

MARC
DE LAUNAY

NIETZSCHE
ET
LA RACE

LA LIBRAIRIE
DU XXI^e SIÈCLE

SEUIL

LA LIBRAIRIE DU XXI^e SIÈCLE

Collection
dirigée par Maurice Olender

Marc de Launay

Nietzsche et la race

Éditions du Seuil

ISBN 978-2-02-144630-2

© Éditions du Seuil, février 2020

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Liminaire

Je frémis en songeant à tous ceux qui se réclameront de mon autorité.

Nietzsche
(lettre à sa sœur, mi-juin 1884)

Adorno, dans une lettre qu'il lui adresse le 1^{er} août 1950, fait part à Thomas Mann du projet d'un ouvrage qu'il écrirait avec Hans-Georg Gadamer et Max Horkheimer sur Nietzsche « pour tenter de remédier quelque peu à cette situation scandaleuse qui fait que là-bas [aux États-Unis] on voit en lui un père fondateur du nazisme, tandis qu'ici on voudrait bien le réduire à une sorte de Jaspers¹ ». L'ouvrage projeté avait en fait pour base un entretien radiophonique qui avait eu lieu la veille de la rédaction de cette lettre, le 31 juillet 1950, dans les studios de la radio de Hesse². Dans cet entretien,

1. Theodor Adorno et Thomas Mann, *Correspondance, 1943-1955*, trad. et préface Pierre Rusch, Paris, Klincksieck, 2009, p. 66.

2. Theodor Adorno, « Nietzsche et nous », in Hans-Georg Gadamer, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, trad. Christophe David, Paris, Allia, 2000. Ledit entretien avait au départ l'intention d'être une manière de saluer le 50^e anniversaire de la mort de Nietzsche, le 25 août 1900.

Adorno poursuit l'objectif qu'il indique dans sa lettre, à savoir « écarter au moins quelques-unes des caricatures sous lesquelles Nietzsche étouffe aujourd'hui dans l'opinion publique ». Car les nazis l'auraient « confisqué » en faisant de lui « l'avocat de la brute blonde, l'avocat de l'impérialisme allemand »¹. Pour s'opposer à ces caricatures réductrices ou captatrices, Adorno, Horkheimer et Gadamer tentent de corriger, chacun à sa manière, les interprétations fallacieuses dont la réception de Nietzsche est émaillée. Les tenants de la « théorie critique » cherchent à concilier ce qu'ils repèrent comme son « ultra-conservatisme » avec l'esprit de « rébellion » au nom d'une affinité présumée entre ces deux tendances² ; tandis que Gadamer incline plutôt à montrer que le pathos tragique qui sous-tend la doctrine de l'éternel retour distingue nettement Nietzsche d'un « réformateur social ». Adorno insiste cependant et affirme voir en Nietzsche un « homme des Lumières » tout en soulignant que « la haine de Nietzsche à l'égard de la philosophie traditionnelle était [...] la haine de l'ontologie »³. Mais Adorno conclut cette partie de ses interventions en définissant ainsi l'apport de Nietzsche à l'Allemagne de l'après-guerre : « C'est qu'il faut considérer comme le contenu même de la vérité ce qui est passager, éphémère, et non ce qui est éternel et survit⁴. »

1. *Ibid.*, p. 51.

2. Horkheimer fait preuve d'une certaine désinvolture en identifiant l'aristocratie nietzschéenne avec une reprise des valeurs féodales. La seule référence à l'époque féodale qu'on trouve explicitement chez Nietzsche en rapport avec l'aristocratie se rencontre dans un aphorisme où la « distinction » des esprits libres est évidemment préférée (*Aurore*, § 199) ; l'aphorisme 201 ne laisse planer aucun doute, dans sa conclusion, quant au fait que l'aristocratie n'a chez Nietzsche rien de commun avec le registre de la politique et ne saurait donc faire l'objet d'une appréciation sociologique (cf. également le chapitre conclusif de *Par-delà bien et mal* consacré à la « distinction »).

3. Theodor Adorno, « Nietzsche et nous », in Hans-Georg Gadamer, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, op. cit., p. 64 sq.

4. *Ibid.*

La contradiction est patente, car aucun « homme des Lumières » ne tiendrait précisément la raison pour éphémère et ne défendrait un historicisme aussi fruste. Qui plus est, Adorno considère que la reconstruction par Nietzsche de l'*amor fati* comme conséquence de l'éternel retour serait le fait de son emprisonnement dans la société bourgeoise. Le dernier mot revient à Gadamer qui impute à Nietzsche d'avoir dit qu'il « était de la dynamite », alors que la formule est celle d'un journaliste suisse recensant *Par-delà bien et mal* ; certes Nietzsche a repris cette formule dont il était enchanté, mais il est frappant de constater qu'un entretien entre ces trois philosophes destiné à sauver Nietzsche de la doxa et de l'idéologie s'achève sur l'évocation de la tombe de Nietzsche à côté de celle de ses parents dans un petit village de Saxe mise en rapport avec le fait qu'il ait dit un jour : « Je suis de la dynamite » sans « qu'il ait eu absolument tort ». Sauver Nietzsche a donc consisté à rappeler brièvement qu'il partageait les vues de Dostoïevski (pas en matière de panslavisme !) pour autant que ce dernier semblait proche de Freud ; Horkheimer insiste sur l'idée que Nietzsche, en étant précurseur de Freud, est à rapprocher d'un autre « grand psychologue », le marquis de Sade... Gadamer est le seul à évoquer un point essentiel dans la réception d'obédience nazie : la réduction exclusive de la pensée de Nietzsche à la doctrine de la « volonté de puissance » par Alfred Bäumler¹. Mais Gadamer ne s'aventure ni à préciser

1. Alfred Bäumler (1887-1968), *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, Leipzig, Reclam, 1931. Sur cette figure étrange, qui a signé, certes avant la venue au pouvoir de Hitler, l'un des meilleurs ouvrages sur la troisième « Critique » de Kant (*Kants Kritik der Urteilskraft*, 2 vol., Halle, Niemeyer, 1923) – le premier tome a été traduit en français : *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique du XVIII^e siècle*, trad. Olivier Cossé, Strasbourg, Presses universitaires, 1999 –, on consultera l'étude de Max Weinreich, *Hitler's Professors : the Part of Scholarship in Germany's Crimes Against the Jewish People*, New York, YIVO, 1946 (*Hitler et les professeurs*, trad. Isabelle Rozenbaum, Paris, Les Belles Lettres, 2013), ainsi que celle d'Arno Münster, *Nietzsche et le nazisme*, Paris,

ce qu'est cette doctrine ni à chercher plus avant comment le nazisme a cru pouvoir utiliser Nietzsche ; car Bäumler était un universitaire, certes acquis à l'idéologie nazie, mais il n'était précisément qu'un intellectuel – donc un pion au regard de tout pouvoir totalitaire –, et non un idéologue dûment mandaté par le parti.

Force est de constater que le sauvetage reste très proche de la rive et ne se risque pas en haute mer où la menace de vagues plus fortes exige un équipement plus sérieux. Dans son texte *Nietzsche l'antipode*, Gadamer essaie de rendre compte du caractère provocateur qu'aurait à ses yeux la pensée de Nietzsche « pour un penseur d'aujourd'hui ». Il avance trois raisons : la première est que Nietzsche se dit « expérimentateur » et qu'il introduit ainsi dans la philosophie une radicalité qui rend difficile son « intégration [...] dans la continuité de la tradition »¹. Il est problématique d'admettre qu'un Démocrite, un Héraclite et Platon, Descartes ou Kant ne jouiraient pas d'un statut comparable. La deuxième raison est que Nietzsche serait un « parodiste conscient » et qu'il a ainsi « recours à l'allusion pour tordre le sens du texte initial »² ; mais ce constat fort juste, auquel cependant manque l'évocation de la manière dont Nietzsche reprend à son compte une longue tradition d'ironie, reste sans développement spécial : on doit en conclure, comme c'est souvent le cas dans la réception de Nietzsche, que les interprètes ont du mal à situer le statut de cette ironie qui va de pair avec une utilisation délibérément exotérique de la

Kimé, 1998 (cf. également l'ouvrage de Rudolf Schottlaender, *Verfolgte Berliner Wissenschaft*, Berlin, Hentrich, 1988, analysé par Maurice Olender dans *Race sans histoire*, Paris, Seuil, « Points Essais », n° 620, 2009, p. 207-210). Cf. aussi la mise au point de Mazzino Montinari, « Nietzsche zwischen Alfred Bäumler und Georg Lukács », in *Nietzsche lesen*, Berlin, De Gruyter, 1982, ainsi que Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, trad. Pascal Gabellone, Paris, L'Éclat, 1987.

1. Hans-Georg Gadamer, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, *op. cit.*, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 14.

partition ésotérique/exotérique qui est censée opérer un tri parmi les lecteurs en même temps qu'elle est en continuité directe avec une forme affichée d'élitisme. La troisième raison est l'hommage rendu au « psychologue génial », mais l'argument est qu'avec l'art d'utiliser les masques Nietzsche nous « apprend à interpréter la surface [...] comme un masque »... La trivialité confine, en l'occurrence, au contresens.

Ces raisons ne permettent en rien de comprendre pourquoi Nietzsche a pu faire l'objet d'une captation par les nazis ni n'éclairent la question de savoir si cette dernière ne faisait qu'un avec la question raciale qui reste étrangement absente de la tentative de sauvetage comme de l'explication quasi biographique de Gadamer relatant la manière dont il a lui-même reçu Nietzsche. Lorsqu'il aborde la question de la réception de la pensée de Nietzsche par Bäumler¹, Gadamer indique pertinemment qu'il est faux de mettre exclusivement en avant la doctrine de la « volonté de puissance » sans la lier à celle de l'éternel retour, liaison dont il attribue tout le mérite à Heidegger. C'est tout à fait juste, mais Gadamer, comme Heidegger, oublie que l'*amor fati*, la résultante de la « volonté de puissance » couplée à l'éternel retour, appelle une deuxième articulation : celle des deux premières doctrines sur la perspective d'une « conversion des valeurs² » ; en outre, or c'est sans doute l'essentiel, ni Heidegger ni Gadamer ne tiennent compte du fait que Nietzsche a explicitement déclaré qu'il entendait suivre le « fil conducteur du corps³ ». Et le « corps »

1. Alfred Bäumler a en outre édité une partie des textes posthumes de Nietzsche (*Nietzsche. Die Unschuld des Werdens*, Leipzig, Kröner, 1931). Il faut noter que l'édition Kröner comporte, de nos jours encore, la présentation à peine remaniée d'Alfred Bäumler.

2. C'est ainsi que nous avons choisi de rendre l'expression *Umwertung der Werte* qui constitue la dernière phase de la pensée de Nietzsche à partir de septembre 1888.

3. L'expression apparaît chez Nietzsche en 1884 ; on aura l'occasion d'y revenir par la suite. Il n'est pas inutile d'évoquer ici l'anecdote rapportée par

reste absent de toutes les approches précédemment évoquées bien qu'il soit au premier chef le support nécessaire d'une pensée raciale.

Si l'idée de « sauvetage » a un sens, elle se doit d'aborder la question du corps telle que Nietzsche la pose, et d'interroger l'éventuel rapport que cette pensée du corps aurait avec le noyau raciste de l'idéologie nazie.

Les entreprises de sauvetage, néanmoins, restent problématiques : elles s'apparentent peu ou prou aux tentatives pour corriger le passé au lieu d'être un effort pour le rétablir, qu'elles qu'en puissent être les conséquences. La « réception » d'une œuvre fait bien partie de l'histoire, elle aussi, mais elle ne peut s'arroger le privilège d'en être comme une partie, fût-ce sous la forme d'un prolongement nécessaire. Que les textes puissent être des événements de l'histoire et dans l'histoire, voilà qui devrait tomber sous le sens ; et bien qu'on n'ait affaire qu'à des interprétations, on aurait tort de donner dans un relativisme inutile qui consiste à déclarer « infinies » ou « inépuisables » les significations de ces textes.

La difficulté n'est pas d'établir l'objectivité des effets produits par une œuvre, mais de mettre en rapport une interprétation qui s'appuie sur des hypothèses vérifiables et les manières dont on a compris, utilisé, faussé, voire sciemment détourné tel ou tel aspect de cette œuvre. Les interprétations n'ont pour elles que le niveau d'exhaustivité qu'elles peuvent atteindre dans l'explication des phénomènes textuels – ni plus ni moins d'ailleurs que les hypothèses scientifiques des phénomènes naturels.

Günther Anders (*Über Heidegger*, Munich, Beck, 2001, p. 419 *sq.*) qui met en scène Hans Jonas et Heidegger se promenant après un colloque de philologie classique (Bonn, 1969). Comme Jonas lui demande pourquoi, dans *Être et temps*, lorsqu'il traite de l'« analytique du *Dasein* », il ne fait jamais mention du « corps », la réponse de Heidegger est désarmante quand on sait qu'il a consacré le plus important de ses cours à Nietzsche : « En effet, c'est ce que j'ai toujours oublié. »

Il serait naïf et irrationnel de nier l'historicité qui les caractérise, mais ne les grève pas essentiellement : la tradition a une consistance, certes, et qui peut être fort instruite ; mais elle est elle-même partie prenante d'une histoire. Chaque moment de la réception et de l'interprétation reste inévitablement aveugle aux évidences qu'il ne peut discuter précisément en raison de l'effet de scotomisation qu'elles suscitent – personne ne sait sauter par-dessus son temps, mais les œuvres dites grandes à juste titre ont une capacité d'anticipation remarquable (encore qu'il faille alors se garder de prédire le passé en fonction de ce que des intérêts tout actuels nous y font lire) ; mais cette anticipation n'a rien à voir avec la divination.

Lorsque Schlegel dit des historiens qu'ils sont les « prophètes du passé¹ », il ne leur confère pas le statut de voyants, mais celui plus conforme au sens initial du terme et qui est d'être porte-parole, non plus de la Pythie, mais simplement des *res gestae humanorum*. Pour le dire avec Vico, *verum factum esse*, et non pas au sens où la vérité relèverait de l'artifice, mais bien au sens où elle a elle-même dû être construite (ou si l'on veut « reconstruite »). Ce qui n'entraîne pas, comme on pourrait tout de suite l'imaginer, une dérive historiciste débilite. La réception n'est pas le critère d'une vérité de l'œuvre, mais pas davantage l'esthétique de la production qui vante et vénère la maîtrise créatrice au point que l'œuvre se suffisant à elle-même eût surgi sans réfléchir à ses liens avec ce qu'elle reconstruisait de filiations, d'oppositions. L'autorité de l'auteur prime alors si bien qu'on lui prête une surnaturelle capacité d'échapper tout à fait à l'histoire. La difficulté n'est pas alors de réfuter cette autorité géniale ni de s'attaquer à l'œuvre en lui contestant le privilège que sa création prodigieuse semblait lui accorder,

1. Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe*, vol. 18, Ernst Behler (éd.), Munich, 1958, p. 85 ; cf. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, Paris, Seuil, 1978, p. 107.

mais de déterminer quels écarts elle accomplit par rapport à son contexte et sa tradition, quelles innovations elle réalise et en fonction de quelle logique intellectuelle ; plus difficile encore est de montrer l'historicité interne à l'œuvre, des termes qu'elle emploie, travaille, et dont elle modifie l'acception, ou qu'elle forge. Ce n'est pas non plus une pente historiciste qui derechef se présente, mais une plus délicate combinaison entre réflexivité pérenne et remplissements datés s'impose à l'interprétation. Le sens des œuvres n'est pas plus réductible à ce qui les précède qu'il n'est exclusivement généré par leur postérité ; il n'est pas non plus identifiable à une révélation dont l'œuvre seule serait l'agent et tout à la fois le dépositaire.

« Sauver » Nietzsche ne peut donc consister à « justifier » certaines de ses prises de position jugées *a posteriori* inacceptables en faisant valoir qu'elles seraient compensées par d'autres plus admissibles ; ni, au contraire, à exciper de telle réception en la travestissant sous une forme de divination. Un exemple, qui resurgit sans cesse, est celui de la fameuse « brute blonde¹ ». L'expression se rencontre une première fois dans son œuvre, au paragraphe 11 de la première dissertation de *Pour la généalogie de la morale* : « Au fond de toutes ces races aristocratiques, il y a, à ne pas s'y tromper, le fauve, la superbe *brute blonde* avide de proie et de victoire ; de temps en temps, ce fond caché a besoin de se libérer, il faut que le fauve sorte, qu'il retourne à son pays sauvage – dans ce besoin tous se valent : aristocrates romains, arabes, germaniques ou japonais, héros homériques ou Vikings scandinaves. » La « blondeur » est effectivement considérée par Nietzsche, dans le même contexte², comme une caractéristique « celtique », mais elle

1. Cf., par exemple, André Comte-Sponville, « La brute, le sophiste et l'esthète : "l'art au service de l'illusion" », in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, « Le Collège de philosophie », 1991.

2. Friedrich Nietzsche, *Pour la généalogie de la morale*, 1, § 5. Pour les textes de Nietzsche, nous nous référons à l'édition des œuvres complètes

n'est pas, du même coup, l'apanage de la « race » dominante puisque le phénomène qui veut que la « race » ou la caste aristocratique ait un fond brutal à l'égard des autres – au contraire de l'attention, du respect et de l'estime dont elle sait faire preuve à l'égard des pairs – est d'ordre général et s'applique à toutes les cultures¹. Lorsque Nietzsche parle d'Aryens², il pense très vraisemblablement aux Indo-Européens, mais tout autant aux Doriens et aux Celtes. Au demeurant, l'expression est tant décriée de nos jours en raison d'un anachronisme de réception culturelle (la « bête blonde » était le surnom de Heydrich !) et, il faut le souligner, d'une simple ignorance du sens qu'elle avait dans l'historiographie contemporaine de Nietzsche où elle désignait le corps des gardes de l'empereur byzantin (vers le XI^e siècle), constitué pour l'essentiel de Varègues, c'est-à-dire des « Vikings », et d'Angles³.

publiées chez De Gruyter à Berlin (consultables sur Internet : nietzchesource.org) et à la traduction française des œuvres philosophiques et des lettres chez Gallimard.

1. Au demeurant, Nietzsche considère que les Arabes et les Hébreux font partie des « races fortes » (fragment posthume, désormais FP, 11 [287], novembre 1887-mars 1888), c'est-à-dire que ces communautés culturelles ne sont pas subsumées sous la notion de « Sémites », d'une part, et que, d'autre part, la distinction entre communautés tient à d'autres critères que les critères « raciaux ».

2. Cf. Maurice Olender, *Race sans histoire*, *op. cit.*, p. 13 et p. 98, ainsi que Léon Poliakov, *Le Mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 1971, p. 316 *sq.* : « Le “fauve blond” et la “race des seigneurs” ne sont pas les seules formules qui, arrachées à leur contexte, se laissent intégrer à tous les catéchismes racistes. Du reste, certains antisémites chevronnés ne s'y trompaient pas (Eugen Dühring insinuait que Nietzsche était juif, Theodor Fritsch mettait en garde la jeunesse contre ce “Polonais insolent”). »

3. À propos des Doriens, culture plus fruste que celle de la future Attique, Nietzsche avait en tête l'ouvrage de Karl Otfried Müller, *Die Dorier* (1824), ne serait-ce que parce que Müller se rangeait dans l'immédiate allégeance à Böckh, comme lui-même (son cours « L'encyclopédie de la philologie classique », 1873-1874, en témoigne sans conteste) ; cf., sur ces questions, William M. Calder III et Renate Schlesier (éd.), *Zwischen Rationalismus und Romantik, Karl Otfried Müller und die antike Kultur*, Darmstadt, 1998.

Il faut se garder de conclure hâtivement, à partir de l'emploi d'une pareille terminologie, à un « racisme » qui serait patent dans la conception nietzschéenne, car la seconde occurrence de l'expression « brute blonde », au même paragraphe 11 de *Pour la généalogie de la morale*, apporte un immédiat correctif : « La méfiance profonde, glacée, qu'inspire l'Allemand dès qu'il arrive au pouvoir, comme c'est de nouveau le cas maintenant, est encore une survivance de la terreur sans bornes qu'inspirèrent à l'Europe, des siècles durant, les ravages de la brute blonde germanique (bien qu'il n'existe guère de rapport de catégorie et encore moins une parenté de sang entre les anciens Germains et les Allemands d'aujourd'hui). » Il est impossible d'identifier la brute allemande avec les jeunes commandants des chars de Guderian ou avec la figure de l'Aryen nazi tel que s'efforçaient de la construire – sans d'ailleurs jamais parvenir à la moindre définition qui ne fût pas seulement négative – le *Schwarze Korps* ou le *Stürmer*. Du point de vue de la méthode d'interprétation, faire de Nietzsche à la fois le précurseur et le théoricien de l'aryanisme nazi suppose une sorte de réversibilité des agencements entre concepts, discours et « système » telle qu'elle repose en réalité sur l'oubli de l'aspect nécessairement historique de l'objet traité ; autrement dit, cela suppose qu'il n'y aurait pas d'histoire au moment où l'on voudrait qu'il y en ait une, toute linéaire et strictement déterminée.

Georges Canguilhem a, dans un autre contexte, celui de l'histoire des sciences, repris la mise en garde faite par Koyré non sans malice – « La notion de précurseur est pour l'historien une notion très dangereuse [...]. Il est [...] évident que personne ne s'est jamais considéré comme précurseur de quelqu'un d'autre, et n'a pu le faire¹ » –, tout en s'appuyant

1. Alexandre Koyré, *La Révolution astronomique*, Paris, Hermann, 1961, p. 79.

sur une expression lue chez J. T. Clark qui entend qu'on élimine le « virus du précurseur¹ » lorsqu'on cherche à évaluer l'effet pratique d'une théorie. Canguilhem propose une définition : « Un précurseur serait un penseur, un chercheur qui aurait fait jadis un bout de chemin achevé plus récemment par un autre [...]. Avant de mettre bout à bout deux parcours sur un chemin, il convient d'abord de s'assurer qu'il s'agit bien du même chemin [...]. Un précurseur ce serait un penseur de plusieurs temps, du sien et de celui ou de ceux qu'on lui assigne comme continuateurs, comme les exécutants de son entreprise inachevée². » Parler de précurseur impliquerait la démonstration qu'il y aurait identité des objets et des modalités de la réflexion sans distinction du « temps logique » propre à l'établissement des affirmations voulues vraies et de celui, « historique », de leur invention. Faute de cette distinction, il devient simple d'appliquer un schéma articulant l'anticipation sur sa réalisation. Ce qui, du point de vue de l'interprétation des textes, n'est pas sans conséquences désastreuses : tout d'abord, les textes sont réduits aux thèmes dont ils ne seraient que les expressions indifférentes ; ensuite, ils seraient écrits non pas « contre » un certain état de l'art qu'ils entendent modifier ni « pour » un objectif qui ne peut être une impossible anticipation effective, donc ils ne se situeraient pas véritablement dans un contexte qu'ils modifieraient jusqu'à en être des éléments constitutifs, mais en fonction du cours unique d'une et une seule évolution culturelle dont ils refléteraient les enjeux aussi extérieurs à eux que leurs thèmes ; enfin, l'histoire culturelle n'est pas la chronique d'un catalogue thématique donné par avance – quand ? Par qui ou par quoi ? – dont

1. J. T. Clark, « The Philosophy of Science and History of Science », *Critical Problems in the History of Science*, Madison, University of Wisconsin, 1962 (2^e éd.), p. 103.

2. Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1983, p. 21 sq.

s'empareraient les esprits pour le réaliser progressivement, et parachever la science ou le savoir.

Distinguer « thème » et « style » repose sur une conception erronée de ce qu'est un texte, peu importe qu'il s'agisse de littérature, de philosophie, de théologie ; car on ne prête pas alors attention au fait que ce que dit un auteur ne peut être dissocié de la manière dont il le dit, et le « sens » de ce qui est dit tient à la manière bien davantage qu'à un thème assigné *a posteriori*.

Les nazis n'ont pas eu besoin de la manière dont Nietzsche parle d'aryanisme pour fonder l'un des axes essentiels de leur entreprise d'éradication ; et ce qui est d'autant plus frappant, c'est que la notion essentielle n'a jamais reçu dans le cadre hitlérien la moindre définition rigoureuse : le profit idéologique et pratique est inversement proportionnel à l'effort de détermination, puisque la notion, impuissante à devenir concept, peut à tout instant être brandie comme un slogan adapté aussitôt aux intérêts du moment et du contexte, la mainmorte de la précision réflexive assure d'autant mieux la mainmise policière du parti. Pour donner un exemple, parmi des centaines et même des milliers, voici la manière dont le supposé très bon connaisseur de Nietzsche qu'est Bäumler¹

1. Par ailleurs, il serait trop simple et moins dérangeant de tenir Bäumler pour un simple idéologue nazi, puisqu'il fut aussi, on l'a dit, un brillant commentateur de Kant : il est banal de relever des comportements contradictoires dans les périodes révolutionnaires, mais il faut constamment avoir présente à l'esprit la perversion effective qui y est à l'œuvre et qui soudain se donne libre cours – l'antisémitisme de Bäumler ne fait aucun doute, mais son engagement nazi ressortit vraisemblablement aussi à un mélange d'opportunisme arriviste de fascination pour l'usage de la force violente, confondue avec l'audace, et de servilité lâche. Cet homme instruit, bien formé, cultivé, professeur, conclut son cours inaugural tenu à l'université de Berlin, le 10 mai 1933, en proclamant : « D'un mot on dira ce que signifie le national-socialisme dans l'ordre de l'esprit : substituer à l'homme instruit le type du soldat. » Et le cortège des SA qui avaient assisté à ce cours se mit en marche pour aller brûler des livres place de l'Opéra... L'auteur Bäumler (il est mort à quatre-vingt-huit ans, en 1968,

installe sa conception idéologique de la place de l'Allemagne dans l'histoire culturelle : « Que serait l'Europe sans le Nord germanique ? Que serait l'Europe sans l'Allemagne ? Une colonie romaine. » L'évocation des vertus supposées propres à la « race » nordique croit en outre trouver appui sur un passage de Nietzsche où ce dernier affirme sa profonde solidarité avec les « Hyperboréens¹ ». Ces derniers, mentionnés par Hérodote comme peuple quelque peu fabuleux², sont censés précisément séjourner *au-delà* du nord, comme l'indique la formation même de leur nom en grec (où Borée désigne le vent du septentrion). Les vers de Pindare sont la référence évidente que Nietzsche a en tête, en dépit de l'association fréquente des « Hyperboréens » à Apollon dont la mère, Léto, serait une Hyperboréenne³. Nietzsche souligne, avec cette référence à Pindare, son « inactualité », mais surtout le point de vue

après avoir été deux ans emprisonné après 1945, et sans plus retourner dans l'enseignement) y donnait son plein assentiment, convaincu qu'on se purgeait ainsi de ce qu'il fustigeait comme « le poison qui s'est accumulé à l'époque d'une fallacieuse tolérance et dont nous nous débarrassons aujourd'hui ».

1. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 1.

2. Hérodote, *Enquête*, IV, 14. Sur le groupe de philosophes baptisés « Hyperboréens » ou « Apolloniens », cf. Giorgio Colli, *La Sagesse grecque*, t. I, Paris, L'Éclat, 1991.

3. Pindare, *Olympiques*, III, 31-33, et *Pythiques*, X, 30-36. Les Hyperboréens représentent un « âge d'or ironique ». Pindare s'inspire du mythe des âges qu'on trouve dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, mais avec des écarts par rapport aux rituels existants. Les Hyperboréens sont des mortels qui sacrifient des ânes (les sacrifices, signe de notre époque, sont absents de l'âge d'or hésiodique, où dieux et hommes étaient proches). Les ânes, comme d'habitude, sont lubriques. Apollon peut contempler leur « *hubris* dressée », alors que l'âge d'or est un bonheur qui chez Hésiode sert de référence à *dikè*, la « justice », contraire de l'*hubris*. Pindare y déplace le mythe de Persée et de la Gorgone (tuée plutôt en Afrique), sans explication, introduisant ainsi un lien sémantique entre bonheur de là-bas et pétrification. La seule incursion d'un mortel (puisque aucun autre que Persée n'a pu et ne pourra en trouver le chemin) est destructrice. Pindare souligne qu'il s'agit là d'une « idée », impraticable, qui réalise une image du bonheur divin et humain : les mortels chantent et dansent pour le plaisir immédiat du dieu.

d'où il s'octroie la possibilité de fustiger le christianisme : *par-delà* une décadence complète de cette ère dominée par ces « anciennes Tables », dans un lieu que personne n'a encore foulé, dévolu aux « philosophes de l'avenir », aux « nouvelles Tables », au surhumain qui *n'a pas encore vu le jour*, et dont le « règne » n'a pas encore débuté – rien qui puisse autoriser la référence à une « race » nordique, dont d'ailleurs Nietzsche ne dit pas que l'avenir lui appartiendrait, alors qu'il fonde davantage d'espoir sur de nouveaux « barbares », les Russes¹...

Dans son ouvrage de 1931 sur *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (*Nietzsche, le philosophe et le politicien*), le passage sur la dette de l'Europe au Nord germanique est en italique ; juste avant, l'auteur a bien précisé qu'on ne trouvait pas chez Nietzsche de « théorie de l'État », et qu'il s'était opposé à Bismarck comme à ses intentions politiques, mais qu'il « avait défini quelle était la tâche qui nous incombait », à savoir « être les guides de l'Europe »². L'exposition rhétorique adoptée par Bäumler donne l'illusion que la référence à Nietzsche est dans la continuité d'un commentaire de ce qu'il aurait effectivement écrit. Il est fort simple de rappeler ce que Nietzsche a *effectivement écrit* – en fustigeant tout aussi bien « la stérilité de la noblesse », noblesse qui est la composante « raciale » proprement allemande, que la « barbarie germanique », en soulignant les retards du « Nord » (allemand) par rapport au « Sud »³, incriminant alors Luther qui en serait l'un des responsables, mais, surtout, en faisant une distinction entre l'Europe géographique et l'Europe culturelle – ce fragment : « Ici, où les notions de “moderne” et d’“européen” sont presque équivalentes, on entend par Europe beaucoup plus de territoires que n'en comprend l'Europe géographique, cette

1. Cf. Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 251.

2. Alfred Bäumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker*, *op. cit.*, p. 180-183.

3. Cf. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 149, § 350, § 358.

Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple.*

Jean Starobinski, *Les Enchanteresses.*

Jean Starobinski, *L'Encre de la mélancolie.*

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse.*

Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire.*

Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Lectures de Pessoa.*

Antonio Tabucchi, *Autobiographies d'autrui. Poétiques a posteriori.*

Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne.*

Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist.*

Emmanuel Terray, *Mes anges gardiens, précédé d'Emmanuel Terray l'insurgé, par Françoise Héritier.*

Camille de Toledo, *Le Hêtre et le Bouleau. Essai sur la tristesse européenne, suivi de L'Utopie linguistique ou la Pédagogie du vertige.*

Camille de Toledo, *Vies potentielles.*

Camille de Toledo, *Oublier, trahir, puis disparaître.*

Peter Trawny, *Heidegger. Une introduction critique.*

César Vallejo, *Poèmes humains et Espagne, écarte de moi ce calice.*

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne.*

Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique I.*

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines.*

Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II.*

Ida Vitale, *Ni plus ni moins.*

Nathan Wachtel, *Dieux et vampires. Retour à Chipaya.*

Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes.*

Nathan Wachtel, *La Logique des bûchers.*

Nathan Wachtel, *Mémoires marranes. Itinéraires dans le sertão du Nordeste brésilien.*

Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde.*

Natalie Zemon Davis, *Juive, catholique, protestante. Trois femmes en marge au XVI^e siècle.*