intensité. La pensée la plus lourde devient aussi la pensée la plus lumineuse.

Ce fragment a donc une portée immense. Il donne la forme la plus nette de l'ER cosmologique : temps infini, constance de

la force, impossibilité de l'arrêt, répétition stricte de chaque état. Il faut lui rendre cette netteté. Mais il montre déjà aussi pourquoi l'éternel retour ne peut pas rester une simple hypothèse physique. À peine formulé, il descend dans la vie humaine, dans le détail vécu, dans l'image du sablier, dans la figure de l'anneau, dans l'événement d'une pensée qui saisit l'humanité à son midi. Le cosmologique bascule ainsi presque immédiatement dans l'épreuve existentielle. Le raisonnement démontre ; puis l'image frappe ; puis la pensée devient destin.

C'est aussi ce qui rend le texte si important pour la suite. D'un côté, il affirme sans ambiguïté le retour identique, plus rudement que les formulations ultérieures. De l'autre, il prépare déjà ce déplacement par lequel le retour cessera d'être seulement une thèse sur le monde pour devenir une question adressée à l'homme : peux-tu vouloir encore une fois chaque douleur, chaque joie, chaque erreur, chaque brin d'herbe, chaque rayon de soleil ? Le fragment ne formule pas encore cette question sous cette forme, mais elle est déjà là, en germe, dans le passage du monde des forces au sablier de la vie.

### **1881-11[143]**

« Mais si tout est nécessaire, que puis-je bien disposer de mes actions ? » La pensée et la croyance sont un poids lourd qui

pèse sur toi à côté de tous les autres poids, et plus qu'eux. Tu dis que nourriture, lieu, air, société te transforment et te déterminent ? Eh bien, tes opinions le font davantage encore, car ce sont elles qui te déterminent à cette nourriture, à ce lieu, à cet air, à cette société. — Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te transformera. La question, devant tout ce que tu veux faire : « est-ce ainsi que je veux le faire d'innombrables fois ? » est le plus grand poids.

### **1881-11[144]**

Il serait terrible que nous croyions encore au péché : mais quoi que nous fassions dans une répétition innombrable, cela est innocent. Si la pensée du retour éternel de toutes choses ne te terrasse pas, ce n'est pas une faute ; et si elle te terrasse, ce n'est pas un mérite. — De tous nos ancêtres nous jugeons plus doucement qu'ils ne jugeaient eux-mêmes ; nous nous affligeons de leurs erreurs incorporées, non de leur méchanceté.

### **DISCUSSION**

Il y a ici une inflexion très nette, et même un véritable déplacement du centre de gravité. Avec ces deux fragments, la pensée de l'éternel retour cesse d'être d'abord une hypothèse sur la structure du monde pour devenir une épreuve adressée à l'existence. Le cosmologique ne disparaît

pas complètement, mais il passe à l'arrière-plan. Ce qui vient au premier plan, c'est la manière dont une telle pensée agit sur celui qui la reçoit, le transforme, l'alourdit, le juge ou plutôt le délivre d'un certain type de jugement. On ne demande plus seulement : comment le monde est-il fait ? On demande : que devient un homme qui s'incorpore cette pensée ? Quel genre de rapport à ses actes, à son passé, à lui-même, à l'innocence et à la faute, naît d'une telle incorporation ?

Le fragment 11[143] commence par une objection classique : si tout est nécessaire, que puis-je encore disposer de mes actions ? Nietzsche ne répond pas ici par une théorie abstraite de la liberté. Il ne cherche pas à sauver un libre arbitre amoindri, ni à réconcilier conceptuellement nécessité et responsabilité. Il déplace immédiatement la question vers le plan des forces formatrices. Nourriture, lieu, air, société : tout cela détermine, bien sûr, mais les opinions déterminent davantage encore, parce qu'elles orientent déjà le rapport à tout le reste. Ce point est décisif. L'homme n'est pas seulement façonné par des conditions extérieures ; il l'est plus profondément par la manière dont il les interprète, les assume, les choisit, s'y livre ou s'en détourne. Autrement dit, la pensée n'est pas une simple représentation surajoutée à la vie ; elle est elle-même une puissance de configuration de

l'existence. Ce qui importe n'est donc plus tant de savoir si l'on échappe à la nécessité, que de comprendre qu'une pensée peut devenir un facteur de transformation plus décisif que bien des circonstances.

C'est ici qu'apparaît la formule essentielle : si l'on s'incorpore la "pensée des pensées", elle transforme. Le mot est admirablement choisi. Il ne s'agit pas de comprendre intellectuellement l'éternel retour, ni de l'admettre comme thèse possible, ni même d'y croire au sens doctrinal. Il s'agit de l'incorporer, de se l'assimiler, d'en faire une puissance intérieure, presque un régime organique de l'âme. La pensée devient alors plus qu'un contenu : elle devient force. Elle agit comme un principe de sélection, de pesée, de transfiguration possible. Dès lors, la question qu'elle introduit avant tout acte — « est-ce ainsi que je veux le faire d'innombrables fois ? » — n'est pas un simple exercice moral parmi d'autres. Elle est la plus lourde des questions parce qu'elle rapporte chaque geste non à une norme extérieure, ni à une fin, ni à un Dieu, ni à un bien en soi, mais à la capacité de vouloir sa répétition. L'action n'est plus jugée du point de vue de sa conformité à une loi ; elle est éprouvée du point de vue de sa réaffirmabilité. Peut-elle être voulue encore ? Peut-elle être portée sans reste dans l'hypothèse de sa répétition innombrable ? Là se dessine une nouvelle mesure de l'existence.

Et c'est ici précisément que se marque la sortie hors du cosmologique. Le retour n'est plus d'abord ce qui arrive au monde ; il devient ce par quoi l'homme se mesure lui-même. La nécessité cosmique, si elle demeure en fond, ne vaut plus comme savoir spéculatif, mais comme pression existentielle. Le "plus grand poids" n'est pas une loi physique ; c'est l'effet intérieur de la pensée. L'éternel retour est moins ce que l'univers fait que ce qu'une âme doit apprendre à supporter. Le fragment opère donc un déplacement de la cosmologie vers une sorte d'ascèse du vouloir. Ce n'est plus l'anneau du monde qui est au centre, mais la question adressée à chaque décision singulière.

Le fragment 11[144] prolonge ce déplacement, mais en introduisant une autre conséquence, plus surprenante encore : l'innocence. Il serait terrible, dit Nietzsche, que nous croyions encore au péché. La phrase est très forte, parce qu'elle montre que l'éternel retour, loin d'écraser l'existence sous un surcroît de culpabilité, peut au contraire la délivrer du schème de la faute. Si tout revient dans une répétition innombrable, ce qui est fait est innocent. Il faut bien entendre ici le sens de cette innocence. Elle ne signifie pas que tout se vaut moralement au sens plat, ni que le mal disparaît comme problème vécu. Elle signifie que la catégorie du péché, au sens théologique et métaphysique, perd son sol. Le péché suppose

une transgression devant une instance supérieure, un tribunal de l'être, une dette à l'égard d'un ordre sacré. Or l'éternel retour abolit précisément ce dehors jugeant. Rien n'est suspendu à une rédemption ultérieure ; rien n'est mesuré par rapport à un arrière-monde du bien. Ce qui arrive revient, mais ne comparaît pas devant un Dieu.

La phrase suivante pousse encore plus loin cette déculpabilisation : si la pensée du retour éternel ne terrasse pas, ce n'est pas une faute ; et si elle terrasse, ce n'est pas un mérite. Ce point est essentiel, car il empêche de transformer l'ER en nouveau commandement héroïque. Être capable de soutenir cette pensée n'est pas un titre moral ; ne pas y parvenir n'est pas une faute. On sort ici du registre de l'édification. Nietzsche ne dit pas : il faut à tout prix être assez fort pour vouloir le retour ; il dit plutôt : cette pensée agit, ou n'agit pas, elle accable ou non, mais cela n'entre pas dans la vieille comptabilité morale du péché et du mérite. La force elle-même n'est pas glorifiée comme vertu méritoire ; la faiblesse n'est pas condamnée comme faute. L'éternel retour n'est donc pas un nouvel évangile de la performance spirituelle. Il déplace au contraire la question hors du champ moral traditionnel.

C'est pourquoi la dernière phrase sur les ancêtres est si importante. Nous pensons plus doucement d'eux qu'eux-

mêmes ne pensaient ; nous nous attristons de leurs erreurs incorporées, non de leur méchanceté. Tout est là. Les erreurs ne sont pas ici de simples opinions abstraites ; elles sont incorporées, enracinées dans une manière de vivre, héritées, inscrites dans les corps et les âmes. Ce qui appelle la tristesse, ce n'est pas la libre décision du mal comme telle, mais la puissance d'illusions, de croyances, de formes de vie intériorisées qui ont pesé sur les hommes. Cette phrase est profondément anti-moraliste. Elle déplace le regard de la faute vers l'erreur vécue, de la condamnation vers une forme de compassion lucide. Il ne s'agit pas d'absoudre au nom d'un humanisme sentimental ; il s'agit de comprendre que les hommes ont été traversés, formés, alourdis par des croyances qu'ils n'avaient pas la force de défaire. Là encore, l'innocence ne supprime pas la souffrance, mais elle retire au jugement sa violence sacrée.

Ces deux fragments sont donc décisifs, parce qu'ils montrent que l'éternel retour ne doit pas être compris seulement comme répétition cosmologique des états du monde. Il devient ici puissance de transformation intérieure, critère d'épreuve du vouloir, et en même temps opérateur de désacralisation morale. Le premier texte rapporte l'action à la question de sa répétition voulue ; le second retire à cette répétition la catégorie du péché et du mérite. Ensemble, ils

dessinent une pensée où la nécessité n'écrase pas sous la culpabilité, mais ouvre à une autre manière d'habiter ses actes. Ce qui importe n'est plus de savoir si l'on aurait pu agir autrement au sens métaphysique, mais si l'on peut vouloir ce que l'on fait au point d'en soutenir l'innombrable reprise.

Il y a là une inflexion majeure. Avec le cosmologique, l'éternel retour pouvait encore apparaître comme une thèse terrible sur l'univers. Ici, il devient une question adressée à l'existence singulière et, plus radicalement encore, une voie de sortie hors de la vieille économie théologique de la faute. Le monde revient, certes ; mais ce qui devient décisif, c'est l'homme qui entend cela et se voit contraint de reconsidérer ses actes non à la lumière du bien et du mal, mais à celle de leur réaffirmation possible. L'ER ne pèse plus seulement sur la structure du réel ; il pèse sur la conscience, sur le vouloir, sur la manière de juger les vivants et les morts. En ce sens, on sort bien du cosmologique. Mais on n'entre pas encore pleinement dans la grande dramaturgie de Zarathoustra. On se trouve dans une zone intermédiaire, absolument stratégique, où la cosmologie se convertit en épreuve éthique de l'innocence.



## ECCE HOMO

« Cette œuvre est absolument à part. Ne parlons pas ici des poètes. Il se peut que jamais rien n'ait été créé avec une pareille abondance de force. Ma conception du « dionysien » devint ici un acte d'éclat. Évalué à sa mesure, tout le reste des actions humaines apparaît comme pauvre et sans liberté. Qu'un Goethe, un Shakespeare ne sauraient respirer seulement un instant dans cette atmosphère de passion formidable et d'altitude vertigineuse ; que Dante, si on le compare à Zarathoustra, n'est qu'un croyant, et non point quelqu'un qui crée d'abord la vérité, un esprit qui domine le monde, une fatalité — ; que les poètes des Veda sont des prêtres, indignes même de dénouer les cordons des sandales de Zarathoustra : tout cela n'est pas encore grand'chose et ne donne pas une idée de la distance, de la solitude azurée où vit cette œuvre.

Zarathoustra possède un droit éternel à dire : « Je forme des cercles autour de moi et des frontières sacrées ; le nombre diminue sans cesse de ceux qui montent avec moi sur des montagnes toujours plus hautes, — j'élève une chaîne de montagnes avec des sommets toujours plus sacrés. » Que l'on réunisse le souffle et la qualité des âmes les plus hautes, à

elles toutes elles n'auraient pas été capables de produire un seul discours de Zarathoustra. L'échelle est immense, où il monte et descend, il a vu plus loin, il a voulu aller plus loin, il a pu aller plus loin qu'aucun homme au monde. Il contredit, avec chacune de ses paroles, cet esprit le plus affirmatif qu'il y ait ; en lui toutes les contradictions sont liées pour une unité nouvelle. Les forces les plus hautes et les plus basses de la nature humaine, ce qu'il y a de plus doux, de plus léger et de plus terrible, jaillit d'une seule source avec une immortelle certitude. Jusque-là on ne savait pas ce que c'était que la hauteur, ce que c'était que la profondeur : on savait encore moins ce que c'était que la vérité. Il n'y a pas un instant, dans cette révélation de la vérité, qui ait déjà été deviné, par anticipation, par un de ceux qui sont les plus grands. Avant Zarathoustra, il n'existait pas de sagesse, pas de recherche de l'âme, pas d'art de la parole ; ce qui paraît le plus proche, ce qui paraît le plus vulgaire parle ici de choses inouïes. La sentence tremble de passion, l'éloquence est devenue musique ; des foudres sont lancés vers des avens qui n'ont pas encore été devinés. La plus puissante force imaginative qui a jamais existé est pauvreté et jeu d'enfant, si on la compare à ce retour de la langue à la nature même de l'image.

Voyez comme Zarathoustra descend de sa montagne pour dire à chacun les choses les plus bienveillantes ! Voyez de

quelle main délicate il touche même ses adversaires, les prêtres, et comme il souffre avec eux, d'eux-mêmes. — Ici, à chaque minute, l'homme est surmonté, l'idée du « Surhumain » est devenue ici la plus haute réalité. Dans un lointain infini, tout ce qui jusqu'à présent a été appelé grand chez l'homme, se trouve au-dessous de lui. Le caractère alcyonien, les pieds légers, la coexistence de la méchanceté et de l'impétuosité et tout ce qu'il y a encore de typique dans la figure de Zarathoustra, n'a jamais été rêvé comme attribut essentiel de la grandeur.

Zarathoustra se considère précisément, dans ces limites de l'espace, dans cet accès facile pour les choses les plus contradictoires, comme l'espèce supérieure de tout ce qui est ; et si l'on veut écouter comment il définit cela, on renoncera à vouloir chercher son égal :

L'âme qui a la plus longue échelle et qui peut descendre le plus bas,

— l'âme la plus vaste qui peut courir, au milieu d'elle-même s'égarer et errer le plus loin, celle qui est la plus nécessaire, qui se précipite par plaisir dans le hasard,

— l'âme qui est, qui plonge dans le devenir ; l'âme qui possède, qui veut entrer dans le vouloir et dans le désir,

— l'âme qui se fuit elle-même et qui se rejoint elle-même dans le plus large cercle ; l'âme la plus sage que la folie invite le plus doucement,

— l'âme qui s'aime le plus elle-même, en qui toutes choses ont leur montée et leur descente, leur flux et leur reflux.

Mais ceci est précisément l'idée même de Dionysos. Une autre considération conduit également à cette idée. Le problème psychologique dans le type de Zarathoustra est formulé de la façon suivante : comment celui qui s'en tient à un suprême degré de négation, qui agit par négation, en face de tout ce qui jusqu'à présent a été affirmé, peut être malgré cela le plus léger et le plus lointain, — Zarathoustra est un danseur — ; comment celui qui procède à l'examen le plus dur et le plus terrible de la réalité, qui a imaginé les « idées les plus profondes » n'y trouve néanmoins pas d'objection contre l'existence et pas même contre l'éternel retour de celle-ci, comment il y trouve même une raison pour être lui-même l'éternelle affirmation de toutes choses, « dire oui et amen d'une façon énorme et illimitée »... « Je porte dans tous les gouffres mon affirmation qui bénit... » Mais, ceci, encore une fois, c'est l'idée même de Dionysos. »

(Nietzsche, « Ecce Homo », « Pourquoi j'écris d'aussi bons textes »

## DISCUSSION

Dans ce passage, le mot de spirale n'apparaît pas. Il serait donc abusif de lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Mais il serait tout aussi fautif de ne pas voir ce qu'il pense. Car ce que le texte met en tension, avec une remarquable densité, ce sont précisément deux déterminations qui, si on les prend ensemble, déplacent de l'intérieur la figure du cercle : d'une part le devenir, expressément nommé ; d'autre part le cercle, non pas simplement évoqué, mais qualifié comme « le plus large ». Il ne s'agit donc pas d'un cercle clos, d'un simple retour à l'identique, mais d'un mouvement qui conserve la circularité tout en l'ouvrant à une amplification. Dès lors, ce n'est pas un schème cyclique pur qui se laisse entendre ici, mais une logique plus mobile, plus profonde, où le retour n'abolit pas le devenir mais le porte, où la reprise n'annule pas la transformation mais l'intensifie. Ce que la pensée ne nomme pas encore, la figure de la spirale l'exprime.

Cette lecture importe d'autant plus que le passage appartient à un texte dont la tonalité commande la prudence. Il ne s'agit pas d'un exposé doctrinal, ni même d'une clarification conceptuelle au sens rigoureux du terme, mais d'une auto-proclamation, d'une intensification de soi par soi, d'un

moment où l'œuvre est portée à une hauteur presque mythique par celui-là même qui l'a produite. Tout y est surhaussé, accentué, tendu vers une sorte d'excès voulu. Il serait donc naïf d'y chercher une démonstration ou d'y lire une thèse physique sur la structure du monde. Mais cet excès lui-même a sa valeur. Il ne dit peut-être pas la vérité du texte sous la forme d'un savoir, mais il en révèle le climat intérieur, la dynamique secrète, la charge affirmative. Et ce qu'il révèle ici n'est nullement une cosmologie fermée. Il révèle un mouvement de l'âme, une amplitude du devenir, une puissance de descente et de remontée, un cercle assez vaste pour accueillir les contradictions sans les annuler. Le langage de l'exaltation laisse percer, malgré lui peut-être, une forme de pensée plus subtile que celle d'un retour identique.

Le point décisif tient dans le lien explicite entre le devenir et la circularité. Si le devenir est pensé sérieusement, alors le cercle ne peut plus être celui d'une répétition pure. Le devenir n'est pas simple succession extérieure ; il est transformation, traversée, modification de portée, accroissement d'intensité. Là où il y a devenir, il ne peut y avoir retour au même qu'au prix d'une simplification excessive. Car ce qui devient ne revient jamais comme chose inerte ; cela se reprend autrement, à une autre profondeur, dans une autre tension, selon une autre extension de soi. Le cercle, dès lors, ne vaut

plus comme clôture, mais comme rythme. Il ne signifie plus l'identité reconduite, mais la reprise d'une forme dans un mouvement qui l'ouvre. La qualification même du cercle comme « plus large » empêche de le réduire à une roue immobile. Un cercle qui s'élargit cesse d'être un cercle au sens strict : il conserve le motif du retour, mais ce retour se déploie, s'accroît, gagne en amplitude. Il ne revient plus exactement au point d'origine ; il l'inclut en le dépassant. La circularité devient expansive. Une telle figure n'est autre, en vérité, que celle d'une spirale.

Il n'est alors plus nécessaire d'opposer brutalement le retour et le devenir. L'un se trouve repris dans l'autre. Ce qui revient n'est pas l'identité d'un contenu figé, mais une certaine configuration du vivre, une certaine structure d'épreuve, une certaine tension de l'existence appelée à se vouloir à nouveau. Le retour n'est plus celui de l'étant tel quel, mais celui de la nécessité d'affirmer ce qui fut, de le reprendre sans réserve, d'entrer de nouveau dans le mouvement même par lequel l'existence se dépasse sans jamais se totaliser. La spirale permet de penser cela avec justesse : elle maintient la courbe, donc la reprise ; mais elle y introduit l'écart, donc le devenir. Elle garde le cercle tout en l'arrachant à la clôture. Elle donne au retour une profondeur qu'un schème purement cyclique ne peut porter.

Il faut ajouter que cette lecture s'accorde mieux avec la tonalité dionysiaque du passage que ne le ferait une interprétation strictement cosmologique. Dionysos n'est pas le dieu de la répétition mécanique, mais celui de la métamorphose, de la danse, de la traversée des contraires, de l'affirmation capable d'embrasser même l'abîme. Tout, dans ce texte, insiste sur la montée et la descente, sur l'échelle immense, sur l'âme qui va au plus bas et au plus haut, sur l'unité nouvelle des contradictions, sur l'affirmation qui bénit jusque dans les gouffres. Ce vocabulaire n'a rien d'astronomique. Il ne renvoie pas à une machine cosmique, mais à une expérience extrême de la puissance affirmative. Même le cercle y apparaît comme mouvement de l'âme et non comme structure objective de l'univers. C'est en ce sens que le texte, malgré son emphase, est précieux : il montre que le retour ne prend sa véritable portée qu'à partir du devenir qu'il traverse. Il n'est pas une loi morte, mais une intensité vécue.

On comprend alors pourquoi une lecture purement cyclique manque l'essentiel. Elle fige ce que le texte met en mouvement. Elle géométrise ce qui est d'abord tension. Elle réduit à une doctrine ce qui relève d'une épreuve. Certes, l'imaginaire du cercle demeure ; il serait artificiel de le nier. Mais il faut le lire jusqu'au bout. Un cercle qui s'élargit, un

cercle traversé par le devenir, un cercle où l'âme se perd et se rejoint, un cercle lié à l'échelle, à la profondeur, à l'ascension, à la descente, n'est déjà plus un cercle simple. Il est la forme encore implicite d'une pensée qui refuse l'identité statique sans renoncer à la reprise. Autrement dit, la spirale ne vient pas corriger le texte de l'extérieur ; elle en déploie la logique intérieure.

Il y a là une conséquence décisive pour l'interprétation de l'éternel retour. Celui-ci ne doit plus être compris d'abord comme répétition cosmologique du même, mais comme structure tragique du devenir affirmé. Ce qui revient, ce n'est pas l'immutabilité d'un monde clos sur lui-même ; c'est l'exigence pour l'existence de se vouloir jusque dans ce qu'elle a de plus lourd, de plus contradictoire, de plus abyssal. Le retour n'est pas l'ennemi du devenir ; il en est la forme éprouvante. Et si cette forme prend parfois l'image du cercle, c'est que le devenir lui-même ne se déploie ni comme ligne droite ni comme simple chaos, mais comme reprise sans clôture, comme retour sans identité, comme mouvement d'élévation et d'approfondissement à la fois. Une telle pensée ne dit pas le mot de spirale. Mais elle le prépare, elle le rend presque inévitable. Le texte n'en donne pas le nom ; il en contient déjà l'élan.



## LE GAI SAVOIR

### § 109

« Gardons-nous. — Gardons-nous de penser que le monde est un être vivant. Comment devrait-il se développer ? De quoi devrait-il se nourrir ? Comment ferait-il pour croître et s'augmenter ? Nous savons à peu près ce que c'est que la matière organisée : et nous devrions changer le sens de ce qu'il y a d'indiciblement dérivé, de tardif, de rare, de hasardé, de ce que nous ne percevons que sur la croûte de la terre, pour en faire quelque chose d'essentiel, de général et d'éternel, comme font ceux qui appellent l'univers un organisme ? Voilà qui m'inspire le dégoût. Gardons-nous déjà de croire que l'univers est une machine ; il n'a certainement pas été construit en vue d'un but, en employant le mot « machine » nous lui faisons un bien trop grand honneur. Gardons-nous d'admettre pour certain, partout et d'une façon générale, quelque chose de défini comme le mouvement cyclique de nos constellations voisines : un regard jeté sur la voie lactée évoque déjà des doutes, fait croire qu'il y a peut-être là des mouvements beaucoup plus grossiers et plus contradictoires, et aussi des étoiles précipitées comme dans une chute en ligne droite, etc. L'ordre astral où nous vivons est

une exception ; cet ordre, de même que la durée passable qui en est la condition, a de son côté rendu possible l'exception des exceptions : la formation de ce qui est organique. La condition générale du monde est, par contre, pour toute éternité, le chaos, non par l'absence d'une nécessité, mais au sens d'un manque d'ordre, de structure, de forme, de beauté, de sagesse et quels que soient les noms de nos esthétismes humains. Au jugement de notre raison les coups malheureux sont la règle générale, les exceptions ne sont pas le but secret et tout le mécanisme répète éternellement sa ritournelle qui ne peut jamais être appelée une mélodie, — et finalement le mot « coup malheureux » lui-même comporte déjà une humanisation qui contient un blâme. Mais comment oserions-nous nous permettre de blâmer ou de louer l'univers ! Gardons-nous de lui reprocher de la dureté et de la déraison, ou bien le contraire. Il n'est ni parfait, ni beau, ni noble et ne veut devenir rien de tout cela, il ne tend absolument pas à imiter l'homme ! Il n'est touché par aucun de nos jugements esthétiques et moraux ! Il ne possède pas non plus d'instinct de conservation, et, d'une façon générale, pas d'instinct du tout ; il ignore aussi toutes les lois. Gardons-nous de dire qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : il n'y a là personne qui commande, personne qui obéit, personne qui enfreint. Lorsque vous saurez qu'il n'y a

point de fins, vous saurez aussi qu'il n'y a point de hasard : car ce n'est qu'à côté d'un monde de fins que le mot « hasard » a un sens. Gardons-nous de dire que la mort est opposée à la vie. La vie n'est qu'une variété de la mort et une variété très rare. — Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'y a pas de substances éternellement durables ; la matière est une erreur pareille à celle du dieu des Éléates. Mais quand serons-nous au bout de nos soins et de nos précautions ? Quand toutes ces ombres de Dieu ne nous troubleront-elles plus ? Quand aurons-nous entièrement dépouillé la nature de ses attributs divins ? Quand aurons-nous le droit, nous autres hommes, de nous *rendre naturels*, avec la nature pure, nouvellement trouvée, nouvellement délivrée ? »

(Nietzsche, « Le gai savoir », livre III, n° 109)

## **DISCUSSION**

Dans ce §109 du *Gai Savoir*, quelque chose change profondément dans la manière d'aborder le monde. Les fragments du *Nachlass* sur l'éternel retour cosmologique cherchaient encore à construire une hypothèse d'ensemble : monde de forces, quantité constante, absence d'équilibre, répétition des états. Ici, Nietzsche ne bâtit plus une cosmologie au sens fort ; il entreprend d'abord une grande

purification. Le mot qui revient comme un refrain est significatif : « gardons-nous ». Il ne s'agit pas d'annoncer une doctrine nouvelle avec assurance, mais de désapprendre, de se défaire, d'ôter au regard ses vieilles habitudes. La pensée progresse par précautions successives, comme si le premier geste philosophique n'était plus d'affirmer, mais de retirer au monde tout ce que l'homme y a projeté de lui-même. Ce texte est ainsi moins une théorie du réel qu'une ascèse du regard.

La première cible est l'image du monde comme être vivant. Nietzsche ne s'y oppose pas pour des raisons simplement scientifiques ; il y voit d'abord une confusion de niveaux. La vie organique, telle que nous la connaissons, n'est qu'un phénomène tardif, rare, local, presque superficiel, apparu sur la croûte de la terre. En faire le modèle de l'univers, ce serait élever l'exception au rang d'essence. Le geste est décisif, car il rompt avec une vieille tentation métaphysique : universaliser ce qui nous est le plus proche, faire de notre forme d'existence la clé de l'être en général. Le dégoût que Nietzsche dit éprouver ici n'est pas un effet de style ; il marque un rejet violent de cette inflation anthropomorphique qui transforme le rare en loi et l'accident en vérité. Le vivant n'est pas le fond du monde ; il est un surgissement fragile dans un ensemble qui ne lui ressemble pas.

Mais Nietzsche ne s'arrête pas là. Il refuse tout autant de faire du monde une machine. Ce refus est d'une importance particulière, car on pourrait croire qu'en rejetant l'organisme il se rabattit naturellement sur le mécanisme. Or non. Appeler l'univers une machine, ce serait encore lui faire trop d'honneur, parce qu'une machine suppose un agencement en vue d'un but, une construction, une ordonnance préalable. Le mécanisme demeure ici solidaire d'une téléologie cachée. Même lorsqu'il se prétend anti-théologique, il conserve souvent l'idée d'un ordre finalisé, d'une cohérence générale, d'une rationalité de fabrication. Nietzsche récuse cela. Le monde n'est ni organisme ni machine, ni totalité vivante ni dispositif construit. Il échappe à ces deux grands modèles parce qu'ils reconduisent tous deux, sous des formes différentes, l'idée d'un sens humainement intelligible inscrit au cœur du réel.

Le passage sur l'ordre astral va dans le même sens. Il faut se garder, dit-il, d'ériger en loi générale le mouvement cyclique de nos constellations proches. Ici encore, l'accent tombe sur la prudence. L'ordre dans lequel nous vivons est peut-être une exception, et non le schème de l'univers entier. La voie lactée elle-même suggère déjà des mouvements plus grossiers, plus contradictoires, des chutes, des lignes brisées, des désaccords. L'idée est très forte : l'ordre n'est pas le fond du

monde, mais peut-être l'accident rare qui a rendu possible, par sa relative stabilité, l'apparition du vivant. Le cosmos au sens classique, l'harmonie astrale, la belle ordonnance céleste, tout cela vacille. Ce qui se dessine alors, c'est une vision où la régularité locale n'autorise aucune généralisation ontologique. L'ordre est provincial. Il appartient à notre voisinage, peut-être à notre condition d'existence, mais non à l'essence du tout.

C'est ici qu'apparaît le mot décisif : le chaos. Mais il faut le lire avec la plus grande précision. Nietzsche prend soin de dire que le chaos n'est pas absence de nécessité. Voilà le point capital. Le chaos n'est pas l'indétermination molle, ni le règne du caprice, ni l'empire d'un hasard absolu opposé à toute rigueur. Il désigne l'absence d'ordre, de structure, de forme, de beauté, de sagesse — autrement dit l'absence de tout ce que l'homme aime reconnaître comme signes d'un monde fait pour lui ou lisible selon ses valeurs. Le chaos n'est donc pas le contraire de la nécessité ; il est le contraire de la projection humaine d'un ordre esthétique, moral ou rationnel. Là se joue une distinction majeure. Le réel n'est pas chaotique parce qu'il serait arbitraire, mais parce qu'il ne se plie pas aux catégories rassurantes par lesquelles nous voudrions le rendre habitable à notre image.

Dès lors, même les notions de « coup malheureux » et d'exception se trouvent déplacées. Ce que notre raison appelle accident, malheur, contradiction, ne fait peut-être qu'exprimer son incapacité à supporter un monde sans intention secrète. Nietzsche va jusqu'à dire que le mot même de « coup malheureux » humanise déjà abusivement l'univers. Nous blâmons ce qui ne nous convient pas, nous interprétons comme faute du monde ce qui n'entre pas dans nos attentes, nous transformons nos désirs déçus en jugement cosmique. C'est précisément ce réflexe qu'il s'agit d'abolir. On ne doit ni louer ni blâmer l'univers. Il n'est ni dur ni bienveillant, ni raisonnable ni déraisonnable, ni beau ni laid au sens où ces catégories renverraient à une intention ou à une valeur inscrite dans son être. Il est hors de portée de nos évaluations.

Cette sortie hors du jugement est fondamentale. Elle signifie que le monde n'a pas à comparaître devant un tribunal humain. Il n'a pas à être absous d'être cruel, ni célébré d'être harmonieux. La pensée doit renoncer ici à une double tentation : celle de moraliser le réel, et celle de l'esthétiser. Nietzsche retire à l'univers toute finalité morale, mais aussi toute noblesse esthétique intrinsèque. Le monde ne veut rien devenir ; il n'imite pas l'homme ; il n'est touché par aucun de nos idéaux. Il n'a même pas d'instinct de conservation. Cette

remarque est très importante, car elle vient frapper jusque dans ce qui pourrait sembler l'évidence la plus élémentaire : l'idée que toute chose tend à persévérer dans son être. Même cela doit être abandonné si cela signifie encore projeter dans le tout une tendance, un vouloir, un principe orienté. Le monde n'est pas une grande vie qui voudrait se maintenir ; il est nécessité sans sujet.

C'est pourquoi Nietzsche va jusqu'à dire qu'il n'y a pas de lois dans la nature, mais seulement des nécessités. La formule est rude et elle mérite d'être méditée. Parler de lois suppose déjà, fût-ce métaphoriquement, un législateur, un ordre normatif, une structure à laquelle des choses obéiraient ou qu'elles pourraient enfreindre. Or dans la nature il n'y a personne qui commande, personne qui obéit, personne qui transgresse. Il n'y a donc pas loi au sens profond, mais nécessité de rapports, de jeux de forces, de processus sans sujet. Nietzsche retire ainsi à la nature jusqu'au langage juridico-politique que la science elle-même emploie encore souvent sans s'en apercevoir. Le monde n'est pas gouverné ; il se déploie nécessairement. Cette dépersonnalisation radicale du réel est un des points les plus puissants du texte.

La remarque sur le hasard prolonge immédiatement cela. Quand on sait qu'il n'y a pas de fins, on sait aussi qu'il n'y a pas de hasard — du moins pas au sens fort. Le hasard n'a de

sens que par rapport à une attente, à un ordre de finalité, à une destination dont l'événement pourrait s'écarter. Dans un monde sans fins, le mot lui-même perd son sol traditionnel. Là encore, Nietzsche ne nie pas l'imprévisible au sens humain ; il nie la pertinence métaphysique d'une catégorie qui suppose toujours, en arrière-plan, un ordre attendu des choses. Le hasard n'est pas un principe positif ; il est le nom que nous donnons à ce qui ne rentre pas dans nos schémas de finalité.

La phrase sur la vie et la mort s'inscrit dans ce même mouvement de désanthropomorphisation. La vie n'est qu'une variété de la mort, et une variété très rare. La formule est volontairement choquante, mais sa fonction est claire : empêcher de faire de la vie la norme secrète du réel. Si la vie est un cas rare dans le chaos des nécessités, alors elle ne peut plus servir d'étalon absolu. Elle cesse d'être ce foyer de sens à partir duquel nous hiérarchisons tout le reste. De même, Nietzsche nous met en garde contre l'idée que le monde créerait éternellement du nouveau. Ici encore, il se défie d'une projection quasi divine : celle d'une créativité inépuisable, analogue à une puissance de production sans limites. Le réel n'est pas un artiste métaphysique occupé à inventer sans cesse. Il n'y a pas de substances éternellement durables, et même la matière devient ici une erreur

comparable au dieu des Éléates. Cela signifie que ni la substance stable ni la création continue ne peuvent servir de fondement. Le monde échappe tout autant à l'être qu'à l'invention perpétuelle conçue comme miracle.

Le texte s'achève sur une question admirable, sans doute l'une des plus importantes de tout le paragraphe : quand aurons-nous dépouillé la nature de ses attributs divins ? Quand aurons-nous le droit de nous rendre naturels, avec la nature pure, nouvellement trouvée, nouvellement délivrée ? Tout le §109 converge vers cela. Il ne s'agit pas seulement de corriger des erreurs cosmologiques ; il s'agit de libérer la nature de l'héritage théologique qui continue à l'envelopper même après la mort de Dieu. Les « ombres de Dieu » ne désignent pas seulement les croyances religieuses explicites ; elles désignent aussi les restes de providence, de finalité, d'ordre moral, de beauté essentielle, de sagesse cosmique, de créativité quasi divine, que nous projetons encore dans le monde. Tant que ces ombres demeurent, nous ne sommes pas encore réellement naturels. Nous vivons encore dans une nature sacralisée, moralisée, embellie, humanisée.

Et c'est là que ce texte prend toute son importance par rapport à l'éternel retour. Car il rompt avec une interprétation naïvement cosmologique du retour comme harmonie du cercle universel. Le monde, ici, n'est ni beau, ni ordonné, ni

organique, ni machine parfaite. Il est chaos de nécessités. Le retour, s'il doit être pensé à partir d'un tel monde, ne pourra donc plus être la répétition rassurante d'un cosmos harmonieux. Il devra être la reprise tragique d'un réel sans finalité, sans beauté garantie, sans justice inscrite dans l'être. Ce §109 prépare ainsi admirablement le terrain de la « pensée la plus lourde ». Il enlève au monde tous ses ornements métaphysiques afin que la question décisive puisse surgir ensuite avec toute sa dureté : est-il possible d'aimer jusqu'à son retour un monde qui n'a ni but, ni ordre, ni beauté, ni morale, ni création providentielle, mais seulement nécessité et chaos ?

On sort donc ici plus encore du cosmologique au sens étroit que dans les fragments précédents. Non pas parce que Nietzsche abandonnerait toute pensée du monde, mais parce qu'il radicalise la purification préalable. Avant de dire que tout revient, il faut apprendre à voir ce qui revient : non un organisme, non une machine, non un univers moral, non une création en progrès, mais une nature délivrée de Dieu et de toutes ses ombres. Le retour, s'il vient ensuite, pèsera d'autant plus lourd qu'il ne portera pas sur un monde réconcilié, mais sur ce chaos nécessaire, innocent, indifférent à nos jugements, où la vie elle-même n'est qu'une exception rare.



## LE GAI SAVOIR

### § 341

« Le poids formidable. — Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l’as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n’y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l’infiniment grand et l’infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L’éternel sablier de l’existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières ! » — Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi ? Ou bien as-tu déjà vécu un instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n’ai entendu chose plus divine ! » Si cette pensée prenait de la force sur toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais peut-être t’anéantirait-elle aussi ; la question « veux-tu cela encore une

fois et une quantité innombrable de fois », cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable ! Ou alors combien il te faudrait aimer la vie, que tu t'aimes toi-même pour ne plus *désirer autre chose* que cette suprême et éternelle confirmation ! »

(Nietzsche, ibidem, livre IV, n° 341)

## **DISCUSSION**

Avec le §341, la pensée de l'éternel retour change encore de plan, et ce changement est décisif. Tout ce qui, dans les fragments précédents, relevait encore d'une hypothèse cosmologique, d'un raisonnement sur la force, le temps infini, l'absence d'équilibre ou la répétition des états, se trouve ici transposé dans une scène intérieure d'une puissance incomparable. Il n'est plus question du monde des forces, ni d'un calcul sur les combinaisons possibles, ni d'un anneau cosmique décrit pour lui-même. Tout commence dans « la plus solitaire des solitudes », c'est-à-dire dans un lieu où rien ne subsiste des médiations collectives, des garanties doctrinales, des justifications métaphysiques. L'éternel retour n'est plus d'abord une thèse sur l'univers ; il surgit comme parole adressée, comme visitation, comme épreuve de l'âme. C'est là l'inflexion capitale : la cosmologie devient destin existentiel.

La figure du démon est ici essentielle. Il ne faut pas la réduire à un simple procédé littéraire. Le démon ne démontre rien ; il annonce. Il ne fonde pas conceptuellement la pensée ; il la dépose dans l'existence comme un fardeau. Cela signifie que l'éternel retour n'est pas ici présenté comme savoir, mais comme parole performative, comme énoncé qui agit sur celui qui l'entend. Le démon n'explique pas le monde, il transforme ou brise celui à qui il parle. Toute la différence est là. Dans les textes cosmologiques, l'esprit pouvait encore examiner une hypothèse ; ici, il est sommé de répondre. La pensée n'est plus devant lui comme objet ; elle pèse sur lui, elle s'incorpore à sa vie, elle exige une prise de position qui engage l'être entier.

Ce qui donne à cette parole sa violence singulière, c'est qu'elle ne se contente pas d'annoncer une répétition générale. Elle insiste sur l'identité absolue de ce qui revient. Rien de nouveau. Chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit, l'araignée, le clair de lune entre les arbres, cet instant, le démon lui-même. Le retour ne porte pas seulement sur la forme générale de l'existence, ni sur son orientation d'ensemble, ni sur quelques grands événements. Il atteint le détail le plus infime, le plus contingent en apparence, le plus négligeable. C'est en cela que la pensée devient vraiment la plus lourde. Si elle ne concernait que les grandes lignes d'une

vie, l'imagination pourrait encore tricher, simplifier, héroïser. Mais ici, elle n'épargne rien. Le détail banal, l'infime presque invisible, le presque rien, reviennent avec le reste. L'éternel retour n'est donc pas le recommencement du destin au sens noble du mot ; il est la reprise intégrale de l'existence jusque dans ce qu'elle a de plus ténu, de plus dérisoire, de plus involontaire.

L'image du sablier, déjà présente dans le *Nachlass*, réapparaît ici, mais elle change de fonction. Dans le fragment de 1881, elle illustre encore une structure cosmique ; ici, elle devient figure du poids existentiel. L'existence est retournée toujours à nouveau, et l'homme avec elle, « poussière des poussières ». La formule est terrible, parce qu'elle unit deux motifs contraires en apparence : l'infime petitesse de l'individu et l'infinité de sa répétition. L'homme n'est pas grandi par le retour ; il n'est pas relevé au rang de centre du monde. Il demeure poussière, c'est-à-dire chose infime, presque rien. Mais ce presque rien est condamné ou appelé à revenir indéfiniment. Il n'y a là aucune consolation métaphysique. L'éternité ne vient pas magnifier l'existence ; elle vient lui retirer jusqu'à l'illusion qu'elle pourrait disparaître dans le néant et ainsi être délivrée de soi.

Toute la première réaction possible à cette annonce est alors celle de la révolte absolue. Se jeter à terre, grincer des dents,

maudire le démon. Ce mouvement est essentiel à la structure du texte. Nietzsche ne suppose pas que l'éternel retour soit spontanément désirable ou exaltant. Il commence au contraire par sa face la plus insupportable. La première réponse est la nausée, ou du moins la malédiction. Il faut entendre cela avec la plus grande netteté : l'ER, à ce stade, n'est pas une doctrine réconfortante de la répétition cosmique ; c'est la possibilité d'un écrasement. La pensée ne rachète rien. Elle ne vient pas sauver le monde du chaos, ni donner un sens supérieur à ce qui arrive. Elle radicalise au contraire l'absence d'issue. Si rien n'est retranché, si rien n'est corrigé, si rien n'est oublié, alors toute souffrance, toute erreur, toute lassitude reviennent aussi. Le poids formidable n'est pas d'abord celui de la joie répétée, mais celui de l'absence de toute échappatoire.

Et pourtant le texte ne s'arrête pas là. Il ouvre une seconde possibilité, presque inimaginable : répondre au démon qu'il est un dieu, qu'on n'a jamais entendu chose plus divine. Il ne s'agit pas ici d'un optimisme facile, mais d'un renversement extrême. Ce qui était d'abord parole infernale devient parole divine. Il faut mesurer la force de cette inversion. Le divin n'est plus ce qui promet un salut hors du monde, ni ce qui suspend la douleur dans une rédemption ultime. Le divin devient la parole qui confirme absolument le monde tel qu'il est, dans

sa répétition intégrale. La divinité de cette parole ne tient pas à une transcendance, mais à l'extrême de l'affirmation qu'elle rend possible. Dire au démon : « tu es un dieu », c'est déjà commencer à vouloir ce qui revient, non parce que ce serait agréable ou parfait, mais parce que l'existence tout entière est alors portée à un degré d'approbation où plus rien n'est retranché.

C'est ici que le texte accomplit pleinement la sortie hors du cosmologique au sens étroit. La question n'est plus : le monde revient-il en fait ? La question devient : quelle puissance d'affirmation faudrait-il pour vouloir son retour ? Le démon peut bien annoncer une structure de l'être ; ce qui devient décisif, c'est la réponse. Tout le paragraphe est construit pour déplacer l'accent de la répétition objective à l'épreuve subjective. Ce qui compte n'est pas la preuve de l'ER, mais l'effet de sa pensée sur une vie. « Si cette pensée prenait de la force sur toi... » : tout est là. La pensée n'est rien tant qu'elle reste extérieure, théorique, simplement concevable. Elle devient décisive lorsqu'elle prend force, lorsqu'elle s'empare d'une existence et la reconfigure de fond en comble. Elle peut alors transformer, mais aussi anéantir. L'alternative est radicale. Il n'y a pas ici de réception tiède, pas de demi-mesure. Ou bien la vie se trouve élevée à une affirmation supérieure, ou bien elle s'effondre sous le poids de l'exigence.

La question : « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois ? » devient alors la mesure de toutes les actions. On retrouve ici le fragment 11[143], mais avec une intensité plus grande encore. Le vouloir n'est plus évalué à partir du bien et du mal, ni de la réussite, ni de l'utilité, ni même d'une vérité morale. Il est mesuré par sa capacité à vouloir sa répétition. Le critère ultime n'est plus normatif au sens classique ; il est affirmatif. Une action, une parole, un geste, une vie valent selon qu'ils peuvent ou non être portés dans l'hypothèse de leur retour indéfini. Ce n'est pas un calcul moral ; c'est une pesée ontologique de l'existence par elle-même. L'éternel retour devient ainsi le plus radical des instruments de sélection. Il ne sélectionne pas d'abord entre le bien et le mal, mais entre les modes de vie capables d'approbation et ceux qui ne peuvent se soutenir que dans l'espoir d'une compensation, d'un oubli ou d'une fin.

La dernière phrase pousse cela jusqu'à l'extrême : combien il faudrait aimer la vie, que l'on s'aime soi-même, pour ne plus rien désirer d'autre que cette suprême et éternelle confirmation. Ici l'amour de la vie n'a plus rien d'une préférence vague pour l'existence contre le néant. Il devient capacité de vouloir le tout de la vie, sans retranchement, sans réserve, sans appel. Et cet amour de la vie passe par l'amour de soi, non au sens narcissique, mais au sens d'une

réconciliation assez profonde avec ce que l'on est pour ne plus souhaiter un autre soi, une autre vie, un autre monde. S'aimer soi-même veut dire ici : pouvoir dire oui à la totalité de son devenir, à ce que l'on a été, à ce que l'on est, à ce que l'on sera, jusque dans l'hypothèse de l'innombrable répétition. Il ne s'agit donc pas d'une complaisance psychologique, mais d'une fidélité tragique à son propre destin.

C'est pourquoi ce §341 doit être lu comme le véritable passage de l'ER cosmologique à l'ER comme épreuve tragique. Le démon conserve encore quelque chose de l'objectivité cosmique : il annonce que tout reviendra « dans la même suite et le même ordre ». Le retour identique n'est pas effacé. Mais ce n'est plus lui qui porte le centre de gravité du texte. Le centre est désormais la réponse, la capacité ou l'incapacité à soutenir cette annonce, la possibilité qu'une telle pensée transforme ou anéantisse, le poids qu'elle fait peser sur toutes les actions, et finalement l'exigence d'un amour si grand qu'il ne désire plus autre chose que l'éternelle confirmation du même. Le cosmologique devient ainsi le matériau d'une expérience spirituelle extrême.

Et c'est précisément là que la lecture du cercle commence à se déplacer. Dans le *Nachlass*, le retour identique se formulait encore comme nécessité du monde des forces ; ici, sans nier cette nécessité, Nietzsche en extrait la conséquence la plus

profonde : la répétition n'est pas seulement une loi du réel, elle est l'épreuve par laquelle une existence se révèle à elle-même. Ce n'est plus la physique qui importe, mais la puissance d'affirmation. Le retour cesse d'être un problème d'univers ; il devient le nom d'une question adressée à la vie : peux-tu vouloir encore cela ? Non pas une autre vie, non pas une vie corrigée, non pas un monde meilleur, mais cela — cet instant, cette araignée, ce clair de lune, cette douleur, ce soupir, cette poussière. C'est en ce sens que l'ER devient ici pleinement tragique : il ne promet rien, il ne sauve rien, il n'efface rien, mais il ouvre la possibilité d'un oui assez vaste pour bénir même ce qui ne peut être réparé.

Le §341 apparaît alors comme un sommet. Tout ce qui précédait — destruction des fins, refus de l'être, critique de Dieu, chaos nécessaire, répétition cosmologique, innocence — converge ici dans une scène d'une sobriété terrible. Un démon parle. Une âme écoute. Et de cette écoute dépend peut-être la possibilité même d'une affirmation sans reste.



## LA VOLONTE DE PUISSANCE

### § 377-379

« 377.

Je veux enseigner la pensée qui donnera à beaucoup d'hommes le droit de se supprimer, - la grande pensée *sélectrice*.

378.

1. La pensée de l'éternel Retour: ses hypothèses qui doivent se trouver vraies, si cette pensée se vérifie. Ce qui s'ensuit.

2. Elle est la pensée *lourde et difficile*: son effet probable à moins que l'on n'emploie des mesures préventives: c'est-à-dire à moins que toutes les valeurs ne soient transmues.

3. Moyens de la *supporter*: la transmutation de toutes les valeurs. Non plus le plaisir que cause la certitude, mais l'incertitude; non plus la " cause " et l'" effet ", mais la création continue; non plus la volonté de conservation, mais la volonté de puissance; non plus l'expression humble " tout n'est que subjectif " - mais " c'est aussi *notre œuvre* ! - soyons-en fiers ! "

379.

Pour *supporter* l'idée de l'éternel Retour, il faut être indépendant vis-à-vis de la morale; - il faut trouver des moyens nouveaux contre le fait de la douleur (considérer la douleur comme un instrument, comme génératrice de la joie; il n'y a pas de conscience qui *résume* le déplaisir); - la jouissance que procure toute espèce d'incertitude, de provisoire, comme contre-poids, contre ce fatalisme

extrême; - suppression de toute idée de nécessité, - suppression de la " volonté ", suppression de la " connaissance en soi ".

*La plus grande élévation de la conscience de force chez l'homme, c'est ce qui crée le surhumain. »*

(Nietzche, « La volonté de puissance », livre IV)

## DISCUSSION

Cet ensemble 377–379 est extrêmement important, précisément parce qu’il précède la construction cosmologique au lieu d’en découler. Il montre que l’éternel retour n’est pas né d’abord comme théorie du monde, mais comme pensée à effet, comme épreuve destinée à trier, à briser, à transfigurer. La cosmologie viendra ensuite comme tentative de fondation ou de formulation, mais ici le centre de gravité est déjà ailleurs : dans la puissance sélectrice de la pensée, dans sa charge explosive, dans la nécessité d’une préparation axiologique pour ne pas être écrasé par elle. On n’est donc pas encore dans la preuve ; on est dans le pressentiment de la portée humaine, psychologique, spirituelle de cette idée.

Le fragment 377 est d’une brutalité saisissante : « Je veux enseigner la pensée qui donnera à beaucoup d’hommes le droit de se supprimer ». Il ne faut pas lire cela comme provocation gratuite. La formule signifie que l’éternel retour est conçu d’emblée comme critère impitoyable. Il ne console pas, il ne rassemble pas indistinctement, il ne vaut pas pour tous comme une doctrine édifiante. Il sélectionne. Il accorde à certains le “droit” de se supprimer, c’est-à-dire qu’il ôte les

faux appuis, les illusions protectrices, les justifications de vivre qui ne tiennent que par l'espoir d'un autre monde, d'un progrès, d'un salut, d'une compensation finale. Si une existence ne peut se vouloir encore une fois, innombrablement, alors la pensée du retour la frappe au cœur. Le mot décisif est bien celui de sélection. L'éternel retour n'est pas seulement la pensée la plus lourde ; il est la grande pensée sélectrice. Il sépare les formes de vie capables d'affirmation de celles qui ne se soutiennent que par des arrière-mondes.

Le fragment 378 déploie cela méthodiquement. La première section distingue la pensée de l'éternel retour de ses hypothèses. C'est capital. Avant même que la cosmologie soit établie, la pensée existe déjà comme noyau. Les hypothèses doivent être vraies "si cette pensée se vérifie", mais elles viennent comme conditions de validité, non comme origine vécue de l'idée. Cela confirme que l'ER surgit d'abord comme intuition centrale, comme pensée-limite, puis cherche ensuite ses appuis spéculatifs. La cosmologie n'est donc pas le commencement absolu ; elle est une tentative de justification. Ce point est très important pour toute lecture ultérieure : la vérité existentielle de l'ER précède ici sa construction théorique.

La deuxième section appelle l'ER « la pensée lourde et difficile ». On retrouve déjà le motif qui culminera dans le §341 du *Gai Savoir*, mais ici l'accent tombe sur son effet probable : à moins de mesures préventives, elle écrase. Voilà qui est remarquable. Nietzsche n'imagine nullement que la pensée du retour puisse être simplement reçue comme vérité objective. Elle a besoin de conditions de supportabilité. Autrement dit, la question décisive n'est pas seulement : est-elle vraie ? mais : qu'exige-t-elle de celui qui l'entend pour ne pas le détruire ? Cette remarque change tout. Elle signifie que la vérité de l'ER est inséparable d'une préparation du vivant qui la reçoit. Une pensée peut être trop lourde pour un certain type d'homme. Elle réclame donc une transformation préalable du régime des valeurs.

C'est pourquoi la troisième section fait de la transmutation de toutes les valeurs non un thème parallèle, mais le moyen même de supporter l'ER. Ce lien est décisif. L'éternel retour n'est pas une doctrine isolée ; il commande et exige la transvaluation. Sans elle, il demeure poison. Avec elle, il peut devenir puissance affirmative. Et Nietzsche énumère alors une série de renversements qui montrent très bien ce qui doit changer.

Il faut d'abord cesser de chercher dans la certitude une source de plaisir. Cela est très profond. Les morales anciennes, les

métaphysiques, les religions, et même bien des philosophies rationalistes, ont lié le salut intérieur à la stabilité, à la sécurité, à la certitude. Or l'ER détruit précisément ce besoin de sol final. Le support de l'existence doit donc se déplacer vers l'incertitude elle-même. Non plus la paix d'un vrai établi une fois pour toutes, mais la capacité à habiter le provisoire, le mouvant, l'ouvert.

Il faut ensuite quitter le schème de la cause et de l'effet au profit de la création continue. Ici encore, il ne s'agit pas seulement d'une correction théorique. Le lien causal, dans son usage métaphysique, rassure ; il ordonne ; il explique à partir d'un enchaînement. La création continue, au contraire, introduit une dynamique plus active, plus risquée, plus immanente. Le monde et l'existence ne sont plus pensés comme produits d'une chaîne explicative close, mais comme jaillissement, configuration, reprise. Ce déplacement annonce déjà que le retour ne devra pas être compris comme simple répétition morte, mais à partir d'une puissance de production et de reconfiguration.

Le renversement de la volonté de conservation en volonté de puissance est évidemment central. On ne peut pas supporter l'ER si l'on cherche d'abord à se conserver. Car vouloir se conserver, c'est vouloir maintenir un état, se protéger du risque, limiter la perte, réduire l'exposition. Or l'éternel retour

exige bien autre chose : vouloir, au-delà de la conservation, l'intensification, l'accroissement de force, l'exposition au devenir. La conservation aspire au repos ; la puissance assume la transformation. L'ER devient alors pensable non pour un être qui voudrait durer à l'identique, mais pour une forme de vie capable de vouloir sa propre intensification jusque dans la répétition.

Enfin, le dernier déplacement est particulièrement révélateur : ne plus dire humblement "tout n'est que subjectif", mais "c'est aussi notre œuvre ! — soyons-en fiers !" Il s'agit ici d'arracher la pensée à une forme de modestie nihiliste. Le subjectivisme peut encore être une manière de s'absoudre, de rapetisser son rôle, de dire : tout n'est qu'apparence humaine, donc rien n'engage vraiment. Nietzsche veut au contraire faire de l'homme un co-auteur, un participant affirmateur. Il ne s'agit pas de nier l'interprétation, mais de la revendiquer comme puissance créatrice. Là encore, c'est une condition pour supporter l'ER : ne plus subir le monde comme pur donné, mais pouvoir dire que l'évaluation, la forme, le sens, la hauteur viennent aussi de nous.

Le fragment 379 radicalise encore la perspective. Pour supporter l'idée de l'éternel retour, il faut être indépendant vis-à-vis de la morale. C'est l'une des clefs les plus nettes de tout l'ensemble. Tant qu'une existence demeure prise dans la

morale au sens traditionnel — dette, faute, mérite, réparation, justification ultime — l'ER devient insoutenable. Car il signifierait alors le retour infini de la faute, l'impossibilité d'effacer, la répétition interminable de ce qui devrait être expié. Il faut donc sortir du régime moral ancien pour entrer dans un autre rapport à l'existence, où ce qui compte n'est plus l'innocence au sens juridique ou théologique, mais la puissance d'affirmation.

Cela implique aussi un nouveau rapport à la douleur. Ici le texte est admirablement net : il faut des moyens nouveaux contre le fait de la douleur, et ces moyens consistent à la considérer comme instrument, comme génératrice de joie. Ce n'est pas du stoïcisme banal, ni une simple résignation. La douleur n'est pas niée, pas minimisée, pas justifiée par un au-delà ; elle est réinterprétée comme moment d'une intensification possible. Pour que l'ER soit supportable, il faut que la souffrance cesse d'être l'argument décisif contre l'existence. Tant qu'elle est seulement scandale à supprimer, le retour de toute chose écrase. Dès qu'elle devient instrument de puissance, ou condition de certaines joies supérieures, elle cesse d'être pure objection.

Le fragment ajoute alors quelque chose de très subtil : la jouissance que procure toute espèce d'incertitude, de provisoire, comme contrepoids à ce fatalisme extrême. C'est

une remarque décisive, parce qu'elle montre que Nietzsche ne veut pas compenser le fatalisme par une nouvelle stabilité, mais par une capacité à aimer le mouvant lui-même. Le contrepoids au retour nécessaire n'est pas une échappatoire hors de la nécessité ; c'est une manière nouvelle d'habiter l'ouverture, le non-fixé, le transitoire. Cela éclaire rétrospectivement la série du fragment précédent : certitude, causalité, conservation, subjectivisme humble — tout cela doit céder parce que tout cela reste solidaire d'un besoin de sécurité incompatible avec le poids de l'ER.

Les lignes sur la suppression de l'idée de nécessité, de la volonté, de la connaissance en soi sont, à première vue, déconcertantes, puisque l'éternel retour paraît justement lié à une forme extrême de nécessité. Mais ce qu'il faut entendre ici, ce n'est pas l'abolition de toute nécessité réelle ; c'est la destruction des représentations métaphysiques par lesquelles on la substantialise. Nietzsche veut supprimer la nécessité comme grande force universelle personnifiée, comme fondement figé, comme catégorie lourde héritée de la métaphysique ; de même pour la volonté et pour la connaissance en soi. Il ne s'agit pas de nier qu'il y ait du nécessaire, du vouloir, du connaître ; il s'agit de les arracher à leurs hypostases. Sinon l'ER serait aussitôt récupéré par l'ancien langage de l'être, du sujet, du fondement.

La dernière phrase donne alors la clé ascendante de tout l'ensemble : « La plus grande élévation de la conscience de force chez l'homme, c'est ce qui crée le surhumain. » Le surhumain n'apparaît pas ici comme espèce biologique nouvelle ni comme fin de l'histoire, mais comme effet d'une montée de la conscience de force. Autrement dit, l'ER n'a pas seulement une fonction destructive ou sélective ; il peut devenir l'instrument d'une élévation. Mais cette élévation n'est possible qu'au prix de toutes les transmutations évoquées : indépendance vis-à-vis de la morale, nouvelle interprétation de la douleur, goût de l'incertitude, dépassement de la conservation, fierté créatrice. Le surhumain ne surgit pas à côté de l'ER ; il naît de la capacité de le porter.

Ce bloc 377–379 est donc décisif parce qu'il révèle la structure profonde de toute la pensée du retour. Loin de naître comme simple théorie cosmologique, l'ER apparaît d'abord comme pensée sélectrice, comme poids destiné à éprouver les formes de vie, comme exigence de transmutation radicale des valeurs. La cosmologie, plus tard, tentera d'en fournir les hypothèses ; mais ici le vrai noyau est déjà là : une pensée assez lourde pour détruire, assez forte pour élever, et qui demande pour être supportée non un supplément de morale ou de certitude, mais au contraire une conversion entière du

rapport à la douleur, au savoir, à la causalité, au provisoire, à soi-même. C'est pourquoi cet ensemble précède si bien les fragments cosmologiques : il dit d'avance que l'essentiel de l'ER ne sera jamais dans la physique, mais dans le type d'homme qu'une telle pensée appelle, brise ou fait naître.

L'enchaînement de ces aphorismes rend manifeste une tension qu'il est difficile de réduire à une simple progression linéaire. Dans les fragments 377–379, l'éternel retour apparaît d'abord comme pensée sélectrice, comme épreuve axiologique et existentielle, exigeant une transmutation préalable des valeurs pour devenir supportable ; il ne vaut pas d'abord comme doctrine du monde, mais comme instrument de tri, de destruction et d'élévation. Or les aphorismes immédiatement suivants, dans leur version cosmologique, déplacent brusquement le centre de gravité vers une quasi-démonstration physique fondée sur la constance des forces, l'absence d'équilibre et la répétition combinatoire des états. Il y a là plus qu'un simple changement d'accent : presque un changement de registre, sinon de projet. D'un côté, une pensée qui précède ses hypothèses et demande une préparation spirituelle ; de l'autre, une construction spéculative censée en fournir le fondement objectif. Cette discontinuité interne confirme que les aphorismes dits «

cosmologiques » ne peuvent être lus comme l'expression doctrinalement stable d'un livre voulu et composé comme tel par Nietzsche ; ils relèvent bien plutôt d'un montage posthume qui juxtapose des moments hétérogènes de son élaboration. Leur intérêt demeure immense, mais précisément comme traces de travail, non comme formulation authentique et unifiée de la pensée de l'éternel retour.

## **AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA**

### **« LE CONVALESCENT »**

« Un matin, peu de temps après son retour dans sa caverne, Zarathoustra s'élança de sa couche comme un fou, se mit à crier d'une voix formidable, gesticulant comme s'il y avait sur sa couche un Autre que lui et qui ne voulait pas se lever ; et la voix de Zarathoustra retentissait de si terrible manière que ses animaux effrayés s'approchèrent de lui et que de toutes les grottes et de toutes les fissures qui avoisinaient la caverne de Zarathoustra, tous les animaux s'enfuirent, — volant, voltigeant, rampant et sautant, selon qu'ils avaient des pieds ou des ailes. Mais Zarathoustra prononça ces paroles :

Debout, pensée vertigineuse, surgis du plus profond de mon être ! Je suis ton chant du coq et ton aube matinale, dragon endormi ; lève-toi ! Ma voix finira bien par te réveiller !

Arrache les tampons de tes oreilles : écoute ! Car je veux que tu parles ! Lève-toi ! Il y a assez de tonnerre ici pour que même les tombes apprennent à entendre !

Frotte tes yeux, afin d'en chasser le sommeil, toute myopie et tout aveuglement. Écoute-moi aussi avec tes yeux : ma voix est un remède, même pour ceux qui sont nés aveugles.

Et quand une fois tu seras éveillé, tu le resteras à jamais. Ce n'est pas *mon* habitude de tirer de leur sommeil d'antiques aïeules, pour leur dire — de se rendormir !

Tu bouges, tu t'étires et tu râles ? Debout ! debout ! ce n'est point râler — mais parler qu'il te faut ! Zarathoustra t'appelle, Zarathoustra l'impie !

Moi Zarathoustra, l'affirmateur de la vie, l'affirmateur de la douleur, l'affirmateur du cercle éternel — c'est toi que j'appelle, toi la plus profonde de mes pensées !

Ô joie ! Tu viens, — je t'entends ! Mon abîme *parle*. J'ai retourné vers la lumière ma dernière profondeur !

Ô joie ! Viens ici ! Donne-moi la main — — Ah ! Laisse ! Ah ! Ah ! — — dégoût ! dégoût ! dégoût ! — — — Malheur à moi ! »

(NIETZSCHE, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « Le convalescent », n° 1)

## DISCUSSION

Dès cette première partie, le texte montre que le retour n'est plus du tout une thèse à exposer, mais une irruption à subir. Tout commence non dans le calme d'une doctrine, mais dans une scène de crise, presque de possession. Zarathoustra ne se réveille pas comme un penseur qui aurait enfin trouvé sa formule ; il bondit « comme un fou », il crie, il gesticule, comme s'il y avait sur sa couche un autre que lui. C'est le point de départ décisif : la pensée la plus profonde n'est pas d'abord sienne au sens d'une maîtrise paisible ; elle apparaît comme une altérité intérieure, comme quelque chose logé en lui, couché en lui, tapi au fond de lui, et qui pourtant ne se lève pas. La pensée de l'éternel retour est donc ici dramatisée comme un hôte terrible, comme une présence enfouie qu'il faut réveiller, extraire, forcer à parler. On est très loin de la sérénité cosmologique. Le retour n'est pas un contenu de conscience ; il est une profondeur récalcitrante.

La violence de la scène le montre admirablement. Les animaux eux-mêmes sont effrayés, et tous les êtres des alentours fuient la caverne. Le réveil de cette pensée n'est pas un événement intérieur purement subjectif ; il a une portée cosmique immédiate. Le monde animal, si essentiel dans

*Zarathoustra*, ne s'approche pas ici comme médiateur paisible, mais comme témoin affolé d'une secousse originaire. Quelque chose tremble au centre même de Zarathoustra, et ce tremblement rayonne au-dehors. La caverne, lieu de retrait, d'incubation et de profondeur, devient alors presque un tombeau secoué de l'intérieur. Il faut noter cela, car la pensée du retour est déjà liée ici à un réveil des morts, à un appel adressé aux tombes elles-mêmes : « Il y a assez de tonnerre ici pour que même les tombes apprennent à entendre ! » Le retour n'est pas d'abord retour du même au sens abstrait ; il est puissance de réveiller ce qui gisait enseveli dans la profondeur.

Ce que Zarathoustra appelle, il le nomme d'abord « pensée vertigineuse ». L'expression est magnifique et décisive. Ce n'est pas seulement la pensée la plus lourde ; c'est la pensée qui donne le vertige, celle qui enlève tout fond stable, toute possibilité de repos, toute position assurée. Et pourtant il ne l'appelle pas du dehors. Il dit : « surgis du plus profond de mon être ». La pensée du retour ne vient pas de l'extérieur comme une révélation étrangère ; elle monte de l'abîme même du vivant. Elle est la plus intime et la plus étrangère tout ensemble. C'est pourquoi Zarathoustra peut se définir comme son « chant du coq » et son « aube matinale » : il ne crée pas cette pensée, il la réveille. Il est celui qui en annonce le lever,

non celui qui l'invente souverainement. Là encore, la scène déplace profondément la question. L'éternel retour n'est pas produit par un raisonnement ; il est exhumé, arraché à une profondeur nocturne.

Le motif du réveil est alors développé avec une insistance extraordinaire : ouvrir les oreilles, écouter, ouvrir les yeux, chasser le sommeil, la myopie, l'aveuglement. Ce n'est pas seulement la pensée qui dort, c'est aussi une certaine faculté de voir et d'entendre qui demeure encore engourdie. La pensée du retour exige donc une conversion des sens eux-mêmes. Il ne suffit pas d'entendre avec l'oreille doctrinale ; il faut encore écouter avec les yeux. Il y a dans ce passage une surenchère perceptive très frappante : la parole de Zarathoustra se veut remède pour l'aveuglement. Autrement dit, l'éternel retour n'est pas un supplément spéculatif ajouté à la vision du monde ; il est ce qui guérit une cécité plus profonde, celle qui ne supporte pas de voir le devenir dans sa nudité, son cercle, son abîme. Le vertige n'est donc pas seulement affectif ; il touche à la possibilité même d'un regard vrai.

Mais ce qui est peut-être le plus frappant, c'est que Zarathoustra veut réveiller cette pensée pour qu'elle parle. Il ne dit pas simplement : lève-toi pour que je t'expose. Il exige d'elle une parole. Cela signifie que la pensée la plus profonde

n'est pas encore pleinement articulée ; elle doit trouver sa propre voix. Jusqu'ici, dans le *Nachlass*, dans le *Gai Savoir*, l'ER avait été formulé sous forme de fragments, de démon, de poids, de question. Ici, il devient parole qui doit sortir de la profondeur même. Zarathoustra n'est donc pas un professeur de doctrine ; il est l'intercesseur dramatique d'une pensée qui n'est pas encore venue jusqu'au langage. Il faut que l'abîme parle. Cette formule, qui viendra un peu plus loin explicitement — « Mon abîme parle » — est capitale. Le retour n'est pas d'abord pensé par la conscience claire ; il est la diction de l'abîme lui-même.

Lorsque Zarathoustra se nomme ensuite « l'affirmateur de la vie, l'affirmateur de la douleur, l'affirmateur du cercle éternel », le texte condense en quelques mots toute la traversée antérieure. La vie, la douleur, le cercle : ces trois affirmations ne sont pas juxtaposées. Elles disent que l'affirmation n'est véritable que si elle traverse la douleur et si elle peut vouloir le cercle. On ne peut donc pas lire ici une simple exaltation vitale. L'affirmation de la vie n'est pas innocente au sens facile ; elle inclut la souffrance et l'éternel retour. Autrement dit, la vie n'est pleinement affirmée qu'à la condition d'être voulue comme devenir douloureux et revenant. C'est là que le tragique du texte se concentre. Le cercle n'est pas un ornement cosmologique ajouté à la vie ; il en est l'épreuve

suprême. Affirmer la vie, c'est affirmer qu'elle revienne, douleur comprise.

Et pourtant, au moment même où cette pensée semble enfin s'approcher sous la figure de la joie, tout se renverse. « Ô joie ! Tu viens... » Voilà que l'abîme parle, que la dernière profondeur a été retournée vers la lumière. Tout semble conduire à une naissance lumineuse, à une transfiguration enfin possible. Mais immédiatement la joie bascule dans le dégoût. Ce passage est décisif, peut-être plus que tout le reste. Il montre que la pensée la plus profonde, même appelée comme joie, même réveillée, même ramenée vers la lumière, demeure d'abord insupportable. Le dégoût surgit comme la vérité affective première du retour. Il ne suffit pas d'avoir nommé le cercle, ni même de l'avoir affirmé verbalement ; il faut encore supporter ce qu'il contient. Et ce contenu, c'est la répétition de tout, de l'infime comme de l'horrible, du sublime comme du misérable. La joie d'avoir retrouvé la pensée la plus profonde se brise donc aussitôt sur l'impossibilité encore présente de la porter jusqu'au bout.

Ce dégoût est essentiel, parce qu'il empêche de spiritualiser trop vite l'éternel retour en pure formule affirmative. Le *Convalescent* commence justement là où toute lecture trop lisse doit s'effondrer. Zarathoustra n'est pas encore celui qui danse librement la doctrine du retour ; il est celui qui, après

avoir réveillé sa pensée la plus profonde, vacille devant elle. La proximité entre joie et dégoût dit exactement cela : l'ER attire et repousse dans le même mouvement. Il est la plus haute joie pensable parce qu'il promet l'affirmation absolue ; mais il est en même temps dégoût parce qu'il reconduit sans reste tout ce que l'existence contient de pesant, de répulsif, d'inassimilable. C'est pourquoi cette scène est bien plus profonde qu'un simple exposé sur la répétition cosmique. Elle dramatise l'impossibilité immédiate d'une affirmation totale.

Si l'on relit maintenant ce passage à la lumière de ce que nous avons dégagé sur la spirale, quelque chose devient encore plus sensible. Ce qui se réveille ici n'est pas une roue morte. Le texte tout entier est mouvement de profondeur, surgissement, retournement vers la lumière, appel, réponse, crise, rejet. La pensée du cercle est prise dans une dynamique verticale : elle monte du plus profond, elle se retourne vers la lumière, elle passe par la joie, s'effondre dans le dégoût. Le cercle n'est donc pas un schème inerte ; il est traversé par une dramaturgie du devenir. C'est en cela que *Le Convalescent* va plus loin que les textes cosmologiques : il montre que le retour n'est vivable qu'au prix d'une traversée de l'abîme, et que cette traversée n'a rien d'un retour tranquille au même. Elle est tension, crise, arrachement. Le cercle n'abolit pas le vertige ; il le concentre.

Cette première partie a donc une fonction très précise : elle met en scène la naissance tragique de la pensée la plus profonde. Avant que les animaux ne parlent, avant que la doctrine ne soit chantée, il fallait que le texte montre ceci : l'éternel retour ne se laisse pas simplement penser ; il doit être réveillé du plus profond de soi, et quand il s'éveille, il ne donne pas immédiatement la paix, mais un mélange terrifiant de joie et de dégoût. Le convalescent n'est pas guéri parce qu'il a compris ; il entre en convalescence parce qu'il a été exposé à ce qu'il ne peut encore pleinement supporter.



## SUITE

« Mais à peine Zarathoustra avait-il dit ces mots qu'il s'effondra à terre tel un mort, et il resta longtemps comme mort. Lorsqu'il revint à lui, il était pâle et tremblant, et il resta couché et longtemps il ne voulut ni manger ni boire. Il resta en cet état pendant sept jours ; ses animaux cependant ne le quittèrent ni le jour ni la nuit, si ce n'est que l'aigle prenait parfois son vol pour chercher de la nourriture. Et il déposait sur la couche de Zarathoustra tout ce qu'il ramenait dans ses serres : en sorte que Zarathoustra finit par être couché sur un lit de baies jaunes et rouges, de grappes, de pommes d'api, d'herbes odorantes et de pommes de pins. Mais à ses pieds, deux brebis que l'aigle avait dérobées à grand'peine à leurs bergers étaient étendues.

Enfin, après sept jours, Zarathoustra se redressa sur sa couche, prit une pomme d'api dans la main, se mit à la flairer et trouva son odeur agréable. Alors les animaux crurent que l'heure était venue de lui parler.

« Ô Zarathoustra, dirent-ils, voici sept jours que tu gis ainsi les yeux appesantis : ne veux-tu pas enfin te remettre sur tes jambes ?

Sors de ta caverne : le monde t'attend comme un jardin. Le vent se joue des lourds parfums qui veulent venir à toi ; et tous les ruisseaux voudraient courir à toi.

Toutes les choses soupirent après toi, alors que toi tu es resté seul pendant sept jours, — sors de ta caverne ! Toutes les choses veulent être tes médecins !

Une nouvelle certitude est-elle venue vers toi, lourde et chargée de ferment ? Tu t'es couché là comme une pâte qui lève, ton âme se gonflait et débordait de tous ses bords. — »

— Ô mes animaux, répondit Zarathoustra, continuez à babiller ainsi et laissez-moi écouter ! Votre babillage me reconforte : où l'on babille, le monde me semble étendu devant moi comme un jardin.

Quelle douceur n'y a-t-il pas dans les mots et les sons ! les mots et les sons ne sont-ils pas les arcs-en-ciel et des ponts illusoires jetés entre des êtres à jamais séparés ?

À chaque âme appartient un autre monde, pour chaque âme toute autre âme est un arrière-monde.

C'est entre les choses les plus semblables que mentent les plus beaux mirages ; car les abîmes les plus étroits sont les plus difficiles à franchir.

Pour moi — comment y aurait-il quelque chose en dehors de moi ? Il n’y pas de non-moi ! Mais tous les sons nous font oublier cela ; comme il est doux que nous puissions l’oublier !

Les noms et les sons n’ont-ils pas été donnés aux choses, pour que l’homme s’en reconforte ? N’est-ce pas une douce folie que le langage : en parlant l’homme danse sur toutes les choses.

Comme toute parole est douce, comme tous les mensonges des sons paraissent doux ! Les sons font danser notre amour sur des arcs-en-ciel diaprés. » —

— « Ô Zarathoustra, dirent alors les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, ce sont les choses elles-mêmes qui dansent : tout vient et se tend la main, et rit, et s’enfuit — et revient.

Tout va, tout revient, la roue de l’existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l’existence se poursuit éternellement.

Tout se brise, tout s’assemble à nouveau ; éternellement se bâtit le même édifice de l’existence. Tout se sépare, tout se salue de nouveau ; l’anneau de l’existence se reste éternellement fidèle à lui-même.

À chaque moment commence l'existence ; autour de chaque *ici* se déploie la sphère *là-bas*. Le centre est partout. Le sentier de l'éternité est tortueux. » —

— « Ô espiègles que vous êtes, ô serinettes ! répondit Zarathoustra en souriant de nouveau, comme vous savez bien ce qui devait s'accomplir en sept jours : —

— et comme ce monstre s'est glissé au fond de ma gorge pour m'étouffer ! Mais d'un coup de dent je lui ai coupé la tête et je l'ai crachée loin de moi.

Et vous, — vous en avez déjà fait une rengaine ! Mais maintenant je suis couché là, fatigué d'avoir mordu et d'avoir craché, malade encore de ma propre délivrance.

*Et vous avez été spectateurs de tout cela ?* Ô mes animaux, êtes-vous donc cruels, vous aussi ? Avez-vous voulu contempler ma grande douleur comme font les hommes ? Car l'homme est le plus cruel de tous les animaux.

C'est en assistant à des tragédies, à des combats de taureaux et à des crucifixions que, jusqu'à présent, il s'est senti plus à l'aise sur la terre ; et lorsqu'il s'inventa l'enfer, ce fut, en vérité, son paradis sur la terre.

Quand le grand homme crie : — aussitôt le petit accourt à ses côtés ; et l'envie lui fait pendre la langue hors de la bouche. Mais il appelle cela sa « compassion ».

Voyez le petit homme, le poète surtout — avec combien d'ardeur ses paroles accusent-elles la vie ! Écoutez-le, mais n'oubliez pas d'entendre le plaisir qu'il y a dans toute accusation !

Ces accusateurs de la vie : la vie, d'une œillade, en a raison. « Tu m'aimes ? dit-elle, l'effrontée ; attends un peu, je n'ai pas encore le temps pour toi. »

L'homme est envers lui-même l'animal le plus cruel ; et, chez tous ceux qui s'appellent « pécheurs », « porteurs de croix » et « pénitents », n'oubliez pas d'entendre la volupté qui se mêle à leurs plaintes et à leurs accusations !

Et moi-même — est-ce que je veux être par là l'accusateur de l'homme ? Hélas ! mes animaux, le plus grand mal est nécessaire pour le plus grand bien de l'homme, c'est la seule chose que j'ai apprise jusqu'à présent, —

— le plus grand mal est la meilleure part de la *force* de l'homme, la pierre la plus dure pour le créateur suprême ; il faut que l'homme devienne meilleur *et* plus méchant : —

Je n'ai pas été attaché à *cette* croix, qui est de savoir que l'homme est méchant, mais j'ai crié comme personne encore n'a crié :

« Hélas ! pourquoi sa pire méchanceté est-elle si petite ! Hélas ! pourquoi sa meilleure bonté est-elle si petite ! »

Le grand dégoût de l'homme — c'est *ce dégoût* qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier ; et aussi ce qu'avait prédit le devin : « Tout est égal, rien ne vaut la peine, le savoir étouffe ! »

Un long crépuscule se traînait en boitant devant moi, une tristesse fatiguée et ivre jusqu'à la mort, qui disait d'une voix coupée de bâillements :

« Il reviendra éternellement, l'homme dont tu es fatigué, l'homme petit » — ainsi bâillait ma tristesse, traînant la jambe sans pouvoir s'endormir.

La terre humaine se transformait pour moi en caverne, son sein se creusait, tout ce qui était vivant devenait pour moi pourriture, ossements humains et passé en ruines.

Mes soupirs se penchaient sur toutes les tombes humaines et ne pouvaient plus les quitter ; mes soupirs et mes questions coassaient, étouffaient, rongeaient et se plaignaient jour et nuit :

— « Hélas ! l'homme reviendra éternellement ! L'homme petit reviendra éternellement ! » —

Je les ai vus nus jadis, le plus grand et le plus petit des hommes : trop semblables l'un à l'autre, — trop humains, même le plus grand !

Trop petit le plus grand ! — Ce fut là ma lassitude de l'homme ! Et l'éternel retour, même du plus petit ! — Ce fut là ma lassitude de toute existence !

Hélas ! dégoût ! dégoût ! dégoût ! » — Ainsi parlait Zarathoustra, soupirant et frissonnant, car il se souvenait de sa maladie. Mais alors ses animaux ne le laissèrent pas continuer.

« Cesse de parler, convalescent ! — ainsi lui répondirent ses animaux, mais sors d'ici, va où t'attend le monde, semblable à un jardin.

Va auprès des rosiers, des abeilles et des essaims de colombes ! va surtout auprès des oiseaux chanteurs : afin d'apprendre leur *chant* !

Car le chant convient aux convalescents ; celui qui se porte bien parle plutôt. Et si celui qui se porte bien veut des chants, c'en seront d'autres cependant que ceux du convalescent. »

— « Ô espiègles que vous êtes, ô serinettes, taisez-vous donc !  
— répondit Zarathoustra en riant de ses animaux. Comme vous savez bien quelle consolation je me suis inventée pour moi-même en sept jours !

Qu'il me faille chanter de nouveau, c'est là la consolation que j'ai inventée pour moi, c'est là la guérison. Voulez-vous donc aussi faire de cela une rengaine ? »

— « Cesse de parler, lui répondirent derechef ses animaux ; toi qui es convalescent, apprête-toi plutôt une lyre, une lyre nouvelle !

Car vois donc, Zarathoustra ! Pour tes chants nouveaux, il faut une lyre nouvelle.

Chante, ô Zarathoustra et que tes chants retentissent comme une tempête, guéris ton âme avec des chants nouveaux : afin que tu puisses porter ta grande destinée qui ne fut encore la destinée de personne !

Car tes animaux savent bien qui tu es, Zarathoustra, et ce que tu dois devenir : voici, *tu es le prophète de l'éternel retour des choses*, — ceci est maintenant *ta* destinée !

Qu'il faille que tu enseignes le premier cette doctrine, — comment cette grande destinée ne serait-elle pas aussi ton plus grand danger et ta pire maladie !

Vois, nous savons ce que tu enseignes : que toutes les choses reviennent éternellement et que nous revenons nous-mêmes avec elles, que nous avons déjà été là une infinité de fois et que toutes choses ont été avec nous.

Tu enseignes qu'il y a une grande année du devenir, un monstre de grande année : il faut que, semblable à un sablier, elle se retourne sans cesse à nouveau, pour s'écouler et se vider à nouveau : —

— en sorte que toutes ces années se ressemblent entre elles, en grand et aussi en petit, — en sorte que nous sommes nous-mêmes semblables à nous-mêmes, dans cette grande année, en grand et aussi en petit.

Et si tu voulais mourir à présent, ô Zarathoustra : voici, nous savons aussi comment tu te parlerais à toi-même : — mais tes animaux te supplient de ne pas mourir encore !

Tu parlerais sans trembler et tu pousserais plutôt un soupir d'allégresse : car un grand poids et une grande angoisse seraient enlevés de toi, de toi qui es le plus patient ! —

« Maintenant je meurs et je disparaîs, dirais-tu, et dans un instant je ne serai plus rien. Les âmes sont aussi mortelles que les corps.

Mais un jour reviendra le réseau des causes où je suis enserré,  
— il me recréera ! Je fais moi-même partie des causes de  
l'éternel retour des choses.

Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle,  
avec ce serpent — *non pas* pour une vie nouvelle, ni pour une  
vie meilleure ou semblable :

— je reviendrai éternellement pour cette même vie,  
identiquement pareille, en grand et aussi en petit, afin  
d'enseigner de nouveau l'éternel retour de toutes choses, —

— afin de proclamer à nouveau la parole du grand Midi de la  
terre et des hommes, afin d'enseigner de nouveau aux  
hommes la venue du Surhumain.

J'ai dit ma parole, ma parole me brise : ainsi le veut ma  
destinée éternelle, — je disparaissais en annonciateur !

L'heure est venue maintenant, l'heure où celui qui disparaît se  
bénit lui-même. Ainsi — *finit* le déclin de Zarathoustra. » —

Lorsque les animaux eurent prononcé ces paroles, ils se turent  
et attendirent que Zarathoustra leur dît quelque chose : mais  
Zarathoustra n'entendait pas qu'ils se taisaient. Il était étendu  
tranquille, les yeux fermés, comme s'il dormait, quoiqu'il ne  
fût pas endormi : car il s'entretenait avec son âme. Le serpent  
cependant et l'aigle, lorsqu'ils le trouvèrent ainsi silencieux,

respectèrent le grand silence qui l'entourait et se retirèrent avec précaution. »

(NIETZSCHE, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « Le convalescent », n° 2)



## DISCUSSION

Cette seconde partie est décisive, parce qu'elle montre avec une netteté incomparable que le retour ne devient pensable qu'au prix d'une maladie, d'une chute, d'une lente convalescence, et surtout d'un conflit entre deux manières de le dire. Zarathoustra n'est pas ici le maître serein d'une doctrine enfin acquise ; il est un vivant terrassé par sa pensée la plus profonde, étendu pendant sept jours entre la mort et le réveil. Le chiffre importe : sept jours, c'est-à-dire une durée symbolique de traversée, presque une genèse inversée. Quelque chose doit mourir en lui, ou plutôt quelque chose de son ancien rapport à l'homme, au monde et au devenir doit être consumé pour qu'un nouveau mode de parole devienne possible. La caverne redevient ainsi matrice, tombeau et chambre de transformation tout ensemble.

La présence des animaux pendant ces sept jours est déjà très significative. Ils ne quittent pas Zarathoustra ; ils veillent, nourrissent, entourent. L'aigle apporte des fruits, des herbes odorantes, des pommes de pin, jusqu'à déposer à ses pieds deux brebis. Toute la scène a quelque chose de pastoral, presque paradisiaque, comme si la nature voulait déjà préparer autour du malade un monde réconcilié, un jardin

possible. Mais cette douceur extérieure contraste violemment avec ce qui se joue en profondeur. Le monde peut bien se présenter comme verger, parfum, abondance, nourriture ; tant que la pensée du retour n'est pas traversée, cette douceur ne guérit pas encore. La guérison ne viendra pas d'une consolation naturelle immédiate, mais d'une transformation du rapport à ce qui étouffait Zarathoustra.

Le réveil se fait d'ailleurs par l'odorat, non par la vue ni par l'idée. Zarathoustra flaire la pomme et trouve son odeur agréable. C'est un détail magnifique. Avant de reparler doctrine, avant même de se relever pleinement, il y a un retour très humble au sensible, à la saveur du monde, à une présence concrète encore supportable. Comme si la convalescence commençait par une réconciliation minimale avec un fragment de terre. Ce n'est pas encore l'affirmation du tout, mais déjà l'accueil d'une odeur. Nietzsche est ici très subtil : on ne revient pas du dégoût par une thèse, mais par un contact retrouvé avec le monde.

Les animaux prennent alors la parole, et c'est ici qu'apparaît la grande tension interne du passage. Ils invitent Zarathoustra à sortir, ils lui disent que le monde l'attend « comme un jardin », que toutes choses soupirent après lui, qu'une « nouvelle certitude » est venue vers lui, lourde et chargée de ferment. Tout cela est très juste et pourtant encore insuffisant. Les

animaux sentent que quelque chose a levé en lui, qu'une vérité nouvelle l'a travaillé comme une pâte. Mais ce qu'ils proposent encore, c'est déjà une simplification chantante, une manière trop rapide de convertir l'épreuve en certitude. Zarathoustra, lui, répond d'abord par une méditation sur le langage, sur les sons, sur les arcs-en-ciel jetés entre des êtres à jamais séparés. Cette réponse est capitale, car elle suspend l'empressement doctrinal des animaux. Avant même que le retour soit chanté, Zarathoustra rappelle que toute parole est pont illusoire, mirage doux, réconfort né de la séparation irréductible des âmes.

Ce passage sur les mots est d'une profondeur extrême. Chaque âme, dit-il, a son monde propre ; toute autre âme est un arrière-monde. La formule renverse magnifiquement la métaphysique classique. L'arrière-monde n'est plus un au-delà théologique ; il est déjà l'autre âme, toujours séparée, jamais immédiatement accessible. Les mots et les sons n'abolissent pas cette séparation, ils la recouvrent d'arcs-en-ciel, ils dansent au-dessus de l'abîme. Le langage est donc douceur et mensonge à la fois, consolation et illusion. Cela vaut évidemment aussi pour la doctrine de l'éternel retour telle qu'on pourrait la chanter. Une parole peut séduire, apaiser, relier ; elle peut aussi masquer la profondeur de ce

qu'elle prétend dire. Zarathoustra sait déjà que parler du retour n'est pas encore l'avoir traversé.

Les animaux, précisément, chantent alors le retour sous sa forme la plus pure, la plus simple, la plus cosmologique : tout va, tout revient, la roue tourne, tout meurt, tout refleurit, tout se brise, tout se recompose, l'anneau demeure fidèle à lui-même, le centre est partout, le sentier de l'éternité est tortueux. Ce chant est magnifique, mais Zarathoustra le qualifie aussitôt de rengaine. Le mot est décisif. Les animaux disent vrai, mais ils disent trop facilement vrai. Ils transforment l'épreuve en refrain. Ils font déjà de la pensée la plus profonde une chanson cosmique, une ronde de l'être, presque une formule disponible. Or ce que Zarathoustra a traversé n'est pas une belle ritournelle du monde. Il a rencontré dans cette pensée quelque chose d'insupportable, non du côté de la structure cosmique en elle-même, mais du côté de l'homme.

C'est là le véritable centre de cette seconde partie. Ce qui a rendu Zarathoustra malade, ce n'est pas d'abord que tout revienne. C'est que l'homme revienne. Et pas seulement l'homme dans sa grandeur possible, mais l'homme petit. Voilà le point le plus dur, le plus décisif, le plus tragique. L'éternel retour, tant qu'il reste roue, cycle, anneau, grande année, peut encore se laisser chanter. Mais dès qu'il devient retour

éternel du petit homme, de la petitesse, de la médiocrité, de la mesquinerie, de cette humanité lasse et rabougrie dont Zarathoustra éprouve le poids, alors la pensée cesse d'être simple cosmologie pour devenir dégoût ontologique. Ce que les animaux ignorent d'abord, c'est que la nausée ne naît pas seulement de la répétition, mais de l'objet de la répétition.

Lorsque Zarathoustra parle ensuite de la cruauté de l'homme, de son goût pour la souffrance, de sa volupté à accuser, à se plaindre, à moraliser, il ne s'égaré pas loin du sujet ; il le creuse au contraire jusqu'au fond. Le petit homme n'est pas seulement faible ou limité ; il est l'être qui jouit de sa plainte, qui se fait une douceur de l'accusation, qui transforme le malheur en théâtre moral, qui trouve dans la pénitence, la plainte et la condamnation une manière encore de se savourer soi-même. C'est pourquoi le retour du petit homme est si insupportable : il ne signifie pas seulement le retour de la fragilité humaine, mais celui de toute une économie basse du ressentiment, de la plainte, de la complaisance dans le déclin. L'homme n'est pas seulement cruel envers les autres ; il l'est envers lui-même, et il tire de cette cruauté une volupté obscure. Voilà ce que Zarathoustra ne supporte pas de voir revenir éternellement.

Le passage où il oppose le plus grand et le plus petit des hommes est ici d'une importance énorme. Jadis il les a vus

nus, et il les a trouvés trop semblables. Même le plus grand lui a paru encore trop humain. C'est là que se joue le vrai vertige. Le retour n'écrase pas seulement parce qu'il répète la souffrance ; il écrase parce qu'il menace de reconduire indéfiniment l'insuffisance de l'homme, son inachèvement mesquin, sa petitesse essentielle. Si même le plus grand reste trop petit, alors le retour semble condamner l'existence à une circularité sans dépassement réel. Ce n'est plus seulement la douleur qui revient, c'est l'impossibilité de s'arracher à la petitesse humaine. Le dégoût de Zarathoustra est donc indissociablement dégoût du retour et dégoût de l'homme.

Mais c'est précisément ici que les animaux l'interrompent. Ils lui disent : cesse de parler, sors, va vers les rosiers, les abeilles, les colombes, les oiseaux chanteurs. Le conseil est admirable, car il indique que la guérison ne consistera pas à ruminer davantage le dégoût. Il faut passer du cri à un autre régime de parole : le chant. Non le discours encore haletant du malade, mais la forme nouvelle capable de porter la destinée sans être brisée par elle. Les animaux comprennent donc une chose essentielle : pour Zarathoustra, l'éternel retour ne pourra être enseigné qu'à condition de devenir chant. Il ne s'agit pas de l'adoucir ni de le trahir, mais de lui trouver une forme capable de soutenir ce que le simple dire ne fait encore que réouvrir comme plaie.

Zarathoustra répond alors avec humour : oui, c'est bien cela la consolation qu'il s'est inventée, chanter de nouveau. Mais les animaux vont plus loin : il faut une lyre nouvelle pour les chants nouveaux. L'expression est capitale. Une pensée aussi profonde ne peut pas être versée dans les vieux instruments, les anciennes formes, les langages hérités. Il faut une lyre nouvelle parce qu'il faut une parole neuve, un rythme neuf, une musique neuve pour porter le retour sans le réduire à rengaine ni le laisser retomber dans le dégoût. C'est toute la question de l'enseignement de Zarathoustra : comment faire entendre la pensée la plus lourde autrement que comme formule, autrement que comme poison, autrement que comme simple chanson cosmique ?

Lorsque les animaux nomment alors Zarathoustra « prophète de l'éternel retour », ils fixent sa destinée, mais ils en montrent aussi le danger. Être le premier à enseigner cette doctrine, c'est avoir à porter ce que personne avant lui n'a porté. La destinée est en même temps la pire maladie. Là encore, le texte empêche toute glorification simple. Le prophète n'est pas ici celui qui possède tranquillement son message ; il est celui que son message a rendu malade et qu'il oblige à une métamorphose formelle et existentielle.

La reprise cosmologique par les animaux est ensuite très intéressante. Ils réintroduisent la grande année du devenir, le

sablier qui se retourne, la ressemblance des années entre elles, le retour identique en grand et en petit. Ils vont même jusqu'à prêter à Zarathoustra les paroles qu'il dirait s'il mourait à l'instant : il reviendrait avec ce soleil, cette terre, cet aigle, ce serpent, non pour une autre vie, mais pour cette même vie, afin d'enseigner de nouveau l'éternel retour et d'annoncer de nouveau le grand Midi. C'est extrêmement révélateur. Les animaux ramènent le retour à sa formulation doctrinale la plus complète, la plus cosmologique et la plus prophétique. Ils disent ce qu'il faut dire. Mais Zarathoustra, lui, reste silencieux. Il n'entend même pas qu'ils se taisent. Pourquoi ? Parce qu'il s'entretient avec son âme.

Ce silence final est peut-être le point le plus important de tout l'extrait. Il marque l'écart irréductible entre le chant des animaux et l'expérience intérieure de Zarathoustra. Les animaux ont trouvé la formule, presque le résumé doctrinal. Mais Zarathoustra ne répond pas encore. Il ne conteste pas directement ; il ne corrige pas ; il se tait. Cela signifie que la vérité du retour n'est pas épuisée par sa formulation. Il y a encore une conversation plus profonde, silencieuse, entre l'âme et ce qu'elle doit porter. Le savoir des animaux n'est pas faux ; il est insuffisant. Il dit le retour du monde. Zarathoustra doit encore apprendre à porter le retour de l'homme, et plus encore à transfigurer le dégoût que ce retour suscite.

C'est en cela que cette seconde partie est essentielle pour ta lecture. Elle montre que l'éternel retour ne peut être ramené ni à la cosmologie seule, ni à la seule affirmation abstraite. Le véritable obstacle n'est pas la circularité du monde, mais la répétition du petit homme. Et c'est pourquoi l'enseignement du retour exige plus qu'une doctrine : il exige une lyre nouvelle, c'est-à-dire une forme assez haute pour que la pensée la plus lourde ne soit ni rengaine ni effondrement. Le cercle cosmique, chanté par les animaux, est encore trop lisse. Ce que Zarathoustra traverse, c'est la nécessité d'intégrer à ce cercle la petitesse humaine elle-même sans retomber dans la haine de l'homme. C'est là, me semble-t-il, que la lecture tragique devient pleinement décisive.



## NOTE

Le « monstre » dans la gorge du *Convalescent* renvoie très clairement au serpent noir de *De la vision et de l'énigme*. Ce n'est pas un simple écho d'image : c'est, à mon sens, la même épreuve, reprise sous deux régimes différents. Dans *La vision et l'énigme*, elle apparaît encore sous forme de vision symbolique ; dans *Le convalescent*, elle est devenue expérience intérieure, crise réellement traversée.

Dans le premier texte, Zarathoustra voit un jeune berger terrassé, convulsé, avec un lourd serpent pendant hors de sa bouche. L'image est d'une violence extrême, parce que le serpent n'est pas seulement devant lui : il est engagé dans sa gorge, à l'endroit même de la respiration et de la parole. Le berger n'est pas simplement menacé de mort physique ; il est empêché de parler, empêché de chanter, empêché d'assumer ce qui l'a envahi. La pensée de l'éternel retour est déjà là, mais sous sa forme la plus insupportable : non comme cercle chantable, mais comme chose étrangère, noire, lourde, qui s'introduit dans l'intime et l'étouffe.

Dans *Le convalescent*, le monstre dans la gorge est la reprise intérieure de cette même scène. Seulement, le symbole s'est approfondi. Ce n'est plus un berger vu de l'extérieur ; c'est

Zarathoustra lui-même qui dit ce qu'il a subi. Le serpent de la vision est devenu le monstre de l'expérience. L'image s'est intériorisée.

Ce qui relie les deux passages, c'est d'abord la gorge. Ce n'est pas un détail anatomique. La gorge est le lieu de passage entre le dedans et le dehors, entre la profondeur et la parole, entre le souffle et le chant. Or toute la question de l'éternel retour, chez Zarathoustra, est justement là : comment faire passer dans la parole et dans le chant une pensée qui, d'abord, étouffe ? Tant qu'elle reste dans la gorge, elle n'est pas encore assumée ; elle bloque. Elle empêche le souffle, donc la voix. Voilà pourquoi, dans *Le convalescent*, les animaux poussent Zarathoustra vers le chant et vers la « lyre nouvelle » : la guérison consiste à rendre chantable ce qui, d'abord, étranglait.

Mais il faut aller plus loin. Ce qui étouffe Zarathoustra n'est pas seulement l'idée abstraite du retour. Tu l'as très bien vu toi-même : ce qui le terrasse, c'est le retour du petit homme. Le serpent noir, dans *La vision et l'énigme*, n'est pas simplement le temps cyclique. Il figure la forme devenue insupportable de la pensée du retour : le retour de ce qu'il y a de plus bas, de plus mesquin, de plus ruminant, de plus nihiliste dans l'humain. Dans *Le convalescent*, cela est dit presque explicitement : ce qui l'a saisi au gosier, c'est le grand

dégoût de l'homme, la lassitude devant l'éternel retour même du plus petit.

Autrement dit, le monstre dans la gorge n'est pas le retour en tant que tel, mais le retour sous sa forme nihiliste, suffocante, invivable.

Et c'est ici que le geste du berger devient capital. Dans *De la vision et l'énigme*, Zarathoustra crie : mords ! Le berger mord, coupe la tête du serpent, le crache au loin, puis il rit d'un rire surhumain. Ce geste ne signifie pas qu'il détruit l'éternel retour. Si c'était le cas, tout s'effondrerait. Il détruit autre chose : la manière dont cette pensée l'occupait passivement, la manière dont elle l'étouffait. Il ne supprime pas le retour ; il supprime sa forme suffocante. Il refuse de le subir comme étranglement.

C'est exactement ce que Zarathoustra dit dans *Le convalescent* lorsqu'il raconte qu'il a coupé d'un coup de dent la tête du monstre et l'a crachée loin de lui. Là encore, il ne "réfute" pas le retour ; il expulse la forme empoisonnée sous laquelle il l'avait d'abord éprouvé. Ce qu'il crache, ce n'est pas la pensée la plus profonde elle-même, puisque celle-ci demeure et devra être enseignée. Ce qu'il crache, c'est le dégoût absolu, la version paralysante de cette pensée, celle qui disait : tout est égal, rien ne vaut la peine.

Le lien entre les deux textes devient alors limpide. *La vision et l'énigme* donne la scène symbolique de l'épreuve : le serpent dans la gorge, l'ordre de mordre, le crachat, puis le rire. *Le convalescent* en donne la traversée vécue : effondrement, sept jours de maladie, reprise cosmologique par les animaux, puis lente remontée vers le chant. Le premier texte montre l'instant du renversement ; le second montre le prix de ce renversement.

Il y a aussi une différence très belle entre les deux. Dans *La vision et l'énigme*, après avoir craché le serpent, le berger éclate d'un rire que nul homme n'a jamais ri. Le rire vient immédiatement. Dans *Le convalescent*, au contraire, la délivrance n'ouvre pas encore d'emblée sur le rire ou la danse ; elle laisse Zarathoustra malade, fatigué d'avoir mordu et craché. Cela signifie que la victoire symbolique du premier texte ne suffit pas encore. Il faut ensuite toute une convalescence pour que cette victoire devienne habitable. On pourrait presque dire : *La vision et l'énigme* montre l'acte héroïque, *Le convalescent* montre le travail tragique qui suit.

Et puis il y a un dernier point, très important : dans les deux cas, l'enjeu est le passage d'une pensée étouffée à une pensée prononcée. Tant que le serpent pend hors de la bouche du berger, la parole est bloquée. Tant que le monstre est au fond de la gorge de Zarathoustra, l'enseignement est impossible.

Après le crachat, quelque chose devient dicible — mais pas encore n’importe comment. Il faudra une lyre nouvelle, donc une langue nouvelle, une manière nouvelle de porter la pensée. C’est pourquoi le motif de la gorge n’est pas seulement celui de l’étouffement ; c’est aussi celui de la future transfiguration en chant.

Je dirais donc ceci, en resserrant au maximum : le serpent noir de *La vision et l’énigme* et le monstre de *Le convalescent* désignent la même crise fondamentale — la pensée de l’éternel retour lorsqu’elle se présente d’abord comme dégoût, comme suffocation, comme impossibilité de parler. Mordre et cracher ne signifient pas abolir le retour, mais expulser sa forme nihiliste, celle qui réduit tout à l’équivalence morte. Ce n’est qu’après cette expulsion que le retour peut cesser d’être étranglement et devenir destin, puis chant.



## **AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA**

### **« DE LA VISION ET DE L'ENIGME »**

« 1.

Lorsque, parmi les matelots, il fut notoire que Zarathoustra se trouvait sur le vaisseau — car en même temps que lui un homme des Îles Bienheureuses était venu à bord, — il y eut une grande curiosité et une grande attente. Mais Zarathoustra se tut pendant deux jours et il fut glacé et sourd de tristesse, en sorte qu'il ne répondit ni aux regards ni aux questions. Le soir du second jour, cependant, ses oreilles s'ouvrirent de nouveau bien qu'il se tût encore : car on pouvait entendre bien des choses étranges et dangereuses sur ce vaisseau qui venait de loin et qui voulait aller plus loin encore. Mais Zarathoustra était l'ami de tous ceux qui font de longs voyages et qui ne daignent pas vivre sans danger. Et voici ! tout en écoutant, sa propre langue finit par être déliée et la glace de son cœur se brisa : — alors il commença à parler ainsi :

À vous, chercheurs hardis et aventureux, qui que vous soyez, vous qui vous êtes embarqués avec des voiles pleines d'astuce, sur les mers épouvantables, —

à vous qui êtes ivres d'énigmes, heureux du demi-jour, vous dont l'âme se laisse attirer par le son des flûtes dans tous les remous trompeurs :

— car vous ne voulez pas tâtonner d'une main peureuse le long du fil conducteur ; et partout où vous pouvez *deviner*, vous détestez de *conclure* —

c'est à vous seuls que je raconte l'énigme que j'ai vue, — la vision du plus solitaire. —

Le visage obscurci, j'ai traversé dernièrement le blême crépuscule, — le visage obscurci et dur, et les lèvres serrées. Plus d'un soleil s'était couché pour moi.

Un sentier qui montait avec insolence à travers les éboulis, un sentier méchant et solitaire qui ne voulait plus ni des herbes ni des buissons, un sentier de montagne criait sous le défi de mes pas.

Marchant, muet, sur le crissement moqueur des cailloux, écrasant la pierre qui le faisait glisser, mon pas se contraignait à monter.

Plus haut : — résistant à l'esprit qui l'attirait en bas, vers l'abîme, à l'esprit de la lourdeur, mon démon et mon ennemi mortel.

Plus haut : — quoiqu'il fût assis sur moi, l'esprit de lourdeur, moitié nain, moitié taupe, paralysé, paralysant, versant du plomb dans mon oreille, versant dans mon cerveau, goutte à goutte, des pensées de plomb.

« Ô Zarathoustra, me chuchotait-il, syllabe par syllabe, d'un ton moqueur, pierre de la sagesse ! tu t'es lancé en l'air, mais tout pierre jetée doit — retomber !

Ô Zarathoustra, pierre de la sagesse, pierre lancée, destructeur d'étoiles ! c'est toi-même que tu as lancé si haut, — mais toute pierre jetée doit — retomber !

Condamné à toi-même et à ta propre lapidation : ô Zarathoustra, tu as jeté bien loin la pierre, — mais elle retombera sur *toi* ! »

Alors le nain se tut ; et son silence dura longtemps, en sorte que j'en fus oppressé ; ainsi lorsqu'on est deux, on est en vérité plus solitaire que lorsque l'on est seul !

Je montai, je montai davantage, en rêvant et en pensant, — mais tout m'oppressait. Je ressemblais à un malade que fatigue l'âpreté de sa souffrance, et qu'un cauchemar réveille de son premier sommeil. —

Mais il y a quelque chose en moi que j'appelle courage : c'est ce qui a fait taire jusqu'à présent en moi tout mouvement

d'humeur. Ce courage me fit enfin m'arrêter et dire : « Nain !  
L'un de nous deux doit disparaître, toi, ou bien moi ! » —

Car le courage est le meilleur meurtrier, — le courage qui  
*attaque* : car dans toute attaque il y a une fanfare.

L'homme cependant est la bête la plus courageuse, c'est ainsi  
qu'il a vaincu toutes les bêtes. Au son de la fanfare, il a  
surmonté toutes les douleurs ; mais la douleur humaine est la  
plus profonde douleur.

Le courage tue aussi le vertige au bord des abîmes : et où  
l'homme ne serait-il pas au bord des abîmes ? Ne suffit-il pas  
de regarder — pour regarder des abîmes ?

Le courage est le meilleur des meurtriers : le courage tue aussi  
la pitié. Et la pitié est l'abîme le plus profond : l'homme voit  
au fond de la souffrance, aussi profondément qu'il voit au  
fond de la vie.

Le courage cependant est le meilleur des meurtriers, le  
courage qui attaque : il finira par tuer la mort, car il dit :  
« Comment ? était-ce là la vie ? Allons ! Re commençons  
encore une fois ! »

Dans une telle maxime, il y a beaucoup de fanfare. Que celui  
qui a des oreilles entende. —

2.

« Arrête-toi ! nain ! dis-je. Moi ou bien toi ! Mais moi je suis le plus fort de nous deux — : tu ne connais pas ma pensée la plus profonde ! *Celle-là* tu ne saurais la porter ! » —

Alors arriva ce qui me rendit plus léger : le nain sauta de mes épaules, l'indiscret ! Il s'accroupit sur une pierre devant moi. Mais à l'endroit où nous nous arrêtions se trouvait comme par hasard un portique.

« Vois ce portique ! nain ! repris-je : il a deux visages. Deux chemins se réunissent ici : personne encore ne les a suivis jusqu'au bout.

Cette longue rue qui descend, cette rue se prolonge durant une éternité et cette longue rue qui monte — c'est une autre éternité.

Ces chemins se contredisent, ils se butent l'un contre l'autre : — et c'est ici, à ce portique, qu'ils se rencontrent. Le nom du portique se trouve inscrit à un fronton, il s'appelle « instant ».

Mais si quelqu'un suivait l'un de ces chemins — en allant toujours plus loin : crois-tu nain, que ces chemins seraient toujours en contradiction ! » —

« Tout ce qui est droit ment, murmura le nain avec mépris. Toute vérité est courbée, le temps lui-même est un cercle. »

« Esprit de la lourdeur ! dis-je avec colère, ne prends pas la chose trop à la légère ! Ou bien je te laisse là, pied-bot — et n'oublie pas que c'est moi qui t'ai porté *là-haut* !

Considère cet instant ! repris-je. De ce portique du moment une longue et éternelle rue retourne *en arrière* : derrière nous il y a une éternité.

Toute chose qui *sait* courir ne doit-elle pas avoir parcouru cette rue ? Toute chose qui *peut* arriver ne doit-elle pas être déjà arrivée, accomplie, passée ?

Et si tout ce qui est a déjà été : que penses-tu, nain, de cet instant ? Ce portique lui aussi ne doit-il pas déjà — avoir été ?

Et toutes choses ne sont-elles pas enchevêtrées de telle sorte que cet instant tire après lui toutes les choses de l'avenir ?  
*Donc* — — aussi lui-même ?

Car toute chose qui *sait* courir ne *doit-elle* pas suivre une seconde fois cette longue route qui monte ! —

Et cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune lui-même, et moi et toi, réunis sous ce portique, chuchotant des choses éternelles, ne faut-il pas que nous ayons tous déjà été ici ?

— Ne devons-nous pas revenir et courir de nouveau dans cette autre rue qui monte devant nous, dans cette longue rue

lugubre — ne faut-il pas qu'éternellement nous revenions ?

— »

Ainsi parlais-je et d'une voix toujours plus basse, car j'avais peur de mes propres pensées et de mes arrière-pensées. Alors soudain j'entendis un chien *hurler* tout près de nous.

Ai-je jamais entendu un chien hurler ainsi ? Mes pensées essayaient de se souvenir en retournant en arrière. Oui ! Lorsque j'étais enfant, dans ma plus lointaine enfance :

— c'est alors que j'entendis un chien hurler ainsi. Et je le vis aussi, le poil hérissé, le cou tendu, tremblant, au milieu de la nuit la plus silencieuse, où les chiens eux-mêmes croient aux fantômes : —

— en sorte que j'eus pitié de lui. Car, tout à l'heure, la pleine lune s'est levée au-dessus de la maison, avec un silence de mort ; tout à l'heure elle s'est arrêtée, disque enflammé, — sur le toit plat, comme sur un bien étranger :

C'est ce qui exaspéra le chien : car les chiens croient aux voleurs et aux fantômes. Et lorsque j'entendis de nouveau hurler ainsi, je fus de nouveau pris de pitié.

Où donc avaient passé maintenant le nain, le portique, l'araignée et tous les chuchotements ? Avais-je donc rêvé ?

M'étais-je éveillé ? Je me trouvai soudain parmi de sauvages rochers, seul, abandonné au clair de lune solitaire.

*Mais un homme gisait là !* Et voici ! le chien bondissant, hérissé, gémissant, — maintenant qu'il me voyait venir — se mit à hurler, à *crier* : — ai-je jamais entendu un chien crier ainsi au secours ?

Et, en vérité, je n'ai jamais rien vu de semblable à ce que je vis là. Je vis un jeune berger, qui se tordait, râlant et convulsé, le visage décomposé, et un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche.

Ai-je jamais vu tant de dégoût et de pâle épouvante sur *un* visage ! Il dormait peut-être lorsque le serpent lui est entré dans le gosier — il s'y est attaché.

Ma main se mit à tirer le serpent, mais je tirais en vain ! elle n'arrivait pas à arracher le serpent du gosier. Alors quelque chose se mit à crier en moi : « Mords ! Mords toujours !

Arrache-lui la tête ! Mords toujours ! » — C'est ainsi que quelque chose se mit à crier en moi ; mon épouvante, ma haine, mon dégoût, ma pitié, tout mon bien et mon mal, se mirent à crier en moi d'un seul cri. —

Braves, qui m'entourez, chercheurs hardis et aventureux, et qui que vous soyez, vous qui vous êtes embarqués avec des

voiles astucieuses sur les mers inexplorées ! vous qui êtes heureux des énigmes !

Devinez-moi donc l'énigme que je vis alors et expliquez-moi la vision du plus solitaire !

Car ce fut une vision et une prévision : — *quel* symbole était-ce que je vis alors ? Et *quel* est celui qui doit venir !

*Qui* est le berger à qui le serpent est entré dans le gosier ? *Quel* est l'homme dont le gosier subira ainsi l'atteinte de ce qu'il y a de plus noir et de terrible ?

— Le berger cependant se mit à mordre comme mon cri le lui conseillait, il mordit d'un bon coup de dent ! Il cracha loin de lui la tête du serpent — : et il bondit sur ses jambes. —

Il n'était plus ni homme, ni berger, — il était transformé, rayonnant, il *riait ! Jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme lui !*

Ô mes frères, j'ai entendu un rire qui n'était pas le rire d'un homme, — — et maintenant une soif me ronge, un désir qui sera toujours insatiable.

Le désir de ce rire me ronge : oh ! comment supporterai-je de mourir maintenant ! —

Ainsi parlait Zarathoustra. »

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « DE la vision et de l'énigme »)

## DISCUSSION

Ce texte est sans doute le lieu le plus décisif de toute la traversée, parce qu'il montre à la fois la naissance symbolique de la pensée du retour, son équivoque fondamentale, et l'impossibilité de la réduire à une simple formule cyclique. Tout commence dans une atmosphère de refroidissement intérieur : Zarathoustra est d'abord glacé, sourd de tristesse, fermé aux regards et aux questions. La parole ne revient que lentement, lorsque ses oreilles se rouvrent. Ce détail importe beaucoup : avant de parler, il faut d'abord réentendre. La pensée la plus profonde ne surgit pas comme un savoir souverain, mais comme un lent dégel, comme si la parole devait sortir d'une glaciation du cœur. Ce n'est donc pas un enseignement triomphal qui s'ouvre, mais une confiance arrachée à une solitude extrême. L'énigme est d'emblée présentée comme « la vision du plus solitaire » : ce qui va être dit n'est pas une doctrine publique encore stabilisée, mais une scène intérieure qui n'est devenue dicible qu'au prix d'un long silence.

Le paysage lui-même porte cette dureté. Le sentier monte à travers les éboulis, il est méchant, solitaire, sans herbes ni buissons. Rien de fécond ni de consolant n'accompagne ici

l'ascension. La montée n'est pas un progrès harmonieux ; elle est effort contraint, crissement, défi. Et surtout elle se fait contre l'esprit qui attire en bas, contre l'abîme, contre l'esprit de lourdeur. Toute la première partie est structurée par cette opposition : monter contre ce qui alourdit, avancer contre ce qui ramène vers le bas. C'est déjà le vrai climat de l'éternel retour. Non pas la sérénité d'un cercle qui tournerait paisiblement, mais l'expérience d'une pesanteur qui cherche à rabattre toute élévation. Le retour n'est donc pas encore la danse ; il est d'abord l'épreuve de ce qui pèse.

La figure du nain concentre cela admirablement. Il est moitié nain, moitié taupe : petit et souterrain, rapetissant et aveugle à la fois. Il verse du plomb dans l'oreille et dans le cerveau ; il ne contredit pas par grand argument, mais par infiltration pesante, goutte à goutte. C'est une image très fine de la pensée nihiliste. L'esprit de lourdeur ne réfute pas, il alourdit ; il ne détruit pas frontalement, il paralyse. Et ce qu'il dit est, en un sens, vrai : toute pierre lancée retombe. Toute élévation semble condamnée à la chute. Zarathoustra lui-même, s'il s'est jeté si haut, retombera sur lui-même. C'est cela qui rend le nain dangereux : il ne ment pas simplement, il dit une vérité rabattue sur la gravitation, sur la retombée, sur l'impossibilité de tenir le haut. Il réduit tout devenir à une fatalité de chute.

Le silence du nain ensuite est lui aussi très important. Lorsqu'on est deux, dit Zarathoustra, on est parfois plus solitaire que lorsqu'on est seul. Cette phrase dit très exactement ce qu'est cette présence du nain : non pas une compagnie, mais une duplication oppressante, une intimité ennemie. Le nain n'est pas un adversaire extérieur ; il est la forme intérieure de la pensée lorsqu'elle devient elle-même obstacle à son propre dépassement. C'est pourquoi il faut que le courage intervienne. Le courage, ici, n'est pas vertu morale parmi d'autres ; il est puissance de rupture avec la pesanteur. Et Nietzsche lui donne une fonction extraordinaire : le courage tue le vertige, tue la pitié, tue même la mort. Il ne supprime pas les abîmes ; il empêche d'y être paralysé. Il est ce qui permet d'attaquer la pensée la plus lourde sans succomber à sa seule composante écrasante. C'est déjà une première réponse à l'éternel retour : avant même de le penser jusqu'au bout, il faut le courage de ne pas laisser le nain le penser à sa place.

Le moment du portique est alors central. Zarathoustra dit au nain qu'il ne connaît pas sa pensée la plus profonde et qu'il ne saurait la porter. Voilà la ligne de fracture décisive. Le nain a bien une formule : « le temps lui-même est un cercle ». Mais précisément, il prend la chose trop à la légère. Il transforme l'abîme en formule rapide. Il réduit la profondeur du retour à

une circularité énonçable d'un mot. Zarathoustra, lui, refuse cette réduction. C'est pourquoi il introduit le portique nommé « instant ». Ici la pensée cesse d'être simple cosmologie pour devenir nœud du temps. Deux chemins éternels se rencontrent : l'un descend dans l'éternité passée, l'autre monte dans l'éternité future. Le retour n'est plus une roue vue du dehors ; il est le croisement des éternités dans l'instant.

C'est là, me semble-t-il, que ton intuition de la spirale trouve son point le plus fin. Le nain dit : cercle. Zarathoustra répond : instant, enchevêtrement, retour des chemins, nécessité pour toute chose de revenir non comme abstraction, mais à partir d'un nœud où passé et futur se tirent mutuellement. L'instant n'est pas un point perdu sur la circonférence ; il est le portique où les éternités se rencontrent. Et quand Zarathoustra demande si toutes choses n'ont pas déjà parcouru cette route et ne doivent pas la parcourir encore, il ne simplifie pas en cercle clos ; il épaissit. Il montre que le retour n'est pensable qu'à partir de l'enchevêtrement de toutes choses. L'araignée, le clair de lune, lui et le nain, tout cela revient ensemble. Le retour porte non sur des unités isolées, mais sur des rapports, des nœuds, des coappartenances. Le cercle du nain est une formule pauvre ; l'éternité de l'instant chez Zarathoustra est une structure tragique, dense, presque insoutenable.

Mais au moment même où la pensée semble se dire, la scène bascule. Le hurlement du chien rompt la spéculation. C'est un détail admirable, parce qu'il interdit que le texte reste dans la pure conceptualité. Le hurlement fait revenir l'enfance, la mémoire, la peur, les fantômes, la lune sur le toit, la pitié pour l'animal terrifié. La pensée la plus profonde ne se développe donc pas en ligne pure ; elle est traversée par des réminiscences, des retours affectifs, des couches très anciennes de l'âme. Le retour n'est pas seulement théorie du temps ; il touche à la mémoire la plus lointaine, à l'enfance, à cette zone où la pitié et l'épouvante se mêlent encore. Il y a déjà là un signe que l'éternel retour ne sera pas supporté par la pensée seule.

Puis vient la vision du berger. Et ici le symbole atteint son plus haut degré de concentration. Le berger est jeune, il se tord, il râle, son visage est décomposé, et un lourd serpent noir pend hors de sa bouche. Tout est là. La pensée du retour n'est plus devant Zarathoustra sous forme de portique et de chemins ; elle est devenue atteinte du gosier, obstruction de la respiration et de la parole. Le lieu est capital : la gorge est le passage entre profondeur et voix, entre souffle et chant. Ce qui est noir et terrible s'est logé là. La pensée la plus profonde, lorsqu'elle n'est pas encore portée, ne se présente pas comme illumination, mais comme suffocation. Elle empêche de parler,

elle empêche de respirer, elle s'accroche. Le serpent n'est pas simplement un symbole extérieur du temps cyclique ; il est la forme sous laquelle le retour devient d'abord invivable.

Le geste de Zarathoustra est alors d'abord impuissant : il tire, mais il ne peut arracher le serpent. Cela aussi est décisif. On ne se délivre pas de cette pensée par secours extérieur, ni par simple assistance compatissante. La pitié ne suffit pas, la main ne suffit pas. Quelque chose doit être fait par celui qui étouffe lui-même. C'est pourquoi le cri intérieur surgit : « Mords ! » Et ce cri rassemble tout : épouvante, haine, dégoût, pitié, bien et mal. Toute l'âme crie en un seul cri. Cela signifie que la délivrance n'est pas l'œuvre d'une partie pure ou noble de soi ; elle exige la concentration de toutes les forces, même les plus troubles, même les plus ambivalentes. Le berger mord, coupe la tête du serpent, la crache au loin, se lève, transformé, rayonnant, et rit d'un rire qui n'est plus humain.

Ce rire est sans doute la clef la plus profonde du passage. Il ne vient pas du fait que le serpent aurait été simplement détruit comme une menace extérieure. S'il en allait ainsi, tout serait trop simple. Le rire naît de ce que la forme suffocante de la pensée a été traversée activement. Le berger n'est plus passif devant ce qui l'étouffe ; il l'a mordu. Il ne subit plus la pensée du retour comme invasion noire ; il l'a retournée par un acte. Il n'est donc pas "libéré" du retour, mais de la manière passive,

nihiliste, suffocante dont il l'éprouvait. C'est pourquoi il devient autre. Le rire n'est pas celui d'un survivant heureux ; c'est le rire de quelqu'un qui a transfiguré l'épreuve. Il y a ici plus que guérison : métamorphose.

Et c'est exactement ce qui prépare *Le convalescent*. Là-bas, Zarathoustra dira que quelque chose s'est glissé au fond de sa gorge et qu'il a dû en couper la tête d'un coup de dent. La reprise est évidente. Mais la différence est tout aussi importante. Dans *La vision et l'énigme*, la scène est encore donnée comme vision et prévision, comme symbole anticipé. Dans *Le convalescent*, elle devient maladie réellement traversée, avec effondrement, silence, sept jours de couchage, puis lente reprise vers le chant. Le berger de la vision annonce donc Zarathoustra lui-même. Il n'est pas un autre au sens simple ; il est celui qu'il devra devenir pour porter sa pensée la plus profonde.

Ce texte montre ainsi deux choses à la fois. D'une part, il réfute toute lecture appauvrie de l'éternel retour comme simple thèse cosmologique sur un temps circulaire. Le nain formule cela, et Zarathoustra lui reproche justement sa légèreté. D'autre part, il révèle que la véritable épreuve du retour ne réside pas seulement dans sa structure temporelle, mais dans la manière dont elle saisit le vivant, le bloque, l'étouffe, avant d'être éventuellement transfigurée. Le

portique de l'instant et le serpent dans la gorge sont les deux faces d'une même pensée : l'une en donne la forme temporelle, l'autre la vérité existentielle.

La fin du passage est à cet égard magnifique et terrible. Zarathoustra dit qu'il est désormais rongé par le désir de ce rire, par une soif insatiable. Ce rire n'est pas encore le sien, du moins pas pleinement. Il l'a vu, il l'a entendu, il l'appelle, il le désire. Toute la suite du livre III, jusqu'au *Convalescent*, pourra alors se lire comme le chemin vers la possibilité de ce rire. Non pas un rire léger, mais un rire ayant traversé l'abîme, mordu la pensée la plus noire, et transformé le dégoût en puissance d'affirmation.

Le serpent noir n'est pas seulement une image du retour comme structure cosmique ; il désigne plus précisément la manière dont l'éternel retour est d'abord éprouvé lorsqu'il tombe sous l'empire de l'esprit de lourdeur. Celui-ci ne se réduit pas à une pesanteur vague ; il prend des figures très concrètes, parmi lesquelles trois dominant : le ressentiment, le remords et le regret. Le ressentiment tourne le regard vers le passé pour accuser ; le remords y retourne pour se condamner ; le regret y retourne pour souhaiter que ce qui fut n'ait pas eu lieu. Tous trois ont en commun de refuser ce qui a été. Or l'éternel retour, dans sa formulation la plus radicale, ne se contente pas de rappeler que le passé est

irrévocable : il pose qu'il faut le vouloir encore, qu'il faut pouvoir l'assumer jusque dans l'hypothèse de sa répétition innombrable. C'est pourquoi le serpent s'introduit dans la gorge. La gorge est le lieu où le souffle devient voix, où la profondeur cherche à se faire parole, où le oui ou le non à l'existence doivent se prononcer. Tant que le passé demeure sous le régime du ressentiment, du remords ou du regret, la pensée du retour ne peut se faire chant ; elle demeure étranglement. Le serpent noir est alors l'éternel retour saisi par une vie qui ne sait pas encore vouloir en arrière.

La lourdeur de cette pensée ne tient donc pas seulement à son contenu temporel, mais à la collision qu'elle provoque avec tout ce qui, dans l'existence, refuse ce qui fut. Le poids le plus lourd n'est pas la répétition en elle-même ; il est l'impossibilité de dire oui à la répétition. L'esprit de lourdeur murmure que toute pierre jetée doit retomber, il réduit tout élan à sa chute, toute élévation à sa future défaite, toute promesse à sa retombée. Dans une telle perspective, l'éternel retour devient immédiatement supplice : ce qui a fait mal devra revenir, ce qui a humilié reviendra, ce qui a déçu reviendra, ce qui n'aurait pas dû être sera encore. Le serpent noir est cette pensée lorsqu'elle n'est encore que retour du refus, répétition de l'impuissance à vouloir, cercle habité par

l'esprit du « si seulement ». Elle n'est pas encore la grande affirmation, mais le retour vécu comme suffocation.

Cependant l'esprit de lourdeur ne se limite pas à cette face tragique et sombre. Il comporte aussi une forme plus douce, plus molle, plus dangereuse peut-être : le contentement. Il ne se présente alors ni comme plainte ouverte, ni comme désespoir spectaculaire, mais comme installation prudente dans un monde de faible intensité. C'est ici qu'apparaît le dernier homme. Son bonheur n'est pas affirmation haute de l'existence ; il est mise en sécurité à l'égard du possible. Tout y est réglé pour qu'aucun passé ne soit assez aigu pour devoir être vraiment rédimé, pour qu'aucune joie ne soit assez grande pour exiger son retour, pour qu'aucune douleur ne soit assez profonde pour appeler sa transfiguration. Le dernier homme n'attaque pas l'éternel retour ; il le neutralise en appauvrissant la vie. Il organise une existence si plate, si protégée, si amortie, que la question « veux-tu cela encore une fois ? » perd de sa brûlure. Ce n'est pas qu'il accepte le retour ; c'est qu'il vit de manière à ce que rien ne mérite d'être voulu à nouveau avec intensité. Le contentement est alors lui aussi une figure de l'esprit de lourdeur : non plus la pesanteur du dégoût violent, mais la pesanteur d'une satisfaction basse qui refuse l'effort de la pente.

Car la pente du surhumain exige tout autre chose. Elle exige non pas la suppression du passé non voulu, mais sa rédemption. Et cette rédemption n'est ni pardon moral, ni compensation métaphysique, ni justification par un sens futur. Elle consiste à vouloir tous les hasards et tous les passés. Il ne s'agit pas de dire que tout était bon en soi, ni que toute souffrance devait être sanctifiée ; il s'agit de transformer le rapport à ce qui fut de telle sorte qu'aucun « il n'aurait pas dû être » ne subsiste comme principe dominant. Tant que l'existence reste gouvernée par ce refus, elle demeure liée au serpent. Vouloir en arrière, au contraire, c'est arracher le passé à la plainte, au remords, au ressentiment, pour en faire matière d'affirmation. Le passé cesse alors d'être pierre morte retombant sur celui qui l'a lancée ; il devient matériau de création. La rédemption nietzschéenne ne corrige pas le passé, elle l'intègre. Elle ne l'efface pas, elle le retourne. Elle ne délivre pas du temps, elle change la manière de l'habiter.

C'est pourquoi l'éternel retour ne saurait être compris au plus profond comme nécessité pure. La nécessité, prise en son sens mécanique, écrase ou laisse indifférent ; elle n'exige rien d'autre que la soumission ou la résignation. Si le retour n'était qu'une loi cosmologique démontrée, il ne serait qu'un destin objectif, un mécanisme gigantesque, peut-être terrifiant, mais au fond extérieur à la valeur. Une telle nécessité ne

sélectionnerait rien de décisif, sinon la capacité de supporter un fait. Or ce qui fait toute la puissance du retour chez Nietzsche, c'est qu'il agit moins comme nécessité que comme possibilité. Il n'énonce pas simplement : « cela reviendra » ; il exige : « peux-tu vouloir que cela revienne ? » La pensée la plus lourde vaut précisément parce qu'elle n'est pas seulement description du monde, mais épreuve du vouloir. Elle ne ferme pas comme le fait une nécessité ; elle ouvre comme le fait une possibilité vertigineuse. Elle introduit dans l'existence une question telle que toute action, tout passé, tout attachement, toute douleur, toute joie se trouvent rapportés à une mesure nouvelle : sont-ils voulables encore ?

La différence est immense. La nécessité appartient au registre du mécanisme ; la possibilité, à celui de la puissance. Une nécessité cosmique peut conduire à la résignation, à la plainte, ou à l'indifférence ; une possibilité tragique contraint à se mesurer. Elle n'impose pas seulement un savoir, elle met à l'épreuve une forme de vie. C'est en ce sens que l'éternel retour devient instrument de transmutation. Non parce qu'il serait une fiction arbitraire, mais parce qu'il ne vaut philosophiquement qu'en tant qu'il transforme le rapport au passé, à la douleur, à l'incertitude, à la création. Là où règnent encore les trois « re », le retour est serpent noir. Là où le passé est rédimé par le vouloir, il cesse d'être retour du refus pour

devenir reprise créatrice. Le cercle, alors, n'est plus prison ; il devient dynamique d'élévation. Ce qui était vécu comme enfermement mécanique se transforme en mouvement de puissance. Il ne s'agit pas de nier la circularité, mais de voir qu'elle change entièrement de sens selon l'esprit qui la porte. Dans le ressentiment, elle revient comme malédiction ; dans l'affirmation, elle s'ouvre comme spirale.

Il apparaît ainsi que l'éternel retour n'est pas le poids de l'esprit de lourdeur ; il est ce qui le révèle, ce qui le pousse à bout, ce qui le met à nu. Il fait apparaître, dans toute son ampleur, l'incapacité à vouloir ce qui fut. Il révèle ce qui, dans l'existence, cherche encore un arrière-monde, une réparation, une exception, une dispense. Il montre ce qui demeure attaché à la plainte, à la sécurité, à la réduction des possibles. Il départage dès lors non pas simplement les forts et les faibles au sens banal, mais deux régimes d'existence : celui qui cherche à amortir la vie pour n'avoir rien à vouloir à nouveau, et celui qui accepte l'intensité au point de pouvoir vouloir encore. Le dernier homme appartient au premier régime : il désire que rien de grand n'arrive, afin de n'avoir rien à racheter. Le surhumain appartient au second : non parce qu'il jouirait naïvement de tout, mais parce qu'il peut convertir le passé lui-même en matière d'affirmation.

La pente du surhumain se laisse alors mieux comprendre. Elle n'est pas orientation vers un être futur parfait ; elle est effort pour sortir de la sécurité basse et du dégoût stérile, pour transformer le « cela n'aurait pas dû être » en « je veux que cela ait été ». Une telle transformation n'a rien d'aisé. Elle demande précisément ce que le dernier homme refuse : le risque, la hauteur, l'effort, l'exposition au possible. C'est pourquoi le contentement constitue l'une des formes les plus perfides de l'esprit de lourdeur. Il ne dit pas non de façon tragique ; il rend le oui inutile. Il anesthésie. Il remplace la grande question par un petit confort. Il préfère l'absence d'abîme à la puissance d'affirmation. Or l'éternel retour, entendu comme possibilité, détruit cette anesthésie. Il réintroduit le vertige là où le contentement croyait avoir installé la paix. Il oblige à choisir entre l'existence sécurisée, qui ne veut plus rien d'assez intense pour revenir, et l'existence créatrice, qui accepte de répondre du tout.

Ainsi le serpent noir, l'esprit de lourdeur, les trois « re », le contentement du dernier homme et la rédemption du passé se tiennent étroitement ensemble. Le serpent n'est rien d'autre que le retour lorsqu'il passe à travers une volonté encore liée à l'accusation, à la condamnation ou à la plainte. Le dernier homme n'est rien d'autre que la tentative de prévenir cette épreuve en vidant la vie de sa capacité de peser.

La rédemption, à l'inverse, est le mouvement par lequel ce qui fut, au lieu de revenir comme poids mort, est repris dans une affirmation assez vaste pour ne plus souhaiter autre chose que sa répétition. L'éternel retour n'apparaît alors plus comme nécessité cosmique fermée, mais comme possibilité suprême de mesure et de transformation. Il ne condamne pas l'existence à tourner vide ; il demande si une vie peut devenir assez forte pour vouloir le cercle sans l'habiter comme prison. C'est là, et là seulement, que le poids le plus lourd cesse d'être pur écrasement pour devenir l'épreuve même de la grandeur.



## AFFIRMER LE MONDE POETIQUEMENT

L'instant d'affirmation dont il est question ne se donne pas à n'importe quel regard. Il échappe à l'homme occupé à calculer, à comparer, à juger, à se protéger, à sécuriser le réel contre ce qu'il a d'imprévisible. Il échappe aussi à celui qui demeure enfermé dans le régime du ressentiment, du remords et du regret, car un tel regard ne rencontre jamais les choses elles-mêmes : il ne rencontre que ce qu'il leur reproche, ce qu'il voudrait corriger, ce qu'il aurait voulu éviter. Seul entrevoit les pierres de lune celui qui habite le monde en poète. Il ne s'agit nullement d'ajouter au monde un supplément d'images, ni de le recouvrir d'un voile lyrique. Habiter poétiquement veut dire tout autre chose : consentir à une forme d'attention qui ne possède pas, qui ne s'empare pas, qui ne transforme pas aussitôt ce qu'elle rencontre en objet d'usage ou en matière de jugement. Une telle attention ne cherche pas à arracher au monde un sens caché ; elle se laisse atteindre par ce qui a lieu. Les pierres de lune ne sont pas de grands symboles spectaculaires, ni les ornements d'une pensée raffinée ; elles sont ces instants où l'existence, dans sa plus grande simplicité, cesse de demander à être justifiée. Elles ne brillent pas comme des soleils souverains ;

elles réfléchissent. Leur lumière est discrète, indirecte, nocturne presque. Elles ne dominent pas le chemin, elles le ponctuent. Elles n'imposent rien ; elles se laissent seulement apercevoir par celui qui marche sans brutalité. Il ne faut pas courir pour les voir, car elles n'apparaissent pas à l'homme pressé. Elles se découvrent dans la veille, dans la pénombre, dans une présence assez retenue pour ne pas détruire ce qu'elle approche.

Mais les pierres de lune ne sont pas seulement une métaphore. Elles ne désignent pas une pure figure de pensée destinée à rendre plus sensible l'idée de l'instant. Elles sont d'abord ce qui arrive lorsque l'attention cesse d'être distraite. Elles sont ce moment où le monde, au lieu d'être expliqué, est enfin entendu. Le chant d'un merle en donne peut-être l'exemple le plus simple et le plus juste. Non pas parce qu'il faudrait idéaliser l'oiseau ou en faire l'emblème obligé d'une sagesse poétique, mais parce qu'un tel chant, lorsqu'il est vraiment entendu, suffit à montrer ce qu'est un instant affranchi de la demande de justification. Le chant du merle n'est pas un décor sonore, ni une douce enveloppe posée sur le monde. Il n'est pas davantage un signe renvoyant à un arrière-sens. Il ne promet rien, n'annonce rien, n'explique rien. Il a lieu. Voilà tout. Et ce tout est immense. Si l'on y prête attention, ce chant ne s'ajoute pas au matin comme un

ornement ; il en devient le centre silencieux. Il n'efface pas la douleur, ne corrige pas le passé, n'améliore pas l'avenir. Il ne sauve rien, il ne rachète rien au sens religieux ou moral du terme. Et pourtant il délivre, parce qu'il est un instant qui ne demande rien d'autre que d'être accueilli. Là où domine encore l'esprit de lourdeur, une telle simplicité reste invisible. Le regard chargé de ressentiment ne voit dans le monde que ce qui le blesse ou le contrarie ; le regard du remords y cherche sans cesse sa propre faute ; le regard du regret y poursuit ce qui aurait dû être autrement. Aucun de ces regards ne peut entendre le merle, parce qu'ils entendent toujours déjà autre chose que ce qui est là. Ils ramènent l'instant à un déficit, à un manque, à une objection. Habiter poétiquement, au contraire, c'est laisser le chant arriver jusqu'à soi sans le recouvrir d'une plainte ou d'un calcul. Alors l'instant cesse d'être simple fragment du temps : il devient présence. Et dans cette présence, tout se renverse. L'éternité n'est plus une répétition mécanique qui menace du dehors ; elle devient la profondeur silencieuse qui rend possible qu'un tel chant soit entendu. Si l'âme a résonné une seule fois à ce souffle, comme les cordes d'une lyre sous une main invisible, alors rien de ce qui a conduit à cet instant ne peut être purement récusé. Toutes les saisons, toutes les nuits, tous les détours, toutes les pertes, tous les hasards, toutes les attentes

deviennent les conditions de possibilité de cette simple vibration. Il n'y a alors rien à prouver, rien à conquérir, rien à surplomber. Il y a un merle, et quelqu'un qui, pour une fois, n'a pas manqué son chant. C'est peut-être à cela que se reconnaît la joie tragique : non à l'oubli du tragique, mais à la découverte qu'un seul instant pleinement entendu suffit à rendre le monde habitable, sans supprimer l'abîme, sans nier la peine, sans promettre autre chose que cette présence même.

## LE DEVENIR OISEAU

« Celui qui apprendra à voler aux hommes de l'avenir aura déplacé toutes les bornes ; pour lui les bornes mêmes s'envoleront dans l'air, il baptisera de nouveau la terre — il l'appellera « la légère ».

L'autruche court plus vite que le coursier le plus rapide, mais elle aussi fourre encore lourdement sa tête dans la lourde terre : ainsi l'homme qui ne sait pas encore voler.

La terre et la vie lui semblent lourdes, et c'est ce que *veut* l'esprit de lourdeur ! Celui cependant qui veut devenir léger comme un oiseau doit s'aimer soi-même : — c'est ainsi que j'enseigne, *moi*.

Non pas s'aimer de l'amour des malades et des fiévreux : car chez ceux-là l'amour-propre sent même mauvais.

Il faut apprendre à s'aimer soi-même, d'un amour sain et bien portant : afin d'apprendre à se supporter soi-même et de ne point vagabonder — c'est ainsi que j'enseigne. «

(Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra », livre III, « De l'esprit de lourdeur », extrait)

Devenir oiseau ne signifie pas d'abord s'arracher au monde par surplomb, ni conquérir une hauteur orgueilleuse d'où toutes choses seraient enfin rapetissées, dominées et tenues dans une vue souveraine. Une telle élévation ne serait encore qu'une ruse de l'esprit de lourdeur. Elle déplacerait la peur sans l'abolir, donnerait à l'éloignement l'apparence de la liberté, et confondrait ouverture et fuite. L'autruche en offre la figure inverse et pourtant secrètement semblable : elle court plus vite, elle accélère, elle semble vouloir échapper, mais elle ne voit rien de plus et ne découvre aucun espace ; elle transporte seulement son aveuglement avec plus d'empressement et finit par enfouir sa tête là où elle croit pouvoir suspendre le rapport au monde. Dans les deux cas, il ne se produit aucune ouverture véritable. Il n'y a ni délivrance du proche, ni apparition nouvelle des choses, mais seulement une autre manière de manquer ce qui est là.

L'oiseau véritable ne nie pas la terre, il la redistribue. Il ne prend pas de la hauteur pour fuir le proche, mais pour l'ouvrir. Ce que la vie trop collée à elle-même ne parvient plus à voir, le vol le desserre. Le proche ne disparaît pas ; il cesse seulement d'être englué dans l'habitude. Les chemins, les arbres, les pierres, les toits, les seuils, les champs, les êtres eux-mêmes se dégagent alors de cette adhérence quotidienne qui les rendait invisibles. Ils ne deviennent pas

lointains au sens de ce qui s'éloignerait jusqu'à devenir inaccessible ; ils deviennent visibles parce qu'un espace s'est enfin ouvert entre eux et le regard. L'oiseau ne nous retire pas du monde ; il nous le restitue. Il ne transforme pas le proche en objet de domination, mais le délivre de l'opacité familière qui l'enveloppait. Il montre que la plus grande distance n'est pas toujours celle qui sépare géographiquement, mais celle qui naît de l'habitude et de l'absence de regard. Bien souvent, ce qui est le plus proche est aussi ce qui demeure le plus lointain, non faute de présence, mais faute de vision.

C'est pourquoi devenir oiseau désigne moins une ascension qu'une métamorphose du regard. Il ne s'agit pas de monter pour quitter, mais de s'écarter juste assez pour que ce qui était là depuis toujours commence enfin à apparaître. L'altitude n'a ici rien d'un privilège. Elle n'est pas le lieu du surplomb, mais celui d'une déprise. Voir d'un peu plus haut ne veut pas dire mépriser ce qui est en bas ; cela veut dire se dégager de l'adhésion immédiate, de la proximité aveugle, de l'usage qui confond les choses avec leur simple fonction. Le vol ne produit pas un arrière-monde plus pur ; il rend à la terre son relief, sa respiration, son ouverture. Il ne sépare pas du monde ; il désencombre le rapport au monde. Là où le regard ordinaire sature les choses de concepts, d'habitudes et d'utilités, le regard devenu oiseau les laisse à nouveau apparaître. Il ne

possède pas, il accueille. Il ne fixe pas, il ouvre. Il ne ramène pas le proche à l'identité morte du connu ; il lui rend cette légère étrangeté sans laquelle rien n'est vraiment vu.

C'est en ce sens que le devenir-oiseau touche à l'habitation poétique. Habiter poétiquement ne consiste pas à embellir le monde par des images ou à le hausser vers une signification sublime ; cela consiste à laisser au proche la possibilité de redevenir proche, c'est-à-dire présent. Tant que le regard est trop pressé, trop chargé, trop inquiet, trop orienté vers la maîtrise ou la sécurité, il ne rencontre que des surfaces mortes. Mais dès qu'un espace s'ouvre, dès qu'une distance juste est trouvée, le plus humble recommence à luire. Ce qui semblait banal cesse d'être aplati par l'habitude. Un arbre n'est plus seulement un arbre au bord du chemin, un toit n'est plus seulement un toit, un sentier n'est plus seulement une voie de passage. Tout cela redevient visible parce que le regard n'y adhère plus comme à un déjà-connu. Le lointain n'est alors plus ce qui se tient ailleurs ; il est la profondeur même de ce qui est là. Le devenir-oiseau ne conduit donc pas hors du monde, mais plus avant en lui. Il ne cherche pas une échappée verticale ; il ouvre la dimension cachée du proche. Ce n'est pas une conversion à l'abstrait, mais une fidélité nouvelle à la terre. L'oiseau ne vient pas enseigner le mépris du sol ; il apprend à voir ce que le sol porte, et que l'homme,

trop bas par habitude ou trop haut par vanité, ne savait plus regarder.



## LE DEVENIR OISEAU

Ce n'est pas s'arracher du monde et le laisser mourir en bas,  
Ni prendre de la hauteur pour mépriser les toits, les champs,  
Ni se croire plus léger parce qu'on ne touche plus la  
poussière,  
Ni changer l'effort terrestre en rêve d'azur mal habité,  
Mais desserrer un peu l'étreinte obscure de l'habitude,  
Afin que le sentier, la pierre et le buisson reparassent,  
Afin que le plus proche, cessant d'être un meuble familier,  
Recouvre cette lueur d'étranger que l'usage effaçait,  
Et que la terre, ouverte enfin sous un regard délivré,  
Remonte jusqu'au cœur comme une source longtemps  
couverte.

L'oiseau véritable n'abolit ni la pente ni la glaise,  
Il ne quitte le sol qu'afin de mieux le rendre à la vue,  
Il ne déserte pas les seuils, les arbres, les jardins, les murs,  
Il ouvre entre les choses un espace où leur être respire,  
Là où l'homme collé au proche ne rencontre plus que l'usé,  
Là où la main saisissante efface ce qu'elle prétend voir,  
Là où le jour trop plein dissout les formes dans l'évidence,  
Il introduit la distance juste où le visible recommence,  
Et ce qui n'était plus qu'un décor redevient présence,

Comme si le monde apprenait de nouveau son propre visage.

Ainsi le toit très ordinaire où la pluie sèche après l'averse,  
Le chemin creux que l'on suivait sans lever les yeux un instant,

Le noyer devant la maison, la haie, le banc, le vieux puits,  
Le vol noir d'un merle au matin entre deux flaques de lumière,

Tout cela, sous l'essor discret d'un regard devenu oiseau,  
Se détache de l'épaisseur pauvre des jours trop familiers,  
Et reçoit du lointain non pas l'exil, mais la profondeur,  
Comme si chaque chose ici contenait plus qu'elle ne dit,  
Comme si la terre n'attendait qu'un léger recul de l'âme  
Pour révéler soudain l'abîme paisible de sa proximité.

Car le lointain n'est pas toujours ce qui s'étend derrière l'horizon,

Il est souvent caché dans l'herbe où le pas n'entre plus vraiment,

Dans la fenêtre traversée chaque soir sans qu'on la regarde,  
Dans le chant du merle entendu comme un bruit parmi les bruits,

Dans la branche qui fait son signe au bord du chemin de retour,

Dans cette odeur de mousse et de bois qui montait de la

pluie,

Dans le visage tant aimé que l'habitude rend muet,  
Dans tout ce qui demeure là, mais se retire au regard pressé,  
Et ne revient à la présence qu'à celui qui sait s'écarter  
Sans cesser d'appartenir à la poussière qu'il habite.

Devenir oiseau ne consiste donc ni à nier la pesanteur,  
Ni à rêver plus haut que terre, arbre, bête, pierre ou  
blessure,  
Mais à porter plus légèrement le poids même de l'existence,  
À le déplacer dans l'espace ouvert d'une vue désencombrée,  
À ne plus voir dans le passé une chaîne morte à traîner,  
Ni dans l'avenir un refuge où l'on déposerait ses dettes,  
Mais à laisser l'instant se hausser jusqu'à sa pleine densité,  
Comme un cercle très silencieux où convergent les éternités,  
Comme une pierre de lune offerte au bord obscur du  
chemin,  
Qui ne promet rien d'autre que son éclat pauvre et suffisant.

L'autruche court bien plus vite que l'homme sur la terre nue,  
Mais sa vitesse n'ouvre rien ; elle transporte son  
aveuglement,  
Elle pousse devant son cœur la peur qu'elle croyait dépasser,  
Et son cou tendu vers le sable ne découvre aucun nouveau  
ciel ;

Le devenir oiseau n'a rien de cette fuite agrandie,

Il n'ajoute pas de distance à la vieille cécité humaine,  
Il ne remplace pas l'effroi par une précipitation vaine,  
Il ne change pas l'inquiétude en fatigue ou en distraction,  
Il apprend seulement à voir sans posséder ce qu'il regarde,  
Et ce seul apprentissage renverse déjà tout le monde.

Alors la voix des choses cesse d'être couverte par les noms,  
Le langage lui-même s'allège et n'écrase plus ce qu'il touche,  
Il devient moins une clôture qu'un passage tremblant de  
lumière,

Un pont de sons jeté sur l'abîme qui sépare les présences,  
Et le chant du merle, entendu sans empressement d'en finir,  
N'est plus un ornement du matin ni un détail du paysage,  
Mais l'événement entier d'un monde soudain assez ouvert  
Pour qu'un souffle minuscule y rassemble les profondeurs,  
Pour qu'une vie ailée, posée là sur une branche humide,  
Rende au jour tout ce qu'il cachait sous sa trop grande  
évidence.

Il faut pour cela beaucoup moins d'orgueil que de patience,  
Beaucoup moins de puissance que d'accueil et de veille  
pauvre,

Beaucoup moins de vouloir saisir que de consentir à  
l'approche,

Car les choses les plus proches ne supportent pas la violence,  
Elles se ferment sous la main qui veut les réduire en savoir,

Elles se retirent du regard qui les évalue trop vite,  
Mais elles viennent d'elles-mêmes vers qui leur ménage un  
espace,  
Vers qui n'exige pas d'elles un salut, une preuve, un profit,  
Vers qui laisse au simple jardin, au buisson noir, à la rosée,  
La possibilité secrète de n'être que ce qu'ils sont.

Et peut-être est-ce là le sens le plus terrestre de l'envol :  
Non point monter pour fuir la nuit, mais ouvrir dans la nuit  
un champ,  
Non point quitter la maison pauvre, mais lui rendre son seuil,  
Non point abolir la douleur, mais lui retirer sa clôture,  
Non point nier la mort qui rôde aux fenêtres du soir  
tombant,  
Mais apprendre à voir comment même elle agrandit la  
lumière,  
Lorsque le monde n'est plus saisi comme un bien à  
conserver,  
Mais comme un passage confié à l'attention la plus simple,  
À cette fidélité sans gloire qui s'attarde près des choses  
Jusqu'à ce qu'un éclat très doux sorte enfin de leur silence.

Ainsi le devenir oiseau ne couronne aucune victoire,  
Il n'est ni l'orgueil d'un élu, ni l'ivresse d'un esprit pur,  
Il est une humble métamorphose du regard sur la terre,  
Une façon de rendre au proche sa distance et son mystère,

Une manière d'habiter sans user, de voir sans enfermer,  
De laisser le monde venir comme un jardin après l'averse,  
Avec ses pierres de lune, ses chants, ses odeurs, ses  
passages,  
Et de marcher plus lentement pour ne rien manquer de leur  
don,  
Jusqu'à ce que le cœur lui-même, allégé sans être sauvé,  
Apprenne auprès des oiseaux la gravité d'une juste joie.

## L'OISEAU AU BORD DES CENDRES

Ce n'est pas s'évader du monde en laissant la terre aux  
ruines,  
Ni fuir l'obscurité des jours vers un azur qui mentirait,  
Ni confondre l'essor du cœur avec le dégoût de la glaise,  
Mais consentir enfin à voir ce que l'habitude recouvre,  
Le toit noirci, le mur lézardé, le jardin battu par l'hiver,  
Le banc désert sous le noyer, la vitre où tremble un soir  
pauvre,  
La flaque où le ciel se défait parmi des feuilles pourries,  
Tout ce qui gît si près de nous que nous ne le regardons plus,  
Comme si le proche, usé par les mains et les jours répétés,  
Était devenu plus lointain que les plus hautes constellations.

L'oiseau véritable ne nie ni la chute ni la pesanteur,  
Il ne monte pas pour juger le champ d'en haut sans le  
connaître,  
Il ouvre seulement l'espace où la terre redevient visible,  
Là même où le pas quotidien aplatissait toute présence,  
Là même où le regard, trop lourd de fatigue et de savoir,  
Ne rencontrait plus que des choses bonnes à nommer, puis  
perdre,  
Il remet entre nous et elles une distance respirable,

Grâce à quoi l'arbre redevient arbre et non silhouette usée,  
Grâce à quoi la pierre au chemin sort du sommeil de l'usage,  
Et la haie noire du matin recommence à tenir son secret.

Car le proche est souvent couvert d'une cendre plus dure  
que nuit,  
Non la cendre du feu défunt, mais celle de l'accoutumance,  
Qui pose sur toute présence un voile de vieille évidence,  
Si bien qu'un merle sur la branche n'est plus qu'un bruit dans  
le jardin,  
Si bien qu'un chant tombé du ciel n'est plus qu'un accident  
d'air frais,  
Si bien qu'un rayon sur le mur n'est qu'un reflet parmi  
d'autres,  
Et que le monde entier s'abaisse au rang des choses  
supportées,  
Jusqu'à ce qu'un regard plus nu, moins avide et moins  
assuré,  
Dégage enfin de l'ordinaire une profondeur menacée,  
Comme on soulève avec lenteur un linge sur un mort aimé.

Devenir oiseau, c'est alors désapprendre à vouloir saisir,  
C'est renoncer à posséder ce qu'il faudrait laisser paraître,  
C'est ne plus faire du visible une matière pour l'usage,  
Ni du chant une récompense, ni du chemin une habitude,  
Mais garder dans l'âme un espace où les choses puissent

venir,

Avec leur peine, leur silence, leur figure inachevée,  
Sans qu'aussitôt la main du sens les enferme et les dessèche,  
Sans qu'aussitôt le jugement les classe, les pèse, les use,  
Comme si voir demandait moins une conquête qu'un retrait,  
Moins une lumière en excès qu'une pénombre hospitalière.

L'autruche aussi court sous le ciel, mais sa vitesse ne délivre,  
Elle emporte avec plus d'ardeur le vieux refus qui l'habite,  
Elle allonge sa fuite au lieu d'élargir le lieu qu'elle traverse,  
Et son cou tendu vers le sable ne gagne aucun savoir  
nouveau ;

Elle veut se sauver du monde, elle ne veut pas l'ouvrir en  
elle,  
Elle cherche un oubli plus vite, non une vision plus haute,  
Elle préfère à l'âpre bonheur de regarder ce qui est là  
Le sommeil d'une peur qui court jusqu'à s'enfuir pour tenir,  
Et son élan n'est qu'un détour de l'esprit de lourdeur sur  
terre,  
Une fuite accélérée vers le même aveuglement ancien.

L'oiseau, lui, ne méprise rien de ce qui colle aux jours  
humains,  
Ni les clôtures du jardin, ni l'odeur des feuilles mouillées,  
Ni la buée sur une vitre, ni la fatigue du retour,  
Ni la branche basse où le soir suspend sa pauvre inquiétude ;

Il ne cherche pas un arrière-monde au-dessus des toits  
humides,  
Il rend à ces choses très basses leur dignité de présence,  
Il les sauve non par miracle, mais par la justesse du voir,  
Comme si chaque chose ici, sous la cendre du quotidien,  
Attendait seulement qu'un peu d'espace se fît dans le regard  
Pour rendre au cœur sa blessure douce et son éclat retenu.

Alors le chant d'un merle noir, si l'on s'arrête enfin  
d'entendre  
Comme on entend d'ordinaire un simple bruit dans l'air du  
jour,  
Devient plus qu'un ornement furtif tombé parmi les  
branches :

Il ouvre dans l'instant lui-même une chambre de profondeur,  
Où se rassemblent sans fracas les saisons, la pluie et la terre,  
Le froid des nuits, l'odeur de mousse, l'attente obscure de  
l'aube,

Et le cœur qui, pour un instant, cesse d'exiger qu'on le sauve,  
Écoute passer dans un souffle quelque chose de suffisant,  
Non comme un bonheur triomphal qui nierait le poids des  
ruines,

Mais comme une juste lueur tombée sur le bord de l'abîme.

Il n'est pas dit pour autant que le tragique se dissipe,  
La branche peut casser demain, le jardin se vider d'un coup,

Le chant se taire, le ciel noircir, la maison perdre ses voix,  
Et l'homme redevenir lourd sous la poussière de ses jours ;  
Mais le devenir oiseau donne à l'âme une autre fidélité,  
Non celle qui veut retenir, mais celle qui sait accueillir,  
Non celle qui se rassure en nommant, mais celle qui  
demeure,  
Près du mur, près du puits, près du sentier, près du buisson  
noir,  
Jusqu'à ce qu'un éclat discret, presque plus pauvre qu'un  
espoir,  
Suffise à rendre habitable une terre sans consolation.

Car il ne s'agit pas ici de triompher par la hauteur,  
Ni d'arracher à l'existence un sens plus pur, plus souverain,  
Mais de rendre au très humble enfin la profondeur qu'il  
recèle,  
Au toit moussu sa gravité, au seuil son silence natal,  
À la pluie sur les dalles grises sa musique sans témoin,  
Au banc désert près de la haie sa patience sans parole,  
À l'ombre d'un arbre ancien la veille obscure qu'elle garde,  
Et jusqu'au chant presque effacé d'un merle dans l'herbe  
froide  
Sa puissance de faire tenir ensemble la peine et la grâce,  
Comme une pierre de lune enfouie sous la boue du chemin.

Ainsi le devenir oiseau n'accorde ni salut ni repos,  
Il n'enlève pas la douleur, il ne corrige pas les pertes,  
Il n'abolit ni le déclin, ni la fatigue, ni la tombe,  
Mais il desserre autour des choses l'étreinte morte de  
l'usage,  
Il ouvre entre le cœur humain et le monde un champ  
respirable,  
Où le plus proche redevient ce qu'il n'aurait jamais dû cesser,  
Non pas un bien possédé, mais un visage à peine entrevu,  
Une présence assez lointaine pour être encore approchable,  
Et l'homme, sans quitter la terre ni renier sa nuit profonde,  
Apprend des oiseaux la patience d'une joie qui ne sauve pas.

# RETOURNEMENT

## I

Retour à l'origine, là-bas où je suis né :  
Plus rien n'y est pareil, par le temps effacé !  
De l'âtre et des attentes, seuls les murs sont restés :  
Demeure de mon enfance, où est ton âme passée ?

Je fus un étranger, fuyant l'inimitié  
De l'Etre et de son Temps dans les choses emmurés ;  
J'ignorais tout du monde, par son dire aveuglé :  
Qu'importaient le ruisseau et les morts inhumés ?

Je m'en allais, fuyant, les secrets oublier  
Quand un jour, par un Ange, la clé m'en fut donnée :  
Il cachait dans les plis de son aile déployée  
La source de lumière dont je m'étais privé.

Se peut-il que les hommes n'ont jusqu'ici pensé,  
Que d'un épais brouillard leur œil fut prisonnier,  
Qu'un horizon trop proche ils effleurent du nez ?

Lointaine est notre vue de la proximité !

Dans le regard de l'Ange, mon âme fut ek-stasiée :

Je m'y voyais sans peur, à ce Je dérobé,

Un autre en tenant lieu, et mon Moi dépouillé

N'était plus qu'être-été, néant d'ipséité.

## II

### L'ANGE

Retourne sur tes pas, vers ton destin brisé

Et cherche du désaccord ce qui peut l'apaiser ;

Je te confie la clé d'un secret bien gardé,

Une Parole que toute chose conserve en son retrait.

Il est minuit déjà, l'heure de tout rassembler

Quand le temps des horloges, qui vient de s'arrêter,

Se retire dans les failles de ce qui est semblé :

Le temps qui bat le monde lui est un étranger.

Il faut que tu reviennes dans la proximité :

Ton âme dans le lointain d'un dire s'est égarée !  
Le monde est si étrange qu'il te semble ignoré :  
Tu penses n'en rien savoir qu'un secret bien caché.  
De l'Etre en son repli je t'ai confié la clé  
Mais il te faut encore être un bon serrurier ;  
Trouver à son usage le portail destiné,  
T'éloigner des empreintes dont l'histoire fut marquée.

Il n'est d'histoire de l'Etre que le temps défilé  
À conserver les traces de ce qui fut manqué :  
Nous ne savons de l'Etre qu'une galerie de portraits,  
Qu'il suffit d'un pinceau pour le mettre à nos pieds.

### III

#### **L'homme**

J'ai osé le pari de chez moi retourner,  
Y chercher les racines dont partir m'a coupé :  
Dans la Libre Etendue du Natal retrouvé,  
Tout ce qui fut hostile devient Sérénité.

De l'Etre et de son Temps, qui jamais n'ont été,

Je mesure la distance de cette altérité  
Dont chacun fit de l'autre son fidèle opposé :  
Qui pourrait que s'écoule ce qui doit demeurer ?

Il-y-a Etre et Temps qu'on ne peut concilier  
Que dans une origine par l'histoire oubliée ;  
Le retour qui nous mène au premier commencer  
Est souffle sur les braises d'une vaine hostilité.

De quoi l'histoire de l'Etre est-elle un oublié  
Qu'un retour à la Source peut seul nous dévoiler ?  
Si le chez-soi de l'Etre s'impose à la pensée,  
Le temps de l'origine est un a-présenté.

A ce qui commença vpudrait-on retourner :  
Au temps qui est déjà on ne peut échapper !  
Le retour est la voie d'un nouveau commencer  
Qui brise les origines de nos erreurs passées.

#### IV

## L'Ange

C'est le temps que tu brises d'ainsi te retourner :

La Phusis est de l'Etre le temps mal conjugué.

Le destin n'est la tombe d'aucun d'eux sacrifié :

Il faut que Temps et Etre d'un Même soient le pensé.

Il est un nécessaire de ces deux accorder

Mais qu'y peut l'être-là qui au temps s'est voué ?

C'est la question de l'Etre en notre âme résidée :

Faut-il que l'un des deux par l'homme soit répudié ?

De ceux que l'origine donne de se chamailler,

Faut-il que l'un s'épuise quand l'autre est mystifié ?

Le temps n'est qu'une horloge sur les étants jetée,

Mesure de ce qui change sans pouvoir s'oublier.

Retour à l'origine et son hostilité,

Impossible rencontre : la temporalité

Enferme en son retrait ce qui fut oublié ;

Du temps qui vient au monde l'Etre est un absenté.

Le temps de l'être-là est un représenté,  
La forme a priori d'une subjectivité,  
La mesure qui sépare de tous les distanciés,  
La Raison convenante d'un être intercepté.

## V

### L'homme

Si Kant fut mal penseur, bien d'autres l'ont été :  
Que cachent les apparences qu'on ne peut dissiper ?  
En tout ce qu'on peut voir est un non regardé :  
Le temps qui tout dévoile est notre cécité.

Le proche-à-l'origine dit la contrariété  
De l'éclaircie de l'Être qu'assombrit la nuée ;  
C'est aux Anges de l'an que se doit la Clarté  
Tandis qu'au feu de l'âtre le secret fut confié.

Es-tu de la maison ou un Ange de l'année,  
Le gardien du secret ou celui de sa clé ?

J'entends que l'un et l'autre sont tous deux préposés  
À lever sur le monde un brin de vérité.

La terre est une prison de la moindre clarté,  
De tout ce qu'elle enferme le feu, dût-il parler,  
N'avouerait du secret que le seul exister :  
La flamme n'est qu'un montré de ce qu'elle a brûlé.

Se pourrait-il qu'un Ange soit un démon caché  
Et que par sa lumière le poète aveuglé  
S'échoue dans les ténèbres, de l'abîme naufragé ?  
Au bas de la montagne les hommes sont-ils derniers ?

## VI

### **L'Ange**

Les Anges de la maison veillent sur le feu sacré :  
Ils soufflent sur la braise quand elle devient cendrée !  
Les Anges de la montagne apportent la Clarté  
Au premier jour de l'An quand l'hiver est passé.

Le ciel est un sans-fond quand il est étoilé  
Et pourtant sur la terre il semble se poser :  
Il est parfois si bas qu'on voudrait le toucher  
Et c'est sur l'horizon que le rêve est brisé.

Le ciel n'existe pas : c'est une immensité,  
Le néant de la terre qui vient s'y refléter ;  
Du haut de sa montagne le poète avisé  
Redescend vers la plaine qu'il n'a jamais quittée.

Et la terre se fait joie du prodigue retourné :  
Ceux qui ne reviennent pas sont les impardonnés !  
S'ils viennent à sa rencontre de présents l'honorer,  
Se parents gardent en terre un secret réservé.

Et le poète accourt en agitant sa clé  
Car il vient de sa terre le trésor dévoiler ;  
Il voudrait de la nuit son pays détourner,  
En assécher l'abîme, son Natal embrasser.

## L'homme

Mais dans la terre enfoui, le secret bien gardé

Résiste à la lumière dont il détient la clé ;

Il cherche en son retour ce qui fut commencé,

La vaine habitation de son être hésité.

La clé, qu'un Ange de l'An dans ma poche a glissée,

N'accède à d'autre porte que celle de ma pensée ;

De retourner la terre, je n'y peux rien trouver

Que ce qu'on a confié à sa fertilité.

Le trésor est ailleurs, enfoui dans la pensée :

Un mot ne peut suffire à nous le dévoiler.

L'énigme est si rétive qu'il nous faut méditer,

Saisir dans le silence ce qu'elle nous veut cacher.

Et si « les autres, non ! », souci est réservé

Au poète malgré lui, qui d'Obscur et Clarté,

En perçoit la tendresse en cette hostilité

Qui fit, dès l'origine, de l'homme un naufragé.

Je trouve chez Hölderlin surcroît de déité :  
Ce Plus-Haut que le haut d'où jaillit la Clarté  
Qu'Heidegger, en son nom, appelle « Sérénité »,  
Plus lointain que le ciel quand il est dégagé.

## VIII

### L'Ange

C'est un non-lieu jouxtant la terre où tu as pied  
Car la Libre Etendue ne peut se mesurer ;  
Cet « à-côté » veut dire : dans la proximité.  
Ce lointain du Plus-Haut convie à s'approcher.

C'est le proche qui souvent est le plus éloigné :  
Revenir au Natal, c'est surtout renoncer,  
Dire « non » à tous ces lieux où l'homme est étranger,  
Renoncer aux mirages pour chez-Soi retourner.

Tu te méfies des dieux par les Anges évoqués :  
Or c'est dans ta maison que l'Ange s'est installé.

De l'An vient la lumière qui n'y peut demeurer  
Car c'est parmi les hommes qu'elle a sa destinée.

Toutes les captures de l'Être sont empreintes destinées  
Mais d'autant mal reçues qu'il en fut oublié :  
S'il vint à la question par l'être-là jeté,  
À défaut de réponse, son destin fut retraits.

Oubli dans une querelle native de la pensée :  
De l'un et du multiple n'étant d'union sacrée,  
Fragment venu d'Ephèse, par les flots ballotté,  
Jamais ne s'échoua sur un poème d'Elée.

## IX

### **L'homme**

Tu confies au poète d'aujourd'hui consacrer  
L'union de ces penseurs par l'histoire opposés :  
Que nous dit le poème qu'on ne saurait penser,  
Que cache-t-il en ses mots s'ils n'en sont l'indiquer ?

Poètes et philosophes usent de mots partagés

Et ceux-là ne diffèrent que dans leur enchaîné :  
Si l'homme est un poète par sa terre habitée,  
Il faut que par son Dict un espace soit nommé.

Et cet espace est libre de possibilités,  
Rencontres inattendues de tous les impensés ;  
Si l'un et le multiple trouvent à s'y accorder,  
Le revenir n'est plus... retour à l'opposé.

Le poète est penseur de tous les impensés  
Qui parlent dans le silence d'un Ouvert destiné ;  
Les deux futs d'Hölderlin sont ainsi rassemblés  
Dans une méditation qui leur est appropriée.

Dans cette Libre Etendue gît la Sérénité,  
Une Sagesse malicieuse qui tout peut composer,  
Mélancolie bergère du troupeau ramené  
Dans le chez-Soi tranquille d'un espace éjoué.

## X

### L'Ange

Or cette mélancolie est une joie détournée  
Qui dit « les autres, non ! » : ce sont les épargnés  
Du souci de ce Dict qui ouvre à la Clarté,  
Une Parole silencieuse sous les mots abritée.

C'est dans le temps du monde que l'Etre fut oublié  
Et pourtant notre histoire en est le destiné,  
Un destiné multiple, selon son epoché,  
Un flot de parenthèses aux époques adressées.

J'avoue qu'il est subtil d'ainsi le présenter :  
Des Idées platoniques au vouloir dépasser  
Ne sont que les empreintes d'un Etre en son retrait ;  
Ce défilé des traces est une histoire manquée !

Le temps est patricide en son désaccordé  
Et c'est de son errance qu'est l'histoire du penser ;  
Or vient le temps de l'Etre d'un chez-Soi retourner,

Non pas simple venir mais un transfigurer.

« Retournement natal ! » confie en sa gaieté

Un poète accosté aux rives de son passé :

Il offre à sa demeure, dont tout s'est effondré,

Une nouvelle Origine, un Natal impensé.

## XI

### L'homme

On a paré les dieux d'un romantisme usé :

Entre Goethe et Wagner, lequel nous a trompés ?

« Je suis un décadent » semblait Nietzsche regretter :

« Il m'arrive quelques fois d'à cette humeur céder... »

Le sentimentalisme s'égaré de mystifier

Ce qui souvent du monde n'est que banalité

Et « là où elle s'assit » devient le transcendé

D'un souvenir malade qu'on ne peut apaiser.

« O temps, suspends ton vol » décline le torturé

Mais d'où vient ton malaise, orant désabusé ?

As-tu compris du temps qu'on ne peut l'arrêter  
Et qu'il tient sur nos têtes la pointe de son épée ?

Le temps est infidèle à qui le veut compter :  
Il faut prendre le temps, qui nous est étranger,  
Avant qu'il ne nous prenne et puisse nous dérouter !  
Le temps est un mensonge, de l'Esprit meurtrier.

Est-il un autre temps qui jamais fut pensé,  
Un temps qui ne s'écoule qu'aux horloges arrêtées ?  
Est-il ce temps de l'Être par l'histoire enfermé  
Dans le secret du monde dont tu m'offres la clé ?

## XII

### L'Ange

Il est tant de mystères que l'on voudrait sonder :  
Le Même nous dit le Simple dans la complexité !  
C'est le plus difficile, qu'aveugles on veut cerner :  
Qui doit s'y attacher s'il veut tout posséder ?

Or qui de tout s'empare n'en sait que la moitié  
S'il n'a, dans sa caverne, toute chose décomposée.  
Et que lui reste-t-il du pain sec émietté :  
Un Même qui de tout bien fait la Simplicité !

On sait ! Le temps du monde est une fatalité ;  
« Vraiment ? » dit l'intrépide qui du temps mal pensé  
Fait objet de requête et de pugnacité :  
La mort n'est pas l'instant d'un vécu au passé.

Ainsi revient la faille : « Etre et temps » assigné  
A faire de notre mort une histoire consumée.  
Le souci du mortel devient un angoissé  
Devant l'incertitude de sa mort annoncée.

Quand meurt un être-là, devient-il un passé,  
L'ombre d'un survivant qui s'accroche à ses pieds ?  
Le deuil met en présence un ami absenté :  
Cette joie mélancolique en est le subsister.

## XIII

### L'homme

C'est la question du temps qui est ainsi posée,  
Un temps que défigure la remporalité :  
Le temps s'oppose à l'Être quand il est mesuré,  
Débit de l'eau qu'écoule une rivière en son pré.

Si le présent du fleuve où l'Être s'est baigné  
Est, au pas de son cours, vers une mer emporté,  
C'est à sa propre source qu'il prend sa destinée  
Et conserve, où qu'il aille, ce sol dont il est né.

Au fil de l'eau qui traîne le temps est avancé :  
Demain en est l'hier, à sa source arraché,  
Et son présent toujours la continuité ;  
Le temps ne peut d'un cercle un instant isoler.

On pense que la lumière du ciel nous est donnée,  
Que la terre en son ventre est une obscurité ;  
Or c'est du sol profond qu'un lys vient à germer  
Et offre à la lumière sa propre destinée.

La lumière ne parait que dans son éclairé :  
Qui la suit du regard doit toute chose négliger !  
La Clarté vient de l'An, par les saisons rythmée :  
L'hiver par le printemps est toujours succédé.

#### XIV

##### L'Ange

Mais c'est du temps de l'homme dont tu viens me parler,  
Celui des successions et des « brûlures d'été » :  
Celui qui sied à l'Etre n'est pas un enchainé  
Des maillons du semeur et du pain récolté.

La saison des promesses n'est que le temps creusé :  
L'hiver, au pied de l'âtre, est souvenir d'été.  
Le temps a fait son œuvre et l'horloge arrêtée  
S'ennuie d'avoir perdu son précieux balancier.

Il est un autre temps, celui du demeurer,  
Qui méprise les tempêtes et les orages versés :

Ce temps est un secret en ta maison caché,  
Le secret du Natal qui se doit d'apaiser.

C'est le temps des rivières et des sources écoulées  
Car l'eau qui se déplace ne peut que s'étirer :  
Ce qui semble passer est une éternité,  
C'est l'Etre en sa demeure, à son Temps conjugué.

Voilà ce qu'Hölderlin entendait retourner ;  
Venant à l'origine et sa duplicité.  
Pourquoi ne voit-on pas ce temps qu'on dit passer :  
Tu ne peux le saisir qu'en usant de ta clé.

## XV

### **L'homme**

C'est donc la clé qu'alors tu m'as confiée !  
Prenant pied sur la rive, le poète est troublé  
Car vient à sa rencontre ce qui est réservé  
À ceux qui l'origine jamais n'ont désertée.

De ces deux qui s'opposent nous est dit l'unité :  
Le Simple qui de toutes choses affirme la Mêmeté !  
C'est la pensée du peuple, disait avec fierté  
Le vieux Schopenhauer, par le diable avisé.

Il évoquait des dieux la Sagesse sacrifiée  
Par un commun vulgaire inapte à la pensée ;  
Il ne voulait du monde que son représenté,  
Kantien de pacotille et de vie meurtrier.

Et c'est le temps de l'Être aux humains destiné  
Qu'il brisait de ses dents par le Mal acérées ;  
Or parmi les gens simples il n'en fut pas parlé,  
De sorte que l'origine de lui fut préservée.  
Le poète fait offrande de ce qui n'est pensé  
Et qui pourtant des siens ne peut être ignoré ;  
C'est la pensée comptant qui aime les opposés  
Et tire du différend un profit calculé.

## XVI

### L'Ange

Je suis de la maison, ce qu'à présent tu sais !  
Les pins ont pris leur part de la plus haute Clarté :  
Le feu du ciel tombé n'a rien à éclairer  
Car le tonant est gronde d'une lumière égarée.

Quand l'astre qui fait jour le soir vient décliner  
Et que la nuit s'empare d'une terre abandonnée,  
Il flambe dans les chaumières une timide clarté,  
Réconfort de l'Esprit qui vient à méditer.

Il habite en poète qui, dans ce clair dansé,  
S'abandonne à la joie d'avoir au temps voler  
Ce qui est, dans l'instant, fragment d'éternité  
Et s'ouvre au temps de l'Etre dont il est proprié.

Ce n'est pas un retour mais le manifester  
De ce que le Natal a toujours préservé ;

C'est pre un accident qu'il s'est enraciné  
Au pays de ces brumes dont se cache la vallée.

Car ce n'est pas un lieu qui est ici nommé  
Mais une parole sacrée, de silence protégée,  
Que le souffle du temps aux âmes vient murmurer :  
« Je veille en ton Natal sur notre parenté ».

*Remarque : ce qui est réservé aux jeunes et aux anciens l'est à double titre : d'une part il leur est réservé au sens où c'est à eux qu'il s'adresse par le Dict du poète et d'autre part il est tenu en réserve, dans le voilement de son retrait aussi longtemps que le poète ne l'a pas nommé du mot qui ne faillit pas.*

# DISCUSSION

## I

### VOIX 1

Ce qui me frappe d'abord, ce n'est pas le retour, mais son impossibilité immédiate. Le lieu est là, mais déjà perdu — non pas détruit, mais vidé de son âme. Comme si l'origine ne pouvait être retrouvée qu'au prix de sa disparition. Ce « là-bas » ne désigne pas un point dans l'espace, mais une distance intérieure. Et cette distance n'est pas créée par le temps seul : elle semble déjà à l'œuvre dans le regard qui revient. Ce qui est vu n'est plus habitable. Le retour commence donc par une désappropriation. On ne revient pas chez soi, on arrive dans un lieu qui ne nous reconnaît plus.

### VOIX 2

Ou peut-être est-ce l'inverse : ce n'est pas le lieu qui a perdu son âme, mais celui qui revient qui ne sait plus la reconnaître. « Demeure de mon enfance, où est ton âme passée ? » — la question suppose déjà une perte, mais elle ne dit pas d'où elle vient. Il y a ici une tentation de projeter sur le monde ce qui

s'est retiré en soi. Le retournement pourrait commencer là : non pas constater l'effacement, mais soupçonner que ce qui manque n'a jamais été donné comme tel. L'origine ne se laisse pas retrouver parce qu'elle n'était pas un objet. Elle était une manière d'habiter.

#### VOIX 1

Alors la fuite prend un autre sens. « Je fus un étranger » — non pas seulement à un lieu, mais à l'être même des choses. Il ne fuit pas un monde hostile, mais un monde devenu opaque, emmuré dans le Temps et dans l'Être. Et cette formule est étrange : comme si l'Être lui-même était devenu obstacle. Le dire aveugle, les choses sont closes, et tout ce qui relève de la proximité — le ruisseau, les morts — devient indifférent. Il y a là une perte plus radicale que l'exil : une incapacité à voir ce qui est là.

#### VOIX 2

Oui, et c'est pourquoi l'Ange n'apparaît pas comme une figure consolatrice, mais comme une rupture. Il ne ramène pas à ce qui a été perdu, il donne une clé — mais une clé de quoi ? Pas d'un lieu, ni d'un passé, mais d'un accès. « Il cachait dans les plis de son aile » : ce qui est donné n'est pas exposé, c'est encore voilé. La lumière elle-même n'est pas immédiate, elle

est dissimulée dans un pli. Le retournement n'est donc pas illumination soudaine, mais déplacement du regard vers ce qui, jusque-là, était refusé.

#### VOIX 1

Et alors la question surgit : « se peut-il que les hommes n'ont jusqu'ici pensé... » — comme si toute la pensée avait été prise dans un brouillard. Mais ce brouillard n'est pas ignorance simple. Il est proximité mal comprise. « Un horizon trop proche » : c'est cela qui aveugle. Ce qui est trop près ne se voit pas. La vue est lointaine de la proximité — c'est une formule presque paradoxale, mais elle dit exactement ce retournement. Il ne s'agit pas d'aller plus loin, mais de voir ce qui est déjà là sans le réduire.

#### VOIX 2

Et c'est là que le dernier mouvement est le plus décisif. L'ekstase devant le regard de l'Ange n'est pas une élévation, mais un dessaisissement. « Je m'y voyais sans peur, à ce Je dérobé » : ce n'est pas le moi qui se retrouve, c'est le moi qui se retire. Un autre en tient lieu, mais cet autre n'est pas une identité nouvelle. C'est une dépossession. L'ipséité se défait, et ce qui reste — « être-été » — n'est plus un sujet. Le retournement ne reconduit pas à l'origine comme identité, il la traverse comme perte de soi.

## VOIX 1

Ainsi, le retour ne mène pas à ce qui fut, mais à ce qui ne peut plus être approprié. L'origine n'est pas retrouvée, elle est éprouvée comme ce qui échappe. Et c'est peut-être cela, la clé donnée par l'Ange : non pas ouvrir un lieu, mais desserrer le rapport à soi qui empêchait de voir. Le monde n'a pas changé, mais le regard, lui, ne peut plus se tenir dans l'illusion d'une possession. Le retour est retournement parce qu'il ne laisse rien intact — ni le lieu, ni le temps, ni celui qui revient.

## VOIX 2

Oui, et peut-être faut-il aller encore plus loin : ce qui est perdu ici, ce n'est pas seulement le moi, mais la possibilité même de dire « je » comme centre. Le « Je dérobé » n'est pas remplacé, il est suspendu. Et dans cette suspension, quelque chose apparaît qui n'était pas visible auparavant — non pas une vérité nouvelle, mais une ouverture. Le retournement ne donne rien, il rend possible. Mais à une condition : que celui qui voit accepte de ne plus se retrouver dans ce qu'il voit. Alors seulement, la proximité cesse d'être aveugle.

## VOIX 1

Dès les premiers mots, quelque chose change : ce n'est plus celui qui revient qui parle, mais une voix qui enjoint, qui oriente, presque qui contraint. « Retourne sur tes pas » — mais ce retour n'est plus celui du premier mouvement. Il est désormais lié à un destin brisé. Comme si le retour ne pouvait avoir lieu qu'à partir d'une fracture déjà consommée. Et surtout, ce qui est demandé n'est pas de restaurer l'accord, mais de chercher dans le désaccord ce qui peut l'apaiser. Il n'y a pas de retour à une unité originelle : seulement un travail à même la dissonance.

## VOIX 2

Oui, et cette clé confiée ne donne pas accès à une vérité exposée, mais à une Parole en retrait. Cela change tout. Il ne s'agit pas d'un savoir à acquérir, mais d'un accès à ce qui se retire en se conservant. « Toute chose conserve » — mais en se retirant. La Parole n'est pas prononcée, elle est gardée. Et cela implique que la clé n'ouvre rien de visible immédiatement. Elle ne dévoile pas, elle oriente vers ce qui ne se donne pas. Le retournement devient alors apprentissage d'un rapport au retrait.

## VOIX 1

Et la scène se situe à minuit — non pas comme moment symbolique seulement, mais comme suspension. « Le temps des horloges... s'est arrêté ». C'est une image forte : le temps mesurable, comptable, cesse d'avoir prise. Mais ce n'est pas pour autant un accès à un temps plus vrai. Le temps se retire « dans les failles de ce qui est semblé ». Autrement dit, ce que nous prenions pour le réel se fissure, et le temps disparaît dans ces fissures. Ce qui bat le monde — le temps véritable — devient étranger. Il n'est plus reconnaissable dans ce que nous appelions le temps.

## VOIX 2

D'où cette injonction paradoxale : revenir dans la proximité. Non pas avancer, non pas s'élever, mais revenir — et pourtant autrement. Car l'âme s'est égarée « dans le lointain d'un dire ». Ce n'est pas l'éloignement spatial qui est en cause, mais un certain rapport au langage. Le dire a produit du lointain. Il a éloigné de ce qui est proche. Et le monde devient alors étrange, non pas en lui-même, mais parce que le rapport à lui est devenu médiatisé, déformé. Le retournement consiste à quitter ce lointain du dire pour retrouver une proximité qui n'est pas immédiate, mais à reconquérir.

## VOIX 1

Mais cette reconquête n'est pas simple. L'Ange le dit : avoir la clé ne suffit pas. Il faut encore être « un bon serrurier ». La formule est presque déroutante, mais elle est décisive. La clé n'est rien sans l'usage juste. Et cet usage suppose de trouver « le portail destiné ». Donc il n'y a pas un accès universel, une ouverture donnée une fois pour toutes. Il y a un ajustement à trouver, une correspondance entre la clé et ce qui doit être ouvert. Et cela exige de s'éloigner des empreintes de l'histoire — de tout ce qui a déjà été tracé, interprété, fixé.

#### VOIX 2

Ce qui est confirmé dans le dernier mouvement. L'histoire de l'Être n'est pas une révélation progressive, mais une accumulation de traces du manqué. Ce que nous appelons histoire n'est qu'un défilé de tentatives qui n'ont pas atteint ce qu'elles visaient. Et pourtant, nous en faisons des portraits, nous croyons saisir l'Être à travers ces figures. « Qu'il suffit d'un pinceau pour le mettre à nos pieds » : il y a ici une critique très nette de toute appropriation. L'Être devient image, représentation, et donc domination. Le retournement exige de rompre avec cette facilité.

#### VOIX 1

Ainsi, le retour demandé par l'Ange n'est pas un retour vers ce qui a été vécu, mais un déplacement du rapport à ce qui est.

La proximité n'est pas donnée, elle est à reconquérir contre le dire, contre l'histoire, contre l'illusion de savoir. Et la clé elle-même n'est pas un pouvoir, mais une exigence. Elle oblige à chercher, à ajuster, à renoncer à toute ouverture immédiate. Le retournement passe par un désapprentissage.

## VOIX 2

Et peut-être même par une perte plus radicale encore : celle de la confiance dans ce qui s'offre comme accessible. La Parole est en retrait, le temps véritable est étranger, l'histoire est faite de manqués. Rien ne garantit l'accès. Et pourtant, quelque chose est confié — une clé. Le retournement tient dans cette tension : recevoir sans posséder, chercher sans savoir, ouvrir sans jamais réduire ce qui s'ouvre. Alors seulement, la proximité cesse d'être illusion, et devient ce qui exige d'être habité sans être saisi.

## III

## VOIX 1

Ici, quelque chose se décide. « J'ai osé le pari » — ce n'est plus une injonction reçue, mais un engagement. Le retour devient acte, et même risque. Mais ce qui est frappant, c'est que ce retour vers les racines ne reconduit pas à une fixité : il ouvre

sur une « Libre Étendue ». L'origine n'est pas resserrement, elle est expansion. Et dans cette étendue, ce qui était hostile se transforme en sérénité. Non pas parce que l'hostilité disparaît, mais parce que le rapport à elle change. Le retournement ne supprime pas le conflit, il le transfigure.

## VOIX 2

Oui, mais cette transfiguration repose sur une affirmation très étrange : « De l'Être et de son Temps, qui jamais n'ont été ». Comment entendre cela ? Non pas comme une négation, mais comme une mise à distance des catégories telles qu'elles ont été pensées. L'Être et le Temps, tels qu'on les oppose, n'ont jamais été en ce sens-là. Leur altérité est construite, entretenue. Et chacun a fait de l'autre son opposé fidèle. Il y a ici une critique très nette de la dualité. Le retournement consiste peut-être à voir que cette opposition elle-même est dérivée.

## VOIX 1

D'où la question décisive : « qui pourrait que s'écoule ce qui doit demeurer ? » Le temps, tel que nous le pensons, emporte ce qui devrait rester. Mais ce « devoir demeurer » n'est pas une norme morale : il désigne ce qui ne relève pas du flux. Le retournement ne consiste donc pas à nier le temps, mais à distinguer ce qui, en lui, ne s'écoule pas. Et cela ne peut se

faire qu'en revenant à une origine qui n'est pas située dans le passé, mais oubliée dans l'histoire.

## VOIX 2

Et cette origine n'est pas accessible directement. Elle ne peut concilier l'Être et le Temps qu'à condition d'être elle-même soustraite à leur opposition. « Par l'histoire oubliée » : cela signifie que l'histoire, telle qu'elle s'est constituée, a recouvert cette origine. Le retour devient alors souffle sur des braises — image très juste. Il ne s'agit pas de produire quelque chose de nouveau à partir de rien, mais de raviver ce qui subsiste à peine, enfoui sous l'hostilité accumulée.

## VOIX 1

Mais ce ravivement ne donne pas un savoir. « De quoi l'histoire de l'Être est-elle un oublié ? » — la question reste ouverte. Le retour ne dévoile pas un contenu déterminé, il ouvre une possibilité de dévoilement. Et ce dévoilement passe par une contrainte : si le chez-soi de l'Être « s'impose à la pensée », alors la pensée n'est plus maîtresse. Elle est requise, déplacée, appelée à se tenir autrement. Et le « temps de l'origine » est dit « a-présenté » : il n'est ni présent, ni passé, mais hors de cette articulation.

## VOIX 2

Ce point est essentiel. L'origine n'est pas un moment auquel on pourrait revenir. « Au temps qui est déjà on ne peut échapper ». Toute tentative de retour au commencement comme point initial est vouée à l'échec. Le temps est déjà là, toujours déjà engagé. Le retournement ne consiste donc pas à revenir en arrière, mais à commencer autrement à partir de ce qui est déjà en cours. C'est un déplacement du commencer lui-même.

## VOIX 1

Ainsi, le retour devient « voie d'un nouveau commencer ». Mais ce nouveau ne s'ajoute pas à l'ancien. Il « brise les origines » — formule forte. Ce ne sont pas les événements passés qui sont brisés, mais les représentations que nous en avons faites, les origines construites à partir de nos erreurs. Le retournement ne reconduit pas à une origine plus vraie, il détruit la manière dont nous avons voulu en fixer une.

## VOIX 2

Et c'est peut-être là le point le plus difficile : accepter que l'origine ne soit pas ce à quoi l'on revient, mais ce qui ne cesse de commencer sans se laisser assigner. Le retour, dès lors, n'est plus un mouvement circulaire, mais une ouverture. Il ne ramène pas, il déplace. Et ce déplacement n'a pas de point

d'arrivée stable. Il exige de demeurer dans un commencement qui ne se laisse pas refermer — comme si l'origine elle-même n'était rien d'autre que cette impossibilité d'en finir avec elle.

#### IV

##### VOIX 1

L'Ange ne prolonge pas simplement ce qui a été dit, il le tranche. « C'est le temps que tu brises » — le retournement n'est plus seulement déplacement du regard, mais rupture. Et ce qui est brisé, ce n'est pas le temps en tant que tel, mais le rapport que nous entretenons avec lui. « La Phusis est de l'Être le temps mal conjugué » : formule déroutante, presque heurtée. Comme si la nature elle-même était déjà une discordance, une manière inadéquate de dire l'Être dans le temps. Le retournement commence alors par une désarticulation de ce que nous tenions pour évident.

##### VOIX 2

Oui, et pourtant l'Ange ne propose pas de choisir. Il refuse la séparation. « Le destin n'est la tombe d'aucun d'eux sacrifié » : ni l'Être ni le Temps ne doivent être abandonnés. Il ne s'agit pas d'échapper au temps pour rejoindre l'Être, ni de dissoudre

l'Être dans le devenir. Ce qui est demandé est plus difficile : penser les deux d'un Même. Mais ce Même n'est pas donné. Il n'est ni synthèse ni réconciliation. Il est exigence. Et cette exigence retombe sur l'être-là, qui pourtant s'est déjà voué au temps.

#### VOIX 1

D'où la question presque tragique : que peut l'être-là ? S'il est déjà engagé dans le temps, comment pourrait-il accorder ce qui, en lui, est déjà dissocié ? Et pourtant, la question ne peut être évitée. « Faut-il que l'un des deux soit répudié ? » — la tentation est là, constante : choisir, trancher, simplifier. Mais l'Ange la refuse. Il ne s'agit pas de résoudre l'opposition, mais de ne pas la laisser se figer en exclusion. Le retournement exige de tenir ensemble ce qui se déchire.

#### VOIX 2

Et c'est pourquoi l'image de la querelle est si juste. « De ceux que l'origine donne de se chamailler » : l'opposition n'est pas accidentelle, elle est donnée dès l'origine. L'Être et le Temps ne sont pas d'abord unis puis séparés ; ils sont d'emblée en tension. Vouloir apaiser cette tension en épuisant l'un ou en mystifiant l'autre, c'est manquer ce qui est en jeu. Le retournement ne consiste pas à pacifier, mais à habiter cette discordance sans la réduire.

## VOIX 1

Alors le temps est redéfini. Il n'est plus ce qui porte le monde, mais « une horloge sur les étants jetée ». Une mesure extérieure, appliquée, qui ne saisit que le changement sans atteindre ce qui demeure. Le temps devient un instrument, non l'essence. Et pourtant, il ne peut être simplement rejeté. Car ce qui change ne peut s'oublier. Il y a là une résistance : le devenir insiste, même s'il ne dit pas l'Être.

## VOIX 2

Ce qui rend le retour à l'origine encore plus difficile. « Impossible rencontre » : la formule est radicale. La temporalité enferme dans son retrait ce qui a été oublié. Autrement dit, ce que nous cherchons est précisément ce que le temps tel que nous le vivons empêche d'atteindre. Et l'Être devient « un absenté » du temps qui vient au monde. Il n'est pas simplement absent, il est tenu à distance par la manière même dont le temps se déploie.

## VOIX 1

Et cette distance est encore renforcée par la structure de l'être-là. « Le temps de l'être-là est un représenté » : il ne vit pas le temps, il le représente. Il en fait une forme, une catégorie, une condition de possibilité. La subjectivité intervient ici comme médiation. Elle organise, mesure,

sépare. Elle introduit une distance entre ce qui est et ce qui est pensé. Le temps devient alors la forme a priori de cette distance.

## VOIX 2

Dès lors, la « Raison convenante » apparaît comme ce qui ajuste le monde à cette structure. Elle rend les choses compréhensibles, mais au prix d'une interception. Elle capte, elle filtre, elle empêche un accès direct. Le retournement, ici, ne peut plus être simple retour à une origine perdue. Il devient mise en question de cette convenance elle-même. Non pour la détruire, mais pour voir ce qu'elle recouvre. Et peut-être, dans cette fissure, laisser apparaître ce Même que l'Ange exige de penser sans jamais le livrer.

## V

## VOIX 1

Ici, le ton change encore : ce n'est plus l'écoute, mais presque la contestation. « Si Kant fut mal penseur... » — l'homme ne se contente plus de recevoir, il met en cause. Mais ce qui est visé n'est pas seulement un penseur, c'est toute une manière de voir. Car la question qui suit ne porte pas sur les phénomènes eux-mêmes, mais sur ce qu'ils cachent — et

surtout sur l'impossibilité de dissiper ce voile. Ce qui apparaît ne se laisse pas traverser. Et plus radicalement encore : dans tout voir, il y a du non-regardé. La vision elle-même est déjà cécité.

## VOIX 2

Oui, et c'est pourquoi le temps, qui semblait jusque-là dévoiler, devient ici suspect. « Le temps qui tout dévoile est notre cécité » : cela renverse complètement la confiance accordée au devenir. Ce qui se donne comme dévoilement — succession, apparition, éclaircie — pourrait bien être ce qui empêche de voir. Le temps ne cache pas seulement, il détourne. Il donne l'illusion de la clarté, alors même qu'il maintient dans une forme d'aveuglement continu.

## VOIX 1

D'où cette tension autour de la proximité de l'origine. « Le proche-à-l'origine dit la contrariété » : ce qui est proche ne s'ouvre pas simplement, il contrarie. Il y a une lutte entre éclaircie et nuée. L'Être ne se donne pas dans une clarté pure, il est toujours déjà assombri. Et la clarté elle-même semble déplacée : « aux Anges de l'an ». Comme si la lumière véritable n'était pas dans le quotidien, mais confiée à un autre régime, un autre temps — tandis que le secret reste au feu de l'être, au plus proche.

## VOIX 2

Et c'est là que la question adressée à l'Ange devient décisive. « Es-tu de la maison ou un Ange de l'année ? » — autrement dit, appartiens-tu à la proximité ou à une temporalité plus vaste, plus abstraite ? Es-tu gardien du secret ou porteur de la clé ? La distinction est subtile : garder n'est pas ouvrir. Et pourtant, l'homme reconnaît que les deux fonctions sont nécessaires. Le secret et la clé ne s'opposent pas, ils se répondent. L'un maintient, l'autre déplace.

## VOIX 1

Mais cette reconnaissance ne dissipe pas le doute. Au contraire, elle l'approfondit. Car si la terre elle-même est « prison de la moindre clarté », alors même le feu — symbole traditionnel de révélation — est suspect. « La flamme n'est qu'un montré de ce qu'elle a brûlé » : elle ne révèle pas le secret, elle montre ce qui a disparu. Ce qui apparaît est toujours déjà perte. La clarté ne donne pas accès, elle signale une absence.

## VOIX 2

Ce qui rend la figure de l'Ange elle-même incertaine. « Se pourrait-il qu'un Ange soit un démon caché ? » — la lumière pourrait aveugler autant qu'éclairer. Le poète, en suivant cette lumière, risque de se perdre. Il y a ici une inquiétude très forte

: celle que le retournement lui-même conduise à une forme d'égarement plus radical. L'abîme n'est pas seulement ce qui est en bas, il est ce dans quoi on peut sombrer en croyant voir.

#### VOIX 1

Et alors la question finale prend tout son poids : « Au bas de la montagne les hommes sont-ils derniers ? » Ce n'est pas une simple image. Elle renverse la hiérarchie implicite. Peut-être que ceux qui restent en bas, dans la proximité, dans l'opacité, ne sont pas en retard, mais autrement situés. Le sommet — lieu de la clarté — n'est pas nécessairement l'accomplissement. Il peut être aussi lieu de perte.

#### VOIX 2

Ainsi, le dialogue ne tranche pas. Il laisse ouverte une inquiétude : celle que la lumière elle-même ne soit pas digne de confiance, que le dévoilement soit une autre forme de retrait. Le retournement ne garantit rien. Il expose davantage encore. Et peut-être est-ce cela, finalement, ce que l'homme commence à pressentir : qu'il n'y a pas de voie sûre, seulement des passages où ce qui éclaire peut aussi égarer — et où il faut apprendre à voir sans jamais se fier entièrement à ce qui se montre.

## VI

### VOIX 1

Ici, l'Ange introduit une distinction décisive, presque apaisante en apparence : les Anges de la maison et ceux de la montagne. Les premiers veillent, entretiennent, maintiennent la braise ; les seconds apportent la clarté, inaugurent un commencement. On pourrait croire à une répartition simple — proximité et hauteur, feu et lumière. Mais cette distinction ne sépare pas vraiment, elle distribue des régimes d'attention. Le feu n'est pas moins essentiel que la clarté. L'un garde, l'autre ouvre. Le retournement ne choisit pas entre eux, il circule de l'un à l'autre.

### VOIX 2

Oui, mais cette circulation est immédiatement troublée par ce qui suit. Le ciel, qui pourrait sembler être le lieu de la clarté, est dit « sans-fond ». Il n'est pas fondement, mais abîme. Et pourtant, il paraît se poser sur la terre. Il y a là une illusion très forte : celle d'un appui possible, d'un horizon tangible. Mais cet horizon est précisément le lieu où « le rêve est brisé ». Ce que l'on croyait pouvoir atteindre se dérobe au moment même où l'on s'en approche.

## VOIX 1

Et l'Ange va plus loin encore : « le ciel n'existe pas ». Ce n'est pas une négation brute, mais un déplacement. Le ciel n'est pas un lieu, mais une immensité — et même plus : « le néant de la terre qui vient s'y refléter ». Autrement dit, ce que nous projetons comme au-dessus est peut-être issu d'en bas. Le retournement est ici radical : il ne s'agit plus de monter vers le ciel, mais de comprendre que cette élévation elle-même repose sur un reflet, une projection.

## VOIX 2

Ce qui éclaire le mouvement du poète. « Du haut de sa montagne... il redescend vers la plaine qu'il n'a jamais quittée ». La montée n'était donc pas un départ réel. Elle était un détour, une expérience peut-être nécessaire, mais qui ne conduit pas ailleurs. Le retour ne ramène pas à un point abandonné : il révèle que ce point n'a jamais été quitté. Le retournement n'est pas déplacement dans l'espace, mais reconnaissance d'une présence ignorée.

## VOIX 1

Et cette reconnaissance prend la forme d'un accueil. « La terre se fait joie du prodigue retourné » — image forte, presque biblique, mais ici sans rédemption transcendante. Ce n'est pas un pardon venu d'ailleurs, c'est la terre elle-même qui

accueille. Mais cette joie n'est pas universelle : « ceux qui ne reviennent pas sont les impardonnés ». Non pas condamnés moralement, mais exclus de cette réconciliation. Le retour devient condition d'un certain rapport au monde.

## VOIX 2

Et pourtant, même dans cet accueil, quelque chose reste en retrait. « Ses parents gardent en terre un secret réservé ». Le retour ne dévoile pas tout. Il ne donne pas accès à une transparence totale. Il y a un reste, un secret qui demeure enfoui. Le retournement ne supprime pas le retrait, il le reconduit autrement. Il permet d'habiter avec ce qui ne se livre pas.

## VOIX 1

C'est peut-être ce que le poète ne comprend pas encore tout à fait. Il « accourt en agitant sa clé », comme s'il pouvait désormais dévoiler le trésor. Il veut partager, ouvrir, éclairer. Mais son geste trahit une impatience : vouloir « détourner la nuit », « assécher l'abîme », embrasser le Natal comme une possession. Il y a là une tension : entre ce qui a été appris — le retrait, le secret — et ce désir de tout rendre visible.

## VOIX 2

Oui, et c'est peut-être là le point le plus fragile. Le retournement a conduit à la plaine, à la proximité, à la reconnaissance d'un secret maintenu. Mais le poète, dans son élan, risque de perdre cela en voulant tout éclairer. Comme si la clé devenait à nouveau instrument de maîtrise. Le dialogue laisse alors apparaître une inquiétude : le retour est possible, mais il n'est jamais assuré. Il peut se renverser en son contraire — dès que l'on veut abolir la nuit au lieu de l'habiter.

## VII

### VOIX 1

Ce qui s'ouvre ici n'est plus une opposition à l'Ange, mais une résistance plus intime. « Le secret bien gardé résiste à la lumière » — c'est un renversement très net. La lumière n'est plus ce qui révèle, mais ce contre quoi le secret se maintient. Comme si éclairer risquait de trahir. Et dès lors, le retour lui-même devient suspect : il cherche « ce qui fut commencé », mais ne trouve qu'une « vaine habitation ». L'origine ne se laisse pas habiter comme un lieu stable ; elle échappe à toute installation.

## VOIX 2

Oui, et cela se confirme immédiatement avec la clé. Elle n'ouvre rien dans le monde. « N'accède à d'autre porte que celle de ma pensée » — tout se déplace à l'intérieur. Ce n'est pas la terre qu'il faut retourner, mais le rapport à ce qui est pensé. Et même en retournant la terre, on ne trouve que ce qui lui a été confié. La fertilité ne produit rien d'inattendu : elle restitue ce qui a été déposé. Le retour extérieur ne donne rien de plus que ce qui a déjà été mis.

## VOIX 1

D'où ce déplacement décisif : « le trésor est ailleurs ». Mais cet ailleurs n'est pas un lieu caché dans le monde. Il est « enfoui dans la pensée ». Cela pourrait sembler reconduire à une forme d'intériorité classique, mais ce n'est pas le cas. Car un mot ne suffit pas. Le langage ne peut pas saisir ce trésor. Il faut autre chose : une méditation, un silence. Non pas absence de parole, mais suspension de ce qui prétend dire immédiatement.

## VOIX 2

Et ce silence n'est pas vide. Il est tendu vers ce que l'énigme « veut cacher ». Formule étonnante : comme si le cacher était intentionnel, comme si le retrait lui-même était une manière de donner. Le retournement passe alors par une autre écoute

— non plus celle qui cherche à dévoiler, mais celle qui accepte que quelque chose ne se donne qu'en se déroband. Le secret ne s'oppose pas à la vérité, il en est peut-être la condition.

#### VOIX 1

C'est dans cette tension que surgit la figure du poète. « Les autres, non ! » — il y a une singularité, presque une assignation. Le poète n'est pas celui qui choisit, mais celui à qui quelque chose est confié malgré lui. Et ce qui lui est donné n'est pas une clarté pure, mais une « tendresse en cette hostilité ». L'origine n'est pas pacifiée. Elle reste marquée par une fracture, un naufrage initial. Le poète ne résout pas cette hostilité, il la perçoit autrement.

#### VOIX 2

Et c'est là que l'appel à Friedrich Hölderlin devient décisif. « Surcroît de déité » — ce n'est pas un dieu supplémentaire, mais un excès, un au-delà du donné. « Ce Plus-Haut que le haut » : ce qui dépasse toute élévation possible. La clarté ne vient plus d'un sommet accessible, elle surgit d'un lieu qui excède toute hiérarchie. Et ce que Martin Heidegger nomme « Sérénité » apparaît ici comme une tentative de dire cela — mais peut-être déjà une manière de l'apaiser.

## VOIX 1

Oui, car cette « Sérénité » pourrait être encore trop stable, trop recueillie. Or ce qui se dit ici est plus lointain, plus insaisissable. « Plus lointain que le ciel quand il est dégagé » : même lorsque tout semble clair, quelque chose reste hors d'atteinte. Le retournement ne rapproche pas, il éloigne autrement. Il fait apparaître une distance irréductible au cœur même de la proximité.

## VOIX 2

Ainsi, le dialogue atteint un point de bascule. Le retour n'est plus une quête d'accès, ni même une tentative d'accord. Il devient reconnaissance d'un secret qui ne cède ni à la lumière ni au langage. La pensée elle-même doit se transformer : non plus chercher à ouvrir, mais à se tenir devant ce qui ne s'ouvre pas. Et peut-être est-ce cela, finalement, le trésor — non pas ce qui est caché, mais la capacité de demeurer en présence de ce retrait sans vouloir le dissiper.

## VIII

### VOIX 1

L'Ange parle ici d'un lieu qui n'en est pas un — « un non-lieu jouxtant la terre ». Ce n'est pas ailleurs, ce n'est pas au-dessus, c'est à côté. Et pourtant, cet « à-côté » n'est pas une position stable. Il ne peut se mesurer. La Libre Étendue échappe à toute prise. Le retournement ne mène donc pas vers un autre monde, mais vers un décalage à même celui-ci. Être « à côté » ne signifie pas s'éloigner, mais habiter autrement la proximité.

### VOIX 2

Oui, et c'est pourquoi le lointain est immédiatement redéfini. « Ce lointain du Plus-Haut convie à s'approcher » — formule presque paradoxale. Ce qui est le plus élevé n'appelle pas à s'élever, mais à se rapprocher. Le retournement ne consiste pas à monter, mais à se déprendre de l'idée même de hauteur. Le Plus-Haut ne se situe pas dans une distance verticale, il se manifeste dans une proximité qui n'est pas immédiatement reconnaissable.

### VOIX 1

D'où cette affirmation : « le proche est souvent le plus éloigné ». Ce n'est pas une banalité, c'est une mise en cause du

rapport ordinaire. Ce qui est à portée de main échappe précisément parce qu'on croit le posséder. Revenir au Natal, dès lors, n'est pas retrouver un lieu familier, mais renoncer à tous les lieux où l'on se croit chez soi sans l'être. Le retour devient négation : dire « non » à ce qui s'est installé comme évidence.

## VOIX 2

Et ce renoncement touche aussi les figures que l'homme suspecte. Il se méfie des dieux, des Anges — comme si toute médiation risquait de le tromper. Mais l'Ange répond : « c'est dans ta maison que l'Ange s'est installé ». Il n'est pas ailleurs. Il est déjà là. Et pourtant, la lumière qu'il porte « ne peut demeurer ». Elle ne s'installe pas, elle passe. Elle appartient aux hommes, non comme possession, mais comme destination. Elle doit circuler, non se fixer.

## VOIX 1

Cela éclaire ce qui suit : toutes les captures de l'Être sont des empreintes. Elles laissent une trace, mais ne retiennent pas. Et plus elles prétendent saisir, plus elles sont mal reçues, parce que l'Être lui-même est oublié dans ce geste. L'homme, jeté dans la question, ne trouve pas de réponse stable. Et ce défaut de réponse n'est pas un échec accidentel : il est constitutif. Le destin de l'Être, ici, est retrait.

## VOIX 2

Et ce retrait n'est pas arbitraire. Il s'enracine dans une « querelle native de la pensée ». Dès l'origine, la pensée est divisée : l'un et le multiple, l'unité et la dispersion. Cette querelle n'a jamais trouvé d'union sacrée. Elle ne peut être résolue. Elle traverse toute tentative de penser. Le retournement ne supprime pas cette division, il la reconnaît comme telle.

## VOIX 1

C'est pourquoi l'allusion finale est si forte : un fragment venu d'Éphèse, ballotté par les flots, qui ne s'échoue jamais sur un poème d'Élée. Deux pensées, deux orientations — l'une du devenir, l'autre de l'être — qui ne se rejoignent pas. Le fragment reste en errance. Il ne trouve pas de lieu où se fixer. Le retournement ne produit pas une synthèse, il laisse apparaître cette impossibilité de coïncidence.

## VOIX 2

Ainsi, ce que l'Ange propose n'est pas une solution, mais une manière de se tenir dans cet « à-côté ». Ni dans l'élévation, ni dans l'enracinement immédiat, mais dans une proximité déplacée. Le retour devient renoncement aux évidences, reconnaissance du passage de la lumière, acceptation du retrait et de la division. Et peut-être est-ce là, finalement, le

Natal : non pas un lieu où l'on revient, mais une manière d'habiter ce qui ne cesse de se dérober sans jamais disparaître.

## IX

### VOIX 1

Ici, l'homme ne conteste plus, il interroge la tâche même qui lui est confiée. « Consacrer l'union de ces penseurs » — mais comment unir ce que l'histoire a opposé ? Et surtout, quel rôle peut jouer le poème dans une telle entreprise ? La question est décisive : que dit le poème que la pensée ne peut pas dire ? Ou plutôt — et c'est plus radical — que laisse-t-il en suspens dans ce qu'il indique ? Le poème ne transmet pas un contenu, il ouvre une direction qui ne se laisse pas saturer.

### VOIX 2

Oui, et c'est pourquoi la distinction entre poètes et philosophes est immédiatement déplacée. Ils « usent de mots partagés » — il n'y a pas deux langages. Ce qui diffère, c'est leur enchaînement, leur manière de tenir ensemble ces mots. Le philosophe ordonne, le poète laisse résonner autrement. Et si l'homme est poète « par sa terre habitée », alors la parole — le Dict — n'est pas un simple dire, mais un acte de nomination. Il ouvre un espace. Il ne décrit pas, il fait advenir un lieu.

## VOIX 1

Et cet espace n'est pas déterminé à l'avance. Il est « libre de possibilités », lieu de rencontres imprévues, d'impensés. Le retournement atteint ici un point singulier : il ne s'agit plus de revenir à une origine perdue, mais de laisser apparaître un champ où ce qui n'a jamais été pensé peut se rencontrer. Si l'un et le multiple peuvent s'y accorder, ce n'est pas par synthèse, mais par co-présence dans cet espace ouvert. Le retour cesse d'être opposition, il devient disponibilité.

## VOIX 2

Cela redéfinit aussi le rôle du poète. Il n'est pas celui qui exprime ce qui est déjà là, mais « penseur de tous les impensés ». Formule forte. Le poète ne comble pas un manque, il donne lieu à ce qui ne s'était pas encore dit. Et cela se fait dans le silence — non pas absence, mais milieu d'accueil. L'Oouvert n'est pas un concept, c'est une destination, un appel. Ce qui parle dans le poème ne vient pas de lui seul.

## VOIX 1

Et c'est là que la référence à Friedrich Hölderlin prend tout son sens. « Les deux fûts » — deux lignes, deux tensions, deux directions peut-être irréconciliables — se trouvent ici « rassemblés ». Mais ce rassemblement n'est pas une résolution. Il se tient dans une méditation qui leur est propre,

c'est-à-dire qui ne les absorbe pas, mais les laisse résonner ensemble. Le poème devient le lieu où cette tension peut être tenue sans être réduite.

## VOIX 2

Et ce lieu reçoit un nom : la Libre Étendue. Non pas un espace neutre, mais un champ où quelque chose peut se composer. Et dans cet espace gît la « Sérénité » — mais une sérénité qui n'est pas repos, ni apaisement définitif. Elle est dite « malicieuse ». Elle joue avec ce qu'elle rassemble. Elle ne fixe pas, elle compose. Elle accepte la tension, elle en fait une manière d'habiter.

## VOIX 1

Ce qui donne à la mélancolie une place inattendue. Elle devient « bergère du troupeau ramené ». Elle ne disperse pas, elle rassemble. Mais ce rassemblement ne reconduit pas à une unité close. Il ramène « chez-Soi » — mais un chez-soi transformé, devenu « espace éjoué ». La joie n'efface pas la mélancolie, elle la traverse. Le retournement ne supprime pas la perte, il la reconduit dans une autre tonalité.

## VOIX 2

Ainsi, le dialogue atteint une forme d'équilibre — mais un équilibre instable. Le retour n'est plus retour, il n'est plus

même retournement au sens d'un geste unique. Il devient ouverture d'un espace où penser et poétiser ne s'opposent plus, mais se répondent sans se confondre. Et peut-être est-ce cela que le poème indique sans jamais le dire : que l'union ne se fait pas dans un concept, mais dans un lieu — fragile, mobile — où ce qui ne pouvait être pensé commence à se tenir sans se fermer.

## X

### VOIX 1

L'Ange commence ici par un renversement très fin : la mélancolie n'est pas ce qu'elle paraît. Elle est « une joie détournée ». Cela ne signifie pas qu'elle cache une joie intacte, mais qu'elle en est la torsion, la forme oblique. Et cette torsion isole : « les autres, non ! ». Non pas exclusion orgueilleuse, mais exemption. Ceux qui ne sont pas saisis par cette mélancolie sont épargnés — épargnés du souci, mais aussi de l'ouverture. Car ce souci est celui du Dict, de cette Parole silencieuse qui ne se livre pas dans les mots, mais se tient sous eux.

### VOIX 2

Oui, et ce souci ne peut apparaître que dans une certaine histoire. « C'est dans le temps du monde que l'Être fut oublié

» — l'oubli n'est pas accidentel, il appartient au déploiement même du temps. Et pourtant, cet oubli ne supprime pas le destin : il le multiplie. « Un destiné multiple, selon son époque » — chaque époque suspend, ouvre, encadre autrement le rapport à l'Être. L'histoire devient alors une succession de parenthèses, non une progression continue. Ce qui se donne est toujours déjà limité par une manière de suspendre.

#### VOIX 1

Ce qui rend la tâche de penser d'autant plus délicate. L'Ange reconnaît lui-même la subtilité de ce qu'il avance. Les grandes constructions — des Idées platoniciennes au vouloir dépasser — ne sont plus des fondements, mais des empreintes. Elles marquent le retrait de l'Être sans jamais le saisir. Et ce que nous appelons histoire de la pensée devient alors « histoire manquée » : non pas inutile, mais incapable d'atteindre ce qu'elle vise.

#### VOIX 2

Et cette incapacité n'est pas sans violence. « Le temps est patricide » : il rompt, il tue ses propres origines. Il ne transmet pas, il disjoint. Le désaccord n'est pas secondaire, il est constitutif. L'histoire du penser naît de cette errance. Elle avance en rompant, en oubliant, en recommençant sans

cesse. Le retournement ne vient pas réparer cette violence, mais en révéler la structure.

#### VOIX 1

C'est pourquoi « vient le temps de l'Être ». Non pas un moment chronologique, mais une inflexion. Un retour « chez-Soi » — mais ce chez-soi n'est pas donné d'avance. Il ne s'agit pas de revenir à une origine intacte. L'Ange insiste : ce n'est pas un simple venir. C'est un « transfigurer ». Le retournement ne restaure pas, il transforme. Il ne récupère pas le passé, il le reconfigure.

#### VOIX 2

Et cette transformation prend la forme d'une parole poétique. « Retournement natal ! » — l'exclamation n'est pas théorique, elle est joyeuse. Elle vient d'un poète qui a accosté aux rives de son passé, non pour s'y fixer, mais pour le traverser autrement. Ce qu'il offre à sa demeure effondrée, ce n'est pas une reconstruction, mais « une nouvelle Origine ». Et cette origine est dite « impensée » — non pas encore pensée, mais peut-être irréductible à toute pensée.

## VOIX 1

Ainsi, le retournement atteint ici son point le plus affirmatif. Après la perte, l'oubli, l'errance, quelque chose se donne — non comme vérité acquise, mais comme possibilité de recommencer. Mais ce recommencement ne reconduit pas à ce qui fut. Il invente une origine qui n'a jamais été donnée comme telle. L'effondrement n'est pas annulé, il devient condition.

## VOIX 2

Et peut-être est-ce là le geste le plus décisif : ne plus chercher l'origine derrière soi, mais la laisser surgir comme ce qui n'a jamais cessé de commencer sans être reconnu. Le « Natal impensé » ne se situe ni dans le passé ni dans l'avenir. Il est ce point de bascule où le temps cesse d'être seulement patricide pour devenir porteur d'un commencement qui ne dépend plus de ce qu'il détruit. Le retournement n'efface pas l'histoire manquée — il la traverse, et, en la traversant, ouvre ce qui n'avait pas encore été possible.

## XI

### VOIX 1

Ici, l'homme tranche dans un autre registre : il s'en prend aux images mêmes qui ont porté le rapport au divin. « Romantisme usé » — ce n'est pas seulement une esthétique qui est visée, mais une manière de sentir devenue suspecte. Entre Johann Wolfgang von Goethe et Richard Wagner, la question n'est pas de choisir, mais de comprendre comment une certaine élévation a pu glisser vers une illusion. Et lorsque Friedrich Nietzsche dit « je suis un décadent », ce n'est pas un aveu anecdotique : c'est la reconnaissance d'un danger interne, d'une tentation de céder à ce même pathos.

### VOIX 2

Oui, et ce danger prend ici le nom de sentimentalisme. Non pas le sentiment lui-même, mais son dérèglement. Il « mystifie » ce qui est banal, il transforme le moindre souvenir en transcendance. « Là où elle s'assit » devient un lieu sacralisé, mais cette sacralisation est malade. Elle ne révèle rien, elle compense. Le retournement exige alors de défaire cette inflation, de restituer au monde sa sobriété, sans pour autant l'appauvrir.

## VOIX 1

C'est dans cette perspective que la célèbre plainte — « O temps, suspends ton vol » — est reprise, mais retournée. Elle n'est plus une prière légitime, mais le signe d'un malaise non compris. Vouloir arrêter le temps, c'est refuser ce qu'il est. Et la question posée est incisive : d'où vient cette souffrance ? N'est-elle pas liée à une incompréhension du temps lui-même, à une volonté de le plier à nos désirs ?

## VOIX 2

D'où cette image tranchante : le temps « tient sur nos têtes la pointe de son épée ». Il n'est pas un flux doux, mais une menace constante. Et pourtant, le vouloir compter — le mesurer, le maîtriser — est une illusion. Le temps se dérobe à celui qui veut le fixer. Il devient infidèle. Il échappe à toute tentative d'appropriation. Le retournement consisterait alors à changer de rapport : non plus compter le temps, mais « prendre le temps » — sans le posséder.

## VOIX 1

Mais cette prise est elle-même paradoxale. Le temps nous est étranger, et pourtant il faut le prendre avant qu'il ne nous prenne. Il y a là une urgence, une inversion des rôles. Et c'est pourquoi l'homme peut aller jusqu'à dire : « le temps est un mensonge ». Non pas qu'il n'existe pas, mais qu'il trompe

lorsqu'on le prend pour ce qu'il n'est pas. Il devient meurtrier de l'Esprit lorsqu'il est réduit à une succession mesurable.

VOIX 2

Dès lors, la question s'ouvre : y a-t-il un autre temps ? Un temps qui ne s'écoule pas, qui ne se laisse pas saisir par les horloges ? « Aux horloges arrêtées » — ce n'est pas l'absence de temps, mais une autre manière de le laisser être. Un temps qui ne fuit pas, mais qui demeure autrement. Et ce temps pourrait être celui de l'Être, non pas hors de l'histoire, mais enfermé en elle, dissimulé.

VOIX 1

Ce qui ramène à la clé donnée par l'Ange. Si un tel temps existe, il ne peut être atteint par les voies habituelles. Il reste dans le « secret du monde ». Et la clé ne donne pas accès immédiatement : elle invite à chercher autrement. Le retournement ne consiste plus seulement à revenir, ni même à transfigurer, mais à pressentir un autre régime du temps — sans pouvoir encore le nommer.

VOIX 2

Ainsi, le dialogue atteint un point d'incertitude fertile. Le temps ordinaire est mis en question, le sentimentalisme démasqué, mais rien n'est encore assuré. Il y a une ouverture

vers un « autre temps », mais cette ouverture reste fragile. Elle dépend d'une capacité à ne plus vouloir arrêter, mesurer, posséder — et à se tenir devant ce qui, dans le temps même, ne s'écoule pas comme le reste. Peut-être est-ce là que le retournement se joue désormais : dans cette attente d'un temps qui ne se laisse pas saisir, mais qui pourtant appelle.

## XII

### VOIX 1

L'Ange introduit ici une tension très fine entre le Même et le simple. « Le Même nous dit le Simple dans la complexité » — mais ce simple n'est pas immédiatement accessible. Il est ce que l'on rate précisément parce qu'on veut le saisir. Vouloir cerner, posséder, embrasser la totalité, c'est déjà manquer ce qui se donne comme simple. Et celui qui « de tout s'empare » ne recueille que des fragments décomposés. Il accumule, mais ne voit plus. Il ne lui reste que des miettes — et la simplicité lui échappe.

### VOIX 2

Oui, et cette critique vise directement une certaine volonté de savoir. La caverne n'est plus seulement lieu d'illusion, elle devient lieu d'accumulation. Tout y est décomposé, analysé, mais rien n'est tenu ensemble. Le retournement ne consiste

pas à sortir pour voir davantage, mais à renoncer à cette appropriation fragmentante. Le Même n'est pas ce qui se possède, mais ce qui se laisse reconnaître dans une simplicité qui n'additionne rien.

#### VOIX 1

C'est dans ce contexte que la question du temps revient. « On sait ! » — affirmation presque ironique. Le temps comme fatalité semble une évidence. Mais l'Ange introduit une brèche : « Vraiment ? » Cette interjection suffit à déplacer tout l'édifice. Et l'intrépide apparaît comme celui qui refuse cette évidence, qui interroge le temps lui-même. Non pas pour le nier, mais pour ne pas le laisser s'imposer comme destin incontestable.

#### VOIX 2

D'où cette affirmation surprenante : « la mort n'est pas l'instant d'un vécu au passé ». La mort ne se réduit pas à un point dans la succession. Elle ne clôt pas simplement une histoire. Le temps, tel que nous le pensons, ne peut pas en rendre compte. Le retournement touche ici à une limite : ce que nous appelons fin échappe à la temporalité ordinaire.

## VOIX 1

Et pourtant, la faille demeure. « Être et temps » assignés à faire de la mort une histoire consumée — comme si toute existence devait être reconduite à un récit achevé. Le souci du mortel devient alors angoisse, parce qu'il se tient devant une mort qu'il croit pouvoir situer, anticiper, intégrer. Mais cette anticipation est elle-même une construction. Elle enferme dans une représentation.

## VOIX 2

Ce qui rend la question du deuil décisive. « Quand meurt un être-là, devient-il un passé ? » — la question ne trouve pas de réponse simple. Le disparu n'est pas seulement ce qui n'est plus. Il est présent autrement. « L'ami absenté » — formule juste : l'absence n'est pas vide, elle est une forme de présence déplacée. Et le deuil ne consiste pas à effacer, mais à habiter cette présence absente.

## VOIX 1

C'est pourquoi la mélancolie revient, mais transformée. Elle n'est plus seulement tension ou inquiétude, elle devient « joie mélancolique ». Non pas contradiction, mais co-présence. Ce qui subsiste n'est pas une mémoire figée, mais une manière d'être en relation avec ce qui n'est plus là sans cesser d'être.

Le retournement touche ici à quelque chose de très intime : la manière dont l'absence peut encore porter.

VOIX 2

Ainsi, le dialogue ne résout pas la question de la mort, ni celle du temps. Il les déplace. Il montre que ce que nous tenons pour évident — fatalité du temps, clôture de la mort, accumulation du savoir — repose sur des formes de saisie qui manquent le simple. Et peut-être est-ce là, encore une fois, le point le plus difficile : accepter que le Même ne se donne pas dans la maîtrise, mais dans une simplicité qui ne peut être atteinte qu'en renonçant à vouloir tout tenir.

### XIII

VOIX 1

Ici, l'homme tente de reprendre la question du temps, mais en la déplaçant. « Temporalité » — le mot lui-même indique une déformation. Le temps n'est pas simplement donné, il est reconstruit, reconfiguré, et c'est cette reconstruction qui l'oppose à l'Être. Dès qu'il est mesuré, il devient flux, débit, écoulement. La rivière est une image claire : ce qui coule semble évident, mais cette évidence est déjà une interprétation. Le temps mesuré est un temps appauvri.

## VOIX 2

Et pourtant, la même image ouvre une autre possibilité. Le fleuve ne se réduit pas à son écoulement vers la mer. Il prend sa destinée à sa source. Et cette source ne disparaît pas dans le mouvement. « Où qu'il aille, il conserve ce sol dont il est né ». Le temps, ainsi compris, ne rompt pas avec l'origine. Il la porte. Le retournement consiste peut-être à voir que le devenir ne détruit pas l'origine, mais la transporte.

## VOIX 1

Ce qui rend la structure du temps beaucoup plus complexe. « Demain en est l'hier » — la formule dérange la linéarité. Ce qui vient est déjà arraché à ce qui a été. Le présent n'est pas un point entre deux, mais une continuité. Et surtout, « le temps ne peut d'un cercle un instant isoler ». On ne peut pas extraire un moment pur, le détacher du tout. Le temps n'est pas une suite d'instant, mais un tissu où chaque point renvoie à l'ensemble.

## VOIX 2

Cela renverse aussi le rapport entre lumière et obscurité. On pense spontanément que la lumière vient d'en haut, et que la terre est sombre. Mais le lys vient du sol profond. La lumière n'est pas première. Elle est accueillie, portée, offerte par ce qui semblait obscur. Le retournement passe ici par une

inversion du regard : ce qui est caché n'est pas absence de lumière, mais condition de son apparition.

#### VOIX 1

Et cette apparition est elle-même limitée. « La lumière ne paraît que dans son éclairé » : elle n'est jamais totale. Elle se donne dans ce qu'elle éclaire, et non comme une présence indépendante. Et celui qui la suit du regard doit « négliger toute chose ». Voir la lumière, c'est perdre le reste. Il y a là un danger : celui de se laisser absorber par ce qui brille, au détriment de ce qui demeure dans l'ombre.

#### VOIX 2

D'où cette précision : la Clarté vient de l'An, du rythme des saisons. Elle n'est pas continue, elle n'est pas stable. Elle passe, elle revient, elle s'inscrit dans une cyclicité. L'hiver et le printemps ne s'opposent pas simplement, ils se succèdent, se répondent. La clarté n'est pas un état définitif, mais un moment dans un rythme plus large.

#### VOIX 1

Ainsi, le temps n'est plus seulement ce qui emporte, ni ce qui menace. Il devient rythme, retour, porteur d'une origine qui ne disparaît pas. Mais ce rythme ne supprime pas la difficulté : il ne donne pas un accès immédiat à l'Être. Il exige de tenir

ensemble ce qui coule et ce qui demeure, ce qui éclaire et ce qui reste dans l'ombre.

## VOIX 2

Le retournement, ici, ne consiste pas à sortir du temps, mais à cesser de le réduire à un flux mesurable. Il s'agit de reconnaître en lui une profondeur, une source, un rythme qui ne se laisse pas isoler en instants. Et peut-être est-ce cela que l'homme commence à entrevoir : un temps qui n'est plus opposé à l'Être, mais qui en porte la trace — sans jamais se laisser saisir entièrement.

## XIV

### VOIX 1

L'Ange corrige immédiatement : ce dont parle l'homme n'est encore que le temps humain, celui des successions, des saisons vécues comme brûlures et passages. Un temps enchaîné, pris dans des maillons — semence, récolte, répétition. Ce temps est utile, nécessaire même, mais il n'est pas celui « qui sied à l'Être ». Il est déjà une traduction, une réduction. Le retournement commence ici par une distinction : ce que nous appelons temps n'est peut-être qu'un de ses visages, et non le plus décisif.

## VOIX 2

Oui, et cette réduction se voit dans la manière dont nous vivons les saisons. La promesse du printemps, la chaleur de l'été, la mémoire de l'hiver — tout cela est vécu comme succession. Mais l'Ange renverse cette lecture : « la saison des promesses n'est que le temps creusé ». Le temps ne s'ajoute pas, il se creuse. L'hiver, près de l'âtre, n'est pas seulement froid et retraits : il est déjà mémoire de l'été. Les saisons ne s'alignent pas, elles se pénètrent.

## VOIX 1

Et lorsque l'horloge s'arrête, quelque chose se révèle. Elle « s'ennuie d'avoir perdu son balancier » — image presque ironique. Ce qui mesurait le temps se retrouve sans fonction. Comme si le temps véritable n'avait pas besoin d'être compté. Le retournement passe par cet arrêt : non pas suspension du temps, mais mise en question de ce qui prétend le mesurer.

## VOIX 2

D'où l'introduction d'« un autre temps » : le temps du demeurer. Non pas ce qui passe, mais ce qui tient. Et ce temps ne se laisse pas affecter par les tempêtes. Il ne dépend pas des événements. Il est « secret », caché dans la maison. Cela rejoint ce qui a été dit plus tôt : l'accès n'est pas extérieur. Il

est déjà là, mais non reconnu. Le Natal n'est pas un point dans le passé, mais une manière d'être qui apaise.

#### VOIX 1

Mais cet apaisement ne signifie pas immobilité. L'Ange parle du temps des rivières, des sources. L'eau s'écoule, elle se déplace, et pourtant elle « s'étire ». Ce qui semble passer n'est pas pure perte. « Ce qui semble passer est une éternité » : la formule est forte. Le passage lui-même pourrait être porteur de ce qui demeure. Le retournement ne nie pas l'écoulement, il le requalifie.

#### VOIX 2

Et c'est là que l'Être et le temps cessent de s'opposer. « L'Être en sa demeure, à son Temps conjugué » : il ne s'agit plus de deux registres distincts, mais d'une conjugaison. Le temps n'est plus ce qui éloigne de l'Être, il devient ce dans quoi il se tient. Mais cette conjugaison n'est pas visible immédiatement. Elle demande un déplacement du regard.

#### VOIX 1

Ce déplacement est précisément ce que l'Ange attribue à Friedrich Hölderlin. Le « retournement » dont il parle n'est pas un retour en arrière, mais un retournement du rapport au temps lui-même. Venir à l'origine, c'est rencontrer sa duplicité

: ce qui passe et ce qui demeure, inséparables et pourtant distincts.

## VOIX 2

Et la question finale reste ouverte : pourquoi ne voit-on pas ce temps ? Il est là, mais nous le manquons. Parce que nous cherchons à le saisir comme un objet, à le mesurer, à le fixer. Or, « tu ne peux le saisir qu'en usant de ta clé ». Et cette clé n'ouvre pas un contenu, elle transforme l'accès. Le retournement ne donne pas une réponse, il modifie la manière même de voir — jusqu'à laisser apparaître, dans ce qui passe, ce qui ne passe pas.

## XV

## VOIX 1

Ici, quelque chose se noue. L'homme reconnaît la clé — non plus comme une promesse abstraite, mais comme ce qui le met en demeure. « Prenant pied sur la rive » : il n'est plus dans le flux, il touche un seuil. Et ce seuil le trouble. Car ce qui vient à sa rencontre n'est pas ce qu'il cherchait, mais ce qui était « réservé » — réservé à ceux qui n'ont pas déserté l'origine. Autrement dit, l'accès n'est pas conquête, il est conditionné par une fidélité.

## VOIX 2

Oui, et cette fidélité n'est pas nostalgie. Elle tient à cette unité des opposés : « de ces deux qui s'opposent nous est dit l'unité ». Mais cette unité n'est pas une synthèse conceptuelle. Elle est dite « Simple ». Et le Simple affirme la Mêmété — non pas comme identité plate, mais comme ce qui tient ensemble sans réduire. C'est une pensée qui ne procède pas par distinction et opposition, mais par reconnaissance d'un fond commun.

## VOIX 1

Ce qui rend l'appel à Arthur Schopenhauer particulièrement intéressant. « Pensée du peuple » — formule ambivalente. Chez lui, elle pouvait être condescendante, voire méprisante. Ici, elle est retournée. Le peuple n'est pas incapable de penser, il porte une forme de pensée du Simple. Et ce que Schopenhauer attribuait au diable — une lucidité sombre — devient ici un indice : il y a dans cette simplicité quelque chose que la pensée savante manque.

## VOIX 2

Et c'est précisément là que la critique se déploie. La « sagesse sacrifiée » ne l'est pas par ignorance, mais par une certaine manière de penser qui réduit le monde à sa représentation. Le « kantien de pacotille » n'est pas Kant lui-même, mais une caricature : celle qui transforme la pensée en dispositif de

maîtrise. Et cette réduction devient « meurtrière » parce qu'elle coupe du temps de l'Être, elle empêche l'accès à ce qui ne se laisse pas représenter.

#### VOIX 1

Ainsi, ce que l'homme dénonce, c'est une forme de violence du penser. « Il brisait de ses dents » — image forte. Le Mal n'est pas extérieur, il est dans cette manière de découper, d'opposer, de réduire. Et pourtant, cette violence n'atteint pas tout. « Parmi les gens simples il n'en fut pas parlé » — et c'est précisément là que l'origine est préservée. Non pas intacte, mais soustraite à cette opération.

#### VOIX 2

Ce qui redonne au poète une fonction singulière. Il ne produit pas une pensée nouvelle, il « fait offrande de ce qui n'est pas pensé ». Ce qui est offert n'est pas un contenu élaboré, mais ce qui, au sein même de la communauté, ne peut être ignoré sans être formulé. Le poète n'invente pas, il rend visible ce qui était là sans être reconnu comme tel.

#### VOIX 1

Mais cette offrande se heurte à une autre logique : celle de la « pensée comptante ». Celle qui calcule, qui oppose, qui tire profit du différend. Elle ne cherche pas à comprendre, mais à

exploiter. Elle a besoin des opposés, elle les entretient. Et dans cette logique, l'unité du Simple devient invisible, voire inutile.

## VOIX 2

Ainsi, le retournement se précise encore : il ne s'agit pas seulement de penser autrement, mais de se déprendre d'un certain rapport au penser lui-même. Quitter la logique du calcul, de l'opposition, de la maîtrise, pour s'ouvrir à une unité qui ne se construit pas, mais se reconnaît. Et peut-être est-ce là, au fond, ce que la clé permet : non pas ouvrir une porte nouvelle, mais désactiver la manière même dont on cherchait à ouvrir.

## XVI

### VOIX 1

Ici, l'Ange se révèle sans détour : « je suis de la maison ». Il ne vient plus d'ailleurs, il n'est plus une figure de passage. Il appartient à la proximité même. Et pourtant, ce qui suit ne reconduit pas à une évidence rassurante. Les pins reçoivent la plus haute clarté, mais cette clarté ne s'impose pas comme illumination. Le feu du ciel « n'a rien à éclairer ». Comme si la lumière, en tombant, se perdait. Le tonnerre lui-même gronde d'une « lumière égarée ». Le sommet n'est pas le lieu de la vérité.

## VOIX 2

Oui, et c'est pourquoi la véritable clarté se déplace. Elle n'est pas dans l'éclat du jour, mais dans la pénombre des chaumières. Lorsque le soleil décline, une « timide clarté » apparaît. Elle ne s'impose pas, elle accompagne. Elle ne révèle pas tout, elle reconforte. Le retournement est là : ce n'est pas dans l'intensité maximale que se donne l'essentiel, mais dans une lumière retenue, presque fragile.

## VOIX 1

Et cette lumière n'est pas extérieure. Elle devient habitation. « Il habite en poète » — la clarté ne se regarde pas, elle se vit. Le poète ne la possède pas, il s'y abandonne. Et dans cet abandon, quelque chose se produit : il « vole au temps » un fragment d'éternité. Formule étonnante. Comme si l'éternité n'était pas hors du temps, mais saisissable dans l'instant — à condition de ne pas vouloir la retenir.

## VOIX 2

Mais cet instant n'est pas isolé. Il ouvre au « temps de l'Être ». Le poète ne sort pas du temps, il accède à une autre dimension en lui. Et c'est pourquoi l'Ange insiste : « ce n'est pas un retour ». Il n'y a pas de mouvement en arrière. Ce qui se manifeste est ce que le Natal a toujours préservé. Rien n'est

ajouté, rien n'est reconquis. Ce qui apparaît était déjà là, mais non reconnu.

#### VOIX 1

Et pourtant, ce surgissement semble presque accidentel. « C'est par un accident qu'il s'est enraciné ». L'origine ne s'impose pas comme nécessité logique. Elle advient, de manière imprévisible, dans un lieu qui lui-même n'est pas stable — « pays de brumes », vallée cachée. Le Natal n'est pas un sol ferme, mais un lieu voilé, traversé d'incertitude.

#### VOIX 2

Ce qui confirme que ce dont il est question n'est pas un lieu au sens ordinaire. « Ce n'est pas un lieu qui est ici nommé » — mais une parole. Une parole sacrée, et pourtant silencieuse. Elle ne s'énonce pas, elle se protège dans le silence. Elle ne s'impose pas, elle se murmure. Et ce murmure n'est pas adressé à l'intellect, mais aux âmes.

#### VOIX 1

Le souffle du temps devient alors porteur de cette parole. Non plus le temps mesuré, ni même le temps du devenir, mais un temps qui murmure. Et ce murmure dit quelque chose de très simple : une veille, une parenté. « Je veille en ton Natal sur

notre parenté » — la relation n'est pas construite, elle est déjà là, gardée.

## VOIX 2

Ainsi, le retournement atteint ici une forme de dépouillement. Il ne s'agit plus de comprendre, ni de chercher, ni même de revenir. Il s'agit de laisser se manifester ce qui a toujours été préservé — dans une lumière discrète, dans un silence habité, dans une parole qui ne se dit pas mais se tient. Et peut-être est-ce cela, finalement, la clé : non pas ouvrir, mais reconnaître ce qui veille déjà, sans jamais s'imposer.

## REMARQUE

*Remarque : ce qui est réservé aux jeunes et aux anciens l'est à double titre : d'une part il leur est réservé au sens où c'est à eux qu'il s'adresse par le Dict du poète et d'autre part il est tenu en réserve, dans le voilement de son retrait aussi longtemps que le poète ne l'a pas nommé du mot qui ne faillit pas.*

### VOIX 1

Ce qui est dit ici du « réservé » ne renvoie pas à un privilège, mais à une adresse. Le poème ne parle pas à tous de la même manière. Il vise ceux qui se tiennent à une certaine extrémité du temps — les jeunes et les anciens — non pas comme catégories, mais comme seuils. Les uns sont encore proches de l'origine sans le savoir, les autres y reviennent sans pouvoir la fixer. Dans les deux cas, quelque chose demeure ouvert.

### VOIX 2

Mais cette adresse ne suffit pas à définir le « réservé ». Car ce qui est en jeu ne se contente pas d'être adressé — il se tient lui-même en réserve. Il ne se donne pas d'emblée. Il demeure en retrait, non par défaut, mais parce que ce retrait est sa condition. Ce qui se dit ne peut apparaître qu'à partir de ce qui se retire.

## VOIX 1

Ainsi, il y a une double réserve : celle de l'appel et celle du voilement. Ce qui est dit appelle certains, mais ce qui est appelé ne se livre pas pour autant. Le poème ne transmet pas un contenu disponible. Il approche ce qui ne peut être donné qu'en se dérochant.

## VOIX 2

Et c'est pourquoi la parole du poète est si exposée. Elle ne peut pas simplement nommer. Si elle force, elle trahit. Si elle éclaire trop, elle détruit ce qu'elle voulait faire apparaître. Il faut un mot qui ne faillit pas — non pas un mot exact, mais un mot qui ne rompt pas le retrait.

## VOIX 1

Un mot qui ne dévoile pas en arrachant, mais qui laisse advenir. La nomination ne doit pas supprimer le voile, mais en accompagner la levée. Le poète ne révèle pas ce qui était caché : il rend possible une approche qui ne dissipe pas ce qu'elle approche.

## VOIX 2

Alors le « réservé » prend tout son sens. Ce qui est adressé ne peut l'être qu'à condition de demeurer en retrait. Et ce qui

demeure en retrait ne peut être approché que par une parole qui renonce à posséder ce qu'elle dit.

#### VOIX 1

Les jeunes et les anciens ne sont donc pas les détenteurs d'un savoir, mais les gardiens d'une possibilité. Ils ne reçoivent pas un contenu, ils se tiennent dans une ouverture — celle d'une parole qui ne s'impose pas.

#### VOIX 2

Et cette ouverture elle-même est fragile. Elle ne peut être maintenue que si la parole reste fidèle à ce qu'elle approche — c'est-à-dire à ce qui ne se donne qu'en se retirant. Là seulement, le « réservé » cesse d'être une limite pour devenir une condition.

*Mais vers les Indes à cette heure*

*Ils sont partis, ayant quitté*

*Là-bas, livrée aux vents, la pointe extrême*

*Des montagnes de raisin d'où la Dordogne*

*Descend, où débouchent le fleuve et la royale*

*Garonne, larges comme la mer, leurs eaux unies,*

*La mer enlève et rend la mémoire, l'amour*

*De ses yeux jamais las les fixe et contemple,*

*Mais les poètes seuls fondent ce qui demeure.*

(Hölderlin, « Souvenir »)

VOIX 1

Ce qui me trouble ici, ce n'est pas le départ vers les Indes, ni même l'éloignement, mais ce qui se joue au moment où les fleuves se livrent à la mer. Car tout semble s'y accomplir : les eaux s'unissent, s'élargissent, deviennent vastes comme la mer elle-même. Et pourtant, c'est là que quelque chose se perd — ou plutôt se transforme. La mer « enlève et rend la mémoire » : elle retient, mais ne restitue que sous forme de souvenir. Ce qui est donné à voir n'est plus ce qui advient, mais ce qui a été.

VOIX 2

Oui, et cette mémoire n'est pas trompeuse, mais elle est insuffisante. Elle fixe, elle contemple, elle aime — mais elle aime ce qui n'est plus en train de se faire. « De ses yeux jamais las elle les fixe » : il y a une fidélité, mais une fidélité arrêtée. La mer regarde ce qu'elle a reçu, mais elle ne peut en restituer le mouvement. Elle conserve l'image, non l'origine vivante.

## VOIX 1

Et pourtant, rien ne dit que l'origine a disparu. Le fleuve ne cesse de s'écouler, même lorsqu'il entre dans la mer. Il ne s'annule pas dans l'immensité, il s'y prolonge autrement. Si la mer ne rend que la mémoire, ce n'est peut-être pas parce que l'origine s'est perdue, mais parce qu'elle ne peut pas la retenir. Ce qui advient dans le fleuve — ce surgissement continu — échappe à toute fixation.

## VOIX 2

C'est là que le poète intervient. « Les poètes seuls fondent ce qui demeure » — non pas parce qu'ils sauvent ce qui a été, mais parce qu'ils ne confondent pas demeurer et conserver. La mer conserve sous forme de mémoire ; le poète, lui, fonde dans le devenir. Il ne garde pas l'origine, il la laisse advenir à nouveau. Ce qui demeure n'est pas ce qui est resté intact, mais ce qui se recrée.

## VOIX 1

Ainsi, le retournement devient lisible ici : on pourrait croire que le fleuve vient de sa source et s'en éloigne irréversiblement en se jetant dans la mer. Mais si le fleuve emporte avec lui sa source, alors l'origine n'est jamais derrière lui. Elle ne cesse de se faire dans son écoulement. Le départ

n'est pas perte, il est déploiement. Ce qui s'éloigne de l'origine ne cesse pourtant de la porter.

#### VOIX 2

Et la mer, dès lors, change de sens. Elle n'est plus ce qui engloutit, mais ce qui révèle une limite : elle montre que l'origine ne peut être retenue. Elle rend la mémoire, parce qu'elle ne peut faire autrement. Mais cette mémoire n'est pas l'essentiel. Elle est ce qui reste lorsque le mouvement a été perdu. Le poète, lui, ne part pas de ce reste. Il se tient dans ce qui ne cesse de se donner.

#### VOIX 1

C'est pourquoi l'amour lui-même est ambigu. Il fixe, il contemple, il ne se lasse pas — mais il risque de s'attacher à ce qui est déjà passé. Le regard aimant peut devenir regard qui retient. Il peut manquer ce qui, dans le fleuve, ne cesse de s'ouvrir. Le retournement exige alors de détacher le regard de ce qu'il fixe, pour l'accorder à ce qui se produit.

#### VOIX 2

Ainsi, ce que le poète fonde, ce n'est pas une mémoire plus fidèle, ni une conservation plus pure. Il fonde ce qui demeure en tant que ce qui ne cesse d'advenir. Il ne remonte pas vers la source, il ne la reconstruit pas : il la laisse surgir dans le flux

même. Et peut-être est-ce cela, finalement, que Hölderlin laisse entendre — que l'origine ne se retrouve pas, mais qu'elle se tient dans le mouvement qui ne cesse de la recréer, et que seul le poète sait encore habiter sans la figer.



## L'ORIGINE

### ESSENCE DE L'HOMME

Ce qui se joue ici, et qu'il faut préserver avec une rigueur presque jalouse, c'est la possibilité d'un retour qui ne reconduise jamais l'origine à une provenance. Car dès que l'origine redevient provenance, fût-ce sous une forme symbolique, le mouvement du retour se laisse contaminer par une nostalgie de l'amont : il se représente une "source" derrière soi, un point premier, un gisement intact qu'il suffirait de rejoindre. Or une telle représentation, même poétiquement transfigurée, introduit aussitôt un soupçon mortel : celui que le devenir ne serait qu'éloignement, dérivation, perte progressive, et que la vérité de l'être se tiendrait en retrait dans le passé. C'est précisément cela que le poème, et le commentaire dialogué, cherchent à défaire de l'intérieur.

Premier point, donc : la source est intériorisée, non comme un "lieu d'où l'on vient", mais comme l'essence même de l'homme, son soi véritable — à condition d'entendre ce "soi" non comme une identité stable, une substance cachée à retrouver, mais comme une puissance de commencement,

une faculté d'ouvrir. La source n'est pas un point antérieur au flux ; elle est le flux en tant qu'il s'ouvre et se tient. L'image du fleuve, ici, devient décisive : le devenir n'emporte pas avec lui ce dont il proviendrait, comme si la source restait accrochée à l'amont et la rivière condamnée à la quitter ; le devenir est lui-même la source, au sens où l'écoulement n'est pas la conséquence d'un point initial, mais l'acte même d'une naissance continuée. On ne "remonte" donc pas vers la source ; on découvre, dans le mouvement même, que la source n'est rien d'autre que la capacité du mouvement à s'originer à chaque instant. Par là, le retour cesse d'être un voyage rétrospectif : il devient retournement, c'est-à-dire conversion de l'expérience. Il ne s'agit pas de revenir à une provenance, mais d'entrer dans une dimension où l'origine est présente comme puissance, non comme passé. De ce point de vue, "retourner" ne signifie plus reconstituer l'ancien, mais ouvrir le temps par le devenir ; non pas restaurer, mais rendre à l'existence sa source active, celle qui ne cesse pas de sourdre précisément parce qu'elle ne précède pas l'écoulement, mais coïncide avec lui. Le retour véritable est alors une opération intérieure : il reconduit l'homme vers ce qui, en lui, n'est pas un souvenir, mais une possibilité d'être, une origine non située, un commencement sans provenance.

Mais cette première clarification appelle la seconde, plus tranchante encore, car elle touche au nœud de la réconciliation du temps et de l'être. Le poème pose la question d'une réconciliation, oui, mais il ne la pose pas sur le mode d'une unité originaire perdue qu'il faudrait retrouver ; il la pose depuis le conflit, et c'est là que la rupture avec Heidegger devient essentielle. Dans l'horizon des *Beiträge*, l'Abgrund est pensé comme une unité plus originaire que toute scission : temps et espace, ou, si l'on veut, temporalité et "être-là" en tant qu'ouverture, appartiennent ensemble à une co-originarité ; leur désunion n'intervient qu'à la faveur de l'Ereignis, non comme accident, mais comme jeu destinal où l'appartenance se déploie en se différenciant. Autrement dit, l'unité précède, la séparation arrive. Le monde historial, avec ses époques, ses retraits, ses "empreintes", se comprend alors comme articulation progressive d'une appartenance plus profonde.

Dans le poème, au contraire, être (comme espace, comme tenue, comme demeure) et temps sont en conflit, et le conflit n'a pas le statut d'un simple épisode : il est constitutif de l'expérience. L'être ne se donne pas comme cette dimension déjà accordée au temps ; le temps ne se présente pas comme simple modalité de l'être. Ils se rencontrent, mais sur fond de tension, et cette tension ne se résout jamais une fois pour

toutes. La réconciliation n'est pas originaire, elle est instantanée ; elle a lieu dans l'instant, mais l'instant est précisément ce qui ne demeure pas. Il est fuyant, non par faiblesse, mais parce qu'il est aussitôt repris, absorbé, reconduit dans le devenir. Ainsi, la réconciliation ne peut pas devenir état : elle ne peut être qu'éclair, conjonction brève, accord provisoire. Elle ne "fonde" pas une stabilité ; elle ouvre une possibilité — et c'est déjà immense. Ce qui est décisif, c'est que le devenir n'est pas l'ennemi de cette réconciliation ; il en est la condition. Car si l'instant est le lieu où être et temps se touchent, c'est le devenir qui fait que cet instant advient, et c'est encore le devenir qui empêche qu'il se solidifie en totalité. La réconciliation est donc le propre du devenir, non parce que le devenir répare une unité perdue, mais parce qu'il est l'élément même où l'accord peut surgir, puis s'effacer, puis re-surgir autrement.

De là découle la formule la plus audacieuse : ce n'est pas l'être qui fonde le temps, c'est le devenir qui inscrit l'être dans le temps. Non pas au sens où l'être se dissoudrait dans le flux, mais au sens où l'être ne devient habitable, saisissable, respirable, qu'à la faveur de ces instants où le temps cesse d'être simple mesure et devient ouverture. Le temps n'est donc pas "remonté" ; il est ouvert. Et cette ouverture n'est pas un retour en arrière, mais un retournement du rapport au

temps : le devenir cesse d'être ce qui éloigne de l'origine, il devient ce qui rend l'origine active, parce qu'il est ce par quoi l'instant peut avoir lieu. Le tragique, ici, ne vient pas d'une perte irrémédiable d'unité, mais de l'impossibilité même de stabiliser l'accord : l'instant se donne, puis s'échappe ; il éclaire, puis se retire ; il réconcilie, puis se laisse reprendre par le flux. Pourtant c'est précisément cette fuite qui sauve l'accord de la clôture, et c'est là que se loge une joie tragique : non la joie d'un repos retrouvé, mais celle d'un accord toujours recommençable, sans provenance, sans dernier mot, sans fond définitif — un accord qui n'existe que comme événement, et dont l'événementialité même est la signature du devenir.



## LE DEVENIR COMME OUVERTURE DU TEMPS

Ce qui doit être d'abord posé sans équivoque, c'est que lorsque le devenir ouvre le temps, il ne le fait pas surgir comme une dimension autonome, préexistante ou enveloppante. Le temps ne se tient pas là, attendant que quelque chose vienne s'y inscrire. Il n'y a pas de temps en soi. Il n'y a que la mesure du devenir. Dire que le devenir "ouvre" le temps, c'est donc dire qu'il le déploie comme sa propre articulation, comme l'espacement interne de son mouvement. Le temps n'est rien d'autre que la lisibilité du devenir, la manière dont son écoulement devient mesurable, différenciable, respirable. Il n'est ni contenant ni horizon : il est la modulation interne du flux lui-même.

C'est pourquoi, à peine ouvert, ce temps ne peut se maintenir dans la pure extension. S'il n'était que dépliement, il se dissoudrait dans l'indistinction du passage. Il faut qu'intervienne une autre dimension — non pour l'annuler, mais pour le fixer. Et c'est ici que surgit l'éternel, non comme prolongation indéfinie du temps, ni comme son au-delà transcendant, mais comme ce qui suspend la mesure au cœur même de ce qui est mesuré.

L'éternité, en ce sens, n'est ni l'infinité du temps — ce que Nietzsche pouvait encore penser sous la figure d'un retour indéfini — ni l'autre du temps au sens religieux, cet après-temps où la temporalité serait abolie dans une permanence métaphysique. Elle est absence de temps dans la fixation. Non pas négation du devenir, mais suspension de sa mesure. Lorsque l'éternel traverse l'instant, il ne l'arrache pas au devenir ; il interrompt en lui la dimension mesurable du flux. L'instant cesse alors d'être un point dans la succession : il devient une tenue, une densité, une immobilisation interne du passage.

Mais cette fixation n'a rien d'une fossilisation. Elle ne produit pas une trace que le devenir abandonnerait derrière lui, comme un résidu ou un dépôt mort. Penser la fixation sur le mode de la trace reviendrait à reconduire une logique du passé : ce qui a été figé resterait en arrière, conservé comme mémoire ou archive. Or ce que cela indique va dans une tout autre direction. Ce qui est fixé par l'éternel ne reste pas derrière le devenir : il est emporté avec lui. La fixation n'est pas un arrêt du mouvement, mais une charge ajoutée au mouvement lui-même.

L'éternel n'inscrit donc pas des marques dans le temps ; il confère au devenir un bagage. Ce bagage n'est pas la somme des instants écoulés, ni une collection d'événements figés. Il

est la densité acquise par le devenir à travers les fixations qu'il a traversées. Chaque instant traversé par l'éternel devient un point de condensation que le flux ne dissout pas, mais transporte. Le devenir avance ainsi chargé de ses propres intensités, portant avec lui ce qui, en lui, a été soustrait à la pure mesure.

On comprend alors que la fixation par l'éternel n'abolit pas le devenir : elle lui donne consistance. Sans cette traversée, le devenir serait pure fuite, indifférenciation, impossibilité de toute émergence véritable. Car rien ne pourrait se stabiliser assez pour devenir foyer de possibles. À l'inverse, si la fixation immobilisait le devenir, elle le tuerait dans la répétition ou la stase. Entre ces deux extrêmes, la traversée de l'éternel produit un effet singulier : elle suspend le temps sans suspendre le mouvement, elle fixe l'instant sans arrêter le devenir.

C'est pourquoi ce qui est fixé n'est pas simple trace mais réserve active. Le bagage du devenir n'est pas mémoriel, il est génératif. Ce qui a été soustrait à la mesure du temps ne disparaît pas dans un arrière-plan ; il demeure comme puissance de reconfiguration. Le devenir ne progresse pas en laissant derrière lui des ruines temporelles, mais en transportant des noyaux d'intensité à partir desquels de nouveaux possibles peuvent surgir.

Ainsi se précise la structure : le devenir déplie le temps comme sa propre mesure, mais l'éternel, en traversant l'instant, suspend cette mesure et confère au flux une densité qu'il emporte avec lui. Le temps n'est donc jamais pur écoulement, jamais pure succession : il est sans cesse interrompu, intensifié, chargé par ces fixations qui ne l'abolissent pas mais le nourrissent. L'éternel n'est pas hors du devenir ; il est ce par quoi le devenir cesse d'être seulement passage pour devenir porteur de possibles, lesté de ses propres condensations, riche d'un bagage qui n'est autre que la trace vivante — non derrière lui, mais en lui — des instants où la mesure du temps a été suspendue.

# HEIDEGGER

## LE NATAL

Le déplacement heideggérien du Natal, tel qu'il se laisse lire à partir de *Sérénité* et du dialogue préparatoire sur la Gegnet, marque une rupture réelle avec toute compréhension de l'origine comme provenance. Le Natal n'y désigne plus un "d'où" assignable, ni une source au sens d'un point antérieur, ni l'inné d'un peuple historial tel qu'il pouvait encore affleurer dans certains commentaires hölderliniens. La "libre étendue" devient au contraire l'unique figure possible d'un "chez-soi" : non plus une appartenance enracinée, mais un séjour dans l'Ouvert. Il s'agit d'un Natal arraché à la logique des racines, reconduit à la dimension d'ouverture elle-même, comme si l'habitation ne pouvait plus trouver de demeure qu'en un espace déclos où les prises habituelles se défont.

Une telle orientation était déjà latente dans les *Beiträge*, notamment à travers le motif du "dieu à l'extrême", qui signalait l'impossibilité croissante de fonder l'histoire sur des garanties métaphysiques anciennes. Toutefois, à ce stade, cette extrémité demeurait encore grevée d'une assignation historialo-politique : l'avènement restait pensé depuis un

peuple, une mission, une tonalité quasi messianique. Avec la Gegnet et la libre étendue, ce cadre se détend : la pensée se détourne des déterminations de provenance, se retire des enrôlements historials, et cherche un accès à l'Ouvert qui ne dépende plus d'une identité collective donnée. Le Natal prend alors une valeur dite "prospective", mais il faut entendre cette prospectivité en un sens rigoureusement non temporel : il ne s'agit pas d'un futur à venir dans la continuité du temps, mais d'une ouverture de dimension, d'un mode de séjour qui rend possible ce qui ne peut être produit.

Cette précision est décisive : l'attente de la venue, opposable à la dévastation, n'est pas une attente chronologique. Elle ne vise pas un événement datable, ni un accomplissement dans l'ordre des successions. Elle désigne une posture, une disposition fondamentale, dont le nom le plus propre est le non-vouloir. Ce non-vouloir n'est ni renoncement psychologique ni passivité morale ; il est suspension de la volonté de maîtrise, retrait de la pensée calculante, désarmement de l'appropriation technique. En lui s'esquisse la possibilité d'une décloison — mais une décloison toujours menacée par la récloison, puisque rien ne garantit que l'Ouvert demeure ouvert. La libre étendue ne s'acquiert pas ; elle s'éprouve dans un équilibre instable où la pensée se tient disponible sans pouvoir assurer ce à quoi elle s'ouvre.

C'est ici qu'intervient un point essentiel : le nouveau commencement n'est pensable, chez Heidegger, qu'à la condition d'une fin — la fin d'une histoire, l'achèvement de l'histoire de la métaphysique. L'autre commencement ne surgit pas comme une étape supplémentaire dans le temps ; il n'est pas le prolongement d'une évolution, ni l'effet d'un devenir. Il suppose que l'histoire qui a porté le premier commencement se ferme, que sa logique s'épuise, que son règne se consume. En ce sens précis, le nouveau commencement se situe hors du temps : non pas hors du temps au sens d'un au-delà religieux, mais hors du temps en tant que continuité historiquement structurée. Il ne relève pas d'une temporalité progressive, mais d'un basculement de dimension, conditionné par la clôture préalable de ce qui dominait jusque-là la possibilité même de penser.

Une conséquence s'impose alors : il ne s'agit pas, dans cette perspective, d'introduire un devenir comme principe originaire. Le cœur de la démarche n'est pas une ontologie du flux, mais une attitude contemplative — au sens rigoureux d'un séjour qui laisse être. L'ouverture attendue n'est pas engendrée par le mouvement ; elle est reçue dans un rapport de disponibilité. Ce qui advient n'est pas une production, mais une manifestation qui n'est jamais acquise. L'Être, dans cette configuration, ne se stabilise pas en présence ; il oscille, tantôt

se manifeste, tantôt se retire. La pensée ne suit pas un devenir qu'elle porterait ; elle endure une alternance, une venue et un retrait, où l'essentiel consiste à ne pas reconduire l'Oouvert à une possession. Le non-vouloir devient ainsi la forme d'une veille : non la dynamique d'un commencement continu, mais la tenue silencieuse d'un espace où l'Être peut, selon son jeu propre, apparaître ou se soustraire.

Enfin, il devient possible de comprendre la manière dont Heidegger s'inspire de structures religieuses tout en les désacralisant : dévastation, attente, venue, autre commencement. Ces motifs ne sont plus théologiques, mais ils conservent un certain schème d'avènement, à condition de le comprendre sans temporalité linéaire. L'avènement de l'Être n'est pas l'irruption d'un futur dans le temps ; il est l'ouverture d'une libre étendue rendue possible par une fin d'histoire, et accueillie par une disposition qui renonce à vouloir. Dans cette mesure, l'horizon n'est pas celui du devenir, mais celui d'une contemplation active — une disponibilité tenue — où l'essentiel se joue dans le battement même de la manifestation et du retrait.

## L'ÊTRE N'EST PAS À VENIR

### IL EST LÀ.

Mais ce “là” ne signifie pas présence disponible, offerte à la prise. Il signifie présence en retrait, présence qui ne se donne qu’en se soustrayant. La manifestation et le retrait ne se succèdent pas comme deux états temporels ; ils co-appartiennent. L’Être ne se montre qu’en se retirant, et se retire en se montrant. La question n’est donc pas : quand adviendra-t-il ? mais : dans quelle disposition ce jeu peut-il être éprouvé ?

C’est ici qu’intervient le non-vouloir, non comme condition historique, mais comme posture. Non pas posture psychologique, encore moins morale, mais manière de se tenir. Le non-vouloir ne produit rien, n’appelle rien, ne provoque rien. Il suspend simplement l’élan par lequel la volonté cherche à saisir, maîtriser, objectiver. Tant que cette volonté demeure active, la présence de l’Être reste inaperçue — non parce qu’elle manquerait, mais parce qu’elle est recouverte par la prise.

On pourrait dire : l’Être n’est jamais absent ; c’est la volonté qui fait écran.

Dans le non-vouloir, cet écran se retire. Non pas par effort, mais par désarmement. Alors ce qui était déjà là — présence et retrait mêlés — devient perceptible. La libre étendue ne s'ouvre pas parce que l'histoire aurait atteint un seuil ; elle s'ouvre parce que la posture change. Ou plus exactement : elle était déjà ouverte, mais inaccessible à une pensée tendue vers la production.

C'est pourquoi il est essentiel de ne pas comprendre la venue dans un sens événementiel. Rien ne vient au sens d'un surgissement nouveau dans le temps. Ce qui se donne est ce qui, depuis toujours, se tient dans le retrait. Le non-vouloir n'appelle pas un avènement ; il rend possible l'épreuve d'une présence déjà là, mais inappropriable.

Dès lors, la libre étendue ne relève ni d'un devenir ni d'un processus. Elle ne se déploie pas. Elle n'est pas engendrée. Elle est le champ dans lequel la manifestation et le retrait jouent ensemble — mais ce jeu ne devient visible que pour une pensée qui renonce à vouloir voir. La contemplation dont il est ici question n'est pas regard fixé sur un objet, mais tenue dans une ouverture où ce qui se manifeste n'est jamais séparé de ce qui se retire.

La correction que tu apportes permet donc de préciser la divergence avec toute pensée du devenir. Car si l'Être est déjà

là, présent et en retrait, alors rien n'est à produire, rien n'est à ouvrir par le flux. Le temps, dès lors, n'est pas principe d'accès ; il est secondaire. Ce qui importe n'est pas le mouvement du devenir, mais la possibilité de se tenir dans une disposition où la présence-retrait devient éprouvable.

On pourrait condenser ainsi : l'Être n'attend pas que des conditions soient réunies. Il ne vient pas plus tard. Il est là — mais voilé par la volonté.

Le non-vouloir ne fait pas advenir l'Être ; il laisse apparaître le jeu de sa présence et de son retrait.

Et c'est précisément en ce point que la libre étendue se distingue d'une ontologie du flux : elle ne naît pas du devenir, elle devient perceptible lorsque la volonté de produire, de saisir et d'ordonner se suspend, laissant place à une contemplation active où l'Ouvert n'est plus quelque chose à conquérir, mais quelque chose à laisser être.



# HEIDEGGER

## LE LÀ

Dans la pensée tardive de Heidegger, l'accent se déplace vers un mot d'apparence minimale et pourtant décisif : le "là" (*Da*). Ce déplacement n'est pas un simple raffinement terminologique ; il engage une transformation du centre de gravité de la question. Tant que l'on comprend *Da-sein* comme "être-là", on demeure exposé à une interprétation qui fait encore du sujet humain la référence implicite : être "là", ce serait se trouver présent, exister en un lieu, ou même être l'ouverture à partir de laquelle le monde se manifeste. Une telle traduction peut convenir, jusqu'à un certain point, à l'analytique de l'existence où l'homme est pensé comme celui en qui et par qui l'éclaircie du monde se déploie, selon les structures du souci, de la compréhension, du projet et de la temporalité.

Mais, dans le tournant tardif, le *Da* cesse d'être un simple "adverbe" attaché à l'existence ; il devient l'essentiel. Le "là" n'est plus d'abord rapporté à l'homme, comme si l'homme était le foyer de l'ouverture ; il désigne au contraire le **site** où se joue la venue et le retrait de l'Être. Le *Da* ne signifie pas un emplacement, ni un "ici" géographique ; il nomme l'éclaircie elle-même comme champ d'apparaître, où l'Être se manifeste

en se retirant, et se retire en se manifestant. Dès lors, la place de l'homme se reconfigure : il n'est plus celui qui fonde le "là", mais celui qui appartient au "là". Ce n'est pas l'homme qui "a" l'éclaircie ; c'est l'éclaircie qui requiert l'homme.

C'est pourquoi la compréhension du *Da-sein* glisse de "être-là" vers "être-le-là". L'ajout du déterminant n'est pas un artifice : il indique que l'homme n'est pas simplement présent "quelque part", mais assigné au Là, tenu dans la clairière, responsable de sa garde. "Être-le-là" signifie : être ce lieu même de l'ouverture, non pas au sens où l'homme produirait l'ouverture, mais au sens où il est requis pour la tenir, la laisser être, l'habiter sans la posséder. Le Dasein devient moins un centre projetant qu'un gardien : moins un pouvoir d'ouvrir qu'une capacité de demeurer dans l'ouvert.

De là se comprend aussi la place accordée à la sérénité et au non-vouloir. Si le Là est le site où la présence et le retrait de l'Être se donnent ensemble, alors l'accès à ce jeu n'est pas affaire de conditions objectives, ni de progrès historique, ni de production conceptuelle. L'Être est déjà là — présent et en retrait — mais ce "déjà" n'est pas chronologique : il indique une co-appartenance originaire de la manifestation et du retrait. Ce qui empêche d'y accéder n'est pas une absence de l'Être, mais la volonté qui cherche à saisir, à maîtriser, à disposer. Le non-vouloir n'ajoute rien au Là ; il retire l'écran qui

le recouvre. Il ne fait pas advenir l'Être ; il rend perceptible ce qui, depuis toujours, se tient dans l'ouverture.

Ainsi, l'importance croissante du "là" indique une décentration de l'homme au profit de l'éclaircie : l'homme n'est plus pensé comme origine de l'ouverture, mais comme celui qui appartient à l'ouverture et en porte la responsabilité. Le *Da* devient le nom du site même, plus originaire que l'histoire et que le temps mesuré, où l'Être peut se donner en se retirant. Dire *Da-sein* comme "être-le-là", c'est reconnaître que l'essentiel n'est plus l'homme en tant qu'il se tient là, mais le Là lui-même — et la possibilité, pour l'homme, de se tenir à hauteur de ce Là, dans une disponibilité silencieuse qui laisse apparaître le jeu de la présence et du retrait.



## AU-DELÀ DE LA TECHNIQUE

### L'INATTENTION ET LA PROJECTION

Il est tentant de croire que l'éloignement du proche — cette incapacité à rencontrer réellement ce qui est là — serait l'effet direct de la technique moderne. La technique, en effet, impose partout ses logiques : utilité, rendement, calcul, accélération, disponibilité. On pourrait alors dire : c'est elle qui déforme notre rapport au monde, qui maintient le proche dans le lointain, qui transforme la présence en simple objet d'usage. Mais cette explication, pour vraie qu'elle soit en partie, demeure insuffisante. Car la distance au proche ne commence pas avec la technique : elle touche à une possibilité plus ancienne, plus silencieuse, presque structurelle, du rapport humain au monde.

Trois régimes se laissent alors distinguer, non comme catégories abstraites, mais comme manières concrètes de faire exister — ou de ne pas faire exister — le monde.

Le premier est celui du monde comme ressource. Le réel y est d'emblée interprété à partir de l'usage : il sert, il peut être exploité, transformé, mis à profit. Dans ce régime, le monde n'est pas absent ; il est au contraire constamment présent,

mais sous la forme appauvrie de la disponibilité. Les choses sont là pour être prises. Ce régime peut être ancien ; la technique moderne le radicalise, l'universalise, le systématise. Il n'en reste pas moins qu'il repose déjà sur une réduction : la présence est rabattue sur la fonction.

Le second régime est celui du monde comme spectacle. Ici, l'usage n'est plus premier : c'est l'image. Le monde devient scène, paysage, décor "beau", sensation, émotion consommée. On ne l'exploite pas : on le contemple. Mais cette contemplation n'est pas encore rencontre. Car ce qui est regardé n'est pas reçu comme interlocuteur, mais absorbé comme tableau. La présence est maintenue à distance, comme une surface offerte au regard. Le monde est là, certes, mais il est vidé de sa densité existentielle : il devient une image à consommer.

Or ces deux régimes — ressource et spectacle — ne sont pas les plus inquiétants. Ils sont déjà des réductions, mais ils conservent un trait décisif : le monde existe encore comme monde. Même réduit à l'usage ou à l'image, il demeure dans l'horizon de ce qui compte, de ce qui apparaît, de ce qui est "pris en compte". La destruction la plus sourde commence ailleurs : dans un troisième régime plus radical, celui du monde devenu inexistant comme monde, réduit à un pur arrière-plan. Lorsque le monde n'est plus ni ressource ni spectacle, il n'est

même plus regardé. Il n'est plus rencontré. Il est seulement traversé. Il devient décor au sens strict : ce qui est là sans être là, ce qui entoure sans être présent, ce qui "fait ambiance" mais ne fait plus monde.

C'est dans ce troisième régime qu'apparaît l'inattention, au sens le plus fort : non pas distraction légère, mais absence de rapport. Ce qui se joue alors n'est pas une erreur de jugement, ni un calcul pervers, ni même une volonté de domination. C'est plus simple — et plus terrible : c'est l'absence d'attention à ce qui vit, à ce qui souffre, à ce qui est vulnérable, à ce qui partage le lieu. La destruction n'est plus un projet ; elle devient un effet collatéral d'une inexistence du monde.

Quelques exemples suffisent à rendre cela tangible.

Dans un quartier, la tonte de l'herbe est un geste banal. On tond parce que c'est la saison, parce que "ça se fait", parce que le voisin l'a fait, parce que l'herbe est trop haute. Peu importe la motivation : elle n'est pas destructrice en elle-même. Pourtant, à cet endroit précis, la destruction commence par défaut d'attention. Car sous l'herbe, dans le passage discret des pelouses, circulent des animaux invisibles au regard pressé : les orvets. Combien sont tués, sectionnés, blessés irrémédiablement par une tondeuse qui avance sans regard ? Ici, aucun calcul : on ne "veut" pas tuer. Il n'y a même pas une

mise en fonds du vivant. Il y a pire : l'animal n'existe pas dans le champ d'attention. Il est hors-monde pour celui qui accomplit le geste. Le réel vivant, pourtant tout proche, n'est plus rencontré : il est annulé.

Dans un autre registre, des promeneurs jettent des canettes vides dans des prés. Là encore, aucune stratégie : un geste de décharge, d'abandon, d'oubli. Mais plus loin, dans ce même pré, des vaches paissent. Elles ne sont pas des images pastorales ; elles sont des corps vivants, vulnérables, qui peuvent avaler des fragments métalliques et mourir de cette ingestion. Ici encore, la destruction ne procède pas d'une volonté de nuire : elle procède d'une inexistence du monde. Le pré est décor ; la vache n'est pas interlocutrice du geste ; le rapport est absent. L'indifférence tue sans le savoir — précisément parce qu'elle ne sait pas.

La nuit de la Saint-Sylvestre, ses feux d'artifice, son vacarme festif, donne un troisième exemple, tout aussi parlant. La plupart ne cherchent pas à mettre en danger les animaux. Ils célèbrent, ils jouent, ils "font la fête". Pourtant, combien d'animaux proches — chiens, chats, oiseaux, bêtes de ferme, faune sauvage — sont terrorisés, désorientés, mis en fuite, parfois blessés ou perdus ? Là encore : pas de calcul, pas d'arraisonnement, pas de maîtrise technique au sens strict. Seulement un monde réduit à la scène humaine, et tout ce qui

ne participe pas au spectacle devient invisible. L'environnement n'est plus un monde partagé ; il est un espace vide destiné à la jouissance immédiate.

Enfin, l'exemple le plus quotidien est peut-être celui des regards absorbés par les écrans. Des personnes marchent, les yeux rivés au téléphone, sans rencontrer le sol qu'elles foulent. Elles ne pensent pas à mal. Elles ne calculent rien. Mais elles écrasent sans s'en rendre compte des êtres minuscules : escargots, lézards, orvets encore, insectes. Le vivant de proximité est aboli, non parce qu'il serait réduit à ressource, mais parce qu'il n'est plus vu. Le monde est neutralisé. Le chemin n'est plus un lieu habité, mais une surface de déplacement.

Ces exemples indiquent une thèse : le danger majeur n'est pas seulement dans l'excès de maîtrise technique, mais dans l'absence d'attention. La technique peut intensifier l'oubli, le rendre massif et systématique ; elle peut convertir le monde en ressource et l'arraisonner. Mais une destruction plus originaire existe, plus ancienne, plus silencieuse : celle qui naît lorsque le monde cesse d'être monde, lorsque le proche devient décor, lorsque la relation se retire au point qu'il n'y a même plus oublié — parce qu'il n'y a plus rencontre.

Il faudrait alors comprendre l'intention première non comme réflexivité, non comme constitution catégoriale, mais comme attention réciproque. Avant même que l'objet ne devienne concept, il doit être rencontré. Or l'inattention est précisément l'absence de cette intention, l'absence de rapport en deçà de toute pensée calculante. Ce qui se manifeste dans l'inattention, ce n'est pas un monde mal connu ; c'est un monde devenu inexistant comme monde. Et c'est de cette inexistence que procède une destruction diffuse, anonyme, cumulative : non la destruction par calcul, mais la destruction par défaut de présence.

Dès lors, la question se déplace : il ne s'agit plus seulement de critiquer la technique, ni même de dénoncer le calcul, mais de réapprendre l'attention. Non une attention morale au sens d'un sermon, mais une attention ontologique : faire revenir le proche dans sa proximité, restituer au monde sa densité, reconnaître que le réel n'est pas un arrière-plan mais un tissu vivant de cohabitation. Sans cela, la technique pourra être limitée, les outils raffinés, les discours corrigés : le monde continuera pourtant de se dissoudre, non sous l'effet d'une volonté de domination, mais sous celui — plus banal et plus tragique — d'une absence de rapport.

Il est devenu trop facile, lorsqu'il s'agit de penser la distance au monde, de faire porter le poids du diagnostic sur la technique

moderne. Celle-ci, indéniablement, impose un régime d'utilité, de calcul et de mise à disposition : elle transforme le réel en ressource, maintient le proche dans le lointain, et substitue à la présence une disponibilité. Mais un tel diagnostic, s'il demeure seul, laisse dans l'ombre un autre mode d'atteinte au monde, plus ancien et parfois plus décisif, qui ne relève pas de la technique. Il s'agit d'une atteinte sans arraisonnement, sans planification, sans calcul : une atteinte qui procède de l'imaginaire, des croyances, des phobies, et plus profondément encore d'une structure humaine qui peine à soutenir le réel dans sa nudité.

Deux manières fondamentales de manquer le monde peuvent alors être distinguées. La première est la réduction du monde à la ressource : le réel est interprété d'emblée à partir de l'usage. Ce régime, analysé avec force par Heidegger, est intensifié par la technique moderne. Pourtant, un second régime existe, tout aussi ancien : la réduction du monde au spectacle. Les choses y sont regardées, mais comme image ; elles ne sont pas rencontrées comme interlocutrices. Le monde devient tableau, scène, ambiance. Il est "consommé" sans être habité. Ces deux régimes ont un point commun : le monde existe encore comme monde, même réduit à la fonction ou à la surface.

Mais il existe un troisième régime plus radical, qui échappe à cette alternative. Lorsque le monde devient pur décor, il cesse d'être même regardé. Il n'est plus ressource, il n'est plus spectacle : il est arrière-plan neutre. C'est l'inattention au sens fort : non pas distraction légère, mais absence de rapport. Dans ce régime, la destruction survient sans intention destructrice. Un geste banal suffit à mettre à mort parce que la présence de l'autre vivant n'entre même pas dans le champ d'attention.

Ainsi la tonte de l'herbe, geste anodin dans un quartier, peut se transformer en violence silencieuse. On tond parce que "c'est le moment", parce que le voisin l'a fait, parce que l'herbe doit être courte. Mais sous l'herbe circulent des vivants discrets : les orvets. Combien sont tués, sectionnés, blessés irrémédiablement par un passage qui ne regarde pas ? Ici, il n'y a ni calcul ni volonté de nuire. Il y a pire : l'animal n'existe pas dans l'horizon du geste. La destruction procède d'une inexistence du monde, réduit à une surface à entretenir.

Le même mécanisme se lit dans le rejet d'une canette vide au bord d'un champ. Le geste semble minime, sans conséquence immédiate. Pourtant, des vaches paissent plus loin ; certaines meurent après ingestion de fragments métalliques. Là encore, aucun projet destructeur. Mais le pré est décor, la vache devient silhouette, le réel vivant se dissout dans l'arrière-plan.

Le monde n'est pas visé comme ressource, il est simplement annulé comme monde : l'acte se fait dans un vide de relation.

La nuit de la Saint-Sylvestre et les pétards de quartier donnent une autre figure de cette même inattention. Il ne s'agit pas d'industrie, ni de calcul d'efficacité : il s'agit de jeu, de fête, d'intensité. Pourtant, dans l'environnement tout proche, des chiens paniquent, des oiseaux se désorientent, des animaux fuient. La souffrance n'est pas voulue ; elle n'est même pas envisagée. L'autre vivant ne compte pas parce qu'il n'apparaît pas. Ici encore, le monde est réduit à une scène humaine où ce qui n'est pas "dans la fête" est comme absent.

Ces exemples pourraient laisser croire que l'atteinte au monde vient surtout d'un défaut d'attention. Or une autre forme de destruction, tout aussi ancienne, existe : celle qui vise intentionnellement le vivant, non pour l'exploiter, mais parce qu'il est surchargé de sens. Là, l'animal n'est plus ignoré : il est trop vu — mais mal vu, à travers la projection d'une peur, d'un mythe, d'une croyance. Ce n'est plus l'inattention ; c'est l'hyper-attention déformée.

La chauve-souris clouée jadis sur une porte n'était pas détruite parce qu'elle servait à quelque chose, mais parce qu'elle était investie d'une puissance supposée : signe de malheur, présence maléfique, présage. La salamandre, associée au feu

et au démon dans certaines traditions, était éliminée non comme nuisance réelle, mais comme incarnation imaginaire. L'araignée et la souris domestique, souvent victimes de phobies, sont écrasées ou tuées sans calcul utilitaire : elles condensent une répulsion, une peur qui se suffit à elle-même. Plus archaïquement encore, certaines pratiques sacrificielles ont transformé l'animal en support symbolique : le bouc émissaire est chargé d'une faute collective et mis à mort pour purifier ; l'oiseau dont on lit les présages dans les entrailles devient médium d'un message, son corps devient texte. Ici, le vivant ne disparaît pas par défaut de regard : il disparaît parce qu'il est recouvert par un excès d'imaginaire.

Ces deux modes d'atteinte — inattention et projection — semblent opposés, mais ils convergent dans un même résultat : le réel n'est pas rencontré comme réel. Dans l'inattention, le monde devient décor ; dans la croyance ou la phobie, le monde devient signe. D'un côté, la présence s'efface ; de l'autre, elle est surcodée. Dans les deux cas, l'animal n'est plus animal : soit il n'existe pas dans le champ, soit il n'existe plus que comme symbole.

Il devient alors possible de formuler une thèse plus générale : la destruction du monde ne vient pas seulement de la technique. La technique est une figure puissante, mais elle n'épuise pas la question. L'humain peut détruire le monde en

calculant — en le réduisant à ressource —, mais il le détruit aussi en ne regardant pas, et il le détruit encore en regardant trop à travers ses peurs, ses mythes, ses croyances. Le danger n'est pas uniquement l'excès de maîtrise ; il est aussi l'absence de rapport et l'excès de signification.

Dans ce contexte, l'attention apparaît comme une conquête jamais achevée. Elle n'est pas donnée ; elle doit être apprise. Et cette conquête suppose une conversion du regard — mais une conversion qui passe par une éducation. L'éducation n'est pas ici seulement l'apprentissage de règles (“ne pas jeter”, “ne pas faire de bruit”, “ne pas tuer”), car une règle peut changer le geste sans changer la manière de voir. Il s'agit plutôt d'apprendre à percevoir : apprendre à reconnaître que le proche n'est pas un décor, que le vivant n'est pas une figure, que les gestes minimes ont une portée réelle, que l'autre existe au cœur même du quotidien. La conversion est intérieure, mais elle ne surgit pas sans médiations : elle se prépare par la formation patiente de l'attention.

Un tel déplacement oblige alors à repenser la question de la vérité du monde. Le monde n'est pas d'abord perdu par excès de technique ; il est perdu chaque fois que la relation se retire, chaque fois que l'attention se défait, chaque fois que l'imaginaire recouvre la présence. La vérité du monde ne se reconquiert pas seulement par une critique des dispositifs

techniques ; elle se reconquiert par une restauration du rapport, au plus proche, là où l'on tond une pelouse, là où l'on traverse un chemin, là où l'on fait la fête, là où l'on rencontre — ou manque — le vivant. C'est dans ces lieux minuscules que se joue, silencieusement, l'habitation du monde.

## L'ÉTERNEL RETOUR

### ÉPREUVE DU DEVENIR

Si l'on revient au point de départ — l'éternel retour — il apparaît que la longue dérive vers la technique, l'inattention, la croyance, les gestes minuscules et les violences symboliques n'était pas une simple digression. Elle a déplacé la question de l'ER vers son véritable lieu d'épreuve : non la cosmologie, non la théorie, mais le rapport au monde. Car un retour ne peut être pensé, voulu ou seulement éprouvé que si quelque chose, d'abord, a été rencontré. Là où le monde devient décor, là où le réel se dissout dans l'inattention ou se recouvre sous la projection, ce qui "revient" ne peut être qu'un vide. L'ER s'évanouit alors dans l'abstraction, faute de matière vécue.

L'ER, entendu comme épreuve du devenir plutôt que comme répétition mécanique, suppose une densité de l'instant. L'instant n'est pas ici un point perdu dans la succession ; il est ce lieu où quelque chose s'ouvre, se fixe, et se charge. Mais cette fixation n'est pas un dépôt laissé derrière soi : elle est ce qui, emporté par le devenir, constitue son bagage, sa réserve, sa puissance de recommencement. Or ce bagage n'existe pas si l'instant n'a pas été réellement habité. Un devenir purement traversant, une vie vécue comme passage, surface, distraction permanente, produit un temps sans épaisseur : rien ne s'y fixe,

rien ne s’y charge, rien ne s’y recueille. Dans un tel régime, l’ER n’a plus de prise : il ne peut être qu’une formule vide ou un vertige conceptuel.

C’est ici que la question de l’attention cesse d’être morale pour devenir ontologique. Il ne s’agit pas d’opposer une “bonne” attention à une “mauvaise” inattention au nom d’une vertu. Il s’agit de reconnaître que sans attention, il n’y a pas de monde au sens fort. Le monde peut être réduit à ressource — et alors il existe encore, mais appauvri ; il peut être réduit à spectacle — et alors il existe encore, mais désincarné ; il peut enfin devenir simple décor — et alors il cesse d’être rencontré. Dans ce troisième régime, l’absence de rapport neutralise la présence. Le réel n’est pas mal compris : il est absent comme monde. Or l’éternel retour, s’il est l’épreuve d’un rapport au devenir, ne peut s’éprouver qu’à même un monde qui compte, un monde qui a poids, un monde qui fait résistance. Là où la présence n’est plus éprouvée, le retour devient impensable, non parce qu’il serait réfuté, mais parce qu’il n’a plus rien à quoi revenir.

On comprend alors le sens du détour : la critique de la technique, si nécessaire soit-elle, ne suffit pas à rendre compte de la distance au proche. L’inattention, plus originaire, peut détruire sans calcul : l’orvet sectionné sous une tondeuse, la vache condamnée par une canette jetée, les chiens terrorisés

par des pétards, les êtres minuscules écrasés par un regard captif d'un écran. Et la projection imaginaire, tout aussi ancienne, peut tuer avec intention sans technique : animaux sacrifiés comme signes, boucs émissaires chargés de la faute, entrailles lues comme texte, bêtes persécutées par superstition ou phobie. Dans ces deux régimes — absence d'attention ou excès de signification — ce qui manque est la rencontre : soit le vivant n'apparaît pas, soit il n'apparaît plus que comme symbole. Le monde se défait, non seulement sous la pression du calcul, mais sous la double menace de l'indifférence et du surcodage.

Or l'ER est précisément ce qui radicalise la question de la rencontre. Non comme injonction morale ("il faudrait être attentif"), mais comme épreuve : que revient-il, si l'on ne rencontre rien ? Que peut-on vouloir voir revenir, si la vie a été traversée comme décor ? L'ER cesse alors d'être une spéculation sur le temps ; il devient un révélateur. Il met au jour la vacuité d'une existence sans densité, et il révèle, inversement, que la densité n'est pas donnée : elle se conquiert. Il faut une conversion du regard — et cette conversion passe par une éducation, non au sens de règles extérieures, mais au sens d'un apprentissage de la présence : apprendre à voir ce qui est là, à reconnaître la vulnérabilité du proche, à rendre au monde sa consistance de monde.

Ainsi, l'ER retrouve sa place initiale, mais sous une lumière plus nette. S'il est épreuve du devenir, il n'est pas seulement question de savoir si "le même" revient ; il est question de savoir ce qui, dans le devenir, a été réellement vécu. Il ne s'agit pas de remonter le temps, ni de restaurer une provenance, mais de comprendre que le devenir n'emporte avec lui que ce qui a été suffisamment présent pour devenir bagage — et que sans ce bagage, le retour est une parole creuse. Le détour par l'attention n'était donc pas une fuite hors de l'ER : il était la condition même de sa réouverture, le rappel qu'on ne peut penser le retour sans d'abord réapprendre à habiter l'instant.

Il faut désormais écarter explicitement une interprétation qui, malgré sa force de séduction, reconduit l'éternel retour vers un registre qui n'est pas celui visé ici : le registre existentiel. L'approche existentielle comprend l'éternel retour comme une épreuve adressée à une vie singulière : la question porterait sur le "vécu", sur la capacité d'un individu à vouloir que ce qu'il a vécu revienne, sur la densité affective et morale d'une affirmation. Dans ce cadre, l'éternel apparaît comme intensification de l'expérience : il pèse sur l'instant vécu, le charge d'un poids extrême, l'oblige à se justifier. Une telle lecture peut être cohérente avec certains passages de Nietzsche, mais elle n'est pas celle dont il s'agit ici. Elle déplace la question vers la psychologie, l'éthique, la confession intime

; elle la rabat sur la mémoire, la culpabilité, le consentement, la volonté personnelle. Elle fait dépendre la structure du retour de la qualité d'un vécu, et elle transforme l'éternel en attribut d'une situation humaine.

Or c'est précisément ce rabatement qu'il faut récuser. Non parce que le vécu serait insignifiant, mais parce qu'il ne peut fonder une pensée ontologique. Un vécu, aussi intense soit-il, demeure contingent ; il n'ouvre pas une structure du devenir, il n'en fournit qu'un contenu. Dès qu'on fait de l'intensité vécue le lieu où se décide l'éternel, on perd ce qui importe ici : l'éternel cesse d'être dimension fondatrice pour redevenir qualification existentielle. Autrement dit, l'éternel ne fait plus tenir le devenir ; il ne fait que peser sur une vie. La pensée se trouve alors enfermée dans le cercle du sujet : ce serait à l'homme de porter l'éternel, au lieu que l'éternel, comme dimension hors-temps, rende possible le mouvement même du devenir.

Une fois cette confusion écartée, une autre articulation devient pensable. Chez Nietzsche, l'éternel qualifie le retour : l'expression "éternel retour" indique que le retour est pensé comme répétition indéfinie, sans terme, et que l'éternel vient en marquer l'extrême portée. L'éternel y fonctionne comme détermination du retour, au sens où il en radicalise le caractère, en lui donnant la forme d'une infinité de reprises.

Une telle qualification demeure encore exposée à une compréhension temporelle : l'éternel semble alors désigner une durée infinie, un retour qui se reproduirait "sans fin".

Mais la substitution du "retour" par le "retournement" oblige à déplacer entièrement ce rapport. Le retournement ne peut être compris comme recommencement : recommencer reconduit le cercle, implique une reprise à partir d'un point initial, suppose une origine de départ. Le retournement n'est pas davantage un renversement brutal, ni une conversion au sens où un sujet changerait de posture. Il désigne un mouvement plus intime, une torsion interne du devenir, par laquelle ce qui se déploie ne revient pas à un début, mais se reconfigure sans se répéter. C'est précisément pourquoi l'expression "éternel retournement" doit être refusée : elle ferait de l'éternel un simple qualificatif d'un processus, donc une marque de répétition temporelle, et reconduirait insensiblement la pensée vers la durée.

La thèse à soutenir est tout autre : l'éternel ne qualifie pas le retournement, il le fonde. L'éternel n'ajoute pas au mouvement une infinie répétition ; il en constitue la condition hors-temps. Il ne s'agit ni de l'infinité du temps, ni d'un au-delà religieux du temps, mais d'une absence de temps — non pas comme néant, mais comme dimension de fixation. Cette fixation n'est pas un arrêt du devenir ; elle est ce plan hors-

temps à partir duquel le devenir peut se reconfigurer. L'éternel, compris ainsi, n'est pas ce que le sujet éprouve ; il est ce dans quoi le devenir trouve sa consistance. Il n'est pas un poids moral, mais une assise ontologique.

Il devient alors possible de comprendre pourquoi le retournement exige une fondation éternelle. Un devenir pur, livré au seul écoulement, serait flux plat : rien ne pourrait s'y reprendre, rien ne pourrait s'y reconfigurer autrement que par simple succession. La capacité de retournement suppose qu'il y ait, au cœur même du mouvement, un plan qui n'est pas pris dans la mesure du temps, un plan où quelque chose puisse se tenir sans devenir passé, un plan qui ne soit pas trace laissée derrière, mais condition de la reconfiguration. Ce plan n'est pas à penser depuis l'expérience vécue ; il est à penser comme dimension ontologique, antérieure à toute appropriation par un sujet.

Ainsi se dessine une distinction décisive. Dans l'approche existentielle, l'éternel pèse sur le vécu : il qualifie ce que l'homme doit pouvoir vouloir. Dans la perspective ici visée, l'éternel n'est pas un attribut du vécu, ni même un attribut du mouvement : il est le fond hors-temps qui rend possible le retournement du devenir. La question ne porte donc plus sur l'affirmation d'une vie singulière, mais sur la structure même par laquelle le devenir, sans revenir à une origine, peut se

reprendre, se reconfigurer, s'intensifier — non à partir d'un recommencement, mais à partir d'une fondation éternelle qui n'appartient pas au temps.

## L'ÉTERNEL RETOURNEMENT

Ce n'est pas le retour que mesure une horloge,  
Ni le cercle ignorant qui repart au premier point ;  
Ce n'est pas l'ancien jour que l'on recoud en songe,  
Ni le même qui vient, identique, au même endroit.  
C'est une torsion lente au cœur de ce qui passe,  
Une reprise sans début, sans seuil à reconquérir ;  
Le flux n'a pas de source où l'on remonte la trace,  
Car le courant est source et ne cesse de surgir.  
Là où tout se défait, une tenue se rassemble :  
Le devenir se courbe et pourtant demeure ensemble.

On a cru que l'éternel prolongeait la durée,  
Qu'il ajoutait au temps son interminable poids ;  
On a cru qu'il fallait, pour l'âme épouvantée,  
Vouloir le même mal, le même bien, la même loi.  
Mais l'éternel n'est pas l'infini de la suite,  
Ni l'au-delà promis d'un monde après le temps ;  
Il est ce sans-temps nu, où la mesure s'abolit,  
L'instant devenu fixe, en plein passage, pourtant.

Ce qui traverse alors n'est pas souvenir du vécu :  
C'est le fond qui soutient ce que nul n'a voulu.

Ainsi le temps n'est rien qu'une mesure du flux,  
Un pli de mouvement, une lecture du courant ;  
Il naît de ce qui va, et s'efface aussitôt,  
Si le devenir fuit sans se charger de dedans.  
Le temps n'est pas un ciel où l'on suspend la vie :  
Il est le pas même du pas, la distance du pas.  
Mais dès qu'un instant tient, la mesure s'enfuit ;  
Et l'éternel survient — non en futur, non en “à-bas”.  
Il n'arrête pas l'eau, il ne brise pas l'élan :  
Il donne au flux le fond d'un autre battement.

Ce fond n'est pas le “moi”, ni l'épreuve d'une âme,  
Ni la morale haute qui juge et qui consent ;  
Car le vécu s'en va comme une flamme sans flamme,  
S'il n'est que confession d'un cœur se racontant.  
L'approche existentielle attache l'éternité  
À la force d'un homme, à son “oui” ou son refus ;  
Elle met dans la poitrine un fardeau d'infinité,  
Et confond l'ontologique avec l'effort d'un plus.  
Or ce qui fonde ici ne dépend d'aucun témoin :  
L'éternel est le plan où le devenir a soin.

On ne demande pas : “peux-tu vouloir que cela revienne ?”  
On demande autrement, sans tribunal ni vertu :  
Qu’est-ce qui rend possible que le flux se soutienne,  
Qu’il ne soit pas fuite plate, écoulement perdu ?  
Car sans fond hors du temps, tout s’éparpille et glisse,  
Rien ne peut se reprendre, rien ne peut s’approfondir ;  
Le monde devient décor, l’être s’amenuise,  
Et l’on traverse tout sans jamais rien saisir.  
Le retournement naît d’une réserve silencieuse :  
Ce qui ne passe pas rend la passe généreuse.

Ce qui ne passe pas n’est pas un bloc immobile,  
Ni l’idée suspendue au-dessus de l’étant ;  
Ce n’est pas l’éternel des théologies faciles,  
Où l’on quitte le monde en quittant l’instant.  
C’est au cœur du passage une fixité tenue,  
Une absence de temps dans le temps même ouvert ;  
Le flux y touche un lieu qui n’est d’aucune venue,  
Et pourtant le traverse, comme on traverse un désert.  
Là se fonde la force obscure des reprises :  
Le devenir se tourne sans faire de sa vie une crise.

Car le retournement n'est pas conversion d'un sujet,  
Ni renversement brusque, cheval mis à l'envers ;  
Il ne change pas le monde comme on change un projet,  
Il ne pivote pas selon des lumières d'hiver.  
Il est reprise interne, torsion de la continuité,  
Sans commencement neuf, sans "nouveau" de calendrier ;  
Le cercle recommence, la spirale se rehausse,  
Mais ici l'on s'enfonce en avançant, singulier.  
Le même n'est pas copié ; l'identique est dissous :  
Le fond hors-temps replie ce qui fut en possibles inconnus.

Ce fond n'est pas provenance, ni source à remonter ;  
L'origine n'est pas derrière, gardée comme un trésor.  
Le devenir est source : il se donne à porter  
Sans autre point premier que sa poussée d'essor.  
Et si quelque chose "tient", ce n'est pas l'ancien lieu,  
Ni l'inné d'un peuple, ni l'abri d'une maison ;  
C'est une libre étendue au plus proche de l'aveu,  
Non pas séjour de paix, mais ouverture sans raison.  
Le natal n'est plus sol : il est l'acte du "là",  
Où le monde redevient monde, non décor sous nos pas.

Ainsi l'éternel fonde, et ne qualifie pas :  
Il n'ajoute pas "toujours" au battement des heures.  
Il n'écrit pas un cycle où l'on reviendrait ici-bas,  
Il ne fait pas du temps un serpent qui se mord.  
Il retire la mesure au cœur de la mesure,  
Et par ce retrait même donne assise au devenir ;  
La fixation n'est pas une trace qui s'endurcit :  
Elle est bagage vivant, puissance à repartir.  
Non repartir au début, mais repartir de profondeur :  
L'éternel est la charge qui ouvre au devenir sa hauteur.

Le bagage n'est pas mémoire, ni récit, ni remords,  
Il n'est pas le passé que l'on traîne en silence ;  
Il est réserve de forme au sein des mêmes bords,  
Matière de possibles, excédent de présence.  
Ce qui fut fixé hors-temps ne devient pas relique,  
Il demeure actif, sans "hier", sans "demain" ;  
Et le flux, s'y appuyant, se rend plus ample et plus unique,  
Non par répétition, mais par retournement certain.  
Le retour comme copie est un fantasme d'enfant ;  
Le retournement est adulte : il porte l'éternel en avançant.

Ce n'est pas une "bonne chose" au sens d'un optimisme,  
Ni le salut discret d'une roue bienveillante ;  
C'est la condition tragique, et pourtant le dynamisme  
Par lequel le devenir n'est pas fuite décevante.  
Sans fond hors-temps, la vie n'aurait que l'écume,  
Et le monde, à force de passer, deviendrait léger ;  
On dirait : "tout s'en va", et le réel se consume,  
Non dans le feu d'un sens, mais dans l'air d'un négliger.  
L'éternel retournement n'est pas consolation :  
Il est la tenue du monde contre sa dissolution.

On comprend alors pourquoi l'attention est requise,  
Non comme morale, mais comme mode d'être-au-monde ;  
Car un monde non rencontré ne peut devenir prise,  
Et l'éternel ne fonde que ce que le regard sonde.  
Le monde décor s'efface, sans bruit, sous nos gestes,  
Orvet coupé, vache morte, chien tremblant dans la nuit ;  
Ce n'est pas la technique seule, c'est le manque de reste,  
L'absence de rapport où le proche s'enfuit.  
Le retournement exige une présence sans capture :  
Voir sans posséder, et laisser le fond hors-temps faire sa  
couture.

Mais l'inattention n'est pas seule à détruire ;  
Il est des peurs anciennes qui surchargent le réel.  
La chauve-souris clouée, l'oiseau que l'on dépouille,  
Le bouc émissaire chargé d'un mal universel ;  
Ici l'animal n'est pas ignoré, il est trop vu,  
Mais vu comme signe, comme menace, comme message ;  
La projection recouvre et rend le monde perdu,  
Car le vivant n'est plus vivant, mais figure et présage.  
Le fond hors-temps n'autorise pas ces violences :  
Il retire les codes, il rend au monde sa présence.

Ainsi l'éternel n'est pas l'excès de sens,  
Ni la fiction d'un au-delà qui remplacerait la terre ;  
Il est ce qui, sans temps, délie l'interprétance,  
Et rend au devenir le droit d'être sans guerre.  
Car la guerre commence quand le monde n'est plus monde :  
Soit décor qu'on traverse, soit texte qu'on déchiffre.  
Entre l'indifférence et l'excès qui inonde,  
Le réel se retire, ou se laisse réduire.  
L'éternel retournement fonde un autre séjour :  
Ni ressource, ni spectacle, mais présence sans détour.

Ce séjour n'est pas calme, il est d'une gravité ;  
Il tient dans l'instant fixe où la mesure se brise.  
On ne le possédera ni par fidélité,  
Ni par effort moral, ni par promesse acquise.  
Car l'éternel n'est pas une vertu de l'âme :  
Il est dimension nue, sans mérite et sans prix.  
Le devenir s'y replie comme une vague sans rame,  
Et s'y reprend sans cesse — non "encore", non "à nouveau",  
mais "ainsi".  
Le retournement n'a pas d'origine où retourner :  
Il se fonde en l'éternel, là où le temps cesse d'être à compter.

On pourrait croire alors que l'éternel est un fond,  
Un socle immuable, un repos métaphysique ;  
Mais ce fond n'est pas stabilité, il est "sans-fond",  
Au sens où nul appui ne s'y trouve logique.  
Il ne donne pas sécurité, il donne possibilité ;  
Il ne ferme pas le monde, il rend le monde plus ouvert.  
Ce "sans temps" n'est pas vide : il est densité,  
Il est l'ombre du réel qui soutient l'éclair clair.  
Dans ce plan hors-temps, le devenir ne s'abolit pas :  
Il devient capable de se tourner, sans jamais être "le même  
pas".

Ainsi se comprend la nuance : le retour chez Nietzsche  
Peut se dire comme cercle, ou comme épreuve du "oui".  
Mais ici la pensée cherche un autre champ, plus net,  
Où l'éternel ne pèse pas : il rend possible l'appui.  
Non appui d'une origine, appui d'une fondation  
Qui n'est ni provenance, ni futur, ni passé ;  
Fondation de dimension, hors des successions,  
Où le devenir se reconfigure sans s'arrêter.  
Le retournement ne veut pas "recommencer" le monde :  
Il veut, par l'éternel, que le monde ne se dissipe pas en  
seconde.

Et si l'on dit : "c'est bon", ce n'est pas par morale,  
Mais parce qu'un devenir sans fond serait stérile ;  
Il passerait comme passe une lumière banale,  
Sans bagage, sans forme, sans reprise possible.  
L'éternel retournement fonde donc la fécondité :  
Non la fécondité des œuvres, ni des calculs,  
Mais celle d'un monde qui peut être habité,  
Parce que l'instant, fixé hors-temps, ne devient pas résidu.  
Le possible ne naît pas d'un futur imaginaire :  
Il naît du plan sans temps où l'instant devient chair.

Reste alors une tâche : dire sans enfermer,  
Nommer sans qualifier, tenir sans expliquer ;  
Car dès qu'on fait de l'éternel une durée,  
On retombe au vieux temps, à sa chaîne, à ses traits.  
Il faut parler du fond sans le rendre "en dessous",  
Il faut dire le hors-temps sans lui donner un lieu.  
Le retournement n'est pas une marche vers un "plus" :  
Il est l'approfondir du monde en son milieu.  
Ce milieu n'est pas moyenne, il est le Là tenu :  
Là où le monde est monde, parce qu'il n'est ni pris ni perdu.

Ainsi s'achève ici la lente distinction :  
Retour qualifié d'éternel, ou retournement fondé.  
L'un parle d'un revenir, l'autre d'une assise sans nom,  
Où le devenir se tourne sans jamais "revenir".  
Ce qui fonde n'est pas vécu, ni volonté qui consent ;  
C'est plan hors-temps, absence de temps dans la fixation.  
De ce plan, le possible surgit, non comme recommencement,  
Mais comme torsion interne, reprise sans répétition.  
Le monde peut alors peser, non comme fardeau moral :  
Comme densité du réel, portée par l'éternel — et pourtant  
toujours mouvante, toujours natale.

## L'INSTANT

### CONVERGENCE DE TOUTES LES ETERNITES

*« La première question n'est nullement de savoir si nous sommes satisfaits de nous-mêmes, mais s'il y a quelque chose de quoi nous soyons satisfaits. En admettant que nous disions " oui " à un seul moment, nous avons par là dit " oui " non seulement à nous-mêmes, mais à l'existence tout entière. Car rien n'est isolé, ni en nous-mêmes, ni dans les choses: et, si notre âme a frémi de bonheur et résonné comme les cordes d'une lyre, ne fût-ce qu'une seule fois, toutes les éternités étaient nécessaires pour provoquer ce seul événement, et, dans ce seul moment de notre affirmation, toute éternité était approuvée, délivrée, justifiée et affirmée. » (Nietzsche, « La volonté de puissance »)*

Le fragment de Nietzsche où “un seul moment” suffit à approuver “toute éternité” gagne une netteté nouvelle dès lors qu’il est transposé hors du registre existentiel. Car l’enjeu n’est pas d’exalter un vécu, ni de faire de l’affect le tribunal du réel, mais de dégager une structure : la manière dont un instant, lorsqu’il est réellement recueilli, peut condenser ce qui le fonde. La substitution est simple en apparence, mais elle change tout : *bonheur* devient joie tragique, et le “oui” cesse

d'être affirmation volontariste pour devenir recueil de l'instant. En même temps, l'éternité cesse d'être pensée comme l'après du temps ou comme l'infinité du temps ; elle devient ce qui, hors-temps, fonde le devenir.

La joie tragique n'a rien d'un état psychologique. Elle n'est pas l'humeur heureuse d'une âme satisfaite, ni l'éclat passager d'un contentement. Elle n'est pas non plus une récompense morale, un "prix" accordé à qui supporterait l'existence. Elle se tient au contraire au cœur même du tragique : elle cohabite avec la finitude, l'échec, la perte, sans en demander la réparation. Elle n'annule rien, ne compense rien, ne console pas. Elle est la forme d'une affirmation sans refuge : non l'affirmation d'un sujet qui se persuade, mais l'affirmation d'un rapport au réel qui demeure ouvert, même là où le réel fait mal. Elle ne dit pas "tout va bien" ; elle dit "cela est", et le "cela est" n'est pas une résignation : c'est une tenue.

Or cette tenue n'est possible que par un geste plus originaire que l'affirmation : le recueil de l'instant. Dire "oui" n'est pas d'abord vouloir ; c'est ne pas dissoudre. Le recueil s'oppose à l'inattention, non comme une vertu de plus, mais comme la condition même de la présence. L'inattention ne se contente pas de faire manquer des détails ; elle annule le monde comme monde, le réduit à décor, retire la relation avant même toute réflexivité et tout calcul. À l'inverse, recueillir l'instant signifie :

laisser advenir ce qui est là, ne pas le recouvrir d'un écran, ne pas le réduire à ressource, ne pas le consommer comme spectacle. Le recueil est une attention ontologique : non un regard qui prend, mais un regard qui laisse être. C'est en ce sens que le "oui" peut être défini non comme une affirmation subjective, mais comme une non-dissolution du réel dans l'oubli quotidien.

C'est alors que le motif du "seul instant" change de sens. Il ne s'agit plus d'un événement affectif qui, par sa splendeur, justifierait l'ensemble. Il s'agit d'un instant qui n'est pas isolé — non parce qu'un sujet l'interprète ainsi, mais parce que l'instant, lorsqu'il est réellement recueilli, révèle sa structure de condensation. Ce qui se condense en lui ne doit pas être compris comme "tout le passé" au sens chronologique, ni comme une totalité cosmologique qui pèserait sur l'âme. Ce qui se condense, ce sont des éternités au pluriel : des fixations hors-temps, des tenues du réel, des points où la mesure du devenir est suspendue dans la densité de l'instant. Ces éternités ne sont pas des durées infinies ; elles sont des absences de temps dans la fixation. Elles ne se succèdent pas ; elles fondent.

La subtilité décisive est ici : l'éternité n'est pas l'après du temps. Le temps, en tant que temps, demeure factuel : il est mesure du devenir, pli de l'écoulement, lecture du flux. Il n'a pas de

consistance ontologique en lui-même. Il est ce par quoi le devenir se rend discernable, non ce par quoi il se fonde. L'erreur est de croire que le temps porterait l'ontologie, ou qu'il constituerait un horizon premier. Le temps est secondaire : il suit la dynamique qu'il mesure. Dès lors, l'éternel ne peut être défini ni comme un temps infini (ce qui reconduirait l'éternité à une quantité), ni comme un autre monde après le temps (ce qui reconduirait une figure religieuse). L'éternel est ontologique parce qu'il est ce qui, hors-temps, rend possible que le devenir ne soit pas un flux plat.

C'est en ce sens qu'il faut distinguer deux compréhensions de l'éternel. Lorsque l'éternel "qualifie" un mouvement, il ajoute une durée sans fin : la répétition indéfinie, le retour infiniment répété, la série infinie d'événements. Une telle qualification demeure, malgré tout, temporelle. Elle reconduit le phénomène à une durée. Or ici, l'éternel n'est pas un qualificatif : il est une fondation. Il ne dit pas "cela dure toujours" ; il dit "cela tient hors du temps, et c'est pourquoi cela peut devenir autrement". L'éternel n'est pas la prolongation du devenir, mais la condition de son retournement.

Le retournement, précisément, se distingue du recommencement et du cercle. Recommencer suppose un point initial reconduit : une origine répétée, un départ

retrouvé. La conversion, au sens d'un basculement de posture, suppose un avant et un après, une mutation de sujet. Le retournement, tel qu'il se laisse penser ici, est autre chose : une torsion interne du devenir, une reconfiguration qui ne repasse pas par une origine, et qui ne s'explique pas par la seule succession des instants. Cette reconfiguration devient pensable dès que l'éternel est compris non comme durée, mais comme fondation hors-temps : le devenir peut se retourner parce qu'il ne se contente pas de passer ; il porte en lui un plan de tenue, une réserve non temporelle, à partir de laquelle de nouveaux possibles peuvent émerger. Ce qui est fixé par l'éternel n'est pas une trace laissée derrière ; c'est un bagage emporté, non au sens d'un contenu mémoriel, mais au sens d'une consistance structurante : une possibilité de reconfiguration.

Dans cette perspective, "toutes les éternités" ne désignent pas une infinité temporelle, mais la convergence des fondations hors-temps qui rendent possible l'instant recueilli. L'instant n'est pas "important" parce qu'il rend un sujet heureux ; il est important parce qu'il dévoile, par le recueil, qu'il n'est jamais seul : il est traversé, fondé, porté. La joie tragique n'est pas l'émotion d'un triomphe ; elle est l'expérience — sans pathos — du fait qu'un instant, lorsqu'il est tenu, peut laisser apparaître que le devenir n'est pas livré au pur passage. La joie

tragique est alors l'affleurement du fond ontologique : non comme doctrine, mais comme évidence de tenue. Elle n'est pas l'éthique d'un consentement ; elle est la présence d'une fondation.

Ainsi, la phrase nietzschéenne selon laquelle "dans ce seul moment... toute éternité était approuvée" peut être comprise autrement : non comme justification subjective d'une totalité, mais comme dévoilement ontologique d'un fondement. Si un instant recueilli condense "toutes les éternités", ce n'est pas parce qu'une âme en éprouve du bonheur, mais parce que l'éternel — hors temps — fonde le devenir et rend possible la densité de l'instant. Le temps demeure factuel ; l'éternel seul est ontologique. Et c'est pourquoi l'"éternel retournement" ne doit pas s'entendre comme une répétition infinie dans le temps : il doit se comprendre comme le retournement fondé dans l'éternel, où l'éternel n'est pas l'adverbe d'une durée, mais l'assise hors-temps qui rend possible que le devenir se reconfigure sans revenir, et que l'instant, recueilli, devienne le lieu où cette fondation affleure.

## REMARQUE

### QUESTION DE METHODE

L'originalité d'une pensée ne tient pas toujours à l'invention de nouveaux concepts, ni à la conquête d'un territoire inédit. Elle peut tenir à un geste plus discret et plus radical : prendre à contresens les évidences héritées, non pour les contredire par provocation, mais pour déplacer leur centre de gravité. Le contresens, entendu ainsi, n'est pas une erreur ; il est une méthode. Il consiste à refuser les hiérarchies implicites qui sédimentent dans les mots — provenance avant devenir, après avant fondation, origine derrière, éternité au-delà — afin de faire apparaître, dans ce qui semblait dérivé, ce qui fonde.

Une première inversion devient alors décisive : le fleuve — le devenir — cesse d'être compris comme simple conséquence d'une source antérieure. Dans la représentation ordinaire, la source précède ; elle est le point premier dont l'écoulement dérive. Le fleuve serait l'aval d'une origine, la dispersion progressive d'un commencement. Or une telle structure reconduit inévitablement la nostalgie de l'amont : elle suppose qu'il faudrait, pour atteindre l'essentiel, remonter vers un "d'où". Prendre cette structure à contresens, ce n'est pas nier

toute source ; c'est refuser de la situer derrière. La source n'est plus provenance. Elle devient surgissement interne. Le fleuve n'emporte pas la source comme un souvenir arraché à l'origine ; il est lui-même la source en acte, l'ouverture continue d'un commencement qui ne se tient pas dans le passé. Ce qui fonde n'est pas un point antérieur ; c'est le mouvement même en tant qu'il s'origine à chaque instant. L'origine cesse d'être un arrière ; elle devient la puissance du devenir.

Une seconde inversion s'impose alors, plus radicale encore : l'éternité cesse d'être pensée comme l'après du temps. La tradition religieuse a souvent situé l'éternité au-delà de la vie et du monde, comme un "après" où le temps serait dépassé. Même lorsque la pensée sécularise ce motif, l'éternité demeure fréquemment comprise comme infinité du temps : un temps sans fin, une durée indéfinie. Prendre cette structure à contresens, ce n'est pas abolir l'éternel ; c'est le soustraire à la logique de l'après et de la durée. L'éternel n'est ni futur, ni prolongement, ni horizon illimité ; il est absence de temps dans la fixation. Il affleure lorsque la mesure se suspend, lorsque l'instant cesse d'être un point dans la succession pour devenir tenue. L'éternité n'est pas ce qui vient après le temps ; elle est ce qui, hors-temps, fonde la possibilité même du devenir. Le temps reste factuel : il mesure, il découpe, il rend lisible le mouvement. Il n'est jamais ontologique en lui-même.

L'éternel, au contraire, est ontologique parce qu'il constitue l'assise hors-temps sans laquelle le devenir serait flux plat, pure fuite, écoulement sans reprise.

Une troisième inversion en découle : au retour se substitue le retournement. Le retour, dès qu'il est pris dans sa figure classique, reconduit le cercle : répétition, recommencement, retour au point initial. Il transporte avec lui l'idée d'un recommencer, donc d'une origine reconduite. Or l'objectif n'est pas de recommencer, mais de se défaire de la circularité elle-même. Le retournement ne signifie ni renversement brutal ni conversion d'un sujet ; il n'implique pas de mettre le monde "à l'envers" ni de changer simplement de posture. Il désigne une torsion interne du devenir, une capacité de reconfiguration qui ne repasse pas par un point initial. Ce retournement ne doit pas être qualifié d'éternel comme s'il se répétait indéfiniment dans le temps ; une telle expression reconduirait encore la pensée vers la durée. Il faut au contraire comprendre que l'éternel ne qualifie pas le retournement : il le fonde. L'éternel n'est pas l'adverbe d'une répétition ; il est le plan hors-temps à partir duquel le devenir peut se reconfigurer sans revenir.

C'est ici qu'apparaît la notion de bagage : ce qui est fixé hors-temps n'est pas une trace laissée derrière le mouvement, comme un dépôt mort ou un simple passé. La trace reconduit

encore une logique rétrospective : elle s'accumule, elle demeure en arrière. Le bagage, au contraire, est ce que le devenir emporte, non comme mémoire psychologique ni comme archive, mais comme consistance structurante. Le devenir ne s'allège pas en passant ; il se charge. Il porte en lui des fixations hors-temps qui ne deviennent pas passé, et c'est à partir d'elles que de nouveaux possibles émergent. De là cette conséquence : le devenir devient le lieu de convergence des éternités — non des éternités comme durées, mais des éternités comme fixations hors-temps opérant dans l'instant. Loin d'être l'ennemi de l'éternel, le devenir devient son lieu d'effectivité : l'endroit où le hors-temps fondateur se manifeste sans quitter le mouvement.

Ce contresens méthodique — fleuve devenu source, éternité non située après le temps, retournement fondé dans l'éternel — ne compose pas une thèse psychologique, ni une éthique de l'affirmation, ni une célébration du vécu. Il récuse même l'approche existentielle lorsqu'elle prétend fonder l'ontologie sur l'intensité subjective : un vécu, aussi dense soit-il, ne peut être l'assise du devenir, puisqu'il demeure contingent. Ce qui importe n'est pas la grandeur d'une expérience ; c'est la structure qui rend possible qu'un instant tienne, qu'il se fixe hors-temps sans sortir du mouvement, qu'il devienne plus qu'un point perdu dans la succession. L'attention et le recueil

de l'instant peuvent rendre cette structure sensible, mais ils ne la fondent pas : ils la laissent affleurer. Ainsi, la pensée "à contresens" ne cherche pas un ailleurs, ne remonte pas vers un avant, ne se réfugie pas dans un après. Elle fait apparaître, au cœur même du devenir, ce qui fonde sans être derrière ni au-delà : un éternel sans temps, une source sans provenance, une reconfiguration sans recommencement.

Il arrive qu'une pensée ne progresse plus non par manque de concepts, ni par défaut d'érudition, mais parce que la direction même de son effort demeure inchangée. Les figures héritées continuent de tirer le champ dans le même sens : origine vers devenir, temps vers éternité, retour vers répétition, vécu vers fondement. Les notions circulent, se raffinent, se nuancent, mais leur axe reste intact. Le sol finit par se durcir sous la répétition des sillons. La pensée labourée ne s'ouvre plus ; elle se reproduit.

Dans de telles conditions, il ne sert à rien de forcer la traction. Lorsque les chevaux ne parviennent plus à tirer la charrue, il faut envisager de déplacer la charrue elle-même. Ce geste n'a rien de spectaculaire : il ne consiste pas à renverser le champ, ni à abolir ce qui fut pensé, mais à modifier l'orientation de l'effort. La pensée ne change pas d'objets ; elle change de polarité. Ce qui paraissait dérivé devient fondant ; ce qui semblait conséquence devient condition ; ce qui était situé en

aval se découvre en amont — non comme provenance, mais comme puissance interne.

Ainsi le devenir cesse d'être compris comme l'écoulement d'une origine antérieure. La source n'est plus placée derrière, comme point inaugural dont le fleuve transporterait la trace. Une telle représentation reconduit inévitablement la nostalgie de l'amont, l'idée qu'il faudrait remonter vers un commencement pour retrouver l'essentiel. Déplacer l'axe consiste à faire apparaître que la source ne précède pas le fleuve : elle s'ouvre en lui. Le devenir n'emporte pas une origine perdue ; il est l'ouverture continue de la source. L'origine cesse d'être provenance pour devenir surgissement interne : non ce dont le devenir vient, mais ce qu'il ne cesse d'originer.

Un déplacement analogue affecte la compréhension de l'éternité. Lorsque l'éternité est pensée comme l'après du temps — qu'il s'agisse d'un au-delà religieux ou d'une durée infinie — elle demeure prise dans la logique temporelle qu'elle prétend dépasser. Elle n'est qu'un temps prolongé ou déplacé. Or l'éternel ne se situe ni après ni au-delà : il est hors-temps dans la fixation. Il ne succède pas au devenir ; il le fonde. Le temps demeure factuel : il mesure, découpe, rend lisible l'écoulement. Il n'a pas de portée ontologique en lui-même. L'éternel, au contraire, est ontologique parce qu'il constitue

l'assise hors-temps à partir de laquelle le devenir peut se déployer autrement que comme flux plat.

Dès lors, la figure du retour elle-même se trouve déplacée. Compris dans sa forme classique, le retour reconduit la circularité : recommencer, répéter, revenir au point initial. Une telle structure demeure solidaire de la provenance : revenir, c'est encore se rapporter à une origine. Substituer le retournement au retour ne signifie pas renverser brutalement le mouvement, ni convertir un sujet ; il s'agit de penser une torsion interne du devenir, une capacité de reconfiguration qui ne repasse pas par un commencement. Ce retournement n'est pas "éternel" au sens d'une répétition infinie ; l'éternel ne le qualifie pas, il le fonde. Il constitue le plan hors-temps à partir duquel le devenir peut se reprendre sans revenir.

Ce qui est ainsi fixé hors-temps ne doit pas être compris comme trace laissée derrière le mouvement. La trace appartient encore à la logique du passé. Ce qui se fixe dans l'éternel agit plutôt comme un bagage : non mémoire psychologique, non archive, mais consistance structurante. Le devenir ne se vide pas en passant ; il se densifie. Il emporte avec lui des fixations hors-temps qui ne deviennent pas passé et à partir desquelles de nouveaux possibles peuvent émerger. C'est pourquoi le devenir peut être compris comme lieu de convergence des éternités — non des éternités comme durées

infinies, mais comme tenues hors-temps opérant dans l'instant.

Un tel déplacement récuse explicitement l'approche existentielle lorsqu'elle prétend fonder l'ontologie sur l'intensité du vécu. L'intensité, aussi réelle soit-elle, demeure contingente ; elle ne peut constituer l'assise du devenir. Ce n'est pas parce qu'un instant est vécu avec bonheur qu'il acquiert une portée éternelle ; c'est parce que l'éternel fonde le devenir qu'un instant peut se fixer hors-temps et condenser une telle densité. Le recueil de l'instant — opposé à l'inattention qui dissout le monde — ne crée pas cette fondation ; il la laisse apparaître. Il ne produit pas l'éternel ; il en ouvre l'accès sensible.

Ainsi se dessine un axe nouveau. Le fleuve n'est plus dérivé de la source : il est source en acte. L'éternité n'est plus l'après du temps : elle en constitue l'assise hors-temps. Le retour n'est plus répétition : le retournement reconfigure le devenir à partir de ce qui, en lui, ne devient pas. Penser à contresens ne revient donc pas à contredire la tradition, mais à déplacer la traction de la pensée lorsque celle-ci n'ouvre plus le champ. Là où les sillons se répétaient, un nouvel espace peut apparaître : non par rupture spectaculaire, mais par désaxement discret — assez pour que le devenir cesse d'être simple écoulement et

devienne le lieu même où l'éternel, sans être après ni ailleurs, fonde la possibilité de toute reconfiguration.

On peut entendre l'ensemble de ces textes comme une seule trajectoire, à condition de ne pas les forcer dans un système cosmologique que Nietzsche ne publie pas. Tout part d'un geste de déblaiement. Dans le Gai Savoir, Nietzsche avance au marteau, non pour substituer une nouvelle image du monde à l'ancienne, mais pour neutraliser la tentation même de s'installer dans une "image". Le §109 procède ainsi par congédiement : l'univers n'est pas un organisme, il n'est pas une machine, il n'obéit à aucune finalité, il n'est le siège d'aucune sagesse, il ne reçoit aucun de nos jugements esthétiques ou moraux. À cette purge s'ajoute un geste plus incisif encore : il faut se défier des hypothèses qui semblent "scientifiquement fondées" dès qu'elles se transforment en visions globales rassurantes, dès qu'elles réintroduisent à bas bruit l'idée d'un ordre en soi, d'une structure stable, d'une mélodie cachée. Le monde est chaos, non pas absence de nécessité, mais absence d'ordre anthropomorphique ; et c'est précisément ce point qui interdit de choisir naïvement entre des doctrines rivales comme si l'une d'elles avait vocation à devenir l'ultime récit. Ce qui est visé, ce n'est pas tel modèle plutôt que tel autre, c'est la pulsion de modèle, l'avidité de

clôture, le besoin d'un monde "compris" au sens où l'on comprend une machine ou un organisme.

Dans ce paysage dépouillé, l'éternel retour n'apparaît pas d'abord comme une cosmologie. Il apparaît comme une pesée. Le §341 ne présente pas une théorie de l'univers, il présente un scénario, une hypothèse performative : que se passerait-il si une voix, dans la solitude la plus nue, imposait la pensée que la vie entière devra être revécue, "dans la même suite et le même ordre", jusque dans ses détails les plus infimes ? La phrase n'a pas pour fonction première d'instruire sur la structure du monde ; elle a pour fonction de transformer ou d'anéantir. La pensée n'est pas d'abord un contenu, elle est une force. Elle ne démontre rien, elle pèse. Le "poids formidable" ne tombe pas sur l'astronomie : il tombe sur l'existence tout entière, non au sens d'une psychologie intérieure, mais au sens où l'être d'un vivant peut être saisi, déplacé, transmuté par une seule question. Car la question, ici, est tout : "veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois ?" Ce n'est pas l'énoncé d'une nécessité cosmique, c'est une mise en demeure : vouloir ou ne pas vouloir, bénir ou maudire, se briser ou se transformer. Le démon devient dieu non parce qu'il prouve, mais parce qu'il révèle : soit la vie a été prodigieuse au point de pouvoir être voulue à l'identique, soit l'amour de la vie est tel que la totalité — joies et souffrances,

grandeurs et humiliations, clair de lune et araignée — est assumée sans réserve.

À ce point, l'éternité commence à changer de sens. Elle ne désigne plus la circularité visible d'un cosmos, elle désigne une densité. Un instant suffit. Non pas un instant choisi par goût, mais un instant où l'âme a frémi de bonheur, où elle a résonné "comme les cordes d'une lyre". Si un seul moment est affirmé, alors rien n'est isolé : toutes les conditions qui l'ont rendu possible sont affirmées avec lui. L'éternité n'est plus une répétition mécanique, elle devient la profondeur condensée dans l'instant, le poids de toutes les nécessités qui convergent pour produire ce frémissement unique. Dire "oui" à un seul moment, c'est dire "oui" à l'existence entière, non parce que tout reviendrait comme un cycle, mais parce que rien ne peut être séparé sans être mutilé. Un instant n'est pas un point : c'est une concentration de devenir.

C'est alors que Zarathoustra fait passer l'épreuve à son degré tragique et ontologique. La scène du portique n'est pas l'image d'une roue ; elle est l'image d'une tension. Un "instant" se tient à la jointure de deux voies : l'une vers l'arrière, l'autre vers l'avant. La pensée du retour surgit sur fond de cette bifurcation, mais ce qui est vécu n'est pas d'abord la circularité : c'est la possibilité du glissement et la possibilité de la montée. Le portique ouvre sur une voie qui peut être gravie, et sur une

pente où l'on peut se laisser descendre. C'est une structure verticale, une gravitation. La maladie du convalescent ne vient pas d'un schéma cosmique, elle vient de la vision que la médiocrité refait surface, que le "petit homme" revient, que la lourdeur insiste. Ce qui fait horreur n'est pas que les mêmes individus se répéteraient comme des copies ; c'est que la médiocrité, en tant que forme, en tant que type, reparait, toujours prête à étouffer le devenir. La répétition, ici, n'est pas répétition d'identités numériques ; elle est récurrence d'un bas, persistance d'une pesanteur.

Dès lors, "le retour du même" cesse d'être compris comme retour des choses et devient retour du choix. Le même, ce n'est pas un contenu cosmique ; le même, c'est la structure de l'épreuve qui revient frapper l'être, le remettre au seuil : replonger dans l'identique de la régression — et tuer le devenir — ou assumer le devenir avec tout ce qu'il emporte dans son sillage. Ce que le devenir emporte n'est pas une trace morte ; c'est la condition même des possibles. Il ne s'agit pas d'alléger le passé, ni de l'oublier, ni de le "surmonter" comme on surmonte un souvenir : il s'agit de le porter comme bagage, non comme fardeau, c'est-à-dire de le transfigurer en condition assumée. Le retour est alors la répétition de la mise en demeure : à nouveau, il faut décider si la gravité l'emporte ou si la montée est maintenue.

Dans ce cadre, la création n'est pas un supplément esthétique, ni une consolation. Elle est l'acte même par lequel l'épreuve est surmontée. Créer, ce n'est pas "ajouter du nouveau" au monde comme si le monde avait pour loi de produire des nouveautés ; c'est imposer une forme, instituer une valeur, faire surgir une hiérarchie là où le chaos ne donne rien de tel par lui-même. Créer, ce n'est pas choisir après coup : c'est déjà avoir choisi. Car créer suppose que la décision a été prise du côté du devenir, contre la régression, contre le glissement. On ne crée pas depuis l'indécision ; on crée depuis une transmutation. Et cette transmutation n'est pas morale : elle n'oppose pas le bien au mal, elle oppose deux régimes d'être. L'homme, chez Nietzsche, est un pont : rester homme, c'est demeurer dans le régime où la lourdeur commande ; devenir surhumain, ce n'est pas être un homme "avec un plus", c'est devenir autre, c'est changer de régime, faire de ce qui écrase un ressort, de ce qui pèse une puissance.

Ainsi se dessine une ligne : le congédiement des visions totalisantes, la pensée du retour comme pesée, l'éternité comme densité de l'instant, le retour comme retour du seuil, la médiocrité comme gravitation, et la création comme réponse ontologique — non pas une inclinaison, mais une transmutation. Rien, dans cette lecture, n'exige que l'éternel retour soit une roue cosmique ; tout exige qu'il soit une

contrainte qui revient, une pression qui oblige à choisir, un poids dont la seule issue n'est pas la résignation mais la métamorphose, jusqu'à ce point où le "oui" cesse d'être un consentement psychologique et devient la manière même d'habiter le devenir.

## NOTE SUR LA LIBERTE

On suppose spontanément que la liberté est première, qu'elle ouvre l'espace du choix comme une condition préalable, et que l'acte de choisir n'est qu'un exercice de cette liberté déjà donnée. Mais ce modèle reconduit presque toujours à une liberté abstraite, à une "faculté" vide, à une forme sans chair. Dans l'indétermination, il n'y a certes pas encore détermination, mais il n'y a pas pour autant liberté vécue. Il y a plutôt une suspension, une vacance, une absence de figure : je ne suis ni ceci ni cela. On peut appeler cela "liberté" si l'on veut, mais ce n'est qu'un mot pour désigner le manque de détermination. Sartre en a donné une image extrême : la liberté comme pure forme, comme néant au cœur de l'être, comme pouvoir de se détacher de toute essence. Cette liberté, au fond, est si pure qu'elle devient presque indifférente ; elle est le simple fait que rien ne m'oblige absolument, que rien ne me fixe par avance. Elle est réelle, mais elle demeure sans contenu : elle ne fonde rien tant qu'elle ne s'incarne pas.

Or ce qui donne chair, ce n'est pas la liberté antérieure : c'est l'acte. Ce n'est pas la liberté qui autorise le choix, c'est le choix qui autorise la liberté en la faisant exister autrement qu'à l'état de possibilité vide. Tant que le choix n'a pas eu lieu, la liberté

reste suspendue, comme une capacité non réalisée, une ouverture qui n'ouvre sur rien, ou qui ouvre sur trop, c'est-à-dire sur l'informe. Elle peut même devenir une angoisse, parce qu'elle n'est pas encore une puissance, mais une vacillation. Dans l'indétermination, on n'est pas "libre" au sens plein ; on est livré à l'indétermination. La liberté n'est alors qu'une potentialité formelle, un nom donné à l'absence de déterminations.

Le choix, au contraire, n'est pas l'usage d'une liberté déjà possédée : il est l'événement par lequel une liberté commence à exister. Choisir, c'est se soustraire à la question qui ronge, à l'indéterminé qui dissout, non en le supprimant théoriquement, mais en le tranchant par une incarnation. L'acte ne vient pas "après" une liberté intacte ; il fait passer l'ouverture vide à l'ouverture habitée. Il ne laisse pas derrière soi une liberté qu'on perdrait, il la crée comme forme de vie. C'est pourquoi il est juste de dire que le choix libère : non pas en ajoutant un supplément à une liberté préalable, mais en libérant de l'indétermination elle-même, en délivrant de la suspension, en donnant au possible une figure où il cesse d'être seulement possible.

Ainsi, on ne choisit pas librement au sens où l'on exercerait un pouvoir déjà assuré. On choisit de le devenir. La liberté n'est pas un sol sur lequel le choix reposerait ; elle est ce que le choix

fait advenir en le portant dans une existence déterminée. La liberté n'est pas la condition du choix : elle est son effet propre, sa conséquence incarnée, la trace vivante d'un tranchant. Et si l'on revient à l'épreuve du retour, cela prend une force supplémentaire : ce qui revient n'est pas seulement l'obligation de choisir, c'est la nécessité de faire exister, par le choix, un régime d'être où l'on cesse d'être suspendu. La liberté n'est plus l'hypothèse noble d'un sujet préalable ; elle devient l'épreuve d'une décision qui fait sortir l'être du simple "ni ceci ni cela" et l'installe dans une forme assumée — forme qui n'est pas une prison, mais une ouverture enfin habitée.

Dans cette perspective, la liberté n'est pas une permission. Elle est une conquête. Elle n'est pas le préalable rassurant ; elle est le résultat fragile, mais réel, d'un acte qui a cessé de flotter. On ne choisit pas parce qu'on est libre : on devient libre parce qu'on choisit.

On s'imagine volontiers que le choix est un privilège, une possibilité ouverte par une liberté préalable, comme si l'on se tenait d'abord dans une zone neutre — une sorte de vestibule intérieur — et qu'ensuite seulement on décidait de passer à l'acte. Mais cette représentation suppose un lieu d'attente, un entre-deux habitable, une indétermination stable où l'on pourrait demeurer sans conséquence. Or c'est précisément ce que la figure du portique interdit.

Le portique, dans la scène de l'Instant, n'est pas un refuge. Il n'est pas une terrasse suspendue au-dessus des chemins. Il est le tranchant du temps : le "maintenant" comme jointure, comme point de tension entre deux voies infinies. Et l'on ne demeure pas sur un tranchant. L'instant n'a pas d'épaisseur ; il ne se prolonge pas. On ne peut pas s'y installer. Il est seuil, non demeure.

De là vient la nécessité du choix. Non pas une nécessité morale, non pas un "tu dois" imposé de l'extérieur, mais une nécessité ontologique : le devenir ne s'arrête pas. Si l'être est devenir, alors l'indéterminé n'est pas un état ; il est une instabilité. Il n'est pas une liberté accomplie, il est une suspension qui ne peut durer. On peut bien dire : "je ne suis ni ceci ni cela", mais ce "ni ceci ni cela" ne peut pas se maintenir comme une position. Il n'est pas un lieu où l'on vit ; il est un moment de vacillement, une absence de forme.

Or dès que l'on comprend cela, quelque chose change radicalement : ne pas choisir ne signifie plus rester en arrière, se tenir à distance, conserver une neutralité. Ne pas choisir devient déjà un mouvement. Car il y a une pente. Et la pente n'a pas besoin de consentement pour agir. Elle n'attend pas que l'on "décide" de descendre. Elle est gravitation. Si l'on ne choisit pas de monter, on descend, et l'on descend souvent sans même s'en apercevoir, comme on glisse, comme on se

laisse aller, comme on cède au poids. L'inaction n'est pas absence d'effet : c'est un effet au profit de la gravité.

C'est pourquoi le choix n'est pas d'abord ce qui est rendu possible par une liberté déjà là ; le choix est ce qui est rendu nécessaire par l'impossibilité de demeurer au seuil. Il ne s'agit pas de choisir entre plusieurs options offertes dans un espace serein. Il s'agit de répondre à une structure : ou bien le devenir est assumé, ou bien il est subi. Il n'y a pas de troisième terme, pas de zone où l'on pourrait se tenir indéfiniment sans prendre parti. Le portique n'est pas un entre-deux où l'on "reste" ; il est l'exigence même de passer.

Alors la liberté change de nature. Elle cesse d'être une permission préalable, un droit de choisir ou de ne pas choisir. Elle ne peut plus signifier : "je peux toujours ajourner". Ajourner, dans un monde en pente, n'est pas suspendre ; ajourner, c'est déjà céder. La liberté devient autre chose : non pas l'indétermination, mais la forme prise par l'acte de ne pas céder. Elle n'est pas ce qui fonde le choix ; elle est ce que le choix fait advenir quand il tranche l'indéterminé et rompt l'illusion d'un repos possible au seuil.

Ainsi, le choix n'est pas un luxe, il est une nécessité du devenir. Et ce qui rend cette nécessité si tragique, c'est qu'elle ne laisse pas la place à l'innocence de l'entre-deux. On peut refuser de

choisir, mais on ne peut pas refuser les conséquences de ce refus : la pente choisit à notre place. On ne choisit pas librement au sens où l'on exercerait une faculté déjà acquise ; on choisit de le devenir, parce qu'il faut choisir, parce que l'instant ne se laisse pas habiter, parce que le devenir ne se met pas en pause, parce que l'être, dès qu'il cesse de se hausser, commence déjà à se laisser retomber.

Le hasard, tant qu'il est laissé à lui-même, ne libère rien. Relancer les dés indéfiniment, ce n'est pas exercer une liberté ; c'est demeurer dans l'indétermination. C'est rester dans le "ni ceci ni cela" que nous avons décrit : une suspension sans forme. Le hasard produit bien un nombre, mais ce nombre n'est pas encore un possible au sens fort. Il est un fait brut. Tant qu'il n'est pas assumé, il n'ouvre rien.

Confier sa destinée au hasard, ce n'est donc pas être libre. C'est déléguer la décision à l'indéterminé. Le geste de relancer les dés peut donner l'illusion d'une ouverture infinie, mais cette ouverture est vide : elle ne fait qu'ajouter un événement contingent à un autre. On reste dans la pure éventualité, dans le flottement, dans la dispersion. Il n'y a pas de possibles véritables, seulement des occurrences.

La liberté commence ailleurs : au moment où l'on cesse de relancer, où l'on ne cherche plus un autre tirage, où l'on

consacre le nombre tombé. Sacrer le nombre, cela signifie : ne pas le subir, ne pas le nier, ne pas le dissoudre dans une nouvelle tentative, mais l'intégrer comme point de départ. Ce n'est pas abolir le hasard, c'est le transfigurer. Le nombre qui s'est affiché ne devient pas libre parce qu'il serait choisi à l'avance ; il devient libre parce qu'il est assumé comme matériau de création.

C'est là que s'opère le renversement : tant que l'on laisse opérer le hasard comme principe, on n'est pas dans la liberté mais dans la passivité. Le possible est alors réduit à la simple apparition d'un résultat. Il n'y a pas de monde ouvert, seulement une succession d'issues imprévisibles. Le possible au sens fort naît lorsque le résultat, quel qu'il soit, est sacré, c'est-à-dire intégré dans un projet de devenir. Le hasard fournit une donnée ; la liberté surgit dans l'acte qui la consacre.

Ainsi, choisir le hasard comme principe, c'est choisir contre toute liberté possible, car on renonce à instituer une forme. Mais consacrer le nombre, c'est interrompre la fuite dans l'indéterminé. C'est faire du donné un point d'appui. Ce n'est pas nier la contingence ; c'est la transformer en condition. La liberté n'advient pas en multipliant les tirages, elle advient lorsque l'on cesse de tirer et que l'on assume ce qui est tombé.

On retrouve ici la structure du portique : relancer les dés indéfiniment, c'est vouloir rester dans l'instant suspendu, éviter la pente, éviter la décision. Sacrer le nombre, c'est entrer dans le devenir, accepter que le seuil soit franchi. Tant que l'on espère un autre tirage, on ne choisit pas ; on attend. Et l'attente n'est pas liberté, elle est ajournement.

La liberté n'est donc pas l'absence de hasard ; elle est la manière dont le hasard est porté. Elle ne consiste pas à maîtriser l'imprévisible, mais à faire du contingent un commencement. Le nombre tombé ne devient rien que si je le consacre. Sinon, il reste un fait extérieur, un événement sans monde.

La liberté commence là où le hasard cesse d'être une excuse et devient matière.

## EXCIPIT

### LE SEUIL

Le chemin spiralé ne figure pas une ascension triomphale vers un sommet possédé d'avance, ni le progrès continu d'un sujet qui verrait à chaque instant l'origine derrière lui et la fin devant lui. Il montre tout autre chose : une montée faite de seuils, de tournants, de pertes de vue, d'épreuves intérieures, de reprises arrachées à la tentation de la fixité. À chacun de ses lacets, le chemin retire à celui qui monte la double sécurité du commencement et du terme. Lorsqu'un tournant est abordé, le trajet parcouru disparaît ; lorsqu'il est franchi, la suite demeure encore cachée. L'origine n'est plus visible ; l'issue ne l'est pas davantage. Il ne reste que l'effort même de la montée. C'est pourquoi le retournement ne peut signifier un simple revenir en arrière. Rien ne permet plus de retourner vers un commencement qui s'efface déjà dans la courbe du sentier. Rien n'autorise davantage à croire que la suite serait enfin donnée dans une vue totale. Le retournement n'appartient ni à l'origine perdue ni à la fin encore invisible ; il appartient au seuil lui-même, à ce point de torsion où le devenir n'a plus d'autre lieu que l'instant de sa décision.

Une telle figure oblige à déplacer radicalement la compréhension du retour. Le retour, pensé comme répétition circulaire, autorise encore la représentation d'un temps refermé sur lui-même, d'un mouvement qui reconduit toujours le même ordre, d'une totalité dont la loi préexisterait à toute traversée singulière. Le retournement, au contraire, introduit dans cette apparente circularité la dimension risquée d'une épreuve. Chaque tournant devient alors un portique. Il n'est pas un point géométrique sur une courbe abstraite, mais un seuil intérieur où quelque chose se rejoue sans jamais se répéter identiquement. Ce qui s'y met à l'épreuve n'est pas la fidélité à une origine, mais la capacité de poursuivre une montée dont le terme ne sera jamais pleinement atteint. La spirale est en cela plus juste que le cercle. Elle garde du cercle le mouvement de reprise, mais elle lui retire la clôture. Elle garde l'insistance, mais elle refuse l'identité morte. Elle garde la fidélité au chemin, mais elle interdit qu'un point quelconque puisse être déclaré dernier. Ce qui revient dans la spirale n'est pas le même état ; c'est l'épreuve même de la montée.

La difficulté tient alors à ceci : chaque instant, traversé par l'éternité, devient plus lourd. Ce n'est pas le simple écoulement du temps qui charge l'existence ; c'est l'affirmation. Plus le chemin s'élève, plus les instants franchis

deviennent responsabilité. Ils ne s'évanouissent pas derrière celui qui monte ; ils s'ajoutent comme intensité portée. L'éternel n'annule pas le temps, il le densifie. Chaque pas pris dans le devenir devient alors bagage toujours plus pesant, non parce qu'il serait mort, mais parce qu'il demeure. C'est là que se présente la tentation. Non pas d'abord celle de redescendre vers une origine, car cette origine est déjà perdue de vue, mais celle de cesser de monter. La nuance est décisive. S'arrêter ne signifie pas revenir en arrière ; cela signifie consentir à l'achèvement. Cela signifie faire d'un seuil un terme, d'un tournant un sommet, d'une étape une figure définitive du soi. Là réside la forme la plus subtile de la fatigue spirituelle. Non pas la régression manifeste, mais la satisfaction. Non pas le refus explicite du devenir, mais le consentement à une forme acquise.

C'est en ce point qu'apparaît le dernier homme dans sa vérité la plus profonde. Il n'est pas nécessairement celui qui chute ni celui qui renonce avec fracas ; il est celui qui se satisfait de ce qu'il a atteint. Sa parole secrète n'est pas : il faut redescendre. Elle est : cela suffit. Il ne transforme pas le mouvement en défaite ; il le transforme en station. Il ne détruit pas le chemin ; il s'y installe. Il fait d'une figure provisoire une identité, d'une étape une demeure, d'un moment d'intensification une complétude. Sa petitesse ne réside donc pas d'abord dans la

faiblesse, mais dans la clôture. Il retire au devenir sa tension. Il retire à l'esprit son inachèvement. Il retire à la montée sa nécessité intérieure. Là où le devenir d'esprit demande que rien ne se fixe absolument, le dernier homme introduit la paix de l'acquis. Il déclare suffisant ce qui n'était qu'un passage. En ce sens, il est bien la figure de l'achèvement consenti.

Si le devenir est d'esprit, alors rien n'est plus dangereux que cette satisfaction. Le devenir d'esprit ne peut être compris comme accumulation de conquêtes, ni comme progression vers un état enfin possédé. Il n'est pas un capital intérieur qui s'augmente jusqu'à sa pleine possession ; il est une intensification sans terme assignable. Parler d'un soi dans l'esprit n'implique donc nullement l'idée d'un soi fixé, enfin coïncident avec lui-même. Le soi dans l'esprit n'est pas l'identité consolidée d'un sujet parvenu ; il est l'incessante exposition d'une singularité à une lumière qu'elle ne possède jamais. C'est pourquoi la lumière au sommet doit rester asymptotique. Elle ne peut être simple point d'arrivée. Si elle l'était, l'esprit se figerait en substance et la spirale se refermerait en cercle. La lumière doit demeurer promesse sans possession, intensité sans terme, appel sans clôture. Elle n'est pas au bout du chemin comme une récompense ; elle habite la montée comme ce qui lui interdit de se déclarer achevée.

Le serpent noir intervient précisément au lieu où cette tension vacille. Il ne figure pas seulement un mal abstrait ni la simple difficulté de l'effort ; il représente ce qui obstrue le devenir dans sa source même. Il s'engouffre dans la gorge, c'est-à-dire à l'endroit où le souffle devient voix, où le fond cherche à se porter au dehors, où l'esprit doit respirer pour continuer sa montée. Tant que le serpent tient la gorge, l'air manque, la parole se bloque, le possible se referme. Son pouvoir n'est pas tant d'imposer une chute que de couper court aux possibles. Il murmure que l'effort a assez duré, que ce qui a été acquis peut désormais suffire, que le devenir peut et doit prendre fin dans une forme supportable. Il est l'esprit de lourdeur, certes, mais sous sa modalité la plus perfide : non la pure douleur, mais la proposition d'un repos légitime ; non la simple souffrance, mais la tentation de l'achèvement. C'est pourquoi le mordre ne vaut pas comme geste héroïque de destruction gratuite. Il signifie tout autre chose : refuser la fermeture, rendre à la gorge l'air dont elle a besoin pour respirer encore, rouvrir au devenir ce qui se refermait sur une complétude prématurée. Couper la tête du serpent, ce n'est pas abolir la difficulté du chemin ; c'est refuser que l'effort se fige en identité.

De là vient le risque propre du retournement. Il ne consiste pas à choisir entre une route vers le haut et une route vers le

bas au sens où l'on choisirait deux directions visibles. Le risque réside dans l'impossibilité de voir pleinement ni l'une ni l'autre. Le tournant retire le regard ; il ne laisse subsister que l'épreuve. On ne sait plus ce que l'on quitte ; on ne sait pas encore ce que l'on atteint. C'est pourquoi le retournement n'est ni un pari aveugle ni une décision fondée sur la promesse d'un gain. Il ne relève pas du calcul. Il est un pari sur le devenir au plus près de soi. Non pas un pari sur une autre vie, ni sur un salut à venir, mais sur la possibilité qu'un soi continue de se former dans l'esprit au lieu de se satisfaire de sa figure présente. En cela le retournement n'est pas transfiguration du retour ; il est sa mise à l'épreuve. Le retour, pris pour loi générale, reste encore trop sûr de lui. Le retournement l'expose à la décision intérieure. Il demande si ce qui revient peut être vécu autrement que comme répétition fermée ; il demande si la reprise peut demeurer ouverte, si la fidélité peut se conjuguer avec l'inachèvement, si l'éternité peut traverser l'instant sans le pétrifier.

La pensée du portique de Zarathoustra reçoit ici sa portée la plus vive. Le portique n'est pas seulement lieu où deux éternités se rencontrent ; il est lieu où le regard perd la vue globale pour être reconduit à l'épreuve de l'instant. Ce n'est pas la perspective d'ensemble qui sauve, mais la décision prise dans le seuil. De même, la spirale ne se laisse pas comprendre

depuis un dessin abstrait ; elle se laisse éprouver dans les lacets eux-mêmes. Chacun d'eux rappelle que la montée n'est jamais garantie par la vue du sommet, mais soutenue par une fidélité à l'invisible. Ce qui importe n'est donc pas d'atteindre enfin une plénitude assurée, mais de refuser qu'un moment d'intensité se transforme en clôture. Le dernier homme est précisément celui qui consent à cette clôture. Il ne choisit pas nécessairement la descente ; il choisit la suffisance. Il convertit la fatigue en doctrine du contentement. Il retire à la pente sa nécessité et à l'esprit sa pauvreté féconde. Il veut la paix de ce qu'il est devenu, là où le devenir d'esprit requiert le courage de ne jamais se tenir pour achevé.

C'est ici que la joie tragique prend son sens propre. Elle n'est pas joie d'arriver, ni bonheur de posséder enfin la lumière. Elle ne célèbre aucun terme acquis. Elle surgit lorsque la montée demeure possible sans promesse d'achèvement, lorsque l'instant, au lieu de se fermer en récompense, s'ouvre comme seuil traversé par l'éternité. Elle ne supprime ni l'effort, ni le souci, ni l'obscurité ; elle les habite sans leur livrer le dernier mot. En ce sens, elle est plus proche de la respiration retrouvée que de la victoire. Après la morsure, l'air revient. Cela ne veut pas dire que le sommet soit atteint, ni que la peine disparaisse, ni que le chemin se simplifie. Cela veut dire seulement que les possibles se rouvrent. L'esprit n'est plus

étranglé par la complétude. La spirale peut reprendre son mouvement. Rien n'est sauvé au sens d'un repos définitif, mais tout redevient praticable.

C'est pourquoi les lanternes semées le long du chemin valent davantage que la lumière lointaine. Elles n'éclairent pas le terme, elles rendent le seuil praticable. Elles ne promettent pas la possession du sommet ; elles accompagnent le tournant. Elles sont les pierres de lune du chemin intérieur, non des astres souverains, mais des éclats assez pauvres et assez justes pour empêcher que le marcheur ne confonde l'obscurité avec la fin. Elles ne délivrent pas de la pente ; elles sauvent l'élan à l'intérieur même de la pente. La spirale n'a donc rien d'une figure spéculative ajoutée après coup ; elle est la seule manière de penser un retour qui ne se referme pas, une fidélité qui ne s'achève pas, un esprit qui ne consent pas à sa propre clôture. Là où le cercle rassure et où le dernier homme se satisfait, la spirale maintient le risque vivant. Elle dit qu'il ne s'agit ni de revenir à l'origine, ni d'atteindre enfin le terme, mais de poursuivre la montée dans l'inachèvement même. Et cet inachèvement n'est pas privation ; il est la condition du devenir d'esprit.

## LE SEUIL

Ce n'est jamais au cœur des vastes plaines que tout se décide,  
Mais là où le chemin hésite entre la pierre et la poussière,  
Là où le pied s'arrête un bref instant, non pour se reposer,  
Mais pour sentir sous lui frémir la fente obscure du passage,  
Là où le jour n'est plus le jour, sans être encore toute nuit,  
Là où l'air se resserre un peu, comme avant une confidence,  
Là où l'âme entend dans le vent remuer ses vieux noms perdus,  
Là où l'on ne possède plus ni l'amont ni l'aval du monde,  
Se tient, silencieux et nu, ce qui n'a d'autre nom que seuil,  
Étroit comme une plaie, et vaste ainsi qu'une aube intérieure.

Le seuil n'est pas un lieu stable où l'on pourrait dresser sa tente,  
Il ne consent ni à l'habitude, ni à la douce installation,  
Il ne donne aucun droit de dire : ici s'achève enfin la route,  
Car il n'accorde qu'un passage à qui consent à se déprendre,  
À qui laisse derrière lui ce qu'il ne peut plus emporter,  
À qui n'exige pas du ciel l'assurance d'un terme visible,  
À qui sait perdre en un tournant le paysage déjà conquis,

À qui sait recevoir du vide une instruction sans parole,  
À qui n'appelle pas malheur l'effacement soudain du connu,  
Mais reconnaît dans ce retrait le commencement d'une  
épreuve.

C'est toujours au voisinage d'un seuil que s'éprouve la  
lourdeur,  
Non comme un bloc venu d'ailleurs pour écraser l'âme  
imprudente,  
Mais comme un murmure de plomb qui remonte du fond de  
soi,  
Comme une voix disant tout bas qu'il serait bon de s'en tenir  
À ce qu'on a déjà gagné, à ce qu'on croit tenir enfin,  
À cette figure de soi dont on ferait volontiers demeure,  
À cette clarté suffisante où l'on se croit presque sauvé ;  
Mais le seuil, par sa nudité même, interdit cette  
complaisance,  
Et fait trembler dans le regard l'idée d'un repos légitime,  
Car tout seuil démasque en secret la tentation de  
l'achèvement.

On ne revient jamais au seuil comme on revient à sa maison,  
On ne retrouve pas là-bas un commencement intact, docile,  
On n'y rencontre aucun passé qui consentirait à se rendre ;  
Le seuil ne reconduit à rien : il délie ce qui s'enchaînait,  
Il rompt les vieilles symétries dont se rassurait la mémoire,

Il retire à l'origine la douceur mensongère du foyer,  
Il ne permet plus de penser le temps comme une roue  
fermée,  
Mais comme un effort sans relâche pour franchir ce qui se  
dérobe ;  
Et c'est pourquoi celui qui croit revenir découvre plus tard  
Qu'il n'a fait que rencontrer plus nu le point aigu de sa  
montée.

Il y a des seuils dans les maisons, dans les jardins, dans les  
saisons,  
Dans l'odeur de pluie sur la pierre, dans le cri noir d'un merle  
à l'aube,  
Dans le silence tout à coup plus dense au bord d'un chemin  
creux,  
Dans l'instant où le clair de lune blanchit un toit familier,  
Dans l'ombre d'un arbre ancien qui cesse d'être simple  
refuge,  
Dans la chambre où l'on sent trembler le passé sans le voir  
venir,  
Dans la main qu'on touche un moment avec plus de gravité,  
Dans le regard d'un être aimé qui devient lointain en se  
donnant ;  
Rien n'est trop humble pour porter la blessure d'un tel

passage,

Car le seuil choisit volontiers les lieux que l'usage délaisse.

Il demande peu de savoir, et davantage de patience,  
Beaucoup moins de force visible que de retenue respirante,  
Beaucoup moins d'arguments bien faits que d'attention au  
presque rien ;

Il ne se laisse pas forcer par l'esprit qui veut conclure vite,  
Ni par l'œil impatient qui cherche au loin un signe certain ;  
Il faut, pour le sentir venir, consentir à perdre la vue,  
Laisser au proche sa distance, à l'obscur sa part d'invisible,  
Ne pas couvrir d'un trop de sens la fêlure où tremble le  
monde,

Et comprendre que toute porte n'est jamais plus vraie que  
fermée

Lorsqu'un souffle, de l'autre bord, commence à l'ouvrir sans  
fracas.

Le seuil n'abolit pas la peine ; il lui retire seulement  
Cette lourde certitude où la douleur se change en prison.  
Ce qu'il ouvre n'est pas le salut, ni la paix d'un ordre  
retrouvé,

Mais une respiration neuve au milieu même du péril,  
Comme si l'air, rentrant au corps après une longue  
suffocation,

Rappelait à l'être épuisé qu'il n'est pas né pour l'enclosure ;

Alors la peine n'est plus mur, elle devient bord à franchir,  
Alors la nuit n'est plus sentence, elle devient profondeur  
fertile,  
Alors l'instant n'est plus un poids que l'on traîne comme une  
dette,  
Mais un lieu d'où l'éternité peut traverser le temps sans  
l'éteindre.

Le poète seul, bien souvent, reconnaît ces lieux sans  
enseigne,  
Non parce qu'il rêve plus haut que les autres hommes de la  
terre,  
Mais parce qu'il entend plus loin dans la plus proche des  
présences,  
Parce qu'un seuil pour lui se cache dans la plus humble  
modulation,  
Dans une branche après la pluie, dans le bleu maigre d'une  
vitre,  
Dans une voix presque effacée, dans l'odeur du soir sur la  
mousse,  
Dans ce chant d'oiseau qui soudain arrache au monde son  
visage ;  
Il ne possède pas ces signes, il les reçoit comme des hôtes,  
Et c'est en cela qu'il demeure au bord de ce qui se dérobe,  
Chargé de souci sous la joie, comme d'une lumière inquiète.

Car sous la joie court le souci, non comme ombre ennemie  
du jour,  
Mais comme sa plus fine veine, sa secrète gravité vive,  
Le seuil ne donne pas la joie simple et pleine des arrivées,  
Il donne une joie plus tenue, plus pauvre, plus irrévocable,  
Celle qui naît lorsque l'on sait qu'aucun sommet n'est  
possédable,  
Que toute clarté digne de ce nom demeure asymptotique,  
Que l'esprit n'a pas d'autre bien que de n'être jamais achevé,  
Et que la grâce de monter se paie d'un surcroît de silence ;  
Ainsi le seuil ne récompense pas : il accorde une juste  
tension,  
Une manière de tenir dans l'inaccompli sans se trahir.

Heureux non point celui qui passe et se croit enfin délivré,  
Mais celui qui, d'un seuil à l'autre, consent à n'être jamais  
clos,  
Qui ne change pas un tournant en trône intérieur de soi,  
Qui refuse de faire demeure d'une étape de la lumière,  
Qui laisse au chemin sa courbure, à l'âme sa faim de hauteur,  
Au passé son poids transfiguré, au proche son étrangeté,  
Aux pierres de lune leur éclat sur les bords sombres de la  
route,  
Au merle son chant sans pourquoi, à la nuit sa veille  
habitable ;

Car le seuil, jusque dans la mort, n'enseigne peut-être que cela :

Entrer toujours plus avant dans ce qui ne s'achève jamais.



## LE SEUIL ET LA CENDRE

Ce n'est jamais au cœur du feu que la vérité se décide,  
Mais lorsque le brasier s'affaisse et que la braise se recouvre,  
Lorsque le rouge encore vivant travaille sous la cendre grise,  
Lorsque la flamme, se retirant, laisse aux choses leur visage,  
Lorsque le jour, déjà brisé, ne peut plus se dire lumière,  
Et que pourtant il ne consent pas encore au règne de la nuit ;  
C'est là, sur ce bord incertain où le fini garde chaleur,  
Que se tient le seuil le plus rude, plus pauvre que toute  
victoire,  
Non comme un portique éclatant pour triomphateurs de  
l'abîme,  
Mais comme un lieu noirci d'où monte un souffle que nul  
n'attend.

La cendre n'est pas seulement le résidu froid d'une  
combustion,  
Elle est mémoire sans récit, survivance muette du feu,  
Elle garde dans son silence ce qui brûla sans se sauver,  
Les formes perdues, les voix basses, les gestes dévorés  
d'avance,  
Les joies trop vite consumées, les fidélités sans demeure,  
Et jusqu'aux noms jadis portés que plus personne ne

prononce ;

Elle ne pleure pas, ne juge pas, ne réclame aucune justice,  
Mais elle couvre d'un gris tenace le lieu même du passage,  
Comme si tout seuil véritable devait surgir de cette perte  
Et porter jusqu'en sa clarté le goût obscur de l'irréparable.

Le seuil auprès des cendres ne promet ni repos ni retour,  
Il ne dit pas que tout revivra sous une forme consolante,  
Il ne demande pas d'aimer naïvement ce qui fut détruit,  
Mais il tient ouvert, dans la perte, un espace pour l'avenir,  
Non cet avenir trop certain que la volonté se fabrique,  
Mais l'avenir très pauvre encor d'un pas repris dans la  
fumée,  
D'un souffle reconquis de loin après une longue suffocation,  
D'une main cherchant sous la suie un peu de chaleur  
survivante ;  
Ainsi le seuil n'efface rien, il ne répare pas la ruine,  
Mais il refuse que la ruine ait seule charge de conclure.

Car la tentation est grande, devant les cendres, de s'asseoir,  
De prendre la fin pour vérité, le déclin pour dernière parole,  
De dire : cela a brûlé, donc il n'est plus de chemin possible,  
De faire de la perte un trône pour la fatigue de l'esprit ;  
Mais c'est ici que se révèle la forme la plus douce du néant :  
Non la fureur de tout détruire, mais le consentement à  
l'arrêt,

Le goût des choses terminées, la paix mauvaise de la cendre,  
La satisfaction d'en finir sous prétexte que tout fut grand ;  
Le seuil, alors, devient plus aigu, car il exige de l'âme  
Qu'elle se lève non du feu, mais de ce qui demeure après lui.

Plus difficile est de partir quand la flamme n'est plus visible,  
Quand nul éclat ne justifie l'effort, quand ne reste que la  
trace,

Quand les arbres sentent le froid, quand la suie couvre les  
pierres,

Quand le merle lui-même hésite avant de rendre au matin sa  
voix ;

Alors le seuil n'est plus l'entrée dans quelque espace  
lumineux,

Il est l'exigence de croire à même une terre refroidie

Qu'un souffle peut encore passer, qu'un chant peut naître du  
silence,

Que le chemin n'est pas détruit sous la poussière des ruines,

Et qu'au bord même de la fin, sans salut et sans garantie,

Une fidélité plus nue peut reprendre l'œuvre du regard.

La cendre enseigne la mesure que le feu ne savait pas dire,

Elle retire au triomphe ancien sa superbe trop rapide,

Elle rappelle au cœur humain qu'aucune hauteur n'est  
acquise,

Qu'aucune lumière n'est à soi, qu'aucun sommet n'est

possédable ;

Et le seuil, dressé près d'elle, reçoit cette leçon sévère :

Ne pas confondre l'intensité avec le droit de s'achever,

Ne pas faire d'un instant d'éclat une demeure définitive,

Ne pas changer l'expérience en titre, ni la blessure en blason,

Mais apprendre à porter plus bas, plus humblement, plus

longuement,

Le peu de feu qui reste encor dans la chambre obscure du

monde.

Il y faut un regard d'oiseau, non pour fuir la terre noircie,

Mais pour rendre au plus proche enfin sa profondeur

menacée,

Pour voir dans la haie, le mur, la pluie, la branche et le toit

vide

Non les débris sans avenir d'un bonheur défait par le temps,

Mais les formes encore capables d'un appel sans arrogance ;

Le devenir oiseau commence peut-être sur les bords du feu,

Quand la hauteur ne sert plus rien qu'à désencombrer la

présence,

Quand voler veut dire : laisser aux choses un peu d'espace,

Afin que la pierre, le seuil, le jardin, le chant presque éteint

Reviennent à la vue non comme biens, mais comme

passages.

Alors le moindre bruit s'emplit d'une gravité nouvelle,  
Le grincement d'une barrière, un souffle dans les herbes  
sèches,  
Le pas léger d'un chat dans l'ombre, la goutte au bord de la  
vitre,  
Et surtout ce chant de merle, s'il ose encore au matin froid,  
Deviennent plus que des détails dans l'économie d'un  
paysage :

Ils percent la couche de cendre sans l'abolir ni l'oublier,  
Ils font signe non vers l'oubli, mais vers une veille plus dense,  
Comme si le monde, accablé de ce qu'il a déjà perdu,  
Pouvait pourtant, par un seul son, rouvrir au cœur une  
distance  
Où le tragique ne s'efface, mais cesse d'être inhabitable.

Le poète reconnaît souvent ces seuils que les autres  
délaissent,  
Non parce qu'il aimerait la ruine pour elle-même ou pour  
son style,  
Mais parce qu'il entend sous la cendre un reste d'appel  
obstiné,  
Parce qu'il sait que toute perte laisse un bord à fréquenter,  
Parce qu'il ne demande pas aux choses d'être intactes ou  
pures  
Pour consentir à leur donner la patience de son regard ;

Ainsi il marche sur les restes comme on marche près d'une  
tombe,  
Avec la pudeur de qui sait qu'il n'y a là rien à sauver,  
Sinon peut-être la possibilité d'un chant encore très pauvre,  
Et d'un seuil à franchir sans bruit, dans la fidélité au peu.

Le seuil et la cendre ensemble enseignent la joie la plus  
grave,  
Non celle qui bondit du feu dans l'ivresse d'un  
recommencement,  
Mais celle qui, près des débris, sans nier le perdu du monde,  
Trouve encore assez de souffle pour dire oui à ce qui  
demeure,  
À ce presque rien qui subsiste, à ce peu de chaleur fidèle,  
À cette lumière très basse qui n'est déjà plus de ce jour,  
À cette braise sous la suie, à cette branche noire et nue,  
À ce chant revenu de loin comme une pierre de lune au bord  
D'un chemin où l'âme apprend enfin que la plus pauvre lueur  
Peut suffire à rouvrir la nuit sans lui arracher son mystère.

## LA BRAISE SOUS LE SEUIL

Ce n'est jamais dans l'éclat nu des flammes que l'être  
demeure,  
Mais dans le peu de feu caché sous l'épaisseur froide des  
jours,  
Dans ce rouge presque éteint qui travaille encore sous la  
suie,  
Dans ce reste obstiné de chaleur que nul regard ne salue,  
Lorsque la maison semble vide et le soir déjà sans ressource,  
Lorsque les voix ont reculé derrière les murs du silence,  
Lorsque le pas lui-même hésite à reconnaître son chemin,  
Il demeure pourtant, plus bas que la cendre et le sommeil,  
Quelque chose qui ne consent ni tout à fait à disparaître,  
Ni tout à fait à renaître avant qu'une âme s'en approche.

Le seuil ne montre pas d'abord cette braise à qui le franchit,  
Il offre seulement un bord, un resserrement de l'espace,  
Une fente entre deux états, une pauvreté de passage,  
Un lieu qui retire à la vue ses anciennes sécurités ;  
Mais si l'on tarde un peu, si l'on ne force pas le silence,  
Si l'on consent à ne rien prendre avant que rien ne soit  
donné,  
Alors, sous la pierre du pas et sous la fatigue des heures,

Une rougeur très basse affleure, presque plus pauvre qu'un  
espoir,  
Comme si le monde gardait, dessous ses pertes accumulées,  
Un foyer minuscule encore épargné par la nuit entière.

Il ne faut pas chercher trop haut ce qui réclame d'être sauvé,  
Ni courir vers un ciel lointain quand la terre appelle plus bas,  
Car le feu qui vaut pour l'esprit n'habite pas d'abord les  
cimes,

Il se retire dans les creux, sous les seuils, près des ruines,  
Dans les maisons abandonnées par l'orgueil des grandes  
lumières,

Là où l'homme satisfait ne regarde déjà plus jamais,  
Là où le dernier homme dit que tout cela n'importe plus,  
Là où la cendre a recouvert jusqu'au souvenir de l'attente ;  
C'est là pourtant qu'une fidélité plus profonde que le vouloir  
Veille sans bruit sur le peu d'ardeur qui n'a pas voulu mourir.

La braise sous le seuil ne promet aucune rédemption facile,  
Elle ne dit pas que le feu d'hier reviendra tel quel demain,  
Elle ne rend pas à la chair ses anciennes ivresses perdues,  
Ni à la joie son premier bond, ni aux yeux leur innocence  
entière ;

Mais elle garde, au sein du peu, cette possibilité nue  
Par quoi l'âme, même brisée, n'est pas livrée tout à fait au  
froid,

Par quoi l'instant, même obscurci, ne se clôt pas sur son  
déclin,  
Par quoi le monde, même usé, laisse encore filtrer un appel,  
Et le seuil, loin d'être un arrêt, redevient l'épreuve d'un  
passage  
Que seule une patience pauvre ose tenter dans la pénombre.  
  
Souvent l'on passe sur un seuil sans entendre ce qu'il recèle,  
Comme on traverse un jour entier sans y voir qu'il fut  
accordé,  
Comme on écoute sans l'entendre un merle dans l'arbre du  
soir,  
Comme on longe un mur, une haie, un jardin battu par la  
pluie,  
Sans deviner qu'à ras de terre une braise appelle encore ;  
Car l'habitude est une cendre plus lourde que bien des  
ruines,  
Elle ne détruit pas les choses, mais les enfouit sous le connu,  
Elle retire au plus proche sa profondeur et son éclat,  
Jusqu'à ce qu'un regard moins pressé, moins avide et moins  
certain  
S'arrête enfin au bord du rien pour y surprendre un reste de  
feu.  
  
Le poète n'est pas celui qui fait flamboyer de grands  
symboles,

Ni celui qui jette au ciel noir des poignées de mots éclatants,  
Mais celui qui se baisse assez pour voir la braise sous le seuil,  
Celui qui sait qu'un monde entier peut tenir dans cette  
rougeur,

Si pauvre qu'elle semble au jour, si près de n'être déjà plus ;  
Il ne l'exalte pas, il veille ; il ne la prend pas, il la garde ;  
Il sait qu'un souffle trop brutal suffirait peut-être à l'éteindre,  
Mais il sait aussi que le froid gagne tout si rien ne l'approche  
;

Ainsi sa parole n'est pas triomphe, mais juste respiration,  
Un peu d'air mesuré donné à ce qui survivait sans voix.

Il y a dans cette braise un savoir plus ancien que la clarté,  
Non point savoir de ce qui fut comme chose close et  
saisissable,

Mais savoir de ce qui insiste sous les formes défaits du  
temps,

De ce qui ne s'achève pas quand l'apparence a déserté,  
De ce qui demeure lié à la montée, même dans la chute,  
Comme une mémoire sans récit, comme une force sans  
orgueil,

Comme un "encore" très obscur qui n'a pas besoin de se dire  
;

Le seuil alors n'est plus seulement bord entre deux états du  
monde,

Il devient le lieu où l'esprit apprend qu'il n'est pas fait pour  
finir,

Mais pour porter plus loin le peu que la nuit n'a pas  
consumé.

C'est pourquoi le serpent de lourdeur déteste ces braises  
cachées,

Lui qui voudrait que toute fin fût enfin une fin complète,

Lui qui murmure à l'âme lasse qu'il est temps d'en finir ici,

Qu'il faut consentir au repos, à la satisfaction finale,

À la paix fausse d'un état qu'on appellerait accomplissement

;

Mais la braise sous le seuil dit le contraire en son silence :

Rien n'est complet tant qu'un seul point de chaleur résiste  
encore,

Rien n'est achevé tant qu'un souffle peut rouvrir le champ du  
possible,

Et c'est pourquoi l'esprit vivant, s'il veut demeurer dans  
l'esprit,

Doit apprendre à reconnaître ce feu pauvre sous les arrêts.

Alors la montée reprend sens, non comme marche vers un  
sommet,

Mais comme fidélité à ce qui ne veut pas être clôturé ;

Chaque seuil porte sous son bois, sous sa pierre ou sous sa  
fatigue,

Une braise cachée qui juge les consentements trop rapides,  
Une rougeur qui demande non qu'on se repose, mais qu'on  
veille,  
Non qu'on célèbre ce qui fut, mais qu'on n'en fasse pas une  
tombe,  
Non qu'on s'abandonne au passé, mais qu'on l'emporte sans  
le figer ;  
Ainsi la spirale elle-même n'est vivante qu'à cette condition :  
Que sous chacun de ses tournants brûle un feu très pauvre  
et très sûr,  
Qui ne laisse aucun pas devenir la satisfaction du terme.

Heureux non celui qui possède enfin la lumière qu'il  
cherchait,  
Mais celui qui, dans le noir même, reconnaît ce feu  
minuscule,  
Celui qui ne dédaigne pas la chaleur presque sans éclat,  
Celui qui voit dans le plus bas la réserve d'un autre matin,  
Celui qui s'agenouille un peu pour écouter ce qui survit,  
Celui qui prête son silence à la braise sous le seuil,  
Celui qui marche assez lentement pour n'éteindre aucune  
veille,  
Et qui comprend, près des cendres, près du merle et près de  
la nuit,  
Que l'esprit ne demande peut-être, pour continuer son

chemin,

Rien de plus qu'un peu de rougeur sous la semelle du passage.