

|  |
| --- |
| M2 Métiers de la recherche en science politique  2018/2019 |

|  |
| --- |
| Quentin Royer |
| *Nietzsche écartelé* |
| La caractérisation politique controversée d’une œuvre philosophique |

Mémoire préparé sous la direction de Samuel Hayat et Jean-Gabriel Contamin

**Remerciements**

Un immense merci à Samuel Hayat et Jean-Gabriel Contamin pour la patience et la rigueur avec lesquelles ils ont assuré le suivi de cette recherche.

Merci également à Camille Herlin-Giret, Aude Lejeune et Etienne Pénissat pour leurs remarques judicieuses lors du séminaire de *research design*.

Ma reconnaissance va à Pierre-André Taguieff, pour son temps et les précieuses sources qu’il a accepté de mettre à ma disposition.

Je ne peux que remercier chaleureusement mes proches pour nos longues et passionnantes discussions, au cours desquelles ils m’ont indiqué pistes et lectures. Merci à Hugo, Simon, Eloi, Romain, Kalil, Esther et les autres.

Enfin, nous devons un hommage à Friedrich Nietzsche et à son œuvre passionnante, sans qui ces guerres d’interprétations et ma modeste tentative de les éclairer n’auraient pu voir le jour.

Table des matières

**Introduction5**

**Partie 1 – Contextualisation du processus de controverse20**

1. Réflexions sur la source de la controverse : Nietzsche et son œuvre20

A. Revue de la littérature d’interprétation de la pensée de Nietzsche20

B. Introduire Nietzsche sans se faire acteur de la controverse ?24

1. Prélude – Socio-histoire de la réception de Nietzsche en France25
2. Caractérisation de l’historiographie et sélection des sources26
3. Impacts des démarches éditoriales des germanistes sur la réception30
4. Permanence de la controverse dans le processus de réception33

CONCLUSION - La réception socio-historique de Nietzsche en France (XIXe-1970)50

**Partie 2 – Sociologie de la controverse contemporaine53**

Chapitre 1. Echanges de tirs entre philosophes « nietzschéens » et « anti-nietzschéens »55

1. La charge collective contre la « pensée 68 » : *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991)55
2. Genèse d’un collectif d’universitaires anti-nietzschéens57
3. La cohérence philosophico-politique d’une critique du nietzschéisme universitaire61
4. La réception de cette mise en cause du nietzschéisme français71

CONCLUSION sur *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*…………………………………………………… 75

1. La contre-attaque nietzschéenne : *Pourquoi nous sommes nietzschéens*76
2. Naissance d’une réponse tardive aux anti-nietzschéens76
3. Un positionnement unitaire autour de fragments nietzschéens82
4. La réception française d’une contre-attaque nietzschéenne92

CONCLUSION sur *Pourquoi nous sommes nietzschéens*…………………………………………………………………92

Chapitre 2. La relance de la controverse marxiste internationale par les éditions Delga……………….96

1. L’exhumation des travaux de Georg Lukacs98
2. Nietzsche dans l’œuvre de Lukacs98
3. L’article de 1943, première attaque contre Nietzsche99
4. Nietzsche comme « anéantissement de la raison »102
5. La réception de l’argumentaire de Lukacs en France112

CONCLUSION sur Lukacs………………………………………………………………………………………………………………126

1. La lutte politique d’Aymeric Monville contre le « nietzschéisme de gauche »127
2. L’anti-nietzschéisme comme critique du « libéralisme libertaire pré-fasciste »127
3. La réception du pamphlet de Monville contre le nietzschéisme de gauche135

CONCLUSION sur Monville………………………………………………………………………………………………………….142

1. La radicalisation du combat lukacsien par Wolfgang Harich……………………………………………143
2. Harich face à Nietzsche en RDA143
3. Trois entretiens fictifs contre Nietzsche et sa réception à gauche145
4. Une réception divisée et de faible ampleur en France152

CONCLUSION sur Harich………………………………………………………………………………………………………………155

1. Nietzsche précurseur de « l’oubli de la raison » chez Juan José Sebreli156
2. Nietzsche dans la pensée de Juan José Sebreli156
3. Nietzsche préfigurateur de « la déconstruction »157
4. Une réception française sous le signe du marxisme et de l’Amérique latine160

CONCLUSION sur Sebreli…………………………………………………………………………………………………………….163

1. L’importation complémentaire de Losurdo, ultime salve anti-nietzschéenne chez Delga163
2. La place de la critique de Nietzsche dans la pensée de Domenico Losurdo164
3. Une critique marxiste nuancée du « radicalisme aristocratique » de Nietzsche165
4. La réception française élogieuse d’une « nouvelle unité de mesure »187

CONCLUSION sur Losurdo………………………………………………………………………………………………………….192

**CONCLUSION GENERALE – Sommes et effets de la controverse**……………………………………………………193

**BIBLIOGRAPHIE**………………………………………………………………………………………………………………………………202

*Introduction*

Au mois d’août 2019, *Le Monde* publiait deux articles consacrés à Friedrich Nietzsche. Le premier, signé par le philosophe et journaliste Roger Pol-Droit[[1]](#footnote-1), signalait la publication d’une édition bilingue de ses *Poèmes complets* dans la « bibliothèque allemande » des Belles Lettres – effort salué dans la mesure où « aussi étonnant que cela puisse paraître, personne n’avait jamais accompli ce travail ». Le second article, écrit par Nicolas Weill, se dédiait à la publication chez Gallimard du cinquième tome de la *Correspondance* du philosophe, dans une traduction de l’édition Colli-Montinari. Cette présence de Nietzsche dans la presse nationale se fait le témoin du caractère inachevé du travail d’édition de son œuvre en France, mais aussi de son commentaire : Pol-Droit et Weill consacraient aussi quelques lignes à proposer une interprétation de l’auteur, « ni poète ni philosophe » pour le premier, et « ésotérique pour les néophytes » donc « propice à récupérations » pour le second. Michel Foucault objecterait d’ailleurs que le propre de l’interprétation est son infinitude.

Cette situation contemporaine du philosophe et de son œuvre peuvent étonner de prime abord, tant l’historiographie insiste sur l’importance revêtue par Nietzsche dans la philosophie française des décennies 1960-1970[[2]](#footnote-2), regroupée sous le label *french theory* aux Etats-Unis. La réception étendue sur plus d’un siècle de la pensée nietzschéenne n’aurait-elle pas permis d’aboutir à une édition satisfaisante de ses œuvres complètes ? Les commentaires de « philosophes professionnels » comme Gilles Deleuze ou Jacques Derrida, suivis par toute une génération de nietzschéens[[3]](#footnote-3), n’auraient pas, si ce n’est épuisé les possibilités d’interprétation, au moins abouti à un consensus sur la signification philosophique de l’œuvre ? En 1995, dressant un bilan sociologique de la réception de l’œuvre en France[[4]](#footnote-4), Louis Pinto concluait que l’intégration de Nietzsche au panthéon de la philosophie universitaire s’était faite autour d’un « consensus dans l’indéfini » : l’impossibilité d’une interprétation unique et stabilisée était proclamée au nom d’une épistémologie « perspectiviste ».

Et de fait, la phase de stabilisation du statut de Nietzsche que décrit Louis Pinto n’a pas échappé aux controverses. L’importance accordée à Nietzsche par la génération de Foucault, Deleuze et Derrida était rapidement contestée au sein du champ de la philosophie par des représentants de courants opposés, hostiles aux attaques répétées des penseurs de la « déconstruction », englobés dans la catégorie de la « pensée 68 », envers « l’humanisme » et les « valeurs occidentales[[5]](#footnote-5) ». Ces joutes philosophiques ne sont pas dénuées de considérations politiques, témoignant d’une interaction entre des champs qui sont, par définition, relativement autonomes. Mais ce phénomène n’est en rien une nouveauté : en effet, l’œuvre de Nietzsche a été traduite et publiée en France dès la fin du XIXe siècle, si bien qu’un public français initialement constitué d’écrivains et poètes d’avant-garde s’est formé de son vivant. Rapidement, la germaniste et fondatrice de la Société française d’études nietzschéennes Geneviève Bianquis remarquait qu’en quelques décennies s’étaient développés tant des « impérialismes » que des « socialismes nietzschéens[[6]](#footnote-6) ». Elle évoquait tour à tour des écrivains proches des milieux d’Action française comme Jules de Gaultier (1858-1952), Pierre Lasserre (1867-1930) ou Daniel Halévy (1872-1962) ; des précurseurs du fascisme comme Georges Sorel (1847-1922) ; des révolutionnaires artistes et « romantiques de la violence » comme Elie Faure (1873-1937), neveu de l’anarchiste Elisée Reclus ou encore des sociologues socialistes comme Eugène de Roberty (1843-1915), Georges Palante (1862-1925) ou Charles Andler (1866-1933). Confrontée à cette diversité contradictoire d’usages politiques, Bianquis esquissait l’explication suivante :

« Quiconque aborde Nietzsche de front, sans le secours de la chronologie et de la psychologie, croit voir en lui le maître de toutes les contradictions : riche et séduisant par cette richesse, non pas confus, mais complexe, et excessif dans tous les sens à la fois. Son prodigieux talent de forme, sensible même à travers une traduction médiocre, son goût de la formule outrancière et du paradoxe éclatant, la véhémence passionnée qui chez lui alterne avec la plus froide, la plus cruelle lucidité intellectuelle, sont faits pour séduire les esprits jeunes, curieux et hardis, ceux-là même qu’impatiente sa rude et minutieuse discipline. De là son étonnante fortune en France où il a été beaucoup lu, beaucoup aimé et beaucoup haï, prôné ou trahi de mille manières, « transvalué » dans les sens les plus inattendus. Quelle tendance n'a pu se réclamer de lui au temps de sa plus grande vogue ? On a vu les uns lui demander des armes pour attaquer la tradition et pourfendre le christianisme, les autres faire appel à lui pour restaurer un régime d'ordre et de hiérarchie ; il semble qu'on ait voulu l'enrôler tour à tour dans le camp de l'intellectualisme et du pragmatisme, de l'anarchie et de l'autorité. C'est ainsi qu'il a existé, aux deux pôles de la pensée politique, un impérialisme et un socialisme nietzschéen[[7]](#footnote-7). »

Il y a là quelque chose que l’histoire sociale des idées reconnaît volontiers : les interprétations d’une œuvre peuvent être multiples, tout en demeurent pour partie contraintes par le contenu et le support du texte initial[[8]](#footnote-8). Ainsi, Louis Pinto souligne-t-il aussi que l’œuvre de Nietzsche est « porteuse d’ellipses, d’énigmes et de contradictions[[9]](#footnote-9) », ce qui a une incidence sur la réception qu’il est possible d’en faire, et ce qui explique que les interprétations d’une même œuvre puissent être si contradictoires. Cela est potentiellement vrai pour toute œuvre, dont le contenu est toujours reçu, réapproprié et interprété de diverses manières selon les dispositions du récepteur et les modalités de la réception[[10]](#footnote-10). Mais Nietzsche présente tout de même la particularité d’avoir fait l’objet d’usages politiques aussi nombreux que radicalement contradictoires tout au long du XXe siècle. Au-delà des impérialismes et socialismes nietzschéens que Geneviève Bianquis évoque brièvement, en citant peu les textes et en situant *a minima* leurs auteurs, les usages politiques de Nietzsche en Europe se sont étendus de la propagande fasciste de Benito Mussolini[[11]](#footnote-11) et Adolf Hitler[[12]](#footnote-12) au poststructuralisme « gauchiste » de la « pensée 68 », en passant par divers courants d’existentialisme engagés à gauche[[13]](#footnote-13).

Face à un tel constat, une lecture profane consisterait à adopter une posture simplement relativiste, selon laquelle tout et son contraire peut être tiré d’une œuvre, ou bien une posture strictement stratégiste, qui voudrait que chacun trouve en une pensée ce qui est dans son intérêt. Mais dans une démarche moins exclusive, peut-on considérer que les caractéristiques propres à la forme et au contenu de l’œuvre de Nietzsche, dont la littérature dit qu’elle est plurielle et complexe, sont l’unique facteur explicatif d’une telle variété d’interprétations contradictoires ? S’il convient de prendre en considération la forme que revêt une œuvre dans les supports qui la véhiculent et selon le style de son auteur, il paraît difficile d’y limiter l’explication d’usages politiques si opposés. A cela s’ajoutent certainement les effets conjoints de la complexité des contextes dans leur évolution au fil du siècle – notamment en ce qui concerne les rapports franco-allemands et les bouleversements des systèmes politiques – et de la diversité des profils et positionnements des interprètes (lectures profanes ou savantes). C’est l’approche que développe Louis Pinto dans *Les Neveux de Zarathoustra*, qui vise à étudier la construction, entre la fin du XIXe siècle et la décennie 1970, de la légitimité académique de Nietzsche. Cette reconnaissance en tant que philosophe digne de ce nom a eu lieu à la suite des efforts, rendus possibles par le contexte d’après-guerre, de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida ou Jean-François Lyotard. Faisant le pari « d’analyser l’activité d’interprétation des interprètes » en étudiant leurs trajectoires individuelles et en les positionnant dans leurs champs respectifs, Louis Pinto s’intéresse aux stratégies des lecteurs de Nietzsche entrés en concurrence pour l’imposition d’une certaine conception de l’œuvre. Cette lutte, qui voit passer Nietzsche d’une coexistence entre des publics profanes au tournant du siècle à une hégémonie existentialiste entre les années 1930 et 1950, aboutit à partir des années 1960 à la consécration philosophique de l’œuvre – laquelle connaît son pendant politique dans l’avènement d’un Nietzsche « gauchiste», dans un contexte de « radicalisation politique du discours philosophique[[14]](#footnote-14) ».

Si ce n’est cette mention tardive d’un Nietzsche accordé à « l’humeur 68 », Louis Pinto ne s’intéresse que peu aux appropriations proprement politiques de l’œuvre. Lorsqu’il évoque et cite par extraits des figures comme Jules de Gaultier ou Georges Bataille, le caractère politique de leur interprétation transparaît nécessairement, mais n’est que peu commenté car là n’est pas l’objet de son étude. Les orientations politiques qui opposent les acteurs se référant à Nietzsche sont renvoyées à leur positionnement dans l’espace social, et dans l’ensemble dédaignées au profit de l’inscription de l’œuvre dans un courant philosophique (existentialiste, poststructuraliste, etc.). Ainsi, nous faisons le constat que l’histoire des interprétations et usages proprement politiques de la pensée de Nietzsche demeure à écrire. Cela d’autant plus que les décennies qui ont suivi les années 1970, auxquelles s’interrompt l’étude de Pinto, ont été le terrain de débats houleux et régulièrement réactivés sur le caractère politique de la pensée nietzschéenne. Certes, alors-même qu’il s’agissait dans les années 1960-1970 d’une figure incontournable aussi bien à l’université que dans les avant-gardes artistiques et militantes, la référence explicite à Nietzsche s’est drastiquement raréfiée dans les phénomènes militants – et demeure aujourd’hui cantonnée à des groupuscules comme Casapound en Italie[[15]](#footnote-15). Il serait donc difficile de se livrer à une étude précise de la réception de Nietzsche dans les milieux militants. En revanche, et c’est un effet de la canonisation académique de Nietzsche, la question du caractère politique de l’œuvre est entretenue dans le champ de la philosophie, laquelle se dote à cette occasion d’une portée politique conséquente.

Si cette réception « politisante » chez les philosophes nous intéresse tant, c’est que Nietzsche, dont l’œuvre a fait l’objet d’une longue réception controversée, est un terrain idéal pour expérimenter la méthode de l’histoire *sociale* des idées, mais surtout un important révélateur de rapports de force, qui ont lieu au sein du champ de la philosophie mais qui pèsent aussi dans l’interaction de ce dernier avec le champ politique. En se livrant à cette controverse philosophique relative à la labellisation politique de l’œuvre de Nietzsche, les philosophes se positionnent les uns par rapport aux autres en tant que représentants d’un courant de pensée opposé à d’autres. Cette prise de position est indissociable dans les faits de prises de positions politiques, que ce soit sur le plan théorique ou par le biais d’un engagement militant. Interpréter Nietzsche politiquement ou, au contraire, nier la légitimité d’une telle interprétation et dépolitiser son œuvre revient à se saisir de ces enjeux de catégorisation pour occuper une position philosophique parmi d’autres. Ces logiques de champ impliquent que des stratégies sont formulées et mises en œuvre avec plus ou moins de succès par les acteurs, mais les conduites de ces derniers ne sauraient se réduire à cela. En effet, les règles de la discussion philosophique font qu’à l’instar de ce qui s’observe en sociologie historique des sciences, des controverses ont lieu. Les outils développés par les *science studies* pour les étudier impliquent de « rendre justice » aux capacités d’innovation que déploient les acteurs en situation. Nous avons vu que Louis Pinto concluait que Nietzsche avait intégré le canon des philosophes classiques dignes d’être étudiés à l’Université durant les années 1970. Lire Nietzsche en tant que philosophe semble effectivement être acquis, mais la couleur politique qui lui était conférée par l’avant-garde universitaire a été progressivement mise en crise, aboutissant à la controverse contemporaine dont nous souhaitons faire l’étude.

Ces épisodes discontinus de controverse que nous avons identifiés, et dont nous préciserons la teneur bientôt, nous intéressent dans la mesure où ce sont des processus dotés d’une force instituante[[16]](#footnote-16) qui orientent progressivement, mais de manière relativement durable, la caractérisation publique d’un Nietzsche politique. Nous entendons nous donner les moyens d’appréhender dans son histoire la situation de controverse présente sur le caractère politique de l’œuvre de Nietzsche, en rendant justice à la dimension instituante des processus de dispute, dont les effets ne sauraient être tenus pour irréversibles. Les acteurs de ces controverses se voient reconnaître une capacité performative qui ne découle pas mécaniquement de leurs trajectoires et dispositions. La sociologie pragmatique, également dite « des épreuves », désigne comme controverse une situation de conflit dont la structure est triadique : deux camps adverses s’affrontent devant un public – principalement les pairs, mais pouvant s’étendre aux médias et à un public « profane » – qui occupe le rôle de juge, au sein d’un espace institutionnel relativement autonome, et suivant des règles explicites ou tacites dont l’ensemble constitue une « culture de la controverse ». Ce sont des moments de « renversement potentiel des rapports et croyances institués », qu’il s’agit pour le chercheur d’appréhender de manière continuiste, c’est-à-dire dans le déploiement de ses différentes scènes (plus ou moins exposées au public) et dans l’enrôlement potentiel de différentes forces sociales suivant les évolutions de la mise en visibilité ou de confinement du conflit[[17]](#footnote-17). Suivant les conseils de Michel Dobry, il nous faudra penser conjointement la présence et l’absence de la controverse, laquelle connaît parfois des phases de stabilisation avant que des acteurs ne la réactivent[[18]](#footnote-18).

Dans notre cas d’étude, les situations de conflit identifiées seront appréhendées au prisme de l’action en situation d’acteurs qui, amenés à se positionner sur la question du Nietzsche politique, revendiquent et s’approprient des schèmes de raisonnement et des modes d’action constitués historiquement pour, suivant ce que Boltanski et Thévenot ont nommé « régimes d’action[[19]](#footnote-19) » ou « régimes d’engagement[[20]](#footnote-20) », se qualifier mutuellement et se rapporter les uns aux autres. Il s’agit *in fine* d’imposer publiquement une interprétation argumentée contre d’autres. Ces épisodes de conflit sont envisagés comme des séries d’épreuves visant à « tester » l’actualité de valeurs transgressées[[21]](#footnote-21) : en l’occurrence, à vérifier collectivement, par la controverse, si l’œuvre de Nietzsche est conforme aux attentes socialement constituées par le passé d’une pensée dite « de gauche » ou « de droite » — catégories qui sont l’enjeu de luttes, et pouvant subir des déplacements. Cette démarche impliquera un effort pour saisir et traiter symétriquement l’ensemble des points de vue engagés dans la controverse[[22]](#footnote-22), non seulement pour les enregistrer et restituer mais pour s’intéresser aux contraintes pratiques qui impactent les pratiques discursives et leur déploiement public, qui du fait des asymétries entre acteurs n’ont pas la même efficacité sociale[[23]](#footnote-23). Cette perspective méthodologique sera nécessairement couplée à un effort de vigilance visant à ne pas se faire acteur de la controverse étudiée, ce pour quoi il ne s’agira nullement d’aller chercher chez Nietzsche, dans le texte, des éléments pouvant appuyer ou infirmer les arguments déployés par les acteurs engagés dans la dispute. Le simple fait d’assortir les différentes étapes de notre développement de citations choisies reviendrait à opérer des découpages dans l’œuvre suivant notre rapport aux valeurs[[24]](#footnote-24), et à donner à voir certaines dimensions de la pensée de Nietzsche au détriment d’autres.

Du reste, étudier les dispositifs socio-techniques qui pèsent sur l’action en situation des acteurs engagés dans la controverse impliquera de tenir compte des acquis de l’histoire sociale des idées politiques. En effet, l’une des règles tacites qui pèse sur le processus de dispute est la maîtrise *a minima* des codes de l’argumentation philosophique, et la reconnaissance d’une égalité de droit entre les participants, lesquels sont tenus pour aptes à raisonner et débattre de manière éclairée[[25]](#footnote-25). Ainsi, il nous faudra prêter attention à la manière dont les acteurs engagés se sont rendus maîtres des codes socialement reconnus comme nécessaires à la participation à la controverse étudiée, à savoir une certaine connaissance de l’œuvre de Nietzsche suivant les critères imposés historiquement par la canonisation académique du philosophe[[26]](#footnote-26). Nous tâcherons donc d’appréhender les interprétations de Nietzsche proposées en situation de controverse à l’aune des lectures qu’ont pu en faire les différents acteurs impliqués, ce qui suppose d’avoir connaissance des traductions, des éditions, des « mises en livre[[27]](#footnote-27) » de Nietzsche et de ses interprètes qui étaient disponibles pour eux en tant que ressources. Leur action n’en sera que mieux décrite et rattachée aux contraintes qui pèsent sur la situation de controverse, car nous aurons ainsi accès à l’outillage dont ils disposent pour la lutte. Dans la mesure où les acteurs engagés dans la dispute se réfèrent au passé pour agir en situation, nous serons amenés à ne pas négliger le poids du passé sur la controverse présente. En effet, les controverses philosophiques ont pour caractéristique de reposer grandement sur le support textuel, par lequel des modes de questionnement sont régulièrement renouvelés par les acteurs qui puisent dans un *common knowledge* constitué au fil du temps pour débattre dans le cadre de dispositifs discursifs entretenus socialement[[28]](#footnote-28).

N'ayant pas à abandonner les acquis de l’histoire sociale des idées politiques, nous ne délaisserons pas non plus les apports de la sociologie des champs. Faire le choix méthodologique de ne pas accorder le primat aux logiques de champs et aux stratégies que déploient les acteurs en lutte n’implique en rien de délaisser la sociologie dispositionniste qui nous semble complémentaire à la sociologie pragmatique. Nous tiendrons simplement compte des déplacements opérés par Cyril Lemieux dans la contribution qu’il consacre à la théorie de l’habitus et à *L’expérience concentrationnaire* de Michael Pollak[[29]](#footnote-29). Il y propose de ne plus raisonner en termes d’habitus figé *a priori* par le chercheur selon sa position dans l’espace social, mais plutôt en termes de « tendances à agir » identifiées dans l’action (à la manière de G.H. Mead), permettant d’esquisser un système dynamique et adaptatif de dispositions. Ainsi, accorder le primat à l’action en situation, en refusant de la faire découler mécaniquement de la position occupée dans le champ par l’acteur, ne revient pas à renoncer à situer socialement les individus. Nous ne saurions faire l’économie du profil sociologique et des positions occupées par les acteurs engagés dans la controverse, car cela reviendrait à « faire flotter » les échanges d’arguments qui la constituent, en les considérant comme autant de contenus hors sol valables uniquement par leur teneur philosophique, en dehors de toute considération sociologique. Or, l’outillage dont ils disposent et à partir duquel ils composent en situation est le fruit d’expériences passées qui tiennent pour beaucoup à la trajectoire de l’individu considéré et de son positionnement dans l’espace social, qui le contraint et l’habilite à la fois.

Aussi nous attacherons-nous à décrire finement non seulement les modalités de la controverse (dans son contenu et ses supports), mais aussi la situation sociale de ses acteurs et de ses différentes scènes. Au-delà de l’examen des échanges d’arguments dans leurs modalités et leurs effets, les questions suivantes seront systématiquement posées : qui participe à la controverse ? à partir de quelle position institutionnelle ? par le biais de quel(s) dispositif(s) : ouvrages, articles, recensions, interviews, colloques ? à l’aide de quelles ressources organisationnelles, intellectuelles ? Simplement, la teneur de l’action déployée en situation de controverse ne sera pas déduite *a priori* de ce que l’on croit savoir des dispositions des acteurs engagés. Il s’agit d’observer empiriquement la controverse telle que la constituent progressivement les acteurs, de la décrire aussi finement que possible et d’en étudier les effets, c’est-à-dire de prendre au sérieux la controverse comme processus instituant et de préserver les capacités d’action des individus. Ce faisant, nous serons fidèles au programme décrit par Matthieu Delalandre[[30]](#footnote-30) :

1. En nous livrant à « l’analyse des stratégies argumentatives » des acteurs, ce qui nécessitera de mettre en lumière « les conceptions sous-jacentes aux arguments qu’ils avancent », lesquelles ont à voir avec les dispositions développées par les acteurs au cours de leur trajectoire, et donc avec les positions qu’ils occupent dans l’espace social.
2. En ne négligeant pas la « dynamique temporelle des débats », qui en plus de s’inscrire dans un contexte socio-historique connaissent des phases de stabilisation puis de réactivation.
3. En nous posant la « question de la réappropriation » des termes de la controverse par des acteurs tiers : journalistes, philosophes « amateurs », blogueurs…

Ainsi, les conditions historiques de possibilité de la situation actuelle de controverse, de même que ses modalités concrètes et ses effets instituants seront à même d’être traités par notre étude. Comme l’avance Jean-Louis Fabiani[[31]](#footnote-31), la nouvelle sociologie des idées accorde une place de choix à la proposition structuraliste de Pierre Bourdieu, aux côtés de l’analyse des controverses[[32]](#footnote-32). La primauté analytique est accordée aux situations singulières d’interaction, lesquelles fournissent « la trame de la production scientifique et intellectuelle », mais la conjoncture socio-historique ainsi que « l’état présent du savoir, des pratiques sociales et des sociabilités intellectuelles » n’en demeurent pas moins incontournables.

Nous l’avons dit, les controverses d’ordre philosophico-politiques ont jalonné la longue réception de Nietzsche depuis la fin du XIXe siècle. Après la coexistence houleuse des conservatismes, des impérialismes et des socialismes nietzschéens, une controverse relative aux usages spécifiquement fascistes de Nietzsche a eu lieu. Face aux références explicites auxquelles se livraient les propagandistes mussoliniens et hitlériens, des intellectuels de gauche comme Georges Bataille contestaient la légitimité de ces appropriations qu’ils jugeaient fallacieuses[[33]](#footnote-33). Dans une certaine mesure, les controverses de ce type qui s’observent après le parachèvement de la légitimation de Nietzsche à l’université et l’érosion du Nietzsche « gauchiste » sont des réactivations de ces anciennes disputes. Nous proposons de dégager deux axes majeurs des « rebonds[[34]](#footnote-34) » de la controverse que nous allons étudier.

Le premier axe qui retient notre attention est une controverse à la fois directe, dans la mesure où ses participants ont eu l’occasion de se répondre directement, et distendue, puisque la réponse à la première attaque a été tardive[[35]](#footnote-35). Du fait du registre dans lequel elle s’inscrit, il s’agit d’une controverse en apparence moins politique que la controverse marxiste qui constitue notre second axe et fait explicitement appel à Marx contre les conceptions politiques jugées réactionnaires de Nietzsche. En effet, les acteurs engagés dans cette première controverse sont des universitaires, pour l’essentiel philosophes de formation, et dont les écrits relèvent du champ de la philosophie, ce qui n’interdit aucunement les considérations politiques. Le premier moment de la controverse correspond à la publication en 1991, chez Grasset, d’un ouvrage collectif intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, qui entend « penser avec Nietzsche contre Nietzsche ». Ses auteurs sont les philosophes Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud et Alain Renaut, ainsi que le politiste Pierre-André Taguieff. L’ensemble de l’ouvrage constitue un examen critique des attaques adressées par Nietzsche à la métaphysique, à la raison et à la science d’un point de vue philosophique, et à la démocratie, aux droits de l’homme et à l’égalitarisme sur le plan politique. Ainsi, chaque contribution mêle critique philosophique de la pensée nietzschéenne et considérations politiques et morales sur la dimension réactionnaire de son auteur. L’ouvrage comporte en lui-même un caractère polémique, puisqu’il s’en prend ouvertement aux références faites à Nietzsche chez les grandes figures de la pensée 68. Bien plus tard, en 2016, une réponse explicite à l’ouvrage est parue aux Impressions nouvelles sous la forme de l’ouvrage collectif *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, coordonné par les philosophes Alain Jugnon et Dorian Astor. Leur démarche est présentée ainsi : il s’agit, contre les auteurs du précédent ouvrage, « d’en finir avec tous les nihilismes du *mécontemporain* et de « devenir *nietzschéens* car le temps présent nous impose cette réévaluation ». Dans une interview[[36]](#footnote-36), mentionnant le collectif de 1991, Dorian Astor qualifie leur ouvrage de « machine de guerre proprement réactionnaire dirigée contre et visant à liquider ce qu’on appelle (…) la « Pensée 68 », et récuse la pertinence de toute catégorisation politique de Nietzsche. Là encore, la querelle philosophique tourne autour de considérations relatives au caractère politique de l’œuvre de Nietzsche.

Le second axe concerne une contre-attaque marxiste survenue dans les années d’après-guerre, qui met en accusation les usages de Nietzsche à gauche. Le philosophe marxiste hongrois Georg Lukács (1885-1971), qui a rudement opposé le matérialisme dialectique à l’existentialisme, a établi en deux tomes un ouvrage consacré à « l’irrationalisme moderne » intitulé *La Destruction de la raison* (*Die Zerstörung der Vernunft*, 1954) – le premier s’étendant « de Schelling à Nietzsche » et le second « de Dilthey à Toynbee ». Traduit et publié en France chez L’Arche dès 1959, cet ouvrage a fait l’objet d’une réédition spécifiquement consacrée aux développements sur Nietzsche en 2006, aux éditions Delga. Ce sont ces mêmes éditions Delga qui ont importé en France un auteur également marxiste qui, dans la même veine que Lukács, vise à démontrer le caractère réactionnaire de la pensée de Nietzsche. Il s’agit de l’italien Domenico Losurdo (1941-2018), qui a consacré deux écrits à Nietzsche : le premier, intitulé *Nietzsche. Per une biografia politica*, a été publié en 1997 en Italie, et en 2008 en France sous le nom *Nietzsche, philosophe réactionnaire : pour une biographie politique* ; le second, plus conséquent, nommé *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, a été publié en 2002 en Italie, et en 2016 en France sous le nom *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*. Se revendiquant explicitement de Lukács et Losurdo, Aymeric Monville, auteur d’un livre sur Michel Clouscard publié chez Delga, a fait paraître aux éditions Aden *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, dont le but explicite est également de polémiquer contre les usages historiques de Nietzsche chez les penseurs de gauche. Il s’agit dans ces trois cas d’opérer une rupture polémique avec les penseurs socialistes et les philosophes libertaires qui ont fait appel à l’œuvre du philosophe allemand par le passé, d’où notre caractérisation en tant que controverse.

Dans les deux cas, le cœur du débat réside en la question de l’irrationalisme (dénoncé ou récusé) de la pensée nietzschéenne et de sa portée politique éventuelle. Les marxistes voient dans la critique de la dialectique développée par Nietzsche un obstacle au matérialisme historique et, partant, un adversaire du progrès social. Les héritiers des Lumières lient la critique du rationalisme classique au développement, au XXe siècle, de philosophies politiques fascistes et d’expériences politiques totalitaires. Les défenseurs de Nietzsche, selon les cas, sauvent le caractère rationnel de l’œuvre ou valorisent les critiques nietzschéennes de la raison et de la science, tout en invalidant les accusations politiques de leurs adversaires.

C’est à l’aide de la riche littérature existante sur Nietzsche, son œuvre et sa réception que nous avons procédé à l’identification de ces deux axes majeurs de la controverse contemporaine sur la portée politique potentielle de l’irrationalisme dont la pensée nietzschéenne est accusée. Notre démarche implique la constitution d’un corpus qui comporte les ouvrages mentionnés plus haut, mais aussi tout ce qui les entoure : articles, recensions, interviews, productions audio-visuelles (émissions de télévision ou de radio), etc. En voici une présentation succincte :

1er axe – Controverse entre philosophes se revendiquant nietzschéens ou anti-nietzschéens. Deux ouvrages collectifs, assortis d’un corpus de presse entourant la controverse (annexe) :

* Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud, Alain Renaut, Pierre-André Taguieff, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Paris, 1991, 318 p.
* Dorian Astor, Paul Audi, Philippe Beck, Giuliano Campioni, Monique Dixsaut, Alain Jouffroy, Alain Jugnon, Hadrien Laroche, Jean-Clet Martin, Jean Maurel, Miguel Morey, Jean-Luc Nancy, Frédéric Neyrat, Avital Ronell, Stefan Lorenz Sorgner, Bernard Stiegler, Michel Surya, *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Les Impressions Nouvelles, 2016, 288 p.

2nd axe – Controverse entre les philosophes marxistes et la gauche nietzschéenne.

* Georg Lukács, *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, Editions critiques, 2018, 100 p. ; *La destruction de la raison : Nietzsche*, Delga, 2006, 217 p.
* Arno Munster, *Nietzsche et le nazisme*, Kimé, 1995, 148 p.
* Domenico Losurdo, *Nietzsche philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique*, Delga, 2008, 116 p. ; *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*, Delga, 2017, 1088 p.
* Aymeric Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Aden, 2007, 112 p.
* Juan José Sebreli, *L’oubli de la raison*, Delga, 2013, 430 p.

Ce corpus, comme toute sélection de sources, ne saurait prétendre à l’exhaustivité mais seulement y tendre. Les caractéristiques propres à cette controverse philosophique nous y contraignent. S’il est possible de faire le tour des ouvrages publiés sur le sujet lors d’une période donnée, il existe une multitude d’articles de blogs disparates qui constituent autant de contributions parfois confidentielles à la controverse. Nous avons sélectionné les plus visibles, que l’on doit généralement à des auteurs qu’il est possible de situer socialement, et les plus significatives pour notre objet, à savoir la reconfiguration progressive du statut de Nietzsche en France au gré des controverses philosophiques et politiques.

En outre, nous avons volontairement exclu certains ouvrages publiés lors de la période choisie sur la question de la dimension politique de la pensée de Nietzche, dans la mesure où il ne s’agit pas des contributions directes et pensées comme telles à la controverse que nous étudions. Notre objet est l’analyse du processus controverse qui marque le rejet par les héritiers revendiqués des Lumières, et la dénonciation par la frange marxiste de la gauche de la présence de Nietzsche chez certains penseurs socialistes et libertaires. Ainsi, l’ouvrage *Le vrai Nietzsche. Guerre à la guerre* (dénonciation des manipulations) de Jean-Pierre Faye (1998), qui vise avant tout à confronter l’œuvre dans le texte à ses usages historiques par les fascistes pour réhabiliter Nietzsche ne figure pas dans notre corpus – contrairement au livre d’Arno Münster, qui est une critique adressée à la fois aux fascistes et au « marxisme dogmatique » de Lukács qui déforment à son sens la pensée de Nietzsche. Nous pourrions, mais ce serait une autre étude, nous intéresser à la controverse qui entoure, depuis les années 1930, la constitution par Elisabeth Förster-Nietzsche d’une édition, jugée faussaire à différents degrés, de *La Volonté de puissance*, et l’ouvrage de Jean-Pierre Faye y trouverait toute sa place. De même, nous n’avons pas retenu l’ouvrage *De Hegel à Nietzsche* (1969) du philosophe Karl Löwith qui, bien qu’ayant été privé d’enseignement sous le IIIe Reich, ne s’est pas consacré à la question des liens potentiels entre Nietzsche et le national-socialisme, préférant traiter de philosophie de l’histoire et de rationalisme sans se livrer à d’importantes considérations politiques, et ne contribuant donc pas activement à la controverse. Même remarque pour le plus récent *Nietzsche contre Foucault* (2016) de Jacques Bouveresse, qui critique la lecture de Nietzsche par Foucault d’un point de vue épistémologique et fait du premier un héritier critique des Lumières, sans toucher aux questions proprement politiques.

Précisons enfin que la circonscription de l’analyse à la situation française ne relève pas d’une méconnaissance des publications étrangères mais d’un choix délibéré, qui se justifie par l’objet de notre intérêt, à savoir la reconfiguration du statut de la pensée nietzschéenne dans la philosophie française depuis la consécration universitaire de son auteur au cours de la décennie 1970. Ce parti pris ne nous cantonne pas à des écrits exclusivement français, comme le montre la présence de Lukács et Losurdo dans le corpus, due à la référence qu’y font les acteurs français au cours de la controverse. Inclure les Etats-Unis ou l’Italie, pays où paraissent des ouvrages qui sont des contributions à la controverse internationale sur la dimension politique de la pensée de Nietzsche[[37]](#footnote-37), est une possibilité à laquelle nous renonçons donc en privilégiant une entrée dans la controverse par l’héritage contesté, dans le champ de la philosophie, de la présence de Nietzsche au sein de la gauche française, par des acteurs se réclamant de l’humanisme républicain ou du marxisme. Une controverse étant de toute manière dotée de frontières floues dans le temps comme dans l’espace social, tant les réactivations peuvent être nombreuses et parfois des plus confidentielles, nous faisons le pari d’une limitation à la période qui s’étend du déclin de l’hégémonie de Nietzsche à gauche à la situation contemporaine, en France.

En somme, il s’agira pour nous *d’expliquer sociologiquement — au-delà des postures relativistes ou stratégistes qui individualisent l’activité des interprètes, lesquels en proposeraient une lecture politique suivant leurs sensibilités ou intérêts politiques — la variété des appréhensions contradictoires de la dimension politique de l’œuvre et de la figure de Nietzsche par l’étude des controverses, présentes et passées, par lesquelles s’opère la construction publique (jamais irréversible) d’un Nietzsche politique.* Pour cela, nous commencerons par contextualiser le processus de controverse en nous livrant à une socio-histoire de la réception controversée de Nietzsche en France, entre les champs de la littérature, de la philosophie et de la politique (Partie 1). Ensuite, nous serons en mesure d’appréhender en contexte la controverse philosophique présente, qui porte sur la labellisation politique de Nietzsche, ce qui nous permettra à la fois d’en expliquer les modalités et d’en évaluer les conséquences (Partie 2).

Ce faisant, nous tâcherons de contribuer à l’émergence d’une « sociologie historique des formes de débat agonistique[[38]](#footnote-38) » que Jean-Louis Fabiani appelle de ses vœux et entend nourrir aussi bien de la sociologie pragmatique que de la « *new sociology of ideas* » de Charles Camic et Neil Gross. Notre étude nous renseignera sur l’actualité des débats philosophico-politiques ayant lieu sur Nietzsche, lesquels s’inscrivent dans une histoire à laquelle ils ne se réduisent pas, et sera l’occasion de susciter des interrogations plus larges sur les pensées critiques de la rationalité et les accusations d’irrationalisme dont elles font l’objet. Enfin, elle nous permettra de contribuer à une application, encore rare, de la sociologie pragmatique à l’analyse des controverses philosophiques. Notre effort méthodologique visera, à notre modeste mesure, à concilier les apports de la sociologie du champ philosophique[[39]](#footnote-39) et de la connaissance philosophique[[40]](#footnote-40), en vue d’une histoire sociale de la philosophie qui ne serait plus caractérisée par son « réductionnisme hâtif et son déterminisme naïf[[41]](#footnote-41) ».

Première partie – Contextualisation du processus de controverse

Le processus de controverse contemporain dont nous proposons de faire l’étude est tributaire d’une histoire longue, qui est celle de la réception mouvementée de Nietzsche au sein de différents espaces sociaux en France, et en interaction avec d’autres pays comme l’Allemagne ou l’Italie. Avant de procéder à l’analyse de la controverse telle qu’elle se joue aujourd’hui, il est impératif de l’inscrire dans ce processus de longue durée, afin de fournir les clés de compréhension de la situation présente, dont les acteurs composent avec des éléments tirés des disputes passées qu’ils transforment dans l’action.

1. Réflexions sur la « source » de la controverse : Nietzsche et son œuvre

La spécificité du processus de controverse que nous étudions réside dans son objet : un auteur et son œuvre, qui font l’objet de circulations et d’interprétations multiples, sur lesquels une multitude d’acteurs se positionnent et entrent en dispute. Lorsqu’elle procède à l’étude des controverses scientifiques, la sociologie des sciences se voit dans l’obligation de *décrire* la situation de controverse ainsi que les acteurs qui y prennent part. La restitution des travaux des scientifiques engagés dans la controverse constitue donc une étape aussi nécessaire que difficile, dans la mesure où elle présente d’importants risques de déformation. Pour notre part, nous traitons d’une controverse philosophique, dont les acteurs n’ont pas nécessairement vocation à *faire science*, ce qui implique d’importantes différences en termes de champs et de registres argumentatifs, ce sur quoi nous aurons l’occasion de revenir. Pour le moment, que faire de l’origine de la controverse, en l’occurrence Friedrich Nietzsche, qui bien qu’engagé dans des controverses sur son œuvre de son vivant ne peut plus arbitrer dans les débats entre interprètes ? Peut-on faire l’économie d’une présentation minimale de l’auteur et de l’œuvre sur laquelle porte la controverse étudiée ?

1. Revue de la littérature d’interprétation de la pensée nietzschéenne

Laure Verbaere, dans un bilan critique consacré à l’histoire de la réception de Nietzsche en France[[42]](#footnote-42), mettait en exergue une critique adressée par Paul Valadier, prêtre jésuite et philosophe spécialiste de Nietzsche, à l’ouvrage de Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra* (1995). « Le lecteur de ce livre doit faire tout un parcours du combattant, c’est-à-dire traverser beaucoup de « champs » (politiques, philosophiques, existentiels…) sous le tir croisé des « rapports de force » où se situent les interprètes en « lutte » à partir de leur capital intellectuel et « voués » inéluctablement à dire ce qu’ils ne pouvaient pas ne pas dire (…). On y apprend, à vrai dire, peu de choses sur l’objet même du livre, sinon que Nietzsche, auteur plein de contradictions, a depuis toujours suscité des interprétations contrastées et opposées. »

Il s’agit d’une critique adressée à la méthode de Pinto, qui est celle de la sociologie des champs de Pierre Bourdieu, dont Paul Valadier se trouve éloigné par sa formation. En effet, il est docteur en théologie et en philosophie, auteur d’une thèse sur *Nietzsche et la critique du christianisme* réalisée sous la direction de Paul Ricœur et publiée en 1974. Mais ce qui retient notre attention ici, c’est son reproche concernant l’absence, qu’il juge paradoxale et dommageable, de la pensée de Nietzsche dans une étude qui porte son nom. C’est en effet une impression qui ressort de la lecture de Louis Pinto. Mais n’est-ce pas là l’effet nécessaire d’une étude *scientifique* qui se consacre aux diverses modalités de la réception d’une œuvre dans un ensemble de contextes donnés, et de son inscription dans les champs de la littérature d’avant-garde et de la philosophie universitaire ? Comment Louis Pinto aurait-il pu laisser plus de place à Nietzsche dans son étude sans se faire lui-même récepteur et herméneute de la pensée nietzschéenne ?

Laure Verbaere rapproche les remarques de Paul Valadier de celles de Stéphane Michaud qui, dans la *Quinzaine littéraire*, était chargé d’établir un compte rendu de l’ouvrage *Nietzsche en France* de Jacques Le Rider (1999). Ce dernier regrettait que dans le texte du germaniste, « (…) l’information factuelle, objective, les déclarations des écrivains l’emportent sur l’analyse littéraire ». N’est-ce pas là confondre les rôles, amalgamer les approches et prendre les sociologues, historiens et germanistes pour des philosophes ou des critiques littéraires – dont les activités peuvent se toucher mais difficilement s’entremêler, tant l’écart entre les approches à vocation *scientifique* et les appréhensions *philosophiques* ou *artistiques* d’une œuvre demeurent éloignées, tant par leur objet que par leurs méthodes ? Concrètement, il semble difficile de concevoir une étude socio-historique de la réception de Nietzsche en France qui soit en mesure de proposer en son sein une approche *critique* (et, aussi nourrie de littérature scientifique soit-elle, *normative)* de la pensée nietzschéenne. Le travail d’herméneute tendrait à positionner son auteur parmi les réceptions dont il viendrait de faire l’étude. L’éthique de conviction propre aux savants, que Max Weber distinguait de l’éthique de responsabilité politique[[43]](#footnote-43), implique un effortde *distanciation*, pour employer un terme cher à Norbert Elias[[44]](#footnote-44). Cette répartition des rôles n’empêche d’ailleurs aucunement qu’une fois ôtée sa casquette de philologue, germaniste, historien ou sociologue, l’auteur d’une étude *scientifique* de la réception de Nietzsche s’autorise à écrire un essai dans lequel il prendrait position, parmi les herméneutes, pour proposer sa lecture de la pensée nietzschéenne.

Dès lors, comment pourrions-nous concilier l’exigence *scientifique* que suppose une étude sociologique des controverses sur Nietzsche avec le souci de présenter ce dernier à notre lecteur, dans le respect de l’impératif de ne pas se faire herméneute et *acteur de la controverse* ? Un tour d’horizon des sources potentielles s’impose : de quelles littératures disposons-nous pour établir une telle présentation ? Il est possible de distinguer différents types d’écrits sur Nietzsche, qui correspondent aux différentes étapes de sa réception en France et de l’évolution du statut de son œuvre.

La première réception française se situe dans les milieux germanistes et artistiques, entre les années 1868 et 1890 : le nom de Nietzsche est cité dans diverses revues aux côtés des noms de Wagner ou Schopenhauer. Il faut attendre 1891 pour que soient publiés, par Teodor de Wyzewa dans la *Revue bleue*, des extraits d’*Humain, trop humain* (1878). L’année suivante démarre la longue et mouvementée publication des différentes œuvres de Nietzsche, en commençant par *Le Cas Wagner* (1888) et en terminant en 1922 avec les troisième et quatrième *Considérations inactuelles* (1875-1876). Jusqu’en 1891, donc, les germanistes occupés par la traduction de Nietzsche ont le quasi-monopole de sa réception, et c’est à partir de sa lente publication en langue française que démarre l’engouement des milieux littéraires. Laure Verbaere souligne qu’il « est délicat d’apprécier comment [les idées de Nietzsche] se sont diffusées dans la littérature car bien souvent, ceux qui s’en inspirent ne le nomment pas[[45]](#footnote-45) ». Dans la littérature française, on peut trouver des références implicites ou explicites à Nietzsche chez des auteurs comme Gide, Valéry, Proust, Claudel, Malraux, Sartre, Camus… Ces sources ne sauraient nous être utiles car « il est également malaisé de distinguer ce qu’il y a parfois de proprement nietzschéen dans des œuvres qui ont emprunté à d’autres auteurs dont la pensée est proche de Nietzsche sur certains points ». Les écrits de germanistes, critiques littéraires, philosophes et autres biographes sont-ils à même de nous fournir des éléments plus solides sur Nietzsche ?

A partir de la fin du XIXe siècle et jusqu’à nos jours, nombre d’études propres à différentes disciplines savantes ont été publiées sur Nietzsche en France, qu’elles aient été écrites en langue françaises ou qu’elles soient des traductions plus ou moins tardives d’écrits étrangers, souvent allemands ou italiens. Ne pouvant en établir une liste exhaustive, nous avons retenus ceux qui constituent le « canon » des études nietzschéennes, afin de voir si nous pouvons en tirer quelque information en vue de notre présentation de la source de notre controverse. En 1900, 1904 et jusqu’en 1926, le philosophe Jules de Gaultier publie trois études sur Nietzsche, et l’intègre dans son essai sur ce qu’il nomme le « bovarysme ». Dès 1901, et jusqu’en 1909, le philosophe Alfred Fouillée consacre une série d’écrits à Nietzsche, à l’occasion desquels il le rapproche de Jean-Marie Guyau, surnommé « le Nietzsche français ». C’est durant ces années, en 1904, que le critique littéraire Emile Faguet publie *En lisant Nietzsche*, livre au sein duquel il fait références aux analyses d’Alfred Fouillée.

Entre les années 1920 et 1931, alors que la publication des œuvres de Nietzsche en langue française s’achève, le germaniste Charles Andler fait publier en six volumes une étude intitulée *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Il est suivi de près par Geneviève Bianquis qui, au-delà de son étude sur « l’influence » de Nietzsche en France (1929), consacre un livre à l’interprétation de sa philosophie (1933). En 1932, le *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, originellement paru en 1894, de Lou-Andreas Salomé (qui avait été proche de Nietzsche), fut publié chez Grasset sous le titre *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Il faudra attendre plus longtemps encore pour que la biographie consacrée à son frère par Elisabeth Förster-Nietzsche (trois volumes publiés entre 1895 et 1904) paraisse en France, avec la traduction de 2007 aux éditions M. de Maule. Dans les années 1940, Georges Bataille écrit quelques articles sur Nietzsche, notamment pour contester ses usages fascistes, et publie *Sur Nietzsche. Volonté de chance* (1945).

Il faut attendre les années 1950 pour que Nietzsche fasse son entrée véritable dans la philosophie universitaire avec les cours dispensés à la Sorbonne par Jean Wahl, en 1955. La pensée de Nietzsche, déjà discutée par moments dans la philosophie universitaire dès le début du XXe siècle[[46]](#footnote-46) (passant de l’immoralisme au pragmatisme), gagne en légitimité avec une série de publications dans les décennies 1960-1970. L’historiographie s’accorde pour considérer comme point de départ de cette nouvelle dynamique l’ouvrage *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze, publié aux Presses Universitaires de France en 1962 et suivi en 1965 par *Nietzsche, sa vie, son œuvre*. L’année suivante, Jean Granier publie aux Editions du Seuil *Le Problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, qui précède son « Que Sais-je ? » (PUF, 1982) consacré au philosophe. En 1969, Pierre Klossowski, qui travaille à des traductions de Nietzsche, publie *Nietzsche et le cercle vicieux*.A partir de là s’enchaînent les publications universitaires : Michel Foucault, dans son *Hommage à J. Hyppolite* (PUF, 1971), écrit un chapitre intitulé « Nietzsche, la généalogie, l’histoire ». Pierre Boudot, gendre de Jean Wahl, publie d’abord chez Aubier-Montaigne puis aux PUF trois livres sur Nietzsche, entre 1971 et 1973. Jacques Derrida s’intéresse aussi au philosophe avec *Eperons. Les styles de Nietzsche*, en 1972. Sarah Kofman, proche de J. Hyppolite, G. Deleuze et J. Derrida, y consacre cinq livres entre 1972 et 1994. Enfin, François Laruelle, la même année qu’un recueil d’entretiens avec Kofman et Derrida, publie un *Nietzsche contre Heidegger. Thèses pour une politique nietzschéenne* (Payot, 1977). Ces années marquent également l’importation d’ouvrages de langue étrangère : *Nietzsche. Introduction à sa philosophie* de Karl Jaspers (1950), *Le Cas Nietzsche* de Karl Schlechta (1960), *De Hegel à Nietzsche* de Karl Löwith (1969). Laure Verbaere note que la présence de Nietzsche dans la philosophie universitaire française est tributaire de la publication, en Italie, en France et en Allemagne, de l’édition critique Colli-Montinari des *Œuvres complètes* de Nietzsche (1964-1980). Depuis, les écrits philosophiques consacrés à Nietzsche ont été nombreux, chez Wotling (1995, 1999), Kessler (1998-1999), Faye (1998, 2000, 2009), Stiegler (2001, 2005), Crépon (2003), Onfray (2005, 2011) ou Astor (2011, 2014, 2017). Qu’il s’agisse d’ouvrages universitaires d’interprétation philosophique, d’essais ou de biographies, ces ouvrages récents se mêlent à la publication de textes étrangers de Montinari (1994), Colli (1998, 2000) ou Vattimo (1991), tandis que de vieux écrits comme celui de Georg Simmel (1907) apparaissent pour la première fois en traduction française (2006).

1. Introduire Nietzsche sans se faire acteur de la controverse ?

Les travaux sur Nietzsche sont donc multiples, mais constituent-ils une source potentielle pour notre présentation, à des fins de contextualisation de la controverse, de l’auteur et de son œuvre ? Force est de constater que le poids exercé par le « consensus dans l’indéfini » quant à l’interprétation de Nietzsche – que Louis Pinto impute au processus d’institutionnalisation de son œuvre – paralyse notre ambition d’en élaborer une présentation scientifique. En effet, toutes les sources que nous avons mentionnées précédemment ne permettent en rien d’aboutir à un quelconque consensus scientifique quant aux thèmes majeurs de la pensée nietzschéenne. Les désaccords entre interprètes sont le propre de l’analyse philosophique, chaque étude mettant en exergue certaines dimensions de l’œuvre au détriment d’autres, mais un relatif consensus parvient généralement à émerger quant à la signification globale de la pensée qui y est développée. Dans le cas de Nietzsche, les interprétations universitaires sont si fragmentées que l’existence-même de certaines œuvres, comme *La Volonté de puissance*, et des concepts qui y correspondent est encore débattue. Au-delà du travail d’édition qui poursuit son cours – en faisant l’objet d’essais comme *La volonté de puissance n’existe pas* de Montinari qui ne parviennent pas à imposer un véritable consensus philologique – c’est donc la signification d’ensemble de la pensée nietzschéenne et son inscription dans une « tradition » philosophique qui ne parvient pas à être stabilisée. Sans céder au mythe d’une « exception » Nietzsche, il nous faut donc constater que même les publications les plus savantes[[47]](#footnote-47) ne sont pas en mesure de nous fournir les bases d’une présentation de son œuvre qui ne serait pas elle-même impliquée dans les processus de controverse que nous allons étudier. La science procède toujours pour partie de l’interprétation mais Nietzsche, en tant que « source » de nos controverses, fait l’objet d’herméneutiques radicalement contradictoires. Si bien que l’apparent consensus des nietzschéens universitaires des années 1970, fondé sur la proclamation de l’infinitude des interprétations possibles, a lui-même fait l’objet de controverses. En ce sens, nous ne saurions « présenter » Nietzsche et son œuvre à notre lecteur, en guise de prélude à notre étude, sans nous faire nous-mêmes interprètes et acteurs de notre objet : les controverses contemporaines sur Nietzsche. Il nous faut donc procéder d’une manière analogue à l’étude de Louis Pinto, en nous abstenant d’écrire quoique ce soit sur Nietzsche qui ne soit pas une modalité de sa réception ou une contribution aux processus de controverses que nous étudions.

1. Prélude à l’étude de la controverse – Socio-histoire de la réception de Nietzsche

La littérature disponible sur la réception de Nietzsche en France est suffisamment riche pour nous fournir les éléments nécessaires à une présentation sommaire de la « présence » du philosophe dans la vie intellectuelle, littéraire et philosophique française, de la fin du XIXe siècle à nos jours. Nous proposons de partir du « bilan critique » établi par Laure Verbaere en 2003[[48]](#footnote-48), actualisé à l’aide de ses contributions plus récentes, et de mêler ces dernières aux résultats des travaux fondamentaux qu’elle recense – qu’il s’agisse d’études d’historiens, de germanistes ou de sociologues. Nous nous donnerons ainsi les moyens de contextualiser les controverses que nous étudierons par la suite, en les appréhendant en tant que composantes d’un processus de longue durée, caractérisé par des phases de relative stabilisation, auxquelles succèdent des réactivations ultérieures de la dispute, héritières des débats passés.

1. Caractérisation de l’historiographie et sélection des sources

Dans son article de 2003, Laure Verbaere partait d’un constat, formulé en 1990 par l’historien des idées Daniel Linderberg[[49]](#footnote-49) qu’elle jugeait sévère, selon lequel l’histoire de Nietzsche en France restait à écrire. Soulignant que la littérature s’était depuis lors « considérablement enrichie », elle déroulait sur une dizaine de pages les principales publications dont avait fait l’objet la réception de Nietzsche en France, en prenant soin de confronter ces travaux les uns aux autres quant à leurs apports respectifs. Après avoir restitué le paysage littéraire dépeint par son article, nous justifierons des sources sélectionnées par nos soins pour l’établissement d’une socio-histoire de la présence de Nietzsche en France, qui servira de prélude indispensable à notre étude contextualisée des controverses actuelles.

Nous devons la publication d’une première histoire de la réception de Nietzsche en France à la germaniste Geneviève Bianquis (1886-1972), disciple de Charles Andler (1866-1933), lui-même auteur de six volumes consacrés au philosophe sous le titre *Nietzsche, sa vie et sa pensée[[50]](#footnote-50)*, publiés entre 1920 et 1931. C’est en 1929 que les éditions Alcan publièrent l’étude de Bianquis intitulée *Nietzsche en France. L’influence de Nietzsche sur la pensée française[[51]](#footnote-51)*. Laure Verbaere fait remarquer que malgré les critiques qui lui furent adressées en raison d’un dépouillement jugé incomplet des revues et manuels de philosophie, l’ouvrage fit l’objet d’un accueil dans l’ensemble enthousiaste, servant « quasiment d’unique référence jusqu’au début des années 1980 ». Entre temps furent publiés nombre d’articles dans diverses revues germanistes ou littéraires, éclairant par exemple les relations entretenues avec Nietzsche par des auteurs (André Gide, Romain Rolland) ou des courants (l’Action française). La seule synthèse fut celle publiée en 1970 par Pierre Boudot, *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960[[52]](#footnote-52)*, élaborée dans le prolongement chronologique de l’étude de Bianquis. La principale nouveauté dans cette période réside en la publication, en 1960, d’une *International Nietzsche Bibliography[[53]](#footnote-53)* dirigée par Herbert W. Reichert (1917-1978) et Karl Schlechta (1904-1985) et augmentée en 1968. Cette dernière multiplie « quasiment par deux le nombre de références recensées précédemment par Geneviève Bianquis », constituant ainsi une étape décisive pour la suite.

Laure Verbaere situe donc la véritable reprise des études historiques de la réception de Nietzsche en France au début des années 1980, avec la publication en 1982, sous la plume d’Eric Hollingsworth Deudon, d’une thèse intitulée *L’Antichristianisme et la critique. La réception de Nietzsche en France, 1891-1915[[54]](#footnote-54)*. Enrichie par l’*International Nietzsche Bibliography* et en opposition aux conclusions de Bianquis quant à l’enthousiasme de la réception (que l’auteur juge moins important que l’hostilité suscitée par le ton polémique de Nietzsche), cette étude étatsunienne n’aurait pas eu un grand écho en France. Finalement, jusqu’au début des années 1990, souligne Verbaere, le livre de Bianquis est toujours l’ouvrage de référence. Cette hégémonie est maintenue au détriment des travaux de Donato Longo qui, entre 1980 et 1985, a consacré à la réception de Nietzsche son mémoire de recherche *La Philosophie de Nietzsche et le mouvement socialiste français, 1890-1914[[55]](#footnote-55)* ainsi qu’une thèse intitulée *La Présence de Nietzsche dans les débats politiques et culturels en France pendant l’entre-deux-guerres* *(1919-1940*)[[56]](#footnote-56).

Malgré ce faible écho, c’est bien le terme de « présence » que reprendra Jacques Le Rider quelques années plus tard dans divers écrits consacrés à la question. Ce faisant, il délaissa la notion d’« influence » chère à Bianquis, que Laure Verbaere juge « largement dépassée », lui préférant une véritable histoire de la réception qui ne serait pas centrée sur « les cas les plus célèbres et réussis d’assimilation de la pensée de Nietzsche ». Signalons ici que le bilan critique de Laure Verbaere ne se limite pas aux synthèses françaises de la réception de Nietzsche en France. Cette dernière, au-delà des travaux qui « étudient la discussion des idées de Nietzsche dans des groupes particuliers » ou « le rôle de la pensée de Nietzsche dans la vie de personnalités et sa place dans leur œuvre », évoque des études réalisées en Allemagne, où « l’activité est la plus intense » dans la décennie 1980. Par exemple, les travaux de Heinz Georg Kuttner[[57]](#footnote-57) et Werner Hamacher[[58]](#footnote-58) « complètent avantageusement l’étude de Geneviève Bianquis », ce qui n’empêche pas Margot Fleischer de mentionner cette dernière comme référence principale dans son bilan réalisé en 1990[[59]](#footnote-59).

C’est la même année qu’est publiée en France une « nouvelle thèse, nouvelle extension et contestation de l’étude de Geneviève Bianquis » par Angelika Schober[[60]](#footnote-60) qui, avec une « monumentale étude en trois volumes sur la réception de Nietzsche en France de 1890 à 1990 », marque l’accélération du rythme des travaux. L’année 1992 est marquée à la fois par la soutenance de la thèse d’Anne Staszak sur *Les Usages de Nietzsche dans les sciences sociales de 1890 à 1990[[61]](#footnote-61)* et par la publication dans le *Magazine littéraire* d’un article de Jacques Le Rider consacré aux premières lectures françaises de Nietzsche[[62]](#footnote-62), première composante d’une série de publications sur Nietzsche. En effet, l’année suivante, le germaniste se voit confier l’écriture de l’introduction des *Œuvres* de Nietzsche chez Robert Laffont[[63]](#footnote-63), dans laquelle il propose une version augmentée de son article publié dans le *Magazine littéraire*. En 1994, il publie *Nietzsche in Frankreich[[64]](#footnote-64)* en Allemagne, avant de conclure son entreprise avec deux publications françaises en 1999 : son livre *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent[[65]](#footnote-65)* (PUF), accompagné d’un recueil qu’il dirige, intitulé *Nietzsche. Cent ans de réception française[[66]](#footnote-66)* (Editions Suger). Entre temps était paru un ouvrage du sociologue Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France[[67]](#footnote-67)*, lequel proposait d’étudier l’inscription de l’œuvre dans les champs de la littérature et de la philosophie académique entre la fin du XIXe siècle et les années 1970, qui marquaient pour lui la consécration universitaire de Nietzsche en tant que philosophe légitime.

Maintenons que nous avons résumé à grands traits le bilan établi en 2003 par Laure Verbaere, nous pouvons nous concentrer sur une initiative à laquelle cette dernière a participé depuis lors, et qui est une ressource indispensable pour l’étude de la réception de Nietzsche en France. Il s’agit du site internet « Nietzsche et la France[[68]](#footnote-68) », dont l’entreprise est définie ainsi : « Aux sources du nietzschéisme français et de la dispersion des idées de Nietzsche de 1868 à 1940 : outils et études réunis pour l'histoire de la réception de Nietzsche en France ». Laure Verbaere, qui a elle-même soutenu en 1999 une thèse intitulée *Le Nietzschéisme français. Approche historique de la réception de Nietzsche en France de 1870 à 1910[[69]](#footnote-69)*, est la responsable administrative de ce site, dont elle est la contributrice principale aux côtés de Donato Longo. On y trouve un recensement, avec extraits d’archives, des publications françaises sur Nietzsche. La bibliographie des années 1868-1910 et 1911-1918 est réalisée par Laure Verbaere, tandis que celle des années 1918-1940 est à la charge de Donato Longo. Du reste, on y trouve des articles de synthèse consacrés, entre autres, aux traductions et éditions de Nietzsche ; à l’ordre chronologique de sa réception et à ses rapports avec les milieux littéraires ou la philosophie universitaire française ; mais également des traces orales (cours, colloques) ou des documents inédits (archives, brouillons).

Pour conclure ce tour d’horizon des études consacrées à la réception française de Nietzsche, voici les sources que nous avons retenues pour établir notre socio-histoire de la présence de Nietzsche en France, répondant à l’impératif de contextualisation de la situation de controverse que nous proposons d’étudier. Premièrement, en tenant compte des critiques légitimes qui lui furent adressées par ses contemporains comme par Laure Verbaere, nous nous référerons à un article de Geneviève Bianquis intitulé « Socialisme et impérialisme nietzschéens[[70]](#footnote-70) », particulièrement significatif en ce qui concerne la réception *politique* de Nietzsche. Nous en affinerons les conclusions à l’aide des outils proposés par les archives du site Nietzsche en France. Ensuite, nous puiserons pour la période 1870-1940 dans la thèse de Donato Longo, dont nous présenterons les principaux résultats. Enfin, nous compléterons avec les travaux de Louis Pinto et Jacques Le Rider pour obtenir une synthèse aussi représentative que faire se peut de ce qu’aura été la présence de Nietzsche en France, des premiers embryons de réception à nos jours. Nous serons ainsi en mesure de *situer* dans un ensemble plus large notre processus de controverse qui, partant de la France, se forge en puisant certains éléments essentiels en Allemagne ou en Italie.

1. Impacts des démarches éditoriales des germanistes sur la réception

Sur le site « Nietzsche en France », Laure Verbaere recense des mentions du nom de Nietzsche et de ses écrits dès 1868, dans la *Revue critique d’histoire et de littérature* (avec des articles « probablement » signés par l’historien wagnérien Gabriel Monod)mais aussi dans différents volumes de la « revue bibliographique universelle » *Polybiblion* ou dans l’*Annuaire de l’association pour l’encouragement des études grecques*. Nietzsche retient leur attention en tant que philologue, auteur de *Die Geburt der Tragödie* (rapproché de Schopenhauer et Wagner) ainsi que de textes sur Strauss ou Théognis, mais aussi de conférences sur Platon à l’Université de Bâle (1876). Ces premières années, durant lesquelles la référence à Nietzsche demeure marginale, intéressent peu Jacques Le Rider. Ce dernier, après avoir brièvement étudié l’intérêt de Nietzsche pour la France et tout particulièrement pour Baudelaire et Bizet, écrit sur les « premiers contacts avec la France et les premiers malentendus[[71]](#footnote-71) ». Il remonte à l’année 1877, où une première traduction de la quatrième *Inactuelle*, *Richard Wagner à Bayreuth,* est proposée par Marie Baumgartner-Köchlin, manuscrit dont la diffusion est si limitée qu’elle ne toucha, selon Geneviève Bianquis, que les wagnériens de Suisse romande. Laure Verbaere est en mesure de remonter plus loin encore, avec une traduction inachevée de *Die Geburt der Tragödie* par la Comtesse Diodati en 1872, suivie en 1875 par une traduction non publiée de Marie Baumgartner, consacrée à la troisième des *Considérations inactuelles* : *Schopenhauer éducateur*. Le Rider note que « les premiers contacts de Nietzsche avec des intellectuels français avaient été autant d’échecs », car les wagnériens qu’il avait rencontrés comme Edouard Schuré, Catulle Mendès, Judith Gautier et Gabriel Monod allaient « constituer le noyau dur de ‘l’anti-nietzschéisme’ français ». Le travail éditorial d’importation de Nietzsche en France avait également connu quelques difficultés du vivant du philosophe : August Strindberg réclamait des honoraires trop élevés et Hippolyte Taine suggérait en 1888 de confier la traduction à Jean Bourdeau (*Journal des Débats*), lequel ne s’y engagea pas puis finit par critiquer sévèrement la pensée de Nietzsche.

Avant qu’Henri Albert n’obtienne le « monopole » de la traduction, selon la formule de Laure Verbaere, il faut mentionner une demande de traduction avortée par Auguste Lavallé qui s’était adressé à Peter Gast, disciple et secrétaire de Nietzsche. Des premiers fragments extraits de *Menschliches, Allzumenschliches* ont été traduits par Teodor de Wyzewa dans son article « Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien », publié dans la *Revue politique et littéraire,* dite *Revue bleue,* en novembre 1891. Nietzsche y est critiqué en tant que « nihiliste », ce qui sera contesté dès 1892 par Daniel Halévy, qui jouera un rôle majeur par la suite. Les différentes contre-attaques nietzschéennes, publiées dans la *Revue blanche* (d’orientation anarchiste) ou dans *Le Banquet* (qui a connu les débuts littéraires de Marcel Proust) marquent un début d’accession à la célébrité de Nietzsche en France. Cette tendance est confirmée lors de la publication aux éditions Albert Schultz d’une traduction du *Cas Wagner* par Daniel Halévy et Robert Dreyfus (de la revue *Le Banquet)* – version révisée d’une traduction antérieure publiée par eux-mêmes dans la revue belge *La Société Nouvelle.* Cette traduction a fait l’objet de nombreux comptes rendus, et provoqué la polémique des wagnériens francophones, particulièrement vive entre 1892 et 1893. Poursuivons en signalant les deux derniers évènements qui précèdent la quasi-hégémonie des traductions d’Henri Albert. En 1892, les éditions Félix Alcan ont rejeté une traduction d’*Also Sprach Zarathoustra* que proposait la comtesse Emmy de Néméthy. En 1893 a paru chez Albert Schultz le recueil *A travers l’œuvre de Nietzsche. Extraits de tous ses ouvrages*, réalisé par Adrien Wagnon et Paul Lauterbach, « neveu du dernier éditeur de Nietzsche, C.G. Naumann », avec l’aide de Peter Gast, disciple du philosophe.

Jacques Le Rider se réfère à Bianquis[[72]](#footnote-72) lorsqu’elle cite Teodor de Wyzewa qui, en 1891, écrivait à propos de Nietzsche qu’en France, « personne encore ne le connaît », et ajoute qu’en 1894 encore, Henri Albert faisait le même constat. Pour les deux germanistes, il est clair que le *Mercure de France* (qui manifestait une volonté de rapprochement culturel franco-allemand) ainsi que le travail de traduction effectué par son collaborateur Henri Albert, ont joué un rôle éminent pour les débuts de la réception française de Nietzsche. Le Rider insiste sur le fait que les caractéristiques propres à la traduction d’Henri Albert, patriote français, bilingue et formé comme libraire avant de devenir journaliste, ont orienté la réception de Nietzsche vers les milieux littéraires. Si Geneviève Bianquis en critique les inexactitudes, « la fluidité de la langue et la transposition des effets de style » ont pour effet de présenter Nietzsche comme « un penseur et un écrivain et non comme un philosophe universitaire », ce qui a « séduit et captivé Gide et Valéry[[73]](#footnote-73) ». Laure Verbaere fait d’ailleurs remarquer qu’Albert s’opposait à ce que Nietzsche soit publié par les éditions Félix Alcan, privilégiées par la philosophie universitaire[[74]](#footnote-74). Nous aurons l’occasion de revenir sur l’engouement des milieux littéraires français pour Nietzsche entre la fin du XIXe et la première moitié du XXe siècle.

Pour le moment, il nous faut remarquer que dès 1894, Henri Albert devient le traducteur officiel de Nietzsche, ce qui tend à faire de l’ombre aux multiples traductions fragmentaires qui se multipliaient les années précédentes dans de nombreuses revues. Entre les mois de mars et juin 1895, Henri Albert fait paraître dans *Société nouvelle* les différents chapitres de *L’Antéchrist. Essai d’une critique du christianisme.* Des traductions complètes de *Par-delà ben et mal* et de *La Généalogie de la morale* sont annoncées pour 1896. Le projet connaît quelques difficultés et le *Mercure de France* le sauve en 1898 : Henri Albert parvient ainsi à traduire et publier *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal,* mais pour un succès limité : 214 et 155 exemplaires vendus. Il faudra attendre 1899 pour que la machine de traduction systématique des œuvres dans leur intégralité soit lancée, travail qui s’étendra jusqu’en 1922, bien que l’œuvre ait été pour l’essentiel traduite dès 1909. En attendant, Henri Albert constitue un recueil nommé *Pages choisies*, publié en 1899 aux éditions *Mercure de France*, et concurrencé la même année par le recueil *Aphorismes* élaboré par Henri Lichtenberger pour les éditions Alcan. Ce dernier était depuis l’année précédente l’auteur du premier livre en langue française sur Nietzsche, intitulé *La Philosophie de Nietzsche* (Alcan, 1898). Laure Verbaere souligne la différence des choix établis dans la sélection des extraits par les deux germanistes, témoignant d’un écart de positionnement entre eux et les maisons d’édition pour lesquelles ils travaillent (le *Mercure* étant d’orientation littéraire, et Alcan privilégiant la philosophie universitaire et les sciences). Elle résume cette période comme étant marquée par une absence de coordination des entreprises d’édition, laissant la place aux initiatives individuelles, à propos desquelles elle remarque que les œuvres de Nietzsche écrites en 1888 sont privilégiées[[75]](#footnote-75).

Avant de plonger plus en détails dans les ouvrages écrits sur Nietzsche par ses premiers interprètes français, il convient d’évoquer l’ordre de parution des ouvrages, jugé décisif pour la réception par Le Rider comme par Verbaere[[76]](#footnote-76). Le Rider précise que le « beau désordre chronologique » de la publication des œuvres en langue française « mérite d’être mentionné, car il conditionne l’image de ce philosophe durant la première phase de la réception de son œuvre en France, jusqu’à 1914[[77]](#footnote-77) ». Verbaere confirme : « Étant donné que la quasi-totalité des œuvres de Nietzsche étaient déjà publiées en Allemagne quand a débuté la réception française de Nietzsche, cet ordre peut donner des indications sur les choix des traducteurs, des revues et des maisons d'édition. L'historiographie considère par ailleurs que l'ordre de découverte est primordial pour comprendre les orientations de la première réception de Nietzsche (avant 1914), comment et pourquoi s'est forgé un Nietzsche français fin de siècle, si éloigné de celui que nous connaissons aujourd'hui[[78]](#footnote-78) ». Le Rider évalue l’impact de cet ordre en mettant en exergue « l’image d’un Nietzsche triomphant et prophétique, disciple et apostolat du wagnérisme » qui s’est « d’abord imposée dans l’opinion intellectuelle française[[79]](#footnote-79) ». Verbaere résume les « incidences » de ce désordre, qu’elle renvoie pour partie aux aléas de la publication en Allemagne et du succès escompté par les éditeurs, en mettant en avant que *Zarathoustra* est peu traduit mais présenté comme l’œuvre majeure de Nietzsche, et que du reste c’est la polémique wagnérienne qui l’emporte. Elle conclut en précisant que « avant 1898, voire 1899, la réception de Nietzsche et les manifestations de son succès reposent en effet (paradoxalement) peu sur la connaissance de ses œuvres. C'est ainsi que André Gide a pu écrire que l'influence de Nietzsche en France avait précédé l'apparition de son œuvre traduite[[80]](#footnote-80) ». C’est précisément à cette réception littéraire plus importante et enjouée que la réception philosophique que Verbaere a consacré un autre article[[81]](#footnote-81). Faire brièvement l’histoire des traductions et entreprises éditoriales était nécessaire à l’introduction de cette réception littéraire, qui se teintera d’accents politiques par moments et précèdera la réception philosophique universitaire.

1. Permanence de la controverse dans le processus de réception

Il n’est pas rare de présenter schématiquement, à des fins de simplification, la première phase de réception de Nietzsche comme ayant été l’apanage des milieux littéraires, tandis que les interprétations d’ordre philosophique ou politique seraient apparues plus tard. A y regarder avec plus de précision, les premières initiatives éditoriales des germanistes chargés de la traduction et de la publication des écrits de Nietzsche s’accompagnent déjà d’un travail d’interprétation de la pensée nietzschéenne. Leur herméneutique est intimement liée à leur manière de sélectionner, découper et présenter les textes qu’ils traduisent, et l’on ne saurait l’expliquer en faisant l’économie des contextes socio-historiques dans lesquels ils s’inscrivent. S’y ajoutent les particularités de leurs auteurs, notamment en ce qui concerne leur trajectoire biographique et intellectuelle, mais aussi la position qu’ils occupent dans la vie intellectuelle française de leur temps. Enfin, les controverses auxquelles donnent lieu leurs activités d’édition et d’interprétation constituent des situations dans lesquelles les acteurs se positionnent les uns par rapport aux autres dans l’action, en composant à partir de « tendances à agir » héritées de leurs expériences passées. Nous verrons d’abord que germanistes et littéraires se sont attaqués les uns aux autres, avant d’étudier plus en avant les controverses qui opposent les germanistes entre eux et les écrivains entre eux. Nous finirons par les lectures politiques de Nietzsche, lesquelles ont évolué avec les contextes socio-historiques, et qui ont fini par peser sur l’incorporation de Nietzsche à la philosophie universitaire, par des jeux d’influences *inter pares* et des controverses interprétatives.

Selon Donato Longo[[82]](#footnote-82), la première génération marquée par la présence de Nietzsche dans les débats politiques et culturels français est celle des interprètes nés entre 1865 et 1880. Qu’il s’agisse de germanistes comme Charles Andler, Henri Albert ou Henri Lichtenberg ; de penseurs comme Edouard Berth, Jules de Gaultier, Daniel Halévy, Georges Valois et Elie Faure ou d’écrivains comme André Gide – tous sont marqués par le contexte franco-allemand, qui place la vie intellectuelle française sous un mélange de ferveur anti-bismarckienne et d’influence avérée de la pensée et de la culture allemande. L’Affaire Dreyfus, qui joue également un rôle important dans les prises de position des écrivains et intellectuels à l’époque, est concomitant à un net « recul du wagnérisme qui permet l’avènement du nietzschéisme à Paris ». C’est la « Belle Epoque », durant laquelle les champs philosophique, intellectuel et politique sont marqués par une opposition structurale entre un pôle « spiritualiste », qui renvoie à la réaction politique, et un pôle « scientiste », qui renvoie au camp du progrès[[83]](#footnote-83). Le critère national, qui renvoie à des modes de pensée, est prégnant dans l’évaluation et les prises de position à l’égard des philosophes, et ces controverses ont pour enjeu majeur la définition de l’excellence culturelle, dans l’opposition de la France et de l’Allemagne[[84]](#footnote-84). Jacques Le Rider détaille la position complexe adoptée par Henri Albert dans ce contexte : germaniste engagé pour les échanges culturels franco-allemands, il n’en demeure pas moins patriote français, critique du pangermanisme et « antidreyfusard par antigermanisme[[85]](#footnote-85) ». Son travail sur Nietzsche va de pair avec un intérêt pour l’individualiste Stirner. Il travaille avec le *Mercure de France*, tandis qu’Henri Lichtenberger publie aux éditions Félix Alcan, spécialisées dans les sciences et la philosophie. Nous avons signalé précédemment qu’Henri Albert s’était opposé à la publication de Nietzsche chez cet éditeur, qu’il jugeait trop proche de la philosophie universitaire que critiquait Nietzsche, préférant le traduire en un sens plus littéraire. Nous voyons là que les oppositions entre les orientations littéraires et philosophiques (au sens universitaire) côtoient de près des considérations politiques : il s’agit pour Albert de monter Goethe et Nietzsche contre « l’Allemagne wilhelminienne ». Le Rider souligne que le traducteur officiel qu’est devenu Henri Albert a travaillé en étroite collaboration avec Elisabeth Förster-Nietzsche, sœur du philosophe à la tête des Archives Nietzsche à Weimar. Nous aurons l’occasion de voir que le travail d’édition et de valorisation de l’œuvre de son frère à laquelle s’est livrée Elisabeth Förster, avec l’aide du disciple et secrétaire de Nietzsche Peter Gast, suscitera de vives controverses des années 1930 jusqu’à nos jours, en passant par la philosophie universitaire des années 1960-1970.

Pour Le Rider, c’est le Nietzsche traduit par Albert qui a « séduit et captivé Gide et Valéry[[86]](#footnote-86) ». Gide s’est par ailleurs montré très critique envers l’étude publiée par Lichtenberger en 1898, tandis qu’il publiait, aux côtés de Valéry, dans la revue éphémère *Le Centaure*, fondée par Albert. La correspondance entretenue par Gide et Valéry démontre les apports différenciés de Nietzsche chez eux. Gide, auteur de *L’immoraliste* (1902), roman dont le titre fait écho à Nietzsche, développe à la fois une « sorte de terreur admirative » à l’égard du philosophe, qu’il définit comme une « autorisation » plus que comme une « influence », et un certain agacement pour le ton prophétique de *Zarathoustra*. Valéry, quant à lui, reproche à Gide d’unifier à outrance la pensée de Nietzsche, qu’il juge avant tout contradictoire, et avoue que sa « métaphysique et sa morale immoraliste [le] touchent peu ». Face à ce désaccord littéraire, inspiré par les traductions d’Henri Albert, se constitue une autre école germaniste : celle de Charles Andler et de son ancienne élève Geneviève Bianquis. Leurs travaux ne manqueront pas non plus de susciter des désaccords : l’étude de *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (1920-1931) d’Andler sera sévèrement critiquée par Karl Löwith pour son approche historique et littéraire. Ce dernier sera suivi plus tard par Heidegger dans un même effort de systématisation de la pensée de Nietzsche, en dehors de tout contexte historique ou de toute considération biographique. Geneviève Bianquis, quant à elle très critique envers les travaux de traduction et d’interprétation d’Henri Albert, offrira une continuité à la démarche de son mentor et effectuera de nouvelles traductions. Ce sont là deux écoles qui se distinguent, l’une ouverte à la littérature et à l’histoire et l’autre se cantonnant à l’analyse philosophique.

Laure Verbaere précise qu’il est délicat de mesurer de manière exhaustive l’ampleur de l’impact de Nietzsche chez les écrivains, tant les références au philosophe peuvent être implicites ou indirectes, donc difficiles à identifier. En résulte, faute de mieux, un panthéon « des plus grands romanciers, dramaturges ou poètes » qui ont subi l’« influence » de Nietzsche ou « dont les œuvres portent manifestement son empreinte ». Ainsi, « ces mises en relief des affinités entre Nietzsche et des écrivains nationaux de premier plan reflètent plus souvent l’importance de ces écrivains dans l’histoire littéraire de chaque pays que l’existence d’un lien objectif et immuable avec Nietzsche[[87]](#footnote-87) ». Pour la première phase de réception française de Nietzsche, les figures majeures retenues par l’historiographie pour son canon des écrivains nietzschéens sont, nous l’avons vu, Gide et Valéry. Verbaere et Le Rider soulignent toutefois l’existence d’un nietzschéisme diffus au sein des pièces de théâtre à succès et des romans populaires de l’époque, « et parmi eux, le roman dit féminin ». Le Rider n’hésite pas à parler d’une « épidémie nietzschéiste qui se répand au début du siècle parmi les Parisiennes à la fois perplexes face à la misogynie du philosophe et séduites par son plaidoyer pour la vie par-delà bien et mal[[88]](#footnote-88) ». Deux références féminines majeures émergent de la littérature sur la réception : Daniel Lesueur, et Anna de Noailles. La première correspond au nom de plume emprunté par Jeanne Loiseau, imposé par son éditeur Calmann-Lévy. Publiant des feuilletons au sein du journal féministe *La Fronde*, elle a signé un roman intitulé *Nietzschéennes*, écrit en 1908 mais publié en 1919, et dont la préface fait état de considérations patriotiques, dans le contexte de l’après-guerre. Verbaere évalue son impact comme important auprès d’un large lectorat féminin, contribuant à l’émergence d’un « immoralisme féminin » qu’elle assimile au développement du féminisme[[89]](#footnote-89). Le Rider ajoute, se référant à Bianquis, la figure d’Anna de Noailles, proche de Lesueur et propriétaire d’un salon parisien qui aurait attiré nombre d’écrivains également impactés par Nietzsche, comme Gide et Valéry mais aussi des figures de la droite nationaliste comme Maurice Barrès ou Léon Daudet. Bianquis voit en son œuvre un « lyrisme dionysiaque » inspiré par Nietzsche[[90]](#footnote-90). Verbaere insiste sur la polémique menée par les germanistes et critiques littéraires comme Henri Albert et Emile Faguet, premiers récepteurs « légitimes » de Nietzsche, contre ce nietzschéisme populaire et diffus, accusé de trahir l’œuvre[[91]](#footnote-91).

Il apparaît clairement que les distinctions établies entre les réceptions littéraire et politique sont utiles à des fins de simplification, mais qu’elles ne sauraient être considérées comme parfaitement étanches. La seconde génération d’écrivains impactée par Nietzsche qu’identifie Donato Longo[[92]](#footnote-92) le confirmera amplement. Mais d’abord, intéressons-nous aux ouvrages d’interprétation philosophique de la pensée de Nietzsche parus avant 1914, lesquels sont inséparables de considérations et prises de position politiques. Il faut noter que ces commentaires philosophiques de Nietzsche constituent en quelque sorte des exceptions au sein du champ de la philosophie, dans la mesure où entre les années 1890 et 1914, Nietzsche est selon Louis Pinto dans l’ensemble ignoré par la philosophie universitaire, qui voit en lui un penseur irrationaliste, populaire et réactionnaire, à la fois irréligieux et antipositiviste. Son « mystico-romantisme » est avant tout l’apanage d’intellectuels qui s’en servent pour nourrir un certain anti-intellectualisme. Sur le plan proprement philosophique, lorsqu’il est pris en considération, Nietzsche est renvoyé à l’immoralisme, au relativisme ou au pragmatisme, et sa « respectabilité culturelle » n’émergera qu’à la fin du siècle, via Lichtenberger[[93]](#footnote-93).

Pour les années 1868 à 1891, Laure Verbaere ne recense que de brèves mentions dans des articles ou des ouvrages traitant de sujets analogues, comme la musique de Wagner ou les transformations du phénomène religieux. En 1894, un chapitre entier intitulé « Dühring, Nietzsche et l’antisémitisme antichrétien » figure au sein de *L’antisémitisme : son histoire et ses causes*, publié par Bernard Lazare, acteur majeur du camp dreyfusard et théoricien du sionisme libertaire. Max Nordau, également dreyfusard et cofondateur de l’Organisation sioniste mondiale avec Theodor Herzl, consacre la même année une étude à Nietzsche au sein de *Dégénérescence*. Durant ces années, Nietzsche attire également l’attention de grandes figures de la droite nationaliste comme Barrès et Maurras, ce qui aura une incidence sur la suite de sa réception controversée.

En 1898 paraît une première étude entièrement consacrée à Nietzsche sous la plume de Henri Lichtenberger, qui fait publier chez Alcan *La philosophie de Nietzsche*. Le philosophe y est interprété sous le signe de l’individualisme et de l’idéal aristocratique, et rapproché en cela de Stirner et Flaubert. Cette étude, rééditée jusqu’en 1912, a été lue et louée par les interprètes contemporains, comme Pierre Lasserre et Charles Andler. Geneviève Bianquis classe Jules de Gaultier parmi « les premiers qui se sont demandé, en France, où mènent, politiquement, les affirmations systématiques de Nietzsche, [et qui] y ont trouvé confirmation de leur conservatisme politique et social[[94]](#footnote-94) ». Spécialiste de Flaubert et de ce qu’il a nommé le « bovarysme », il fit rencontrer Benjamin Fondane et Léon Chestov, par qui Georges Bataille découvrira Nietzsche. Son premier ouvrage sur Nietzsche, intitulé *De Kant à Nietzsche*, fut publié au Mercure de France en 1899, et suivi par *Nietzsche et la réforme philosophique* en 1904, et enfin par *Nietzsche* en 1926. Bianquis résume son nietzschéisme en un pessimisme moral, qui fonde une « morale d’ascétisme héroïque et de clairvoyance intellectuelle totale », destinée aux individus forts formant une aristocratie au sein de laquelle règnent « la diversité et la lutte ». Le Rider souligne que son néo-paganisme antichrétien est dirigé contre le moralisme métaphysique de Kant, dont Nietzsche était à l’époque « l’adversaire structural » selon Louis Pinto.

Jules de Gaultier est rapproché par Bianquis d’un autre interprète de Nietzsche, également collaborateur du *Mercure de* *France* : il s’agit de Pierre Lasserre, qui « penche du côté de l’Action française[[95]](#footnote-95) », et dont la pensée est « plus militante[[96]](#footnote-96) ». Il est l’auteur de *La Morale de Nietzsche* (1902) et *Les Idées de Nietzsche sur la musique* (1905), ouvrages dans lesquels il développe une interprétation élitiste de Nietzsche, en qui il voit un penseur de la hiérarchie, en lutte contre la décadence et le nihilisme européen. Pour Bianquis, c’est « par son intermédiaire que certaines idées politiques de Nietzsche ont pénétré dans le nationalisme intégral où elles ont prospéré un peu plus peut-être que les chefs ne seraient aujourd’hui disposés à l’avouer ». Dès 1895, Maurras évoquait Nietzsche, et Daniel Lindenberg[[97]](#footnote-97) comme Pierre-André Taguieff[[98]](#footnote-98) ont écrit sur les rapports ambivalents entre l’Action française et le philosophe allemand. Malgré la germanophobie véhémente qui caractérisait la ligne éditoriale de *L’Action française*, « l’immoralisme et l’impérialisme nietzschéens », dirigés contre les « vérités universelles » au profit du local et du particulier, auraient sinon déterminé au moins marqué Lasserre, Maurras, Bainville, Psichari, Péguy, Suarès, Montherlant… et Daniel Halévy[[99]](#footnote-99). Ce dernier, que Michel Espagne compte parmi les lectures juives apologétiques de Nietzsche[[100]](#footnote-100), était proche de Maurras et Péguy, ce qui lui vaut d’être considéré par Bianquis comme membre des milieux d’Action française. Cependant, Le Rider précise qu’il a été « sensibilisé par l’affaire Dreyfus à la question sociale, proche du mouvement ouvrier anarcho-syndicaliste[[101]](#footnote-101) », auquel il a consacré en 1901 un *Essai sur le mouvement ouvrier en France*. Rappelons qu’il signa, avec Robert Dreyfus, une traduction précoce du *Cas Wagner* en 1893, et que sa revue *Le Banquet* fut un foyer du nietzschéisme parisien, impactant Léon Blum et Marcel Proust. Dans l’article « Le Travail du Zarathoustra » (*Cahiers de la Quinzaine*, 1905), suivi en 1909 par l’ouvrage *La Vie de Frédéric Nietzsche*, Halévy oppose le philosophe à l’antisémitisme de Wagner et « met l’accent sur son élitisme, pour lequel il éprouve de toute évidence une vive sympathie[[102]](#footnote-102) ». Sur le long terme, la trajectoire intellectuelle et politique d’Halévy marque un passage du syndicalisme révolutionnaire au pétainisme. Cela le rapproche de Georges Sorel, auteur dont il fut proche, qui publia ses *Réflexions sur la violence* en 1908, livre où Bianquis décèle l’influence de Nietzsche : les « valeurs homériques » y sont dressées contre « l’idéologie socialiste et humanitaire », au profit d’une « classe d’esclaves » voués à devenir maîtres par une révolution violente. La germaniste y voit « la doctrine métissée de Nietzsche et de Marx qui a reçu le nom d’impérialisme ouvrier[[103]](#footnote-103) ». Initialement fidèle à Marx, qu’il contribuera à diffuser en France, Sorel s’était rapproché du nationalisme intégral et avait formé des disciples comme Edouard Berth et Georges Valois, qui furent à l’initiative du Cercle Proudhon, rapprochement de l’école d’Action française et du syndicalisme révolutionnaire. Une étude de ces trajectoires intellectuelles et politiques, ainsi que des controverses scientifiques qu’elles ont suscitées pour déterminer s’il s’agissait d’une préfiguration du fascisme italien ou du national-socialisme allemand pourrait être réalisée. Mais poursuivons avec la réception politique « de gauche », que Geneviève Bianquis nomme « socialisme nietzschéen[[104]](#footnote-104) ».

Dès 1902, le philosophe Alfred Fouillée se faisait critique, dans *Nietzsche et l’immoralisme*, des « folies pleines de cruauté » du penseur allemand. Sa pensée, telle que la résume François-Xavier Boyer, se trouve « aux origines de l’élitisme républicain », tant son opposition à l’égalitarisme comme aux élites traditionnelles faisait de lui un défenseur influent de la méritocratie[[105]](#footnote-105). Le Rider fait remarquer que si Fouillée rapprochait Nietzsche de Jean-Marie Guyau (*L’Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction*, 1885), Nietzsche lui-même avait sévèrement critiqué Fouillée et Guyau, qu’il qualifiait de « race moutonnière[[106]](#footnote-106) ». Cette lecture est moins explicitement politique que celle publiée en 1905 par un autre critique de Nietzsche, Ernest Seillière, intitulée *Apollon et Dionysos. Etude critique sur Frédéric Nietzsche et l’utilitarisme impérialiste*. Selon lui, l’immoralisme (dionysien) occupe dans sa pensée une place trop importante par rapport au rationalisme (apollinien), et Le Rider fait remarquer que dans les années 1930, Seillière comparera Nietzsche à l’hitlérisme[[107]](#footnote-107). Mais ce ne sont pas à proprement parler des lectures « de gauche » d’un point de vue doctrinal, et leurs auteurs ne se sont pas engagés politiquement dans le camp socialiste.

Pour Donato Longo, « les anarchistes furent les premiers en France à appeler leur la philosophie de Nietzsche, dès les années 1890 ». En effet, « la force de son individualisme outrancier les séduisait, ainsi que la hardiesse de son athéisme, son mépris pour la morale traditionnelle, et même son élitisme avait de quoi leur plaire[[108]](#footnote-108) ». Mais il faut noter qu’après 1914, l’influence de Tolstoï grandissant, la figure de Nietzsche devint peu à peu objet de méfiance dans les milieux anarchistes[[109]](#footnote-109). Le Rider précise qu’à « gauche, les socialistes, en majorité, rejettent ‘l’aristocratisme’ antidémocratique de Nietzsche », mais que « quelques tentatives notables de conciliation entre nietzschéisme et socialisme doivent être signalées[[110]](#footnote-110) ». Geneviève Bianquis signale premièrement Elie Faure, historien d’art engagé dans le camp dreyfusard et proche des mouvements socialistes. Elle attribue à ce dernier, « esthéticien venu du socialisme », la transposition du « nietzschéisme français » en « impérialisme révolutionnaire » ainsi qu’une conception « lyrique » des civilisations, qui à l’humanité une « vocation esthétique », qui n’exclut pas la guerre et la révolution, expressions du « génie artiste ». Cet immoralisme et ce romantisme de la violence s’accompagnent d’une idée démocratique : les forts, artistes libres, protègent les faibles et garantissent la justice. Pour Bianquis, « ni en Allemagne, ni en France, les théoriciens socialistes [n’ont] grandement tenu rigueur [à Nietzsche] de tant d’aphorismes fulgurants sur le socialisme, la révolution, la démocratie, la morale du troupeau[[111]](#footnote-111) ». Elle remonte ainsi, comme Le Rider, à l’un des « chefs du parti socialiste » et « premiers traducteurs de Nietzsche », A. M. Desrousseaux, et cite également Jaurès qui, « après avoir d’abord jugé sévèrement l’aristocratisme de Nietzsche, en était venu à concilier l’idéologie de Zarathoustra et celle du socialisme », assimilant le surhomme au prolétariat dans une conférence à Genève en 1904. Qualifiant le pensée de Nietzsche de critique radicale de la société présente, Bianquis ajoute : « On n’est donc pas surpris que des sociologues comme Eugène de Roberty, Georges Palante, Charles Andler nourrissent, à des degrés divers, leur pensée socialiste d’une idéologie nietzschéenne[[112]](#footnote-112) ».

Le Rider commence par évoquer « l’individualiste ‘de gauche’ » Georges Palante, auteur d’articles sur Nietzsche et Stirner, à propos duquel Bianquis précise qu’il construit son *Précis de Sociologie*, centré sur les valeurs, à partir des analyses nietzschéennes[[113]](#footnote-113). Selon lui, pour garantir l’individualisme du philosophe, il faut « fondre Nietzsche dans le socialisme (…), un socialisme dynamique (…) qui serait l’individualisme », afin de réaliser l’idéal surhumain qu’est « l’aristocratisation de tous ». Le Rider cite également *La Genèse de la pensée socialiste* (1902) d’Eugène de Roberty, dans lequel il « suggère que ces deux formes de pensée sont compatibles ». Bianquis explique que ce dernier voit en Nietzsche un sociologue plus encore qu’un philosophe, dont la dureté envers le peuple est finalement une « surpitié », visant l’effort collectif et l’avènement d’une « grande réalité sociale nouvelle ». Alfred Lambert, dans un commentaire du *Frédéric Nietzsche*. *Contribution à l’histoire des idées philosophiques et sociales à la fin du XIXe siècle* (Alcan, 1902) d’Eugène de Roberty, insistait sur le positionnement polémique du sociologue, qui voyait en Nietzsche un « incompris » à qui il fallait faire réparation, puisqu’il était interprété comme théoricien de l’égoïsme[[114]](#footnote-114). Mais pour Le Rider, « c’est surtout Charles Andler qui explore les convergences possibles », affirmant que l’on « peut légitimement appeler le système de Nietzsche un socialisme ». Pour lui, « Nietzsche aurait souhaité une classe ouvrière européenne qui soit une classe de maîtres[[115]](#footnote-115) ». En somme, il avait proposé « la première tentative pour dépasser l’œuvre robuste, mais incomplète, du marxisme[[116]](#footnote-116) », dont Andler prévoyait d’étudier la « décomposition[[117]](#footnote-117) ». Bianquis précisait que pour aboutir à ce résultat, son mentor ne gardait « des théories politiques et sociales [de Nietzsche] que ce qu’elles ont de plus général », à savoir : « nouvel européanisme, critique de l’état politique et social présent, nécessité d’assurer à tous une haute culture et un bien-être moyen, ébauche de théories économiques sur la valeur du travail, sur la limitation de la concurrence et de la richesse[[118]](#footnote-118) ». Considéré avec Lichtenberger comme l’un des fondateurs de la germanistique universitaire en France, Andler était également traducteur du *Manifeste du parti communiste* de Marx, et membre du SFIO.

Donato Longo, qui analyse bien plus en profondeur l’impact de Nietzsche chez les socialistes que nécessaire pour notre présentation, conclut sur cette période en écrivant que « la plupart des socialistes avant 1914 qui écrivirent sur Nietzsche furent beaucoup plus positifs [que les socialistes des décennies suivantes] à l’égard de l’homme, de sa philosophie, et de l’utilité de sa pensée pour le mouvement ouvrier ». De ce fait, « malgré tant d’aphorismes cinglants sur la plèbe et les « tarentules » démocrates de son temps, le rayonnement de la pensée nietzschéenne dans le milieu intellectuel socialiste avant 1914 fut considérable », tout particulièrement auprès de « ceux qui furent (…) des adversaires du marxisme de l’époque », et qui voyaient en « ‘la morale des maîtres’ [ce qui] serait la vertu de la République sociale[[119]](#footnote-119) ». Cet état de fait conduit Le Rider à ce jugement : « la portée politique du nietzschéisme fait au début du siècle l’objet d’interprétations contradictoires » ; « on le voit, la réception française de Nietzsche avant 1914 est aussi contradictoire que diverse : de gauche aussi bien que de droite, germanophobe autant que germanisante, nationaliste aussi souvent qu’universaliste[[120]](#footnote-120) ». En bref, résume Pinto, le clivage politique se constitue autour de la morale nietzschéenne des maîtres et des esclaves : à droite, on y trouve une confirmation de l’élitisme du penseur de la hiérarchie ; à gauche, on y voit un ensemble d’analogies et de métaphores qui annoncent un nouvel humanisme[[121]](#footnote-121). La première réception est donc caractérisée par la coexistence des publics (littéraire, germaniste, philosophique) et le développement de lectures opposées de Nietzsche, considéré comme un auteur inclassable, et dont la fonction est celle d’un penseur scandaleux, pourfendeur des idoles et idées établies[[122]](#footnote-122).

La seconde génération identifiée par Donato Longo[[123]](#footnote-123) est celle des auteurs nés entre 1880 et 1900, marquée par l’expérience de la Première Guerre mondiale, et placée sous le signe d’un débat éthique sur le conflit entre l’individu et la société de masse. Le déclin de l’école durkheimienne permet l’ascension de l’existentialisme et le renforcement des courants spiritualistes[[124]](#footnote-124). Dans ce contexte s’intéressent à Nietzsche des écrivains comme Julien Benda, Gabriel Brunet, Jean-Richard Bloch, Félicien Challaye ou Pierre Drieu la Rochelle. Tous ont écrit sur les phénomènes politiques de leur temps. Il faut dire que « dans les années vingt et trente, Nietzsche n’est plus une nouveauté à la mode. Il compte désormais parmi les classiques de la pensée allemande[[125]](#footnote-125) ». Julien Benda fut l’auteur d’un important essai publié en 1927, *La Trahison des clercs*, dans lequel il reprochait aux savants et écrivains de se compromettre en se mêlant de politique. Nietzsche figurait en bonne place parmi les responsables, aux côtés de Marx et Hegel, de cette mise en danger du rationalisme universaliste français. Gabriel Brunet, plus discret, était critique littéraire au *Mercure de France*, dont nous avons vu l’importance pour le nietzschéisme français. Il publia en 1919 son étude « Une énigme. Nietzsche et la guerre », dans laquelle il analysait le rapport paradoxal de Nietzsche à la guerre, dont il faisait lui-même l’apologie tout en fustigeant le militarisme allemand : pour Brunet, Nietzsche se servait de l’imaginaire guerrier comme symbole, et avait choisi le camp de la France[[126]](#footnote-126).

Jean-Richard Bloch fut plus directement engagé politiquement, oscillant entre le Front populaire et le Parti communiste. Selon Donato Longo, ce dernier, grand lecteur de Nietzsche, voulait intégrer « l’éthique napoléonienne » du philosophe au marxisme, qui avait la tâche de « corriger » la volonté de puissance en formant un « nouvel humanisme socialiste[[127]](#footnote-127) ». Cette réflexion, analogue à celle d’Elie Faure qui venait aussi du socialisme, se développa chez lui entre les années 1920 et 1940, marquant toutefois d’importantes hésitations. Il en va de même pour Pierre Drieu la Rochelle, principalement connu pour s’être donné la mort suite à sa condamnation pour collaboration en 1945, mais qui avait été proche d’Aragon et Breton, du socialisme et des surréalistes. Les milieux d’Action française tentaient de le recruter, tandis que ses amis comme Malraux le tenaient pour antifasciste et tâchaient de le mobiliser contre Adolf Hitler. En 1934, en parallèle de la publication de son recueil de nouvelles *La Comédie de Charleroi*, qui relate son expérience de la guerre (durant laquelle il lisait *Ainsi parlait Zarathoustra*) et duquel un certain nietzschéisme se dégage, il s’oriente vers un *Socialisme fasciste* (ouvrage dans lequel il se réclame de Nietzsche contre Marx). C’est à ce moment qu’il adhère au Parti Populaire Français de Jacques Doriot. Citons enfin Félicien Challaye, dont la trajectoire est également similaire : proche de Péguy, auprès de qui il développe des convictions dreyfusardes et socialistes, il s’engage dans l’anticolonialisme et l’ultra-pacifisme au cours des années 1930, durant lesquelles il publie son *Nietzsche*, avant de rejoindre le Rassemblement national populaire de Marcel Déat, parti collaborationniste. Pour Donato Longo, Challaye fut « l’apôtre le plus fervent » d’une nouvelle religion universelle, inspirée par les spiritualités orientales, mises au service d’un nouvel humanisme européen, voire d’une « surhumanité mondiale[[128]](#footnote-128) ».

Le Rider remarque qu’à partir « des années 20, il est en France de bon ton de parler de Nietzsche pour le critiquer tout en lui rendant hommage et pour le « dépasser » tout en acquittant sa dette[[129]](#footnote-129) ». Ainsi, à la fin de la décennie, Drieu la Rochelle, Henri Lefebvre ou André Malraux « se sentirent entraînés vers d’autres positions de pensée et de combat où Nietzsche était intégré dans des systèmes plus larges et plus constructifs[[130]](#footnote-130) ». Malraux élabore à partir des thèmes nietzschéens de la mort de Dieu, du nihilisme et de la crise de la modernité occidentale une « philosophie tragique de l’action », dont les romans comme *Les Conquérants* (1928) et *La Condition humaine* (1933) témoignent. Henri Lefebvre, également engagé dans la Résistance en tant que militant communiste, est selon Donato Longo marqué par un air du temps qui pousse la jeunesse intellectuelle, à droite comme à gauche, au rejet des valeurs bourgeoises, jugées platement matérialistes[[131]](#footnote-131). Dans ce contexte de redéfinition de la philosophie autour d’un « discours ontologico-éthique[[132]](#footnote-132) », la pensée de Léon Chestov, Karl Jaspers et Martin Heidegger est importée en France, et il n’est pas rare, à l’aune de Husserl ou Kierkegaard de questionner le marxisme orthodoxe sur le plan éthique. Le mot d’ordre était le « nouvel humanisme », empreint de philosophie tragique, et l’adhésion au marxisme ne se faisait donc pas « contre Nietzsche mais comme solution aux problèmes posés par Nietzsche[[133]](#footnote-133) ». Pour Lefebvre, auteur d’un *Nietzsche* en 1939, le « don de soi » que représente le militantisme révolutionnaire constitue une « adhésion vitale à ‘la vie et à l’acte’[[134]](#footnote-134) ». La droite révolutionnaire avait son nietzschéisme chez Drieu, Brasillach ou Rebatet, mais aussi chez Thierry Maulnier, passé par l’Action française et le pétainisme. En 1933, Maulnier publiait son *Nietzsche,* qu’il opposait à Descartes, père du rationalisme français, pour mettre en avant le « germanisme » irréductible du philosophe. Cette même ontologie germanique attribuée à Nietzsche était revendiquée, dans les mêmes années, par les théoriciens du national-socialisme comme Alfred Bäumler[[135]](#footnote-135), ce qui ne manquera pas de susciter la controverse chez les nietzschéens de gauche comme Georges Bataille. Remarquons, avec Donato Longo, que Nietzsche sert aux penseurs engagés dans l’entre-deux guerres de combustible pour leur révolte contre l’ordre bourgeois, qu’elle se fasse par la gauche, dans le sens d’un nouvel humanisme, ou par la droite, dans le sens d’un rétablissement d’un ordre aristocratique[[136]](#footnote-136).

Dans ce contexte, le positionnement de Georges Bataille est singulier, dans la mesure où « il combat sur deux fronts : contre les fascistes et contre les staliniens, en même temps aussi contre ‘les médiocres aspirations du libéralisme actuel’ [[137]](#footnote-137)». L’épisode est tout particulièrement intéressant, car les controverses suscitées et leur postérité ont été déterminantes pour la réception future de Nietzsche, et son statut actuel en France. Initialement proche des surréalistes, Bataille fréquente au début des années 1930 le Cercle communiste démocratique de Boris Souvarine ainsi que l’Ordre nouveau (mouvement anticapitaliste, antifasciste et antibolchévique, engagé pour une révolution spirituelle). En conflit avec Souvarine, qui lui reproche d’être sous l’influence du « nazi » Heidegger, il fonde en 1935, avec André Breton, le mouvement Contre-Attaque, et l’année suivante la revue *Acéphale* – dans laquelle écrivent Roger Caillois, Jean Wahl et Pierre Klossowski, qui joueront un rôle décisif pour la suite du nietzschéisme français. Cette revue est assortie d’une société secrète ésotérique, visant à donner une réalité à la renaissance du sacré (en un sens religieux et tragique, sous les figures tutélaires de Nietzsche et Dionysos), annoncée par les écrits des rédacteurs d’*Acéphale*. En janvier 1937, le n°2 de la revue est consacré à « Nietzsche et les fascistes », et le sommaire fait état d’une vocation de « réparation à Nietzsche ». Il s’agit, suivant les analyses développées par Bataille dans son article « La structure psychologique du fascisme », de dédouaner Nietzsche d’une quelconque compatibilité avec les usages mussoliniens et nationaux-socialistes du philosophe. La même année fut créé le Collège de sociologie, qui visait l’étude scientifique du sacré et du religieux dans les sociétés humaines, sous l’inspiration des travaux de Mauss et Durkheim. Jacques Le Rider met en avant le rejet de Hegel auquel se livre Bataille sous l’influence du séminaire de Kojève à l’Ecole Pratique des Hautes Etudes. Il part du procès mené par Jürgen Habermas à l’encontre de Bataille pour se questionner : « la méfiance envers la philosophie de la Raison peut-elle être assimilée à de l’irrationalisme » et « *ipso facto* [à un] voisinage objectif avec le fascisme ?[[138]](#footnote-138) ». En 1936, Caillois n’hésitait pas, dans *Inquisitions*, à admettre une communauté de préoccupations métaphysiques avec Thierry Maulnier, tout en affirmant que les « divergences viennent d’ailleurs ». Dans *Sur Nietzsche*. *Volonté de chance* (1944) Bataille réaffirme l’incompatibilité entre Nietzsche et le fascisme, et nie absolument que le philosophe soit même « de droite ». C’est également en ce sens que s’oriente la polémique de Bataille contre le marxiste Lukács, qu’il accuse de faire exactement la même lecture de Nietzsche que le théoricien nazi Alfred Bäumler, en se contentant d’inverser le jugement de valeur. Nous aurons l’occasion d’étudier la postérité de cette controverse. Toujours est-il que selon Pinto, la dissociation entre Nietzsche et le fascisme est à l’époque « tenue pour acquise » en France[[139]](#footnote-139).

Dans les années d’après-guerre, les penseurs impactés par Nietzsche suivront cette même orientation, et œuvreront, pour certains et à une intensité variable, à une « dénazification » internationale du philosophe. Albert Camus, qui avait découvert Nietzsche dès 1932 en khâgne et dont les premiers écrits sont placés sous le signe de *Zarathoustra*, fait partie de ces écrivains et philosophes qui, après 1945, contestèrent les récupérations fascistes de la pensée nietzschéenne. Dans *L’Homme révolté* (1951), un chapitre est consacré à Nietzsche, en faisant une inspiration pour la révolte contre le nihilisme. On y lit que « nous n’avons pas fini de réparer l’injustice qui lui a été faite ». D’après Donato Longo, Jean-Paul Sartre, qui polémiqua contre Bataille en le traitant de « nouveau mystique », a écrit au total deux manuscrits non publiés sur Nietzsche : un roman inachevé intitulé *Une défaite*, écrit en 1927, et une étude égarée de la morale de Nietzsche, à une date inconnue. Simon Bouchard avance que le dialogue de Sartre avec Nietzsche, bien que moins explicite que celui avec Marx ou Freud, est très présent dans la pensée « du soupçon » de Sartre[[140]](#footnote-140) développée par la suite, qui débouche sur l’existentialisme comme humanisme (1946). Cela n’empêche en rien que Sartre, qui occupait alors une position dominante dans le champ de la philosophie, ait témoigné d’un certain dédain pour Nietzsche, qui était en revanche très utile aux dominés qui se trouvaient positionnés entre les champs de la littérature et de la philosophie, comme Maulnier ou Bataille[[141]](#footnote-141). C’est dans ces années que Raymond Aron comme Jean-Paul Sartre ont introduit des éléments de métaphysique et d’existentialisme dans les sciences sociales, et ce pôle dominant était concurrencé par une avant-garde qui développait un existentialisme hérétique[[142]](#footnote-142), caractérisé par un certain « mysticisme de la cruauté » (Bataille, Caillois). Cette réception qui s’étend des années 1930 à 1950 est indissociable de cette transformation des relations entre la philosophie et la littérature, dont le rapprochement est peu à peu favorisé par cette avant-garde, qui poursuivra son œuvre dans les décennies 1960 et 1970[[143]](#footnote-143).

C’est entre 1945 et 1946 que Geneviève Bianquis contribua à la fondation de la Société française d’études nietzschéennes, qui d’après Donato Longo « fit sien un Nietzsche plutôt mystique, poète et littérateur[[144]](#footnote-144) ». Ainsi, « s’il est vrai qu’après 1945 [l’]influence [de Nietzsche] s’est rétrécie à cause du nazisme et de la guerre (…) il n’en reste pas moins que la France avait la seule “Société d’études nietzschéennes” du monde entier[[145]](#footnote-145) ». Du reste, des traces de Nietzsche demeurent dans la littérature des années 1950 et 1960, dans le sens d’un certain « anticonformisme de droite ». Roger Nimier évoque Nietzsche et Spengler dans ses romans, et Jean-René Huguenin le mentionne très régulièrement dans son *Journal* tenu entre 1954 et 1962, lui consacrant un article pour *Arts*. Nimier, bien qu’engagé dans la guerre contre l’Allemagne dans un régiment de hussards, se trouve proche dans l’après-guerre d’écrivains compromis par la collaboration comme Céline, Morand ou Chardonne, et n’hésite pas à rendre hommage à Maurras ou à Brasillach. Huguenin mentionne quant à lui sa lecture d’Henri Massis, écrivain d’Action française, à laquelle il rend hommage dans l’un de ses articles pour *Arts*. En 1962, tous deux sont décédés à six jours d’intervalle, sur la même route, d’un accident de voiture. Tous deux étaient les héritiers d’un rapport paradoxal au christianisme, marqué par un certain nietzschéisme propre à la jeunesse formée à l’école d’Action française entre les années trente et les années cinquante.

Mais le véritable renouveau du nietzschéisme français d’après-guerre a lieu dans le prolongement des entreprises de Bataille. Laure Verbaere le juge tributaire des efforts entrepris en Italie pour établir une nouvelle version critique des œuvres complètes de Nietzsche[[146]](#footnote-146), publiée à partir de 1964 sous la direction de Giorgio Colli et Mazzino Montinari – deux philologues engagés dans l’antifascisme dans les années 1940. Montinari raconte la « préhistoire » de ce projet éditorial dans « *La Volonté de puissance » n’existe pas[[147]](#footnote-147)*, publié en 1993, qui comme son nom l’indique vise à démontrer que le livre posthume publié en 1901 par Elisabeth Förster-Nietzsche sous le nom *Der Wille zur Macht* est un montage tendancieux. Pour cette raison, Colli et Montinari ont publié l’intégralité de ce qu’ils ont nommé les fragments posthumes de Nietzsche, et non une sélection. Cet effort indissociablement philologique, philosophique et politique s’inscrit dans un contexte où, à l’international, des nietzschéens contestaient la légitimité scientifique des éditions précédentes, comme Hans Joachim Mette et Karl Schlechta, directeurs d’une édition historique et critique en 1933, ou Richard Roos, auteur d’un article critique en 1956. L’édition Colli-Montinari est assortie d’un appareil critique conséquent, tenu pour fiable par les nietzschéens mais mis en cause par les marxistes dans les controverses que nous allons étudier. Toujours est-il que c’est à partir de cette édition, parue dès 1965 chez Gallimard en France, qu’a travaillé la génération de philosophes qui a fait entrer Nietzsche à l’université, et dont les figures majeures sont Klossowski, Foucault, Deleuze et Derrida. Ici, suivons l’explication de Jacques Le Rider :

« A la fin des années trente et jusque dans les années de la Deuxième Guerre mondiale se produit ce que Vincent Descombes appelle « le deuxième moment français de Nietzsche », dont Georges Bataille est le principal représentant. Moment qui fût sans doute resté souterrain et ignoré sans le « troisième moment français de Nietzsche », qui commence dans les années 1960, particulièrement au colloque de Royaumont de juillet 1964, consacré à Nietzsche (la présence de Pierre Klossowski symbolise une sorte de continuité du « Collège de Sociologie » au colloque de Royaumont).[[148]](#footnote-148) »

Ce serait donc Pierre Klossowski, ami de Bataille qui participait déjà au n°2 de la revue *Acéphale* en 1937, qui aurait contribué à établir un pont entre l’avant-garde artistique et révolutionnaire des années 1930-1940 et la philosophie universitaire des années 1960-1970. Proche de Gide (dont nous avons vu le nietzschéisme précoce) et du poète nietzschéen Rainer Maria Rilke, Klossowski a écrit en 1956 un essai intitulé « Sur quelques thèmes fondamentaux de la *Gaya Scienza* de Nietzsche », placé au début d’*Un si funeste désir* en 1963, qui se termine par « Nietzsche, le polythéisme et la parodie ». Nietzsche y est interprété comme l’auteur d’un projet existentiel visant « l’abdication de l’identité du sujet, l’acceptation d’une pluralité nouvelle, d’un polythéisme (…) acéphale[[149]](#footnote-149) ». L’année suivante, lors du colloque de Royaumont évoqué plus haut par Le Rider, Klossowski communique sur le concept nietzschéen de « l’éternel retour », conçu comme une « contestation radicale du principe d’identité », et « reprend sans restriction ni atténuation les attaques de Nietzsche contre l’objectivité scientifique et ses éloges de l’art et des simulacres qui stimulent l’existence[[150]](#footnote-150) ». Klossowski présente sa philosophie nietzschéenne comme un « combat contre la culture » dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, publié en 1969 et dédié à Deleuze. Ce dernier avait publié *Nietzsche et la philosophie* en 1962, et il y interprétait la « méthode nietzschéenne » comme « l’antidialectique absolue », mettant en exergue « le caractère inépuisable, inachevable, interminable de l’interprétation[[151]](#footnote-151) ». C’est une lecture analogue de la généalogie nietzschéenne que développe Michel Foucault, plus discret dans son nietzschéisme dans la mesure où il n’a consacré qu’un texte au philosophe, intitulé « Nietzsche, la généalogie, l’histoire » et placé dans son *Hommage à Jean Hyppolite* en 1971. Le Rider attire l’attention sur un entretien publié à titre posthume, en 1984, par *Les Nouvelles littéraires*, dans lequel Foucault reconnaît sa dette envers Nietzsche, au-delà d’Heidegger[[152]](#footnote-152).

En 1972 avait lieu un autre colloque, intitulé « Nietzsche aujourd’hui ? » à Cerisy-la-Salle, en présence de Klossowski, Deleuze, Derrida, Kofman et Jean-François Lyotard. Ce dernier formule, au colloque puis dans *Rudiments païens* (1977)*,* un « marxo-nietzschéisme », d’une manière que Le Rider juge analogue à celle d’Henri Lefebvre[[153]](#footnote-153), qui a poursuivi son commentaire de Nietzsche et Marx jusque dans les années 1980[[154]](#footnote-154). Derrida, quant à lui, envisage Nietzsche comme « préfigurateur de la déconstruction » et le dédouane de son « prétendu antiféminisme[[155]](#footnote-155) » dans *Eperons. Les Styles de Nietzsche* (1978). Dès 1966, la soutenance de thèse de Jean Granier, publiée sous le titre *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, symbolisait la « consécration universitaire » de Nietzsche, qui dès lors intégrait le canon de la *philosophia perennis* au sein duquel il opérait un « tournant radical[[156]](#footnote-156) ». Il entrait ainsi dans les programmes de l’agrégation de philosophie quatre ans plus tard. A toute cette littérature que Louis Pinto qualifie de « commentaire d’avant-garde[[157]](#footnote-157) », il convient d’ajouter une figure qui a, comme Pierre Klossowski, servi de pont entre le nietzschéisme de Bataille et la philosophie universitaire des années 1960-1970. Il s’agit de Maurice Blanchot, qui avait contribué à la « tentative de Georges Bataille d’associer l’ivresse mystique, l’avant-garde intellectuelle et le radicalisme politique[[158]](#footnote-158) ». Chez Blanchot, venu de la droite maurrassienne, « deux traditions du nietzschéisme se rencontrent : celle qui relève de la pensée de droite et celle de Georges Bataille[[159]](#footnote-159) ». En 1949, il commentait déjà Nietzsche dans un chapitre de *La Part du feu*, analyses reprises et étoffées dans *L’Entretien infini* en 1969, qui fait montre d’une « tendance à la discontinuité, à la destruction des représentations de totalité organique et logique[[160]](#footnote-160) ». Entre temps, son œuvre littéraire n’était exempte de l’influence de Nietzsche, comme en témoigne le titre de son roman *Le Dernier Homme* (1957), allusion directe à *Zarathoustra.* Commenté par Derrida, Blanchot renvoyait dans ses textes sur Nietzsche à Bataille, Granier et Foucault, et figurait parmi les invités du colloque de Cerisy en 1972 – lequel faisait la part belle aux jeunes « philosophes novateurs » comme Deleuze, Derrida et Lyotard[[161]](#footnote-161). Examinant cette génération d’interprètes, Le Rider écrit que s’observe une « surprenante ‘oscillation’ d’un certain discours postnietzschéen entre avant-gardes ‘révolutionnaires’ de gauche et de droite », comme un écho des années 1920[[162]](#footnote-162).

Il convient, à l’aide de Louis Pinto, de préciser les positionnements et les rôles de chacun dans cette émergence d’un Nietzsche « équivalent du gauchisme dans l’ordre philosophique ». Le sociologue insiste sur le fait que pour Foucault, Nietzsche était à la fois « Grec » en tant qu’héritier d’une philosophie tragique de l’existence, et « *Aufklärer* » en tant que créateur d’un programme perspectiviste et critique. En ce sens, il formait avec Marx et Freud la triade des philosophes de l’interprétation et du soupçon, et les accusations d’irrationalisme étaient évacuées. Deleuze, quant à lui, délaissait le tragique au profit de la philosophie du désir. Si Jean Wahl avait introduit Nietzsche et la « philosophie nouvelle » à la Sorbonne dès 1955, Deleuze était le seul à posséder le « capital nécessaire à la légitimation philosophique de Nietzsche ». Son concept de « différence » était selon Pinto une invention philosophique conforme à la fois aux attentes de ses pairs universitaires et des lettrés qui composaient l’avant-garde dont il était proche. Dans ce contexte de mise en cause de la « tradition ascétique » de la philosophie universitaire, Nietzsche était dans « l’air du temps » en tant qu’élément de rupture. Les « jugements politiques et artistiques » de Nietzsche, autrement dit les « thèses nietzschéennes », étaient évacués au profit du thème de l’interprétation, et la pensée de Nietzsche était considérée avant tout comme méthode de déconstruction, comme chez Derrida. Dans ce contexte de « l’après Mai 1968, Nietzsche a incontestablement bénéficié de la conjoncture idéologique marquée par les valeurs du vitalisme et du spontanéisme. La radicalisation idéologique caractérisée par la politisation du discours philosophique d’avant-garde semble manifester une rupture par rapport à l’apolitisme aristocratique jusqu’alors dominant ». Ainsi, l’activité philosophique de Derrida à Vincennes se distinguait nettement de Jean Granier qui, depuis l’Université de Rouen, tâchait d’imposer un Nietzsche plus conforme à la tradition du commentaire philosophique. Par un renversement de la hiérarchie entre les dominants et les dominés, lesquels devenaient les hégéliens ou les heideggeriens (tenants d’une lecture systématique de Nietzsche), s’imposait une nouvelle avant-garde académique opposée au marxisme sartrien et rejetant l’universalisme de la tradition philosophique dans le camp de la droite politique. La position généalogique de Foucault (Collège de France), la position libertaire, vitaliste et mystique de Deleuze et Lyotard (Vincennes) et la position hérétique de Derrida (ENS) ont donc abouti à la consécration philosophique de Nietzsche autour d’un « consensus dans l’indéfini », l’impossibilité de définir collectivement un programme théorique précis pour l’étude de Nietzsche ayant été proclamée[[163]](#footnote-163).

L’étude sociologique de Pinto s’achève donc dans la décennie 1970, le statut de Nietzsche étant considéré comme stabilisé en France. Pourtant, dix ans avant la publication de son ouvrage en 1995, une offensive contre le « Nietzsche gauchiste » imposé par les philosophes de la *french theory* a eu lieu. En 1985, les jeunes philosophes Luc Ferry et Alain Renaut avaient cosigné *La Pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, dans lequel ils faisaient le procès des caractéristiques du nietzschéisme des années 1960 : « la fin de la philosophie, l’historicisme de la méthode généalogique, qui traite les discours comme des symptômes, la dissolution de l’idée de vérité, et la mort de l’homme comme sujet »[[164]](#footnote-164). Le Rider voit un précédent à cette critique dans *Le Retour de Dionysos*, publié en 1969 par le penseur chrétien et spécialiste d’Aristote Jean Brun. En 1992, trois ans avant l’étude de Pinto, Ferry et Renaut publiaient avec un collectif élargi *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*.

CONCLUSION – La réception sociohistorique de Nietzche en France (fin XIXe-1970).

Pour conclure, résumons à grands traits les différentes étapes de la réception de Nietzsche en France, toutes tributaires à la fois de positionnements de champ différenciés selon les contextes et de logiques propres à des situations de controverses entre interprètes. « Jusqu’à la Première Guerre mondiale, le nietzschéisme français avait été le fait d’écrivains et d’intellectuels[[165]](#footnote-165) ». Entre 1892 et 1898, précise Donato Longo, Nietzsche est l’apanage des symbolistes et des décadents, marqués par le romantisme et la musique de Wagner, mais aussi de quelques esthètes anarchisants[[166]](#footnote-166). « Puis il était devenu un enjeu du discours universitaire des germanistes, de Charles Andler aux retraductions de Geneviève Bianquis[[167]](#footnote-167) ». Les années 1898 à 1904, marquées par l’Affaire Dreyfus, ont aussi été marquées par les travaux d’Henri Lichtenberger, et par un certain nietzschéisme socialiste qui épargnait toutefois les courants guesdistes[[168]](#footnote-168). Entre 1905 et 1909, les socialistes et maurrassiens sont sensiblement moins intéressés par Nietzsche, autour duquel se réunissent cependant les acteurs du syndicalisme révolutionnaire. Jusqu’en 1914, Nietzsche est moins à la mode, et commence à susciter la méfiance des anarchistes, qui se tournent vers Tolstoï. Durant la guerre, alors que le débat sur le pangermanisme fait rage, Nietzsche est évoqué dans *L’Humanité* ou *La Revue des deux mondes.* Dans les années d’après-guerre, les thèmes de la mort de Dieu, du nihilisme et de la crise morale et politique s’imposent, tandis que l’anarchisme et le syndicalisme révolutionnaire, en voie de « bolchévisation », sont indifférents ou hostiles à Nietzsche. Jusqu’en 1929 règne néanmoins un Nietzsche pacifiste et cosmopolite, inspirateur du surréalisme et guide contre le nihilisme. Dans les années 1930, il est dressé contre Marx et fait précurseur du fascisme, et jusqu’aux années 1940 domine la problématique du national-socialisme, combattue par *Acéphale* autour de Bataille[[169]](#footnote-169).« Le « troisième moment français de Nietzsche » a été marqué par son intronisation tardive, mais triomphale, dans la discussion des philosophes – qui trouvaient chez Nietzsche les ressources d’une rupture avec l’hégélianisme-marxisme de l’après-guerre[[170]](#footnote-170) ». C’est la consécration philosophique d’un Nietzsche tour à tour « dénazifié » et « gauchisé » à l’Université dans les années 1960-1970[[171]](#footnote-171), avant que le relatif consensus qui en résultait soit mis en crise.

Deuxième partie – Sociologie de la controverse contemporaine

C’est cette mise en crise progressive du nietzschéisme français des années 1970, d’une part par les héritiers de la tradition philosophique rationaliste et d’autre part par les héritiers du marxisme, que nous allons étudier sous l’angle des controverses contemporaines.

Nous avons dit en introduction que la sociologie pragmatique avait fait de la délimitation des frontières spatiales et temporelles des processus de controverse l’une de ses difficultés méthodologiques majeures[[172]](#footnote-172). En effet, les épisodes historiques que nous identifions en tant que controverses sont identifiables précisément parce qu’un découpage dans le temps et dans l’espace social a été effectué par les scientifiques les ayant étudiés, afin de rendre le réel lisible. Mais, de fait, les controverses et scandales qui jalonnent l’historiographie n’ont dans une large mesure pour point de départ et de conclusion que ceux qu’on leur confère. Par exemple, une controverse rendue publique par une institution puis médiatisée par la presse a des racines plus profondes, et la clôture du processus est bien souvent illusoire, tant les controverses peuvent être réactivées et connaître des rebonds[[173]](#footnote-173). C’est tout particulièrement le cas en ce qui concerne les controverses intellectuelles et philosophiques, dans la mesure où elles reposent majoritairement sur un support textuel et un contenu qui, traversant potentiellement les époques historiques, peut faire l’objet d’une polémique à des siècles de distance[[174]](#footnote-174). A titre d’exemple, peut-on véritablement estimer que la querelle des universaux, que l’on délimite entre les XIIe et XIVe siècles et qui opposait des métaphysiques « nominalistes », « réalistes » ou « conceptualistes », a commencé et pris fin au Moyen Âge ? Ne peut-on pas compter le platonisme comme l’une des sources de cette controverse philosophique, et voir dans les débats épistémologiques du XXe siècle une reconduction de ces controverses ? Pour ce qui nous concerne ici, l’œuvre de Nietzsche a suscité un nombre si conséquent de débats, de polémiques et de controverses savantes comme politiques que nous ne pourrions prétendre en traiter la totalité. Dès lors, il s’agit de sélectionner ce qui, à l’aune de notre objet, nous semble significatif.

Nous avons vu dans les grandes lignes les modalités de la réception de Nietzsche en France. Parmi les nombreux objets de disputes dont celle-ci a fait l’objet, nous avons choisi de retenir les controverses ayant trait à la caractérisation politique de son œuvre par ses interprètes. Ce choix est tout particulièrement intéressant en France dans la mesure où, durant les décennies 1960 et 1970, Nietzsche a connu simultanément sa consécration académique en tant que philosophe et sa politisation dans les milieux de l’avant-garde intellectuelle et artistique classés à l’extrême-gauche[[175]](#footnote-175). Ce statut philosophique et politique de Nietzsche en France a été progressivement contesté à partir des années 1960, mais les années 1980 ont marqué une intensification du retour de la controverse, avec la polémique menée par de jeunes philosophes formés à l’école de la « déconstruction » contre leurs maîtres et leur « nietzschéisme ».

Les héritiers de Foucault, Deleuze et Derrida tâchent de défendre l’héritage d’un Nietzsche « postmoderne », tandis que les milieux intellectuels et militants communistes ont relancé la controverse internationale menée dès les années 1930 par des marxistes contre Nietzsche et le fascisme. Ces processus de controverse ne sont pas intéressants seulement pour ce qu’ils nous disent sur les potentielles interprétations de Nietzsche, mais aussi pour ce qu’ils révèlent sur les rapports de force qui opposent différents courants philosophiques et politiques. Les situations de controverse que nous allons étudier maintenant s’inscrivent dans le contexte socio-historique que nous avons tâché de définir ci-dessus. Les acteurs qui y prennent part sont amenés à composer, en situation, à partir de la position qu’ils occupent et avec les outils qu’ils ont pu développer au cours de leurs trajectoires respectives. De ce fait, tous n’argument pas selon les mêmes codes, ne se réfèrent pas aux mêmes interprétations de Nietzsche, au sein de l’œuvre duquel ils ne sélectionnent pas les mêmes textes. Par souci de ne pas réduire leurs prises de positions et les argumentaires qu’ils développent à leurs trajectoires et positions, nous devons nous efforcer non seulement de situer socialement les acteurs considérés, mais aussi de laisser de la place aux arguments qu’ils mobilisent en situation de controverse. Une fois les dimensions sociologiques, argumentatives et chronologiques des controverses restituées, nous pourrons tâcher d’évaluer l’impact de ces dernières sur le statut de Nietzsche et de ses interprètes en France[[176]](#footnote-176).

Chapitre 1. Echanges de tirs entre philosophes nietzschéens et anti-nietzschéens

Nous avons décrit à l’aide de Louis Pinto le « consensus autour de l’indéfini » qu’était parvenue à établir, à propos de Nietzsche, l’avant-garde universitaire française dans les années 1960-1970. Reconnu comme un incontournable de la philosophie allemande et enseigné en classes préparatoires comme à l’université[[177]](#footnote-177), Nietzsche figure depuis lors régulièrement au programme de l’agrégation de philosophie[[178]](#footnote-178). Néanmoins, nous avons vu que sa réception française s’était partagée entre différents publics, savants ou profanes, non sans susciter de nombreuses controverses. Plus que les hésitations quant à sa classification en termes de courants (l’immoralisme, le pragmatisme, le romantisme, etc.), c’est bien la teneur politique de la philosophie nietzschéenne et son lien historique avec le nazisme, dont les théoriciens ont revendiqué Nietzsche, qui ont agité les discussions des philosophes, historiens et sociologues depuis les années 1920. La « consécration académique » de Nietzsche a-t-elle mis un terme à ces controverses, ou ces dernières ont-elles connu des « rebonds[[179]](#footnote-179) » après la décennie 1970, où Pinto interrompt son étude ?

1. La charge collective contre la « pensée 68 » : *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (1991)

Si Jacques Le Rider est en mesure d’identifier une première résistance au consensus universitaire autour de Nietzsche chez le philosophe chrétien Jean Brun dès 1969[[180]](#footnote-180), une contre-attaque bien plus significative a eu lieu au cours des années 1980-1990. En effet, en 1985, Luc Ferry et Alain Renaut faisaient paraître *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain* aux éditions Gallimard. La quatrième de couverture de l’édition de poche parue en 1988[[181]](#footnote-181) décrivait le livre « polémique » comme étant le témoin d’un « changement de génération intellectuelle ». Nietzsche y figure aux côtés de Marx, Freud et Heidegger parmi les inspirations de la mise en crise, après-guerre, de l’humanisme et des « valeurs occidentales ». Lors de la publication de leur livre, Luc Ferry et Alain Renaut sont effectivement de jeunes philosophes qui expriment le souci de se distinguer de ceux en qui ils voient des cadors de la « pensée 68 », à savoir Bourdieu, Foucault, Derrida, Lacan, etc.

Invités par Bernard Pivot dans l’émission *Apostrophes[[182]](#footnote-182)* à l’occasion de la sortie de leur livre, Ferry et Renaut reprochaient à la philosophie en vogue autour de mai 68 son « attitude du soupçon » qui réduisait à leurs yeux la pensée à une « activité critique ». Les individus étant conçus comme « traversés par des forces (…) et des institutions », c’est l’idée-même du « sujet responsable de ses actes et de ses idées » qui était liquidée en tant qu’ « idée métaphysique révolue », comme chez Derrida. Il en ressortait selon eux un mélange « d’explosion individualiste » et « d’antihumanisme » revendiqué. Au cours de l’échange, Pierre Bourdieu était renvoyé par Luc Ferry au marxisme, certes dissimulé derrière Weber par « stratégie » en temps de « mauvaise presse » du marxisme. Quant au refus du débat proposé par Gallimard aux tenants de la « pensée 68 », il était expliqué par Renaut à l’aune de la conception de la philosophie et du débat de ces auteurs, qui ne s’intéresseraient pas à la véracité du « contenu » mais plutôt à savoir « qui parle », et « d’où il parle ».

C’est également la question que nous allons poser à propos de Ferry et Renaut : peut-on éclairer la teneur de leur polémique et leur positionnement dans le champ philosophique à l’aune de leurs trajectoires ? Alain Renaut a fait ses études à l’ENS et s’est fait spécialiste de Fichte et de Kant, qu’il a traduit. Ayant assuré des cours d’histoire de la philosophie et de philosophie politique, il a également animé un séminaire à Sciences Po Paris sur « la justice globale et le développement humain ». Après des premières publications marquées par une collaboration avec Luc Ferry dans leur polémique commune contre la « pensée 68 » et Heidegger, il s’est orienté vers une « philosophie politique appliquée » (Centre International de Philosophie Appliquée) inscrite dans une tradition politique et morale libérale.

Luc Ferry, passé par les universités Paris-IV et Heidelberg, passe l’agrégation de philosophie avec succès en 1975, avant d’obtenir un doctorat en science politique à l’université de Reims avec une thèse intitulée *Politique et philosophie chez Fichte : la question de la praxis dans la pensée politique du jeune Fichte*. Attaché de recherche au CNRS au début des années 1980, il enseigne notamment à l’ENS et à l’IEP de Lyon. Chroniqueur à *L’Express* à partir de 1987, sa carrière a pris une tournure politique lorsqu’il a été nommé président du Conseil national des programmes par le ministre de l’Education nationale François Bayrou, en 1994. Trois ans plus tard, il intégrait la Commission de réforme de la justice, avant d’être nommé ministre de la Jeunesse, de l’Education nationale et de la Recherche sous Jean-Pierre Raffarin, entre 2002 et 2004. Après *La Pensée 68*, suivi d’un livre sur Heidegger et du collectif contre Nietzsche que nous allons étudier, Luc Ferry a été l’auteur d’un livre sur le religieux avec Marcel Gauchet ainsi que d’une lecture de Kant. Mais on lui doit aussi des « best-sellers » philosophiques destinés au grand public ainsi que des essais politiques sur « le nouvel ordre écologiques », « la gouvernabilité des démocraties », « l’innovation destructrice » ou le « transhumanisme ».

Dans un portrait[[183]](#footnote-183) lui étant consacré par *Libération* en 1997, Luc Ferry revenait sur *La Pensée 68* : « J'avais l'impression que les critiques menées par Foucault, Bourdieu, étaient potentiellement fascistes ; que cette génération avait engendré la pire servilité » – témoignant de l’indissociabilité de sa critique philosophique de la « pensée du soupçon » et de son positionnement politique de « retour à l’humanisme ». Sur le plateau d’*Apostrophes*, Alain Renaut accusait d’ailleurs les penseurs de mai 68 de « terrorisme intellectuel ». Voyons comment, dans cette lignée, ils ont constitué le collectif de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* au début des années 1990.

1. Genèse d’un collectif d’universitaires anti-nietzschéens

Les informations dont nous disposons ici proviennent de Pierre-André Taguieff, qui est l’auteur de l’ultime contribution de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Durant les années 1960, ce dernier a suivi des cours dispensés par Lyotard, Levinas, Ricœur, Marin ou Foucault, et s’est initié à Nietzsche via Deleuze et Granier. C’est à Nietzsche qu’il a consacré deux mémoires de recherche : le premier sur Nietzsche en tant que lecteur de Schopenhauer, et le second sur les lecteurs français de Nietzsche. Politiquement proche des situationnistes durant les années 1960-1970, Taguieff milite notamment au Mouvement contre le racisme, l’antisémitisme et pour la paix (MRAP). Politiste et historien des idées, directeur de recherche au CNRS, il est l’auteur d’études sur le racisme et l’antiracisme, sur la Nouvelle Droite et le nationalisme. Mais Taguieff est aussi un essayiste et une figure médiatique conséquente, notamment en tant que défenseur d’une ligne politique « mélioriste[[184]](#footnote-184) » visant à améliorer les démocraties libérales. Il raconte[[185]](#footnote-185) avoir été « contacté par Luc Ferry » sur une « idée de Comte-Sponville » pour un ouvrage collectif traitant de la question « *en quoi* nous ne sommes pas nietzschéens », et non pas de « *pourquoi* nous ne sommes pas nietzschéens ». Ce « malentendu » est porteur de conséquences dans la mesure où Taguieff ne se définit pas comme « anti-nietzschéen », précisant qu’il est à la fois « ébloui, intéressé mais aussi indigné » par la lecture de Nietzsche. C’est ainsi qu’il explique que les différentes contributions de l’ouvrage ne répondent pas tout à fait à la même question, certaines faisant montre d’un véritable « anti-nietzschéisme » tandis que lui tâche de mettre au jour la postérité de Nietzsche dans « la rhétorique réactionnaire ».

Avant d’étudier l’argumentaire développé collectivement dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* et de voir en quoi il s’agit d’une relance de la controverse sur Nietzsche en France, il nous faut en situer les auteurs comme nous l’avons fait pour Ferry, Renaut et Taguieff. Alain Boyer signe une contribution sur la « hiérarchie et la vérité » chez Nietzsche. Cela a du sens compte tenu de son parcours académique et intellectuel : étudiant à l’ENS entre 1974 et 1978, agrégé de philosophie en 1977, ce dernier a longuement travaillé sur la philosophie des sciences (notamment sociales) et a fait partie, entre 1982 et 1999, du Centre de Recherche en Epistémologie Appliquée (CREA) de l’Ecole polytechnique. Outre ses écrits sur Kant et son *Apologie de Rawls* (PUF, 2018) qui le situent dans la tradition philosophique et morale du libéralisme, Boyer a écrit sur Karl Popper, Thomas Kuhn, etc. La contribution qui suit la sienne est celle d’André Comte-Sponville, qui s’intéresse à « l’art au service de l’illusion » dans la pensée de Nietzsche. Ce dernier, passé de la Jeunesse Etudiante Catholique au Parti Communiste Français, a été l’élève et l’ami d’Althusser à l’ENS, au début des années 1970. Ayant obtenu son agrégation de philosophie en 1975, Comte-Sponville a obtenu un doctorat en philosophie avec une thèse intitulée « Eléments pour une sagesse matérialiste », achevée en 1983 à la Sorbonne, sous la direction de Marcel Conche. Ses maîtres à penser sont selon ses dires Epicure, les stoïciens, Montaigne et Spinoza – raison pour laquelle il se définit comme « matérialiste, rationaliste et humaniste ».

Vient ensuite le texte de Vincent Descombes, consacré au « moment français de Nietzsche » dans les années 1960-1970. Après des études de philosophie et de sociologie à la Sorbonne, Descombes a obtenu l’agrégation de philosophie en 1967, avant de réaliser une thèse sur la philosophie grecque, publiée aux Presses Universitaires de France sous le titre *Le Platonisme*. Initialement intéressé par la psychanalyse lacanienne, il s’est orienté vers la philosophie analytique, l’étude du langage et la théorie du discours. Mais en tant que membre du centre Raymond Aron, il a côtoyé Castoriadis, Lefort, Lefort, Manent, Rosanvallon et Gauchet et s’est intéressé à la philosophie de l’action. Il y a été directeur d’études, de même qu’à l’EHESS. En 1979, dans *Le Même et l’Autre*, il se livrait déjà à une critique de Michel Foucault. Après la contribution du binôme Ferry / Renaut, que nous avons déjà présenté et qui se consacre au « néo-traditionalisme » de Nietzsche se situe celle de Robert Legros, enseignant à l’Université de Caen et de Bruxelles, mais aussi au Collège International de Philosophie et à Sciences Po Paris. Ce spécialiste du romantisme allemand et de la phénoménologie a notamment écrit sur Hegel, livrant en cette qualité une traduction d’un ouvrage de Lukács. Sa contribution est dédiée à la « métaphysique nietzschéenne de la vie ». Avant l’ultime chapitre du livre signé par Pierre-André Taguieff que nous avons également présenté, l’on trouve un texte de Philippe Raynaud intitulé « Nietzsche éducateur ». Passé par l’ENS de Saint-Cloud, ayant obtenu l’agrégation en philosophie et en science politique, Raynaud travaille à l’EHESS, au Centre de Recherches Politiques Raymond Aron ainsi qu’à l’IEP de Paris, et écrit dans la revue *Commentaire*. Reconnu comme un spécialiste du libéralisme, il prend position politiquement contre le multiculturalisme et la discrimination positive, au profit d’une pensée libérale et républicaine. Résumons ces trajectoires et positions dans un tableau récapitulatif.

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| Nom | Boyer | Comte-Sponville | Descombes | Ferry | Legros | Raynaud | Renaut | Taguieff |
| Etudes | ENS (1972). Agrégation  philosophie. | ENS (1977). Agrégation philosophie. Thèse (Sorbonne). | Philosophie et sociologie (Sorbonne). Thèse (Sorbonne). | Paris-IV, Heidelberg. Agrégation philosophie. Thèse (Reims). | Philosophie à l’Université Libre de Bruxelles (thèse). | ENS Saint-Cloud, Agrégation philosophie, science politique, thèse en science politique (Reims) | ENS (1969). | Philosophie et linguistique, Faculté de Nanterre, ENS (Ulm), Collège de France. |
| Travaux | Philosophie des sciences (Popper), philosophie morale et politique (Kant, Rawls). | Thèse (dir. Conche, Sorbonne). : « Eléments pour une sagesse matérialiste » (Epicure, Montaigne, Spinoza). | Thèse (*Le Platonisme*, PUF) ; psychanalyse lacanienne, philosophie analytique, théorie du discours et philosophie de l’action. | Thèse : « Politique et philosophie chez Fichte ». *La Pensée 68* et *Heidegger et les modernes* avec Renaut. Essais (écologie, transhumanisme) | Thèse : « Hegel et l’ontologie romantique de la vie » (ULB) Romantisme allemand, phénoménologie, Hegel et Tocqueville. | Thèse : « Compréhension et politique dans l’œuvre de Max Weber » (dir. Abensour, Reims). Travaux sur l’extrême-gauche, les « révolutions de la liberté ». | Critique de la pensée 68 et de Heidegger (avec Ferry). Dialogues avec Kant. Travaux sur l’éthique et la justice globale (Rawls, Habermas). | Travaux sur la philosophie du langage et la théorie de l’argumentation, le racisme, l’antisémitisme, le nationalisme, le national-populisme, la Nouvelle Droite, le complotisme. |
| Positions académiques | Enseignant (univ. Clermont-Ferrand, Caen, Paris-Sorbonne). CREA (Polytechnique). | MCF à la Sorbonne. | Directeur d’études EHESS, CRPRA. | Attaché de recherche CNRS. Enseignant ENS / IEP Paris. | Professeur émérite (Caen, Bruxelles). Enseignant (Montréal, IEP Paris). | Professeur à Panthéon-Assas. Enseignant EHESS, CRPRA, IEP Paris. | Professeur émérite (Sorbonne) Séminaire justice globale développement humain Sciences Po Paris. OEPU, CIPPA. | CNRS, CEVIPOF, IEP Paris. |
| Positions politiques | NC. | Parti Communiste Français. | NC. | Président du Conseil national des programmes (1994-2002). Commission de réforme de la justice (1997). Ministre de la Jeunesse, de l’Education nationale et de la Recherche (2002-2004). | NC. | Fondation du 2 Mars, groupe de réflexion républicain. Vice-Président du Conseil Supérieur des Programmes (CSP). Comité de rédaction de la revue *Commentaire* (droite libérale). | NC. | MRAP, LICRA, CRIF, LDH, SOS Racisme, Commission « Négationnisme Lyon III », Fondation du 2 mars. |

1. La cohérence philosophico-politique d’une critique du nietzschéisme universitaire

Il apparaît avec cette présentation que le collectif à l’origine de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* s’est formé à l’initiative d’André Comte-Sponville sur la base de trajectoires académiques et d’orientations philosophiques communes. Tous ont fréquenté des établissements prestigieux, et y ont occupé ou y occupent encore des positions importantes. Enfin, tous partagent une même orientation philosophique et politique favorable à la philosophie classique, à l’humanisme et au rationalisme. Entrés dans le monde universitaire au cours des années 1960-1970, ils sont nombreux à avoir été sensibles à des auteurs comme Nietzsche (Taguieff), Heidegger (Renaut), Foucault (Boyer), Deleuze (Taguieff), Lacan (Descombes) ou Althusser (Comte-Sponville) avant de s’en écarter. La préface de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, paru en 1991 chez Grasset, fait état d’une ambition : « penser avec Nietzsche, contre Nietzsche » et contre les « penseurs du soupçon » qui traitent les discours comme des « symptômes ». Pour le collectif, la « pensée 68 » a fait de « l’humanisme et de l’idéal des Lumières une sombre mystification ». Par respect d’une « exigence ancestrale », ces philosophes annoncent vouloir lutter contre « le relativisme des pensées », ne concevant pas la philosophie comme un « exercice infini de déconstruction ».

Afin d’envisager dans toute sa complexité et dans toutes ses modalités la cohérence de cette démarche collective, il nous faut restituer la teneur des différentes contributions qui composent l’ouvrage. Ce faisant, nous accorderons toute leur importance aux argumentaires développés dans le cadre de la controverse en donnant à voir les conceptions philosophiques et politiques qu’ils sous-tendent.

* + - 1. Alain Boyer : hiérarchisation par la véracité et débat critique égalitaire

La première contribution est celle d’Alain Boyer, sur les problèmes de la « hiérarchie » et de la « vérité » chez Nietzsche. Il commence par rappeler que Nietzsche, qui a inspiré Heidegger et la « pensée française des années 1970 », a condamné la démocratie : l’on trouve dans *Humain, trop humain* ainsi que dans *Aurore* des « textes alarmants », de « froids éloges de la guerre pour la guerre » qui ont « quelque chose de proprement ignoble ». Boyer s’interroge : « peut-on être nietzschéen ? » quand Nietzsche manifeste une « obsession de la hiérarchie » et, posant « le problème de la hiérarchie des valeurs », fait l’éloge des « valeurs de la hiérarchie » ? Si l’on « cesse d’interpréter Nietzsche » et qu’on « le prend au mot », on s’aperçoit que « penser par-delà bien et mal signifie juger au-delà des évaluations chrétiennes et égalitaires ». Politiquement, Nietzsche admirait « le système de castes indien », et dressait « l’individu contre la foule ». Au fond, il « ne se situe pas au-dessus de la morale » dans la mesure où il « juge » : il opère « simplement » un « renversement de *nos* valeurs » en plaçant l’art et la culture « au-dessus de la liberté ou de la justice ». En ce sens, son *Antéchrist* est un « brûlot ». Si sa « généalogie » est un « séduisant programme de recherche de la *provenance* (*Herkunft*) », ses concepts de surhomme, d’éternel retour et de volonté de puissance sont « assez pauvres ». Chez lui, le « perspectivisme » précède l’évaluation et la hiérarchie. Ainsi, son rapport à la science est marqué par une « ambivalence » : il « flirte avec le pragmatisme et le relativisme mais ne s’y arrête pas », et critique les idées de « progrès » et de « Vérité absolue et objective » comme étant « trop nihilistes, pas assez hiérarchisantes ». Pour Boyer, le « mépris aristocrate » de Nietzsche envers la science masque une « caractérisation nietzschéenne de la science [qui] ne tient pas la route ». On retrouve la même « misologie », que dénonçait Platon, chez Heidegger. Nietzsche se livre par exemple à une « critique sophiste » du langage comme étant « non naturel », ce dont il tire qu’il n’y a pas « de vérités en soi ». Les conceptions nietzschéennes sont « faussement profondes » et procèdent de « métaphores brillantes et séduisantes » qui camouflent le fait qu’il « distingue la vérité-illusion des métaphysiciens et la vérité-probité philologique pour ne pas soumettre son propre dire au soupçon ». Face aux « sirènes irrationalistes » qui retentissent face à l’affirmation nietzschéenne selon laquelle « il n’y a pas de faits, seulement des interprétations », Boyer propose le principe poppérien du « débat critique », fondé sur un « égalitarisme de principe » qui n’implique aucunement un « égalitarisme des pensées ». Cela revient pour lui à faire le « choix éthique de la rationalité » : il s’agit de « hiérarchiser les idées à l’aune de leur véracité » et, « dans le domaine pratique, d’affirmer la nature normative de nos énoncés pour créer la norme, car aucune norme n’est déductive des faits ». La posture irrationaliste de Nietzsche rend pour lui invalide toute « interprétation libertaire » de sa pensée.

* + - 1. André Comte-Sponville : Socrate, les Lumières et Spinoza contre Nietzsche

Pour André Comte-Sponville, qui rappelle que selon Jaspers, « s’affronter à Nietzsche c’est lui être fidèle », Nietzsche considère « la logique comme une marque de faiblesse ». Il « appartient à la pensée allemande antidémocratique, antijuive, antirationaliste qui donnera le nazisme, sans en être une cause ni une source réelle ». Comte-Sponville se prononce en faveur de « l’éloge nietzschéen de la légèreté », mais pas de l’apologie de la guerre qui l’accompagne, et il souligne « l’importance de la gravité et du sérieux » après Auschwitz : « comment oublier l’infinie souffrance et l’irremplaçable fidélité du peuple juif ? ». Il met en exergue ses « points d’accord avec Nietzsche », qui sont plus nombreux que les « points de désaccord » : l’athéisme, le (quasi)matérialisme, le rejet du nihilisme, la philosophie servant à vivre, la critique de la religion, de l’idéalisme, du libre arbitre, de toute morale absolue, l’exaltation du vouloir et l’éthique affirmative et créatrice, le fait de penser contre le sujet, de démasquer ses illusions, la méfiance envers la spéculation et les systèmes.

Mais il refuse le surhomme, l’éternel retour, la volonté de puissance et la transmutation des valeurs – préférant « l’éthique amorale » de Spinoza à « l’immoralisme inadmissiblement immoral » de Nietzsche. En ce sens, Comte-Sponville critique l’interprétation « tragique et dionysiaque » de Clément Rosset, qui ignore le « contenu immoraliste » de la pensée nietzschéenne. Par la suite, l’interrogation est explicitement politique : « comment combattre Le Pen sur ces bases ? », sachant que « la pensée de Nietzsche est raciste en son essence par la conjonction de l’élitisme et du biologisme » ? Critiquant le « matérialisme superficiel et barbare » de Nietzsche, dont il cite des extraits « eugénistes, esclavagistes, racistes », Comte-Sponville affirme qu’il ne s’agit pas de « simples métaphores », sans quoi Nietzsche « ne serait en rien le premier immoraliste ». Il se prononce contre Nietzsche en faveur de la culture plutôt que de la nature, estimant qu’il s’agit d’un « apport du judaïsme sur tous les paganismes et naturalismes ». Au fond, le messianisme de Zarathoustra est similaire à celui de Marx, contre lequel Comte-Sponville se prononce par son refus de « faire du passé table rase » comme de « vivre par-delà bien et mal ». Selon lui, « être nietzschéen, c’est être marxiste sans oser l’être tout à fait ». Et sur le plan de l’épistémologie, Nietzsche « prétend à la fois détenir le vrai et constater sa vacance, critiquer la connaissance tout en s’en réclamant au service de la vie supérieure » : ce faisant, « il occupe une position imprenable car inexistante, la vérité de la non-vérité » et « il faut l’appeler sophiste ». Malgré tout, il vaut mieux que « cette philosophie de bavards » à laquelle Comte-Sponville renvoie Bataille, Blanchot, Derrida, Foucault et Klossowski. Mais il demeure un « relativiste intégral » dont la formule est « moralement dangereuse » : en effet, « comment résister au mensonge » comme lors de l’Affaire Dreyfus ou de l’Incendie du Reichstag sur une telle base ? Nietzsche est en dernière analyse un esthète, et Walter Benjamin a interprété le nazisme comme « mouvement politique expressément vécu comme esthétique ». Comte-Sponville, se définissant comme « athée », « humaniste » et « philosémite », conclut en affirmant sa préférence pour des figures comme celles d’Etty Hillesum (sainte juive, démocrate, socialiste tuée par les nazis) ou de Jean Cavaillès (héros logicien), contre les « brutes blondes ou brunes », les « sophistes » et les « esthètes » comme Nietzsche. Il s’agit, sur le plan philosophique, en tant que « continuateurs de Socrate et des Lumières » et « disciples d’Epicure et Spinoza », de préférer « la connaissance à l’interprétation » et « l’histoire à la généalogie ». Sur le plan politique, de préférer « l’amour à la puissance » et « la justice à la force », de ne supporter « l’élitisme que républicain » ; en tant que « démocrates et progressistes » et « bons Européens mais citoyens du monde », de se ranger « du côté des faibles et des esclaves » en « respectant les étrangers plus que nos concitoyens ».

* + - 1. Vincent Descombes : l’impuissance épistémologique du nietzschéisme français

Pour Vincent Descombes, la « posture nietzschéenne » en France est une « posture guerrière » visant à s’écarter des « camps identifiables » et à « remonter le moral des individus libérés » après avoir « sapé [celui] des corps constitués, des organisations de masse ». Par exemple, le Collège de Sociologie de Bataille était « contre le fascisme », mais pas « pour ses adversaires ». Mais si « avant les années 70, Nietzsche était à l’avant-garde intellectuelle et artistique », le « moment nietzschéen contemporain est dominé par les philosophes ». A partir de ce constat, Descombes propose, contre la méthode nietzschéenne, de procéder non pas à une histoire de la philosophie mais à un « examen philosophique », en distinguant « la rhétorique » et « le fait », donc le « succès d’un argument » et son « contenu » – à la faveur du second, comme le veut la tradition platonicienne. Pour lui, le « nietzschéisme français » apporte des « réponses philosophiquement incohérentes, mal conçues en des termes inutilement maniérés ou désespérément confus à des questions qui ne sont pas fausses ». Ces questions sont celles des moralistes français, qui faisaient peser le soupçon sur les conduites humaines. Evoquant le Colloque de Royaumont sur Nietzsche ayant eu lieu en 1964, Descombes fait remarquer que Marx et Freud sont des « fondateurs d’ordre », tandis que les nietzschéens sont « solitaires », évitant « la discipline d’un parti ou d’une corporation ».

Foucault, à partir de Nietzsche, proclame « l’impuissance épistémologique des sciences de l’esprit et y voit une joyeuse libération » : l’herméneutique est « infinie » et « la Vérité devient dogmatisme », dans un contexte de « déstalinisation des esprits ». Puisque « le poststructuralisme disqualifie à la fois les explications indigènes (conscience) et savantes (concept) », il est un « antipositivisme » : il n’y a « pas de faits, rien que des interprétations ». Cette épistémologie nietzschéenne, selon laquelle « il y autant de significations que de forces en lutte pour imposer une signification dominante », s’étend à la politique et a pour conséquence « détestable » que l’on « retire la parole aux gens pour la donner à des experts ». Selon Descombes, « pour les nietzschéens qui croient en la guerre des interprétations, il n’y a qu’une différence de degré entre un conflit armé et un débat public », et leur « emploi abusif de mots lourds de sens comme violence et terreur » tend à les banaliser. Mais la « critique de la vérité » n’est que le premier mouvement de la pensée nietzschéenne, et le second « fait appel au principe normatif de la souveraineté de l’individu pour rendre possible la décision pratique et fonder non seulement une morale personnelle mais une ligne de conduite politique », qui est un « programme de résistance aux pouvoirs et autorités constituées ». Sur cette base, Deleuze « oppose l’homme moral et responsable à l’individu affranchi de la morale donc irresponsable », ayant gagné sa « souveraineté légère ». Pour Descombes, cette « irresponsabilité culmine dans une apologie de la tyrannie ». Mais lorsque « Habermas voit en Nietzsche l’adversaire de l’esprit des temps modernes », il confond « Nietzsche et de Maistre » : il n’y a « pas de restauration de l’ordre traditionnel chez lui ». Pour Descombes, « le nietzschéisme est une autre version des principes du projet moderne (…) impuissante à établir une conclusion ».

* + - 1. Ferry et Renaut contre le « néo-traditionalisme » de Nietzsche

La contribution de Luc Ferry et Alain Renaut a pour titre une citation de Nietzsche : « ce qui a besoin d’être démontré ne vaut pas grand-chose ». Ils commencent, en s’appuyant sur Rawls et Habermas, par définir les fondements de la « normativité » dans les « sociétés modernes » comme reposant sur « la recherche en soi-même des raisons justifiant un point de vue et le rendant susceptible de valoir pour autrui », et non sur la « tradition ». Relativement à cela, Nietzsche se situe dans le « néo-traditionalisme » du fait qu’il se livre à une « critique de la modernité démocratique » ainsi qu’à une « dénonciation de la fondation argumentative de la norme ». Constatant que « Dieu est mort », il « cherche un analogue contemporain » à la tradition, qui ne peut plus se fonder sur « le régime des cultures théologiques ». Nietzsche ne réfute pas la « rationalité démocratique », le « christianisme » et la « dialectique » : il les combat. Regrettant « l’instinct qui faisait la cohésion et la santé des anciens Hellènes », Nietzsche déplore que « l’on passe de l’autorité à l’argumentation ». Il entretient une « relation complexe » avec la tradition, par sa « critique des conservateurs » et sa « relative proximité avec les Lumières ». Il en va de même avec Hegel, qu’il critique pour sa « légitimation de la modernité » tout en ayant du mal à se détacher de la dialectique, dont il conserve la logique dans sa séquence qui s’étend des « anciens Hellènes » à la « postmodernité du grand style » en passant par la « modernité socratique ». Au fond, son « traditionalisme [est] plus tragique que réactionnaire ». Quoiqu’il en soit, Ferry et Renaut concluent que la « génération philosophique post-moderne oublie que la haine de l’argumentation a pour principale signification le retour de l’autorité ».

* + - 1. Robert Legros : Nietzsche, pourfendeur métaphysique de la métaphysique

Pour Robert Legros, Nietzsche est un « démystificateur et généalogiste, qui associe le maniement du marteau à l’art de la transmutation » : il s’attache à « rendre sensible à une absence de fondement, à une incompréhensibilité principielle du monde » et prend des « allures de prophète récitant des mythes. Pour lui, il s’agit d’une « démarche qui ne correspond pas aux exigences de la philosophie ». Peut-on être à la fois un « libre esprit abatteur d’idoles (…) physiologiste et matérialisme » et un « génie enivré investi d’une mission cosmique » ? En somme, Nietzsche, en tant « qu’*Aufklärer* romantique à son insu », ne serait-il pas « prisonnier de la métaphysique qu’il combat » ? A partir de ces interrogations et en s’inspirant des analyses de Fink et Haar, Legros s’attache à démontrer que Nietzsche procède à une « reconduction de la métaphysique ».

Pour Nietzsche, qui s’oppose à l’épistémologie platonicienne et empiriste, le « concept » et « l’idée abstraite » procèdent d’une « profonde réduction » qui « ampute le multiple, la mobilité, la variation, tout ce qui se donne en se différenciant » et, ce faisant, ne retient qu’une « illusion » qui se révèle « hostile à la vie ». Il s’agit là d’une « critique radicale de l’attitude théorique ou contemplative, de l’art comme imitation, de la morale comme obéissance ». Pour lui, « l’idée n’est rien en dehors d’une incarnation » et « une chose sensible ne se montre jamais sans se diversifier : elle est une diversité d’interprétations, de perspectives, de compréhensions diverses qui la saisissent, animée par des significations ». Le « nihilisme complet » est « la destruction de la métaphysique à coups de marteau », et précède « l’affirmation dionysiaque, la création de l’unité des contraires, de l’identité des différences ». Mais Nietzsche, qui « met en cause le réalisme », « rejette le subjectivisme » et « récuse l’opposition nature-convention », retombe lui-même souvent dans cette dernière. Sa « critique de la métaphysique dénonce l’hétéronomie [de l’homme et de la nature] mais retombe dedans en restaurant l’opposition du même et de l’autre, de l’origine et du dérivé, de l’un et du multiple » en faisant de l’individu « souverain et autonome le sujet de la mise en forme et en sens du monde ». De plus, s’il « s’applique à faire ressortir l’origine culturelle ou historique des instincts » pour éviter tout naturalisme et tout biologisme, « il cherche, derrière ces instincts culturels et historiquement advenus, des instincts qu’il comprend comme naturels, préalables aux cultures ». Pour Legros, il cède ainsi « à une compréhension naturaliste de la vie et succombe au concept métaphysique de vérité-identité ». Or, « croire que des instincts se laissent saisir dans leur vérité pré-culturelle, c’est ériger ces instincts en normes ou en modèles » : en distinguant entre « la vie conforme à la nature de la vie » et « la vie hostile aux conditions de la vie », Nietzsche fonde son opposition de la « morale des maîtres et des esclaves ». Ce faisant, il « renie sa critique de la métaphysique et se délivre de toute compréhension historiciste ou relativiste » et développe une conception « artistique » de la vie comme « création de valeurs ».

* + - 1. Philippe Raynaud : une épistémologie wébérienne contre le perspectivisme

Voyant en Nietzsche la « continuation de la grande philosophie » ainsi qu’un « instrument d’émancipation de la pensée à l’égard de la tradition métaphysique », Philippe Raynaud souligne que « la pensée 68 a été atteinte dans son prestige avec la perte de légitimité des thèmes de la mort de l’homme et de la fin du sujet ». Après la « découverte de ce que la pensée antihumaniste de Heidegger avait de problématique », il convient selon lui de s’interroger : « pourquoi étions-nous nietzschéens ? ». Il commence par voir ce qui a séduit Deleuze chez Nietzsche : la critique de Kant, accusé de réintroduire comme « idéaux » les « illusions de la métaphysique » qu’il venait de détruire, ainsi que la « stratégie de contournement de la tradition rationaliste ». Chez Foucault, « l’histoire renouvelée par les sciences humaines » annonçait une « mutation globale du savoir et de la pensée », et c’était une « nouveauté radicale » de Nietzsche que de « libérer de nouvelles formes du savoir : la linguistique structurale, l’ethnologie et la psychanalyse ». Quant aux « expressions littéraires et artistiques » d’Artaud et Bataille, elles procédaient d’une « expérience culturelle » de Nietzsche, qui nourrissait leur « transgression généralisée contre « l’aliénation de la division en classes ».

Au service de sa « critique des idéaux modernes », Nietzsche a su « faire de l’*Aufklärung* un instrument de sa critique de la Raison », ce qui constitue une « stratégie exemplaire » : son « irrationalisme » devient le « moyen d’une continuation de l’émancipation commencée avec les Lumières » par le biais d’une « sagesse dionysiaque ». Pour Raynaud, un « bon usage de Nietzsche » consiste à « mettre la critique nietzschéenne au service de la Raison en jouant sur les possibles retournements des positions philosophiques ». Ainsi, « de Nietzsche à Weber » il s’efforce de mettre au jour « les limites du perspectivisme ». Pour lui, Weber « limite la critique nietzschéenne » par « fidélité à l’héritage rationaliste » et considère « que le travail de sape de Nietzsche est la condition de survie des idéaux des Lumières ». Chez Weber, « le fait scientifique est construit et dépendant du point de vue du savant qui s’insère dans une chaîne préexistante d’interprétations » mais « le choix des valeurs demeure affecté d’une irrationalité irréductible ». Mais Raynaud insiste sur le fait que « l’épistémologie wébérienne repose sur une inflexion nietzschéenne des thèses néokantiennes », et que le sociologue « refuse fermement le radicalisme perspectiviste de Nietzsche par souci de fonder une science sociale objective. Ainsi, Weber « maintient que les savants peuvent parvenir à un accord concernant les résultats de leurs recherches malgré l’hétérogénéité des valeurs ». Par ailleurs, Raynaud remarque que « dans les dernières œuvres » de Nietzsche s’observe un « recours accentué à l’idée d’une base scientifique ou objective du renversement des valeurs », ce qui constitue un « retour flagrant d’un dogmatisme, d’une problématique réflexive et criticiste sur lequel les nietzschéens sont silencieux ». L’avantage de Weber est qu’il « traite avec sérieux les objections de Nietzsche contre la modernité pour poursuivre le projet moderne ». Son épistémologie, largement inspirée de Nietzsche, peut servir dans un contexte de « mise en cause de l’héritage rationaliste et progressiste » mettant « en danger la démocratie ». Nietzsche, considéré comme « éducateur » et non comme « maître », peut nourrir « l’autocritique de la modernité ».

* + - 1. Pierre-André Taguieff : Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire

Pierre-André Taguieff commence par situer Nietzsche aux côtés de Bonald, Cortés, Spengler et Evola parmi les penseurs ayant fait de la « démocratie libérale, récusée en tant que système politique et mode d’existence » leur « ennemi absolu ». Chez ces antimodernes, auxquels s’ajoutent les « courants du traditionalisme » (contre-révolutionnaires royalistes, révolutionnaires conservateurs, fascistes), la « modernité comme âge de la discussion permanente » est un thème majeur dans la « chasse au symptôme rhétorique de la décadence moderne ». Nietzsche se distingue toutefois en faisant « émerger sur un même axiome antilibéral un second traditionalisme qui fait basculer la hiérarchie du politique et du théologique au profit du [volontarisme] politique » – ce qui explique l’influence cachée de Nietzsche sur la pensée d’Action française, par ailleurs germanophobe. Cela procède chez Nietzsche d’un « retournement du nihilisme », d’une « transmutation des valeurs » qui provoque « l’émergence d’une contre-modernité, d’une seconde pensée traditionaliste par radicalisation de la décadence, autotranscendance ». Pour Taguieff, il convient donc de distinguer « deux variantes de traditionalisme » : le traditionalisme « contre-révolutionnaire » (Bonald, Maistre, Donoso Cortés) et le traditionalisme « surhumaniste » (Nietzsche entre 1885 et 1888). Si « l’historiographie dominante tient Nietzsche pour un ultramoderne, briseur d’idoles », il est en fait un « penseur antimoderne ». Pour Taguieff, « sa pensée évolue dans le sens d’une radicalité antimoderne croissante à partir de 1883-1884, jusqu’à retrouver les motifs positifs principaux de la critique traditionaliste contre-révolutionnaire » – à savoir la « valeur-norme d’ordre hiérarchique », la « théorie des cycles de l’éternel retour », et ce « malgré la rupture explicite avec la tradition chrétienne ». Et Taguieff souligne que les « héritiers de ce second traditionalisme seront Spengler, Evola, Edouard Berth, Drieu la Rochelle, Léon Chestov, Cioran, Heidegger », qui opéreront « un passage au politique au XXe siècle par le nationalisme ou le fascisme ». Reprenant la distinction opérée par Gérard Gengembre entre décadence « rassurante » (étape d’un cycle) et décadence « terrifiante », Taguieff s’efforce de montrer que chez Bonald, de Maistre, Cortés mais aussi chez Nietzsche, la décadence est « nihilisme », perte de repères absolue et absence totale de « raisons de vivre ». Pour lui, « fin XIXe, ce diagnostic [de la décadence] constituera les prémisses de l’argumentation nationaliste », chez Maurras notamment. La qualification nietzschéenne de la dialectique comme « poison » et de la décadence comme phénomène « physiologique » inspirera le césarisme de Spengler. En effet, le « diagnostic de la maladie » de la modernité chez Nietzsche s’accompagne d’un « souci de guérison » et, « pour les contre-révolutionnaires, le retour en arrière étant hautement improbable, il ne reste que la dictature ». Du point de vue de la rhétorique, Taguieff fait remarquer que « les penseurs de la décadence moderne posent des alternatives strictes » dans un « style maximaliste ». Il y a chez Nietzsche un rejet de l’idée de « sortir de la décadence par le progrès », idée moderne renvoyée à ses « origines chrétiennes ». D’ailleurs, « l’antisocialisme » de Nietzsche est selon Taguieff une implication de son « antichristianisme ». Chez lui, « égalitarisme, grégarisme et verbalisme caractérisent les pratiques et orientations axiologiques modernes ». Il établit en ce sens une « généalogie de la médiocrité moderne » qui s’étend de Socrate à la presse de son temps. Après avoir examiné les apports de la philosophie nietzschéenne à la doctrine d’Action française mais aussi chez les « antidémocrates radicaux de gauche » comme Berth et Valois, Taguieff conclut ainsi :

« C’est cette terrible conclusion logique que des générations d’esthètes nietzschéisants ou d’exégètes pieux se sont efforcées de ne pas voir, et de cacher ou de masquer. Il est temps de reconnaître que le pluralisme de Nietzsche, son perspectivisme hyperrelativiste, loin d’entrer en consonance avec le pluralisme réglé qu’implique la démocratie libérale, en représente la totale négation. Le relativisme radical n’est chez Nietzsche qu’une arme destructrice destinée à disqualifier absolument les systèmes de valeurs et de croyances du monde moderne. Nietzsche n’appelle pas à s’installer dans le confort du doute sceptique, du relativisme culturel ou du pluralisme doxique. La « dureté » qu’exige sa pensée, au moins dans son tour prophétique, c’est celle qu’implique l’affirmation des différences irréductibles, ou de distances hiérarchiques qui sont des destins. Est-il besoin d’insister sur l’incompatibilité d’une telle absolutisation de la différence hiérarchique avec l’exigence égalitaire fondatrice de l’esprit démocratique moderne ? Encore faut-il, pour en être convaincu, accepter de lire intégralement, sans fuir la lettre du texte dans telle ou telle reconstruction angélique… »

1. La réception de cette mise en cause du nietzschéisme français

Notre présentation de l’argumentaire développé au sein des différentes contributions de l’ouvrage collectif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* visait à laisser de la place à la façon dont les acteurs créent et innovent en situation de controverse, en composant avec les dispositions et savoir-faire qu’ils ont été pu développer au cours de la trajectoire. Il en ressort qu’à l’aune des formations et orientations intellectuelles de chacun, la variété des approches développées dans ces contributions donne lieu à une relative convergence des positions adoptées à l’égard de Nietzsche et du nietzschéisme des philosophes français des années 1960-1970. Dans l’ensemble, ils s’emploient à reprocher aux interprètes « dominants » de Nietzsche de passer sous silence ses développements les plus choquants, comme ceux faisant l’apologie de l’esclavage ou de l’eugénisme. Ferry et Renaut comme Taguieff voient chez Nietzsche le développement d’un « néo-traditionalisme » qui a nourri l’antilibéralisme et « l’horreur de la modernité » des générations suivantes. Tous lient les considérations épistémologiques de Nietzsche, hostile à la dialectique et au concept, à sa philosophie politique résolument réactionnaire. La conclusion de l’ouvrage, qui s’achève sur le texte de Taguieff, s’en prend comme nous l’avons vu à la lecture « postmoderne » et « apolitique » du philosophe. Cet ouvrage, au sein duquel figurent Ferry et Renaut, auteurs quelques années plus tôt d’une charge contre « la pensée 68 » et son nietzschéisme, vise donc à mettre en crise le « consensus » établi par l’université française dans les années 1970. Ses auteurs, tous formés aux alentours de mai 68 et ayant côtoyé de diverses façons les « penseurs de la déconstruction » qu’ils critiquent collectivement, viennent donc concurrencer les courants qui étaient « dominants » dans leur jeunesse au sein du champ de la philosophie française. Il s’agit également de défendre l’héritage humaniste, rationaliste et progressiste de la philosophie classique. Les réflexions politiques relatives au nationalisme, au fascisme et au nazisme – auxquels sont opposés la démocratie, l’égalité et les droits de l’homme – ne manquent pas. Ces orientations philosophiques correspondent d’ailleurs aux prises de positions politiques de leurs auteurs tout au long de leur trajectoire. De quelle réception a fait l’objet cette relance de la controverse philosophique et politique relative à Nietzsche ?

Une première réception réside dans le compte-rendu élogieux de l’ouvrage publié en 1992 dans le numéro 103 de la revue *L’Homme et la société[[186]](#footnote-186)*.Cette recension est signée par le philosophe André Jacob, professeur à Paris X-Nanterre diplômé de l’ENS, qui a tâché de développer une « anthropologie du mal » ainsi qu’une « philosophie pratique » dans une orientation « éthico-politique ». Ce dernier rappelait que si le « nietzschéisme » n’avait pas pris « la forme universitaire du kantisme ou de la phénoménologie », il n’en avait pas moins « sollicité individuellement » des « générations successives d’esprits ». Et ce sont « les réactions » des « représentants diversifiés » de la génération née « juste avant ou après la dernière guerre » qui ont été recueillies dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Pour André Jacob, « chacun d’entre eux a été suffisamment fasciné par Nietzsche pour que l’éclairage épistémologique ou politique motivant leur distanciation par rapport à lui prenne relief et saveur ». L’auteur de la recension y voit un « ouvrage éminemment tonique sur l’histoire des idées et la critique philosophique contemporaine, qui en honore la vitalité et l’ampleur des vues » – soulignant « la richesse des références » ainsi que les « analyses de qualité » concernant « la crise du rationalisme » et « la portée politique de l’antidialectique », qui aboutissent à « dissiper » les « équivoques du nietzschéisme français des années 60 à 75 ».

Un autre compte-rendu de l’ouvrage était publié en février 1992 dans la revue *Laval théologique et philosophique*, sous la plume de Lionel Ponton, philosophe auteur en d’un livre nommé *Philosophie et droits de l’homme de Kant à Levinas* (Vrin, 1990). Pour lui, la « bravade » de la préface, par lesquels les auteurs entendent retourner Nietzsche contre « leurs maîtres des années soixante », n’est « fort heureusement » qu’un prétexte, car « la rigueur philosophique n'est pas compatible avec l'expression des états d'âme ». Ponton se montre plus critique que Jacob en avançant que « les textes réunis ne sont pas de même qualité ». Pour commencer, « celui de Luc Ferry et d'Alain Renaut est peu convaincant » car « le problème éthique est évacué (les grandes éthiques ne se limitent pas à la tradition-autorité ou à l'argumentation) tandis que Nietzsche est considéré à tort comme le restaurateur d'une tradition (ce qui est faux), ou comme un nostalgique (ce qui est faux aussi) qui n'a pu annuler les acquis de la modernité ». En revanche, les textes de Robert Legros et de Philippe Raynaud « sont substantiels et suggestifs ». Celui de Legros parce qu’il « parvient à mettre en lumière la tension qui habite l'œuvre de Nietzsche » concernant la critique de la métaphysique ; celui de Raynaud du fait qu’il « met la philosophie de Nietzsche dans une juste perspective sans en diminuer l'importance théorique et historique ».

La réception de l’ouvrage s’est en outre étendue dans le temps. En 2002, le hors-série n°38 du magazine *Sciences Humaines* proposait un « abécédaire des sciences humaines », au sein duquel figurait un article posant la question : « comment peut-on être nietzschéen ?[[187]](#footnote-187) ». Définissant la pensée de Nietzsche comme un « vitalisme », l’article mentionnait à la fin l’ouvrage collectif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, qu’il décrivait comme un « manifeste ». Selon l’article, « une pléiade de jeunes philosophes [prenait] parti contre la philosophie de leurs aînés (…), philosophie du soupçon [qui] voulait substituer à un discours rationnel, fondé sur la recherche de la vérité, une analyse généalogique des conditions de production des discours moraux, religieux, idéologiques : qui parle ? avec quels procédés rhétoriques ? et pour défendre quel ordre ? ». De cette réception étendue témoigne également la référence qu’y faisait Michel Onfray dans un article sur Nietzsche, publié dans *Le Point* en 2011[[188]](#footnote-188). Affirmant qu’il fallait « un œil d'artiste pour lire la pensée de ce philosophe-artiste », il reprochait aux « tenants de l'"individualisme démocratique" comme Alain Renaut, Luc Ferry, André Comte-Sponville et quelques autres qui publièrent "Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens" en 1991 » de s’en tenir à « cette volonté de puissance fabriquée par [la sœur de Nietzsche] pour présenter un Nietzsche préfasciste et prénazi ».

La même année, des reproches analogues étaient formulés dans un entretien accordé aux *Lettres françaises* par Michel Surya[[189]](#footnote-189), que nous aurons l’occasion de présenter en tant qu’admirateur de Nietzsche, Blanchot et Bataille, et contributeur dans *Pourquoi nous sommes nietzschéens* (2016). Il voyait dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, dont il jugeait le titre « admirable » du fait de sa « haute portée comique »,des « accusations en tous sens », une « pauvreté de lecture » et, au fond, une « haine de Nietzsche ». Surya ôtait toute légitimité au projet-même en affirmant que « nul ne se demandait d’ailleurs ce qu’ils étaient, ni même s’ils étaient quelque chose (…) et avec raison d’ailleurs, tout le monde ayant depuis oublié qui y a collaboré et pour y dire quoi ». Il n’y avait là pour lui qu’un « mélange dans quoi on peut reconnaître un peu de la gauche et un peu de la droite à la fois (de la droite incontestablement plus » – un « anti-nietzschéisme de droite (néoconserva­teur, pour reprendre un mot que Taguieff lui-même revendiquera plus tard (…) quand il passera au sarkozysme) ».

L’on trouve par ailleurs, en 2013, la publication d’une critique de l’ouvrage sur le blog « Dikè. Le portail de philosophie politique et éthique », qui après quelques critiques et recensions a interrompu son activité. Cette critique[[190]](#footnote-190), datée de 2010, est signée du nom d’Anna Taton, qui a traduit pour les éditions Etérotopia « l’intégralité des travaux préparatoires de Friedrich Nietzsche, alors âgé de 24 ans, pour une thèse de doctorat intitulée *Le concept de l'organique depuis Kant*[[191]](#footnote-191) ». Selon elle, l’ouvrage « se constitue de lectures éclectiques de Nietzsche » qui « dessinent [un] paysage manichéen » : elle propose donc de « discriminer la qualité variable des différents articles ». Son premier constat est « qu’il ne faut pas se fier au titre », car « on ne renvoie pas dans ce livre tant à Nietzsche lui-même qu’à sa réception française » – ce que « les auteurs les plus probes du corpus font ouvertement », tandis que les autres « se livrent à une bataille aussi stupide que vaine contre la pensée de Nietzsche même, dont ils croient avoir percé les mystères par une lecture aussi brève que lacunaire ». A ses yeux, les « lectures de R. Legros, P. Raynaud et V. Descombes (…) s’attaquent directement à la complexité de la pensée de Nietzsche et à sa réception en France » et « témoignent d’une reconnaissance voire d’une dette véritable eu égard à Nietzsche ». En revanche, les « quatre dernières lectures, celle de A. Boyer, A. Comte-Sponville, L. Ferry/A. Renaut et P.-A. Taguieff semblent témoigner d’une lecture lacunaire de Nietzsche et se livrer à un discours idéologique qui se solde par une apologie du libéralisme ». Boyer, en « fervent poppérien », ne raisonne pas en termes de « valeurs » comme Nietzsche mais écrit sur la « norme », ce qui revient à faire une « apologie de l’ethnocentrisme ». Ferry et Renaut signent quant à eux un « article purement idéologique visant à montrer que Nietzsche ne peut susciter l’objet d’un intérêt quelconque dans le champ libéral ».

Mais cela n’étonne pas Taton pour qui « toute puissance de la démonstration n’est pas critiquable aujourd’hui, sans penser à la destruction du principe du vrai, garant d’une activité politique vraie ». Or, selon elle, « la démonstration n’est pas toujours garante d’objectivité ». Taguieff, lui, « s’obstine à voir en Nietzsche un honteux guide spirituel pour le nationalisme français ». Enfin, pour Comte-Sponville, « Nietzsche demeure (…) la brute amorale pour qui l’esthétique tient de morale et de logique » et, à le lire, « être nietzschéen, c’est être marxiste, c’est être mauvais, c’est être illogique, c’est être dogmatique (le dogmatisme du perspectivisme) ». Taton conclut en écrivant que « ce collectif est construit sur différentes perspectives de Nietzsche » et que « nos chantres libéraux usent des méthodes de Nietzsche », lesquelles « fondent justement un droit égal pour chacun en démocratie à la parole ». En ce sens, ce n’est pas « par hasard que le paysage nietzschéen est à gauche, contrairement à la lecture caricaturale que l’on peut faire de Nietzsche (le « méchant » a-et immoral, élitiste et anti-égalitaire) ». Pour elle, « Nietzsche n’est pas une erreur de l’histoire, une bizarrerie dont seuls se servent quelques gauchistes peu fréquentables ou pire, des ultra-conservateurs. C’est une critique de la modernité actuelle, bien qu’elle dérange ceux qui ne perçoivent pas ce qu’elle a de proprement sulfureux ». A cet égard, « la mauvaise volonté de certaines lectures semble être le reflet d’un ressentiment certain eu égard aux structuralistes et poststructuralistes, dont cherchent à se démarquer les auteurs dans ce livre. Se dire nietzschéen, c’est sans doute dire non à la modernité, mais c’est aussi avoir le droit de voir avec lucidité l’échec de la modernité. Le libéralisme ne doit pas se soustraire à la dimension critique, sans quoi lui aussi retombe dans une nouvelle forme d’idéologie dogmatique ».

CONCLUSION sur *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* – En 1991 paraissait le résultat d’un travail collectif qui rassemblait, sur une proposition de Comte-Sponville, sept philosophes formés durant les années 1960-1970. Ces derniers, dans la continuité de l’essai polémique *La pensée 68* de Luc Ferry et Alain Renaut, engageaient une prise de distance vis-à-vis de la « pensée du soupçon » en vogue au sein de l’université française lorsqu’ils étaient étudiants et suivaient les cours de Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser, etc. Derrière ce que Ferry et Renaut nommaient « l’antihumanisme contemporain » se trouvait l’influence de Marx, Freud, Nietzsche et Heidegger, accusés de mettre en crise la philosophie classique et, par conséquent, les « valeurs occidentales » ainsi que les « démocraties libérales ». Au sein de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* figurent des contributions qui s’emploient à critiquer Nietzsche sur les liens qui unissent ses conceptions épistémologiques, hostiles à la dialectique à ses options politiques, résolument réactionnaires et « néo-traditionalistes ». Ayant fait l’objet de recensions universitaires divisées (l’une, élogieuse et l’autre, plus mitigée), l’ouvrage a surtout retenu l’attention des nietzschéens dans le temps, M. Onfray, A. Taton et M. Surya s’y montrant hostiles. Les critiques se sont concentrées sur la dimension politique de cette prise de distance avec Nietzsche, qui serait davantage motivée par une hostilité de philosophes libéraux à l’égard de leurs maîtres nietzschéens que par un examen sérieux de la pensée nietzschéenne. C’est ce dont témoigne également la réponse, elle aussi collective, que nous allons étudier maintenant. Y figure notamment Michel Surya, qui contestait la légitimité-même du projet *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, dans lequel il y voyait une alliance critiques de gauche et de droite.

1. La contre-attaque nietzschéenne : *Pourquoi nous sommes nietzschéens* (2016)

En 2016 paraissait un autre ouvrage collectif sur Nietzsche. Cette publication est due aux Impressions nouvelles, maison d’édition « indépendante et généraliste, ouverte à tous les médias qui façonnent la vie contemporaine », qui accueille « des auteurs de toute la francophonie ». Parmi les auteurs qui y sont publiés, nous retiendrons comme significatifs Jacques Derrida, Alain Robbe-Grillet et Jacques Rancière, qui témoignent de l’intérêt de l’éditeur pour la philosophie et la littérature d’une certaine gauche d’avant-garde. Il s’agit de *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, dont le titre fait directement écho à celui de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Avant d’en examiner l’argumentaire et de voir en quoi ce livre contribue à la controverse française sur Nietzsche, il convient de s’intéresser à la genèse ainsi qu’à la composition de ce collectif.

1. Naissance d’une réponse tardive aux anti-nietzschéens

Contrairement au collectif à l’origine de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, composé de sept philosophes dont deux sont également politistes ou historien des idées (Raynaud, Taguieff), la composition de ce collectif est plus éclectique en termes de trajectoires et de positions. Y figurent des philosophes, des écrivains, des poètes, des éditeurs, des critiques littéraires… La « coordination » en est assurée par Dorian Astor et Alain Jugnon. Le premier a intégré l’ENS en 1994 et obtenu l’agrégation d’allemand en 1997, après être passé par le lycée parisien Louis-le-Grand en classes préparatoires (hypokhâgne, khâgne). Par ailleurs chanteur d’opéra, il est l’auteur d’une biographie de Lou Andreas-Salomé, qui a fréquenté Nietzsche, ainsi que d’une biographie de ce dernier. S’ajoutent à cela un essai intitulé *Nietzsche. La détresse du présent* (Gallimard, 2014) et la direction d’un *Dictionnaire Nietzsche* (Robert Laffont, 2017). Après avoir obtenu un contrat doctoral à l’Ecole polytechnique afin d’effectuer une thèse sur le perspectivisme nietzschéen, il s’est récemment vu confier la tâche d’introduire les candidats à l’agrégation à Nietzsche à l’Université de Strasbourg. Ayant obtenu la confiance des éditions Gallimard, il apparaît en somme comme le « nietzschéen » de référence, invité sur France Culture[[192]](#footnote-192) ou Le Média[[193]](#footnote-193) pour parler de Nietzsche.

Dans un entretien accordé à Frédéric Porcher, lui-même auteur d’articles sur Nietzsche et l’utilitarisme[[194]](#footnote-194), pour le site « Actu Philosophia », Astor explique que « ce projet est largement l’initiative d’Alain Jugnon », qui se réclame souvent de Deleuze et Guattari. Selon lui, « se déclarer nietzschéen n’est ni évident, ni même agréable, et c’est souvent un qualificatif qu’on vous attribue de l’extérieur, malgré vous (ou contre vous) » et s’il était lui-même « réticent, ce qui [l]’a décidé, c’est que ce titre était évidemment un pendant ironique, parodique et un peu méchant de l’ouvrage de 1991, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* ». L’origine du « projet éditorial » étant élucidée, Porcher interrogeait Astor sur la dimension politique de l’initiative, ce à quoi l’intéressé répondait : « on m’a souvent demandé si j’étais un ‘nietzschéen de gauche’, et si cela voulait dire quelque chose d’être nietzschéen-de-gauche. Ma question, c’est de savoir comment je peux être ‘nietzschéen’ (avec tous les guillemets nécessaires) et ‘de gauche’ (avec tout autant de guillemets ?). Ce qui ne veut pas dire pour autant que Nietzsche soit un penseur de droite, car je pense que ce sont des catégories stériles pour Nietzsche, et peut-être pour la philosophie en général ».

Alain Jugnon, quant à lui, enseigne la philosophie à Mâcon et dirige les *Cahiers Artaud* en tant que spécialiste de l’œuvre de ce dernier, dont Jacques Le Rider a souligné le « nietzschéisme ». Ayant écrit sur Deleuze, Guattari, Debord et Derrida, il a également consacré deux essais à un autre « nietzschéen » : Michel Onfray. Le premier, nommé *La force majeure de l’athéisme* a été publié en 2006 et tâchait de « penser avec lui un nietzschéisme de gauche[[195]](#footnote-195) ». Le second est un pamphlet contre sa « réappropriation douteuse du nietzschéisme » et sa « prise de position pour Alain de Benoist et la Nouvelle Droite[[196]](#footnote-196) », qui constitue à ses yeux un « tournant réactionnaire ». Il a été publié en 2016 aux éditions *Lignes*, dirigées par Michel Surya, qui figure parmi les 17 contributeurs de *Pourquoi nous sommes nietzschéens*. Par souci de clarté, dressons comme nous l’avons fait pour *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* un tableau récapitulatif des trajectoires et positions de chacun.

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| NOM | ETUDES | TRAVAUX | POS. INSTIT. | POS. POL. |
| D. Astor | Prépa (Louis-le-Grand). ENS. Thèse (Polytechnique). | Biographies (Lou-Andreas Salomé, Nietzsche).  Essais (Nietzsche, Wagner). Dictionnaire Nietzsche.  Thèse sur le perspectivisme nietzschéen (Polytechnique). | Chargé de TD et Enseignant classes préparatoires agrégation de philosophie (université Marc Bloch, Strasbourg). | Comment être « nietzschéen » et « de gauche » ? |
| P. Audi | ENS (1984-1988). Agrégation de philosophie (1987). Thèse Paris-XII (1993). | Thèse : « Rousseau, éthique et passion ». Ecrits sur Nietzsche, Mallarmé, Jarry, Lacan, Camus. | Co-direction de la collection « Perspectives critiques » (PUF, 1997-2003). Membre de PHILéPOL (Paris-Descartes).  Comité de rédaction revue *Cités*. | NC. |
| P. Beck | ENS (Saint-Cloud, 1985). Maîtrise de Lettres. Agrégation de philosophie. Thèse en philosophie. | Thèse : « Histoire et imagination » (dir. J. Derrida). Poésie et prose. | MCF (Nantes) : cours sur l’esthétique. Professeur de poétique (European Graduate School). Créateur et rédacteur en chef revue *Quaderno* (poésie). Revues *Cités* et *Droits de cités* (PUF). | NC. |
| G. Campioni | ENS (Pise). Thèse (univ. Pise). | Thèse sur Nietzsche (dir.Colli). *Les lectures françaises de Nietzsche* (2001) | Professeur (Pise, Lecce). Cofondateur GIRN avec P. Wotling. | NC. |
| M. Dixsaut | ENS (Ulm). Agrégation de philosophie. | Ecrits sur Platon, Nietzsche. | Professeur émérite Panthéon Sorbonne. Directrice coll. « Tradition de la pensée classique » (Vrin). | NC. |
| A. Jouffroy | NC. | Œuvre poétique et romanesque sous l’influence de Nietzsche, Rimbaud. Essai sur l’individualisme révolutionnaire. | Union des écrivains (avec J-P. Faye). Fondateur des Editions étrangères (avec C. Bourgois). Créateur du Club (avec F. Guattari). | « Individualisme révolutionnaire ». |
| A. Jugnon | NC. | Pièces de théâtre et écrits sur Nietzsche, Deleuze, Guattari, Derrida, Rimbaud, Céline, Onfray. | Enseignant en philosophie (lycée de Mâcon). | « Nietzschéisme de gauche critique ». |
| H. Laroche | ENS (Fontenay, Lettres modernes, 1984-1989). CAPES de Lettres (1989). Maîtrise (Mallarmé) et DEA (Genet) à Paris-VII, Thèse philosophie et sciences sociales (EHESS, 1995). | Fictions. Essais et articles sur Genet, Duchamp, Sade, Nietzsche, Derrida. | Assistant Moniteur Normalien chargé de cours sur le surréalisme (Toulouse-Le Mirail). Conseiller culturel (Tel-Aviv, UNESCO, Vancouver, Dublin). | Livre sur l’engagement politique de Genet (Panthères noires, Palestiniens, immigrés en France). Diplomate. |
| J-C. Martin | Agrégation de philosophie.  Thèse de philosophie (1993). | Ouvrage collectif sur J-L. Nancy. Travaux avec et sur G. Deleuze (thèse). Ecrits sur Foucault et Derrida. Etudes sur la peinture. | Directeur de programme (Collège international de philosophie, 1998-2004). Directeur « Bifurcations » (Kimé). | NC. |
| J. Maurel | Agrégation de philosophie. | Livres sur V. Hugo. | MCF honoraire (Paris I).  Directeur de programme (Collège international de philosophie, 1995-2001). | NC. |
| M. Morey | NC. | Biographie et essai sur Nietzsche. Spécialiste de philosophie nietzschéenne française contemporaine. Traductions en castillan de Foucault, Deleuze, Colli. Travaux sur les présocratiques. | Professeur émérite de philosophie (univ. Barcelone). Professeur invité (USA, Mexique, Chili, Italie, Autriche). | NC. |
| J-L. Nancy | Philosophie (Sorbonne, mémoire sur Hegel, dir. Ricœur). Agrégation de philosophie (1964). | Lectures de Derrida, Deleuze, Althusser, Heidegger, Blanchot, Hegel. | Enseignant en philosophie (univ. Strasbourg, 1968). | Situationnisme. |
| F. Neyrat | IEP Lyon. Science politique (Paris-I). Thèse en philosophie (univ. Strasbourg, dir. J-L. Nancy). | Thèse sur le « fantasme de la communauté absolue ». Livres sur Heidegger, la biopolitique des catastrophes, le terrorisme, le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy. | Dir. Recherche Collège International de Philosophie (2001-2007). Professeur de philosophie et de littérature comparée (lycée Charlie Chaplin Lyon, Cornell University, univ. Wisconsin-Madison). | NC (Communisme existentiel ?) |
| A. Ronell | Institut d’Herméneutique (Berlin). Thèse en philosophie et littératures allemandes (Princeton, 1979). | Thèse sur « l’autoréflexion dans les œuvres de Goethe, Hölderlin, Kafka ». Ecrits sur Nietzsche, l’autorité, la technologie, la drogue, le genre. | Ex-professeure d’allemand et littérature comparée (NYU). | Féminisme queer. |
| S. L. Sorgner | Licence en philosophie au King’s College (Londres). Master en philosophie à l’univ. Durham. Thèse (Giessen, Iena, dir. Vattimo). | Travaux sur Nietzsche, le transhumanisme et le posthumanisme. Bioéthique. Philosophie de la musique. | Enseignant en philosophie (univ. Giessen, Iena, Erfurt, Erlangen, John Cabot). | Transhumanisme. |
| B. Stiegler | Philosophie (Toulouse-Le Mirail, par correspondance). Thèse (EHESS, 1993). | Philosophie et technique.  *Réenchanter le monde : la valeur esprit contre le populisme industriel* (avec M. Crépon), 2006. | Professeur de philosophie (univ. Compiègne, 1988-2001). Consultant cabinet TEN. Dir. Prog. Recherches CIT (1984). | PCF (68-76). |
| M. Surya | NC. | Ecrits sur Nietzsche, Bataille, Artaud, Blanchot, Klossowski… | Créateur éditions Lignes, revue *Lignes* (1987). | NC. |

Il ressort de ce tableau que malgré la diversité des parcours académiques (la majorité ayant tout de même fréquenté des établissements parisiens et effectué une thèse) ainsi que des professions exercées (philosophes, écrivains, poètes, éditeurs), certains points de convergence émergent. En effet, tous ont découvert Nietzsche au contact intellectuel voire professionnel des philosophes « nietzschéens » des décennies 1960-1970, comme Deleuze et Derrida. Nous allons voir que la diversité des contributions qui constituent *Pourquoi nous sommes nietzschéens* est unifiée par cette affiliation au nietzschéisme français des années soixante.

1. Un positionnement unitaire de la direction autour de *fragments* nietzschéens   
   * + 1. Alain Jugnon et l’ambition deleuzienne de l’ouvrage

La première contribution, intitulée « Nietzsche est la scène », est signée par Alain Jugnon et fait office d’introduction à l’ouvrage. Il s’agit pour lui de faire la « généalogie d’un faux monnayage » en s’en prenant à Luc Ferry, Pierre-André Taguieff et André Comte-Sponville – auxquels sont opposés Gilles Deleuze et Sarah Kofman, ainsi que le modèle du Colloque de Cerisy-la-Salle (1972). L’ambition de Jugnon est de développer un « nietzschéisme hors de la postmodernité et de la droitisation ». Le nietzschéisme des « nouveaux philosophes » et « penseurs médiatiques », de Maulnier à Sollers, est critiqué du fait que ces derniers sont des intellectuels « réactifs » (selon l’expression deleuzienne). Sarah Kofman est louée pour avoir mis en exergue la « puissance humaniste et révolutionnaire » de Nietzsche ; Klossowski pour avoir lutté contre « l’optimisme économique » ; Derrida pour avoir opposé « la parodie » à « l’ordre politique » ; Vuarnet pour avoir entraîné « la ruine du principe d’identité ». Un hommage est rendu à Alain Jouffroy, « immense théoricien et poète nietzschéen en tous points » ayant inventé la « révolution du regard » (« en un mot, la Révolution »). L’introduction se conclut par une déclaration des intentions de l’ouvrage : « à la fin du livre de Deleuze, il y a beaucoup de ce que ce livre voudra tenter en rassemblant et désordonnant les subjectivités, leurs différences, et selon certaines répétitions ». *Pourquoi nous sommes nietzschéens* est pour lui le fruit d’un « collège d’hommes et de femmes infâmes (on ne lit pas Nietzsche depuis toujours impunément) mais en mouvement et en progrès : c’est un aéropage d’écrivains mordus par la pensée de Nietzsche », d’individus « souverains », de « philosophes-artistes » et de « joueurs ».

* + - 1. Un poème d’Alain Jouffroy

La contribution du poète Alain Jouffroy tient sur une page : « (…) Nietzsche était pro-sémite. Les juifs font partie de l’humanité. Le soleil est éternel. Grâce à lui, l’humanité l’est aussi ». Par la poésie, il prend position contre les interprétations antisémites de Nietzsche, dont il fait un artiste humaniste plutôt qu’un préfigurateur du fascisme, faisant écho à l’introduction d’Alain Jugnon mais aussi aux contributions suivantes.

* + - 1. L’exercice littéraire de Michel Surya

Une note de bas de page d’Alain Jugnon précise que la contribution de Michel Surya – dont nous avons mentionné l’entretien pour les *Lettres françaises* dans lequel il s’en prenait autant au collectif de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* qu’aux lectures marxistes – est un extrait d’une « hétérautobiographie » (« vie d’un autre écrite à la première personne ») consacrée à Nietzsche, après son effondrement à Turin. Il y est principalement question de la rupture avec Wagner, qui a été la « bêtise » de Nietzsche, et de « l’invention de Bizet » comme antidote, « pour rire de la discipline, de la froideur et de la suffisance allemandes ».

* + - 1. L’éloge de l’édition critique Colli-Montinari par Giuliano Campioni

Dans sa contribution, Giuliano Campioni commence par mentionner ses études à l’ENS de Pise, durant lesquelles il s’est consacré à la lecture de « l’édition critique Colli-Montinari » afin de « connaître en profondeur, historiquement et philosophiquement, un auteur ‘réactionnaire’ qu’avait forcément compromis une barbarie ayant bouleversé le monde ». *La destruction de la raison* de Lukács avait été l’une de ses « grandes lectures de lycéen ». Pour lui, la « lecture directe » de cet « auteur maudit » le rend « incompatible avec la légende noire du mythe », et l’édition Colli-Montinari constitue un outil « contre les manipulations malhonnêtes et les constructions mythologiques ». Campioni regrette toutefois que dans les années 1970 en Italie, la « sombre mythologie du nazisme » étant « dépassée », le « travail critique » de l’édition Colli-Montinari n’était « guère plus qu’un prétexte » « pour des approximations idéologiques qui ne manquaient certes pas d’intérêt théorique, mais qui étaient davantage guidées par les impulsions du moment qu’inspirées par une réelle volonté de lire Nietzsche ». D’où, selon lui, « l’habitude un peu rapide de rattacher la possibilité d’une lecture globalement ‘à gauche’ du philosophe » à cette édition. Mais « l’exigence pressante d’une enquête historique et philologique » dont a fait montre Montinari l’a conduit à prendre ses distances vis-à-vis de Colli, qui « voulait que la philosophie de Nietzche pût agir » politiquement. De ce fait, aujourd’hui « seuls les ‘anti-nietzschéens’ restent prisonniers de schémas interprétatifs, voire de falsifications remontant aux Archives [Nietzsche, tenues par sa sœur à Weimar] et à des lectures idéologiquement très marquées ».

Pour lui, « voilà pourquoi nous pouvons, sans réserves ni scrupules, nous dire ‘nietzschéens’, que nous pouvons le dire en tant que spécialistes, en étant à la fois capables d’apprécier la valeur de ce que Nietzsche nous enseigne, de comprendre son drame personnel et sa solitude, et d’assimiler les éléments critiques de sa philosophie ». Grâce à Montinari, les nietzschéens disposent d’une édition qui est une « école de prudence (…) contre les raccourcis de la généralisation, du gauchissement idéologique et de la synthèse prématurément dictée par du préexistant ou du présupposé ». Si c’est bien par « une nouvelle renaissance de Nietzsche (en France notamment) et par la mise en œuvre générale d’une ‘dénazification’ de sa philosophie » qu’une telle édition a pu voir le jour, le « résultat scientifique ainsi obtenu (…) est pour ainsi dire irréfutable » du fait de « l’honnêteté philologique » de ses auteurs. Mais, l’époque étant caractérisée par « le racisme, l’intolérance, la violence et la régression humaine, la barbarie absurde (…) on s’entend à nouveau proposer le vieux mythe dont on se croyait délivré, le mythe de l’assimilation de Nietzsche au nazisme ». Au final, « ceux qui raillaient Lukács reprennent ses thèses sans leur charge critique », ce qui revient à reprendre Baeumler, le théoricien nazi. Quant à « *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* », il témoigne plus d’une « inquiétude critique envers l’actualité » qu’envers Nietzsche lui-même.

* + - 1. Miguel Morey : débarrasser la connaissance de la morale

Pour Miguel Morey, « la prose de Nietzsche est (...) un défi, un jeu à jouer » qui affecte « non la conscience linguistique du lecteur mais sa manière de penser » en posant le « défi de la connaissance » à l’aide des « pratiques agonistiques de la Grèce ancienne » (le « *polemos* héraclitéen »). Selon lui, ce défi moderne n’a été rendu possible que par le « travail des philologues » (Karl Schlechta ayant ouvert la voie à Colli et Montinari). Pour lui, « il commence à être possible de se dire *nietzschéen* » lorsque l’on découvre que marcher « sur la voie d’une valeur transcendante quelconque » revient à s’égarer. Outre « le nettoyage philologique », il faut rendre « hommage » à « l’élan moral et politique » que Bataille et de la société *Acéphale* ont imprimé à la lecture de Nietzsche : avec Bataille, « l’expression ‘être nietzschéen’ a gagné un sens et des risques très précis ». Le « renversement du platonisme », la « correction draconienne de l’allégorie de la caverne » et la dénonciation de Socrate, « ancêtre mythique de l’*Aufklärung* » comme « responsable de l’illusion métaphysique » font l’intérêt de *La Naissance de la tragédie*. Pour Morey, Nietzsche prouve que « l’erreur de tout rationalisme est de croire à la transformation des êtres par la connaissance ». Par un jeu « d’aphorismes et de perspectives », il met en jeu « la question de ce qui est vrai et de ce qui est faux » et, « débarrassant la connaissance du poids de la morale », il fraye la voie à une « pensée immoraliste » et un langage qui « questionnent leurs propres limites ». C’est « déguisé en démon » que Nietzsche montre à son lecteur « comment s’émanciper de ses chaînes, et s’émanciper même de cette émancipation ». Morey conclut en se référant à l’avis de Colli : « il n’y a aucune nécessité à interpréter Nietzsche, c’est-à-dire, à ce qu’il soit déterminé conceptuellement selon une direction ou une autre, justement parce que son action sur la vie individuelle est directe. Il suffit de l’accueillir, non selon à travers des fragments occasionnels ou diversement suggestifs, mais dans la totalité et l’unité qu’ils forment ». Ce faisant, « son action – celle qu’il voulait – se manifestera pour la première fois, et personne ne peut dire si cette action sera salutaire ou nocive ». Outre la référence à Colli, c’est manifestement « l’irresponsabilité » deleuzienne qui se fait sentir ici.

* + - 1. Monique Dixsaut : prendre Nietzsche au mot sur la question de la vérité

La contribution de Monique Dixsaut se présente comme une réaction à l’injonction de « cesser d’interpréter Nietzsche » et de « le prendre au mot », qu’elle attribue aux auteurs d’un « petit livre » faisant montre d’une « curieuse manière de lire un philosophe » en se demandant comment « *pouvoir* être nietzschéen ». Contre les auteurs de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, il s’agit pour elle d’examiner « ce dont Nietzsche a fait son problème » : la « question de la vérité ». Pour Dixsaut, l’apport majeur de Nietzsche a été de poser le problème de la « valeur de la vérité », dans *Par-delà bien et mal*. En effet, « par définition, la connaissance veut la vérité, mais les philosophes veulent que la vérité qu’ils cherchent soit certaine et inattaquable, sans avoir jamais jugé utile de justifier cette manière de la concevoir » – leur présupposé étant que « toute vérité est *bénéfique* ». Pour elle, « en faisant irruption dans la ‘longue histoire’ de la philosophie, Nietzsche l’interrompt, la coupe en deux, et instaure une problématique radicalement différente. Sa pensée n’est pas affirmative et négative, elle est constamment interrogative et hypothétique ».

En ce sens, ses « thèses fondamentales » sont formulées au « conditionnel », en tant « qu’hypothèses expérimentales ». Nietzsche introduit selon elle une distinction entre « vérité » et « vérités », ces dernières étant des « erreurs utiles » de la connaissance « pour la vie ». Il n’y a donc pour lui « des *degrés* de fausseté ou de vérité ». Si Socrate est attaqué, c’est parce que « les sages ont nié leur volonté comme volonté et ont voulu oublier que leurs valeurs n’avaient qu’elle pour origine ». Pour Dixsaut, on trouve chez Nietzsche des « vérités bonnes à dire sur les philosophes, les grandes erreurs de la raison, les religions, les différents peuples, la morale etc. ». Si Nietzsche se présente comme étant le « seul à pouvoir trancher », c’est parce qu’il est « doté d’une ‘seconde conscience’ qui ne craint pas d’énoncer des vérités ‘toutes dures’, vérités au demeurant vouées à devenir fausses » dans la mesure où « est faux ce dont, à un moment, une pensée n’a plus besoin ». Cette importance accordée à « l’équilibre [changeant] des forces » n’implique en rien un « relativisme » mais un « perspectivisme » : « une vérité est jugée vraie quand elle s’impose à un regard qui est nécessairement déterminé, qui ne peut voir au-delà de son angle, celui de Nietzsche ne faisant pas exception ». Les « successions de défaites ou de victoires provisoires » qui en découlent « ne sont pas soumises au principe de contradiction » mais « correspondent à des moments d’équilibres précaires entre forces ». Il n’en demeure pas moins l’exigence d’un « service de *la* vérité », qui demande « de la grandeur d’âme » – Nietzsche mettant la vérité au singulier « quand il oppose la connaissance de la vie à la vie ». En définitive, il n’y a que des « vérités provisoirement vraies ; la vérité en revanche n’est pas vraie, elle est à créer ou à inventer comme chaque philosophe le fait en préférant ne pas savoir qu’il le fait ».

* + - 1. Bernard Stiegler : une critique nietzschéenne du capitalisme disruptif

Pour Bernard Stiegler, qui développe une critique nietzschéenne du capitalisme disruptif, « les *big data* », en produisant des « *patterns* résultant de corrélations probabilitaires à partir de *data* produites par 3,5 milliards de connectés », constituent « le stade le plus avancé du nihilisme parce qu’elles moyennent toute chose – et annihilent ainsi « toute singularité, toute exception (…) sans laquelle il n’y a (…) aucune pensée ». Pour lui, « l’Anthropocène entré en disruption » opère une « *grande bifurcation* » vers « l’instabilité chaotique ». Dans ce contexte, « la stratégie transhumaniste porte le nihilisme à son comble » en développant un « projet industriel tout aussi bien qu’une idéologie performative dont l’université dite ‘de la Singularité’ étaye le marketing planétaire d’une stratégie de prise de vitesse ». On assiste donc à la naissance d’un « marché transhumaniste de la vie purement calculable et intégralement prolétarisable ». C’est par une « hégémonie du calcul » que « la stratégie transhumaniste » tente de s’imposer en « radicalisant » l’Anthropocène en tant que « Capitalocène ». Il s’agit d’y remédier par « la projection et l’instauration d’une économie et d’une politique de la mémoire [qui] s’imposent, fondées sur la reconsidération des dernières propositions de Nietzsche : une grande politique et une grande santé requalifiées (…) ». Pour Nietzsche, « la question de l’éducation de l’homme, (…) est le préalable à toute économie et le cœur de toute politique », où il inscrit « l’enjeu primordial de la sélection ». A la « lutte des classes » de Marx et Engels, Nietzsche ajoute le complément de la « lutte des exceptions et des moyennes ». Il s’agit pour Stiegler de « constituer un *nouveau régime de vérité* » à partir de la « critériologie de la sélection » nietzschéenne,contre « ce contexte où l’algorithmique, accomplissant le nihilisme comme industrie des automatismes computationnels, déguise le dernier homme en surhomme *better than human* en ceci qu’*enhanced*, dissimulant ainsi la question des *critères de sélection* ».

* + - 1. Paul Audi : subjectivité et affirmation de soi

Pour Paul Audi, répondant à l’interrogation « suis-je nietzschéen ? », Nietzsche permet une « approche de la vie comme lieu où se joue toujours une affirmation ou une négation de soi (…) sur le plan de la création ». Se référant à Bataille, il affirme que « la vie se manifeste à soi par une épreuve ». Suivant « l’éthique nietzschéenne de la création (…) toute pensée est créatrice » et « rien n’est aussi vivant que l’acte de *créer* ». Le « *créer* » est ainsi substitué au « *découvrir* », opérant ainsi un « dépassement du platonisme ». La pensée de Nietzsche est aussi une « éthique de la puissance d’exister », et les « hommes supérieurs » sont pour lui « ceux qui donnent d’abord de la valeur à la valeur et du sens à la signification dans le but de rendre le monde tout entier praticable, utile à la vie ». Les créateurs font « *assaut contre ce qui est* » et sont des « attributeurs de valeurs ». Et, « dans l’ivresse dionysiaque créatrice (…) la subjectivité se donne *sans compter* ». « Briser tous les clichés, les fétiches, les idoles, flétrir tous les poncifs » est la « responsabilité du philosophe-artiste ». Pour conclure, Audi affirme « qu’au temps du nihilisme *achevé*, [il est] impératif de survaloriser la création » et de « contester toutes les idoles de l’homme contemporain » et de ses institutions, par lesquelles « la création déchoie au rang de simple produit techno- ou manufacturé, et le créateur au rang d’agent culturel patenté ».

* + - 1. Jean Maurel et l’*amor fati*

Jean Maurel s’oppose aux interprétations de l’*amor fati* nietzschéen comme « soumission à une totalité cosmique » et « délire contemplatif » : il s’agit pour lui d’un « amour » de la « puissance poétique créatrice ». Il s’agit de « *dire oui, faire oui, être oui* » et le « non » de Nietzsche est un « oui intempestif ». L’interprétation selon laquelle Nietzsche serait au fond un « nihiliste, privilégiant l’histoire monumentale et la fascination mortifère pour le modèle d’une grandeur hellénique inaccessible, objet d’une volonté d’imitation impossible, d’une nostalgie suicidaire », une « victime d’un oui absolu virant catastrophiquement en non absolu » est pour Maurel un « contresens ». La « métaphore de la démolition » présente dès *La Naissance de la tragédie* témoigne d’une « prudence à l’égard des *convictions dernières* », d’une « répugnance pour la grandiloquence des paroles et attitudes moralisantes, pour le *grand art monumental* platonicien inséparable des *édifices sublimes et inconditionnés des philosophes dogmatiques* ». Tout cela est selon lui « déclaré cible essentielle de la machine de guerre » nietzschéenne.

* + - 1. Hadrien Laroche : Nietzsche comme « fête éternelle »

Pour Hadrien Laroche, Nietzsche permet d’aller « à la beauté dans le continuum de la banalité » : un « principe d’équivalence » entre « le *bien fait, le pas fait, le mal fait* » permet « de se mouvoir dans un espace de totale liberté, hors de tout jugement et de tout verdict, hors du poids de la culpabilité et de la déception ». En ce sens, Nietzsche est une « fête éternelle », par laquelle nous pouvons « être sans désir, sans décision, sans choix ». Il donne naissance à « l’œuvre d’art sans l’artiste, à la vie sans la souffrance, au sujet indifférent et pourtant vivant ». Mais, conclut Laroche, « tout homme n’est pas capable de faire de sa vie sa propre vie », ce qui est « le véritable génie ».

* + - 1. Jean-Clet Martin : Nietzsche, Hegel et la pensée criminelle

Jean-Clet Martin lie Nietzsche et Hegel par leur combat commun « contre la substance ». Mais Hegel avait préféré « les moulinets d’une dialectique négative, jamais aboutie » tandis que Nietzsche, en « critique de la raison impure », a donné naissance au « perspectivisme ». Malgré cette différence, Derrida permet de comprendre que « de Nietzsche à Hegel se tissent des raccords secrets, souterrains ». Et ceux-ci résident dans « la figure du criminel, contre la précipitation de l’opinion populaire qui réclame vengeance sans autre forme de procès, dans un mouvement de foule dont les clichés sont les véritables abstractions » – comme le font les « nouveaux philosophes » et les « intellectuels médiatiques ». En considérant « les pensées comme des crimes », Nietzsche a conçu une « pensée libérée des carcans de la bêtise dont le minotaure n’est rien d’autre que l’opinion majoritaire exercée sur un troupeau, celui du socialisme, c’est-à-dire dans l’esprit de Nietzsche, la massification des clichés débusqués sous la figure de ce qu’on appellerait aujourd’hui l’*intellectuel*, le philistin distillant des idées sur tout, des vérités à propos de ce qu’il convient de saluer, de condamner… ». Ici, les attaques de Nietzsche contre le socialisme sont interprétées comme une critique du conformisme moral et intellectuel.

* + - 1. Frédéric Neyrat : la révolution politique par la « relance métaphorique »

Frédéric Neyrat commence par défendre Foucault, Derrida et Deleuze de « l’attaque pratiquée contre eux depuis les années 1960 », comme celle de Maurizio Ferraris selon qui « Nietzsche a rendu possible le monde télévisuel des *reality shows*, monde où seuls les plus forts peuvent imposer leur point de vue ». Selon Neyrat, la nouveauté avec Ferraris est que son attaque est menée au nom d’un « nouveau réalisme » reposant sur le « fait » suivant : « le monde est ce qu’il est ». Sa « tautologie » est intéressante pour son « postulat » selon lequel « l’épistémologie ne recouvre pas l’ontologie (…) la connaissance n’épuise pas l’être ». Ce n’est pas tant la critique « néo-matérialiste » de « l’excès culturel, linguistique, en définitive anthropocentrique qui domina pour partie ledit poststructuralisme » qui pose problème que le fait que « ce qu’il appelle réalité semble expurgée de tout ce qui fait de celle-ci un processus, une création des évènements avant d’être des faits ». Ainsi, « le problème de sa philosophie est qu’elle se prive de l’imagination », comme en témoigne le fait qu’il qualifie mai 68 de « révolution désirante donc conservatrice », le « désir » renvoyant pour lui à « l’archaïque » contre « la raison ». A cette épistémologie, Neyrat oppose « l’écriture métaphorique » de Sarah Kofman et la « dramatisation de la pensée » de Deleuze. S’ensuit une critique du « discours dominant » qu’il identifie à « l’éloge du changeant, du flexible, du nouveau, et de la résilience ». Selon lui, « le capitalisme se dirait héraclitéen si on le poussait un peu : tout coule, tout passe, tout change – sauf le capitalisme capable de devenir tout ce qu’il est bon de devenir afin d’être toujours lui-même – un capitalisme aujourd’hui géologique, passant peu à peu de l’exhumation des hydrocarbures à la gestion du soleil ». Nietzsche, liquidant les « illusions transcendantales » et nous conviant à « la relance métaphorique dans l’art, la pensée, la politique et l’amour », nous aide à « comprendre la puissance de l’imagination » dans la perspective politique d’une révolution. Ici, la critique épistémologique du « réalisme » philosophique s’accompagne d’une polémique contre les prétentions « héraclitéennes » du capitalisme contemporain.

* + - 1. Avital Ronell : Nietzsche dans une perspective « transféministe »

Si Nietzsche et Heidegger se sont montré très critiques envers la « figure de l’intellectuel », Avital Ronell considère « Friedrich » comme « un ami proche » qui lui « semble avoir démontré d’une façon désintéressée que les philosophes de l’avenir sont essentiellement scandaleusement pluralisés mais plus essentiellement encore des transféministes ». Posant la question de l’amitié entre intellectuels à une époque de « socialisation de zombies », Ronell voit dans la remarque de Nietzsche selon laquelle l’Amérique est le « continent des comédiens [qui] (…) permutent leurs identités comme Superman » le plus beau compliment du philosophe aux Etats-Unis. Ainsi, elle écrit que « dans ma tête, [elle était] *l’homme*, le transhomme, une transféministe ou *über*humaine, successeur viable du Wagner de Nietzsche ».

* + - 1. Stefan Lorenz Sorgner : Héraclite, Nietzsche et le transhumanisme

Stefan Lorenz Sorgner signe une deuxième contribution sur le transhumanisme, dans une optique bien plus favorable que la critique que lui adressait Bernard Stiegler. Pour ce lecteur des *Fragments* d’Héraclite, « Nietzsche était remarquablement parvenu à penser ensemble le perspectivisme et le naturalisme ; il est en cela l’ancêtre de la postmodernité, le précurseur d’une pensée non-dualiste qui prend au sérieux les sciences naturelles et les intègre à sa propre réflexion ». Son « transhumanisme nietzschéen » a pour « fondement ontologique et épistémologique » l’idée selon laquelle « tout quantum (psycho)physiologique a une perspective à partir de laquelle il interprète le monde ». Si « chacun de ses jugements est une interprétation », il faut préciser que « le concept d’interprétation ne signifie pas que le jugement qui en est la base *doive* être forcément faux ». Se référant à son « maître Gianni Vattimo », Sorgner avance qu’au regard de la question de la vérité, « on peut seulement dire que toute proposition *peut* être fausse » : le « perspectivisme » est pour lui « la théorie de la connaissance la plus plausible ». Si « Habermas et Fukuyama » sont contre « le transhumanisme », c’est au regard de « la conception traditionnelle, chrétienne et kantienne de l’homme ». Les « réflexions radicales de Nietzsche » sur « les grands défis culturels » permettent d’enrichir « la tradition anglo-saxonne de l’utilitarisme et de la philosophie analytique » sur laquelle s’est construit le transhumanisme. Sorgner explique alors qu’ayant été « conduit à réviser la conception dominante de la dignité humaine », il plaide aujourd’hui « pour la triple parenté (par transfert mitochondrial) » et réclame « l’extension des sciences humaines aux *metahumanities* ». Pour lui, il s’agit de « revendications dangereuses (…) seulement si l’on considère que l’autonomie, la liberté et le pluralisme le sont également ». La « pluralité radicale de bonheurs possibles » qui pourrait ainsi aboutir va dans le sens du combat des Lumières contre « les pensées totalitaires ». Nietzsche est pour lui un « éducateur » auquel il est resté « fidèle » du fait que « ses pensées représentent un remède sûr contre les vieilles structures de pouvoir sclérosées, reliques culturelles dont il ne faut jamais sous-estimer les effets dans de nombreux domaines de nos mondes vécus ».

* + - 1. Philippe Beck : Nietzsche, maître dans l’art de « maintenir la douleur »

Il s’agit pour Philippe Beck de souligner que si Nietzsche « philosophe à coups de marteaux », il n’en affirme pas moins par ailleurs qu’il est « le contraire d’une nature héroïque » et qu’on ne trouve pas la moindre trace de « lutte » dans sa vie. Sa philosophie « est une irritation active, une agressivité analytique, antipathique, un ressentiment changeant et changé ». Deleuze insiste d’ailleurs sur « l’ambivalence chère à Nietzsche » : « toutes les forces dont il dénonce le caractère réactif, il avoue quelques pages ou quelques lignes plus loin qu’elles le fascinent, qu’elles sont sublimes par le point de vue qu’elles nous ouvrent et par l’inquiétante volonté de puissance dont elles témoignent ». Beck conclut que « l’affirmation nietzschéenne ne supprime pas la fascination de la mort », car Nietzsche « ne sait pas lui-même absolument comment ne pas être nietzschéen ».

* + - 1. Jean-Luc Nancy : le refus de la catégorisation en tant que « nietzschéen »

Sur une page, Jean-Luc Nancy affirme qu’il n’est « pas nietzschéen, pas plus que platonicien ou heideggerien. Ni rien ».

* + - 1. Dorian Astor : vers un perspectivisme tragique ou « gai savoir »

La contribution d’Alain Jugnon, coordinateur de l’ouvrage avec Astor, faisait office d’introduction. Celle d’Astor, elle, sert de conclusion à cette démarche collective qui a rassemblé des auteurs qui « ne sont pas nietzschéens » mais ne font que « venir *après* Nietzsche ». Se référant à Deleuze qui écrivait à propos de Nietzsche : « ceci est trop grand pour moi », il souligne qu’il se « méfie de quiconque est rassuré, apaisé, consolé ou confirmé par sa familiarité avec Nietzsche », et n’honore qu’un « lecteur qui sache se plaindre de sa lecture ». Pour lui, « les auteurs de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* avaient raison » dans la mesure où, s’il « leur arrive d’écrire des réfutations bien ficelées », ils ne « disent rien de ce qui, dans leur lecture de Nietzsche, est un peu trop grand pour eux ». Lorsqu’ils « prétendent penser avec Nietzsche contre Nietzsche », ils « mentent » et leur « anti-nietzschéisme n’est qu’un dommage collatéral » de leur hostilité à mai 68, que cible leur préface. Selon Astor, « personne n’est nietzschéen » et, « en toute rigueur ‘nietzschéen’ doit se dire de certains types de problèmes, d’une certaine façon de les poser et d’y répondre ».

Il confesse sa préférence pour la contribution de Monique Dixsaut, qui porte « ce qui est proprement et radicalement nietzschéen : la position du problème de la vérité ». Ce qui manque à ce collectif, c’est le « ton élégiaque » qui correspond à la « détresse » que suscite ce « service de la vérité », en lequel il voit « la question la plus éprouvante que la philosophie ait jamais posée ». En ce sens, il affirme : « nous sommes encore des relativistes heureux et nous n’avons fait qu’un pas minuscule en direction d’un perspectivisme tragique », mais « notre perspectivisme » est encore « conscience » ; or, toute conscience est « dogmatisme », comme toute « perspective singulière [est] bête et injuste ». C’est pourquoi « il ne suffit pas de reprendre en chœur, après Nietzsche, que toute connaissance est perspective » : le « méta-perspectivisme est un affranchissement » mais « la tentation du gai savoir est en réalité terrifiante ». Il s’agit de « renverser le rapport de subordination » en faisant de la vie un « moyen de connaissance ». Le « scepticisme de la force » auquel conduit Nietzsche l’élève bien au-delà du « doute cartésien », et « l’on n’objectera pas que Nietzsche eut simplement sa période *Aufklärung* ». Les nietzschéens doivent « nourrir la passion de l’incertitude » et se mettre en quête de « monstres de santé, de curiosité et de courage » qui, parie Astor, n’ont jamais lu Nietzsche. Les « lecteurs sceptiques » et ces « monstres de courage » sont « deux espèces encore séparées qui doivent être hybridées en faveur d’une philosophie de l’avenir ».

1. La réception française d’une contre-attaque nietzschéenne

Ce recueil de « fragments » nietzschéens mêlant différents styles et registres (de l’analyse philosophique à la critique politique en passant par la poésie ou « l’hétérautobiographie ») a fait l’objet d’une réception d’une ampleur non négligeable, mise en avant par l’éditeur[[197]](#footnote-197). Cette réception est pour l’essentiel médiatique, et nous allons voir que les articles de presse sont des relais de la publication mais aussi des contributeurs « secondaires » à la controverse, dans la mesure où les termes de la controverse y sont repris et font l’objet d’une prise de position.

L’ouvrage, paru en octobre 2016, a fait l’objet d’articles de presse dès le mois de septembre. Ainsi pouvait-on lire dans *Libération[[198]](#footnote-198)* que « se dire ‘nietzschéen’ semble impliquer des enjeux qui ne sont pas seulement philosophiques, mais politiques, culturels, sociaux, idéologiques ». A propos du livre lui-même, l’auteur de l’article expliquait qu’un « bel aéropage de penseurs importants (…) expose dans ce recueil les raisons pour lesquelles suivre Nietzsche », dans le but de « répondre à ceux qui, il y a un quart de siècle, expliquaient pourquoi il ne fallait pas être nietzschéen ». Il s’agit, « comme l’écrivait Gilles Deleuze », de « revitaliser la pensée politique de notre temps ». Ce premier relais médiatique actait donc le caractère polémique de l’ouvrage, en tant que réponse à une attaque collective contre Nietzsche, ainsi que sa dimension politique. Le même mois, Véronique Bergen signait pour *La Quinzaine littéraire* un article plus nettement élogieux[[199]](#footnote-199), écrivant que la lecture de cette « réponse-riposte au *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* en 1991 » nous faisait « prendre la mesure de l’urgence qu’il y a à recourir à la pensée de Nietzsche ». Selon elle, les dix-sept auteurs de l’ouvrage se tiennent « au plus loin d’un nietzschéisme édulcoré, soluble dans l’air du temps » pour composer non pas un « manifeste » mais pour mettre en mouvement « celui qui, diagnostiquant la haine de la vie au principe de la métaphysique, cassa en deux l’histoire de la philosophie ». Elle avance « comme nombre d’auteurs du volume le développent, notre époque confirme tragiquement les diagnostics de Nietzsche ». Il s’agit, par sa philosophie « qui ne fait que commencer », d’opposer un « contre-feu au nihilisme » dont Bernard Stiegler actualise le diagnostic. Dorian Astor est quant à lui loué pour sa déconstruction des « clichés qui plombent Nietzsche (…), penseur de la maîtrise de soi, du couple formé par un dionysiaque extatique et un apollinien mesuré ». L’essai *Deviens ce que tu es* de ce dernier est décrit comme ayant une « tonalité deleuzienne ». Véronique Bergen, membre de la rédaction de la revue *Lignes* de Michel Surya, est-elle-même philologue et philosophe, formée à l’Université Libre de Bruxelles avant d’obtenir un doctorat en philosophie à l’université Paris-8 avec une thèse sur *L’ontologie de Gilles Deleuze*.

La revue de la Nouvelle Droite *Eléments* publiait également une courte critique de l’ouvrage signée par Alain de Benoist[[200]](#footnote-200). Ce dernier écrivait que « ce nouveau recueil collectif » paraît vouloir répondre au « livre en forme de manifeste » *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Pour lui, cette démarche « serait stimulante si, à la lecture des textes rassemblés, on ne restait pas si souvent sur sa faim » : « on voit bien que les auteurs, qui se réclament surtout d’une tradition allant de Pierre Klossowski à Gilles Deleuze, en passant par Jacques Derrida et Sarah Kofman, ont d’emblée voulu se démarquer d’un nietzschéisme classique, facile et parfois vulgaire, ce en quoi on leur donnera pas tort (…) ». Mais, demande Alain de Benoist, « suffit-il de dire qu’être nietzschéen ne signifie pour l’instant qu’une chose : quand on lit Nietzsche, se montrer digne de sa lecture (Dorian Astor) ? ». Il préférait alors retenir le primat accordé par Paul Audi à « l’éthique [nietzschéenne] de la puissance d’exister ».

Le mois suivant, deux autres critiques paraissaient dans la presse. Le 12 novembre, la publication de l’ouvrage était signalée dans *Le Devoir*, dont le journaliste écrivait que le recueil, « répliquant, avec un quart de siècle de retard, au collectif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* », relançait le débat sur le nietzschéisme par un « mélange de témoignages et d’analyses pointues » pour « affronter les enjeux soulevés par le posthumanisme ». Selon lui, le « décryptage » de l’auteur d’*Ainsi parlait Zarathoustra*, qui « est parfois difficile à suivre, reconnaît Monique Dixsaut », n’est pas « facilité par le jargon de Bernard Stiegler », tandis que Jouffroy « y va d’un billet plus personnel ». Le 29 novembre, Christian Ruby posait la question « Faut-il être ou ne pas être nietzschéen ? » pour *Nonfiction[[201]](#footnote-201)*, « le quotidien des livres et des idées ». Il commençait par mentionner *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, à propos des auteurs duquel il écrivait qu’ils « se livraient à une opération de réfutation un peu sommaire, visant d’ailleurs moins Nietzsche lui-même que ses disciples français du XXe siècle : Michel Foucault, Jacques Derrida et Gilles Deleuze ». Pour lui, la « question centrale n’est sans doute pas » dans « l’actualité de la philosophie de Nietzsche » ou l’état des publications à son égard, mais plutôt le fait que la question « être nietzschéen ou ne pas être nietzschéen » est « apparemment l’angoisse de l’époque ». En ce sens, est louée la position de Monique Dixsaut qui se dispense de répondre par oui ou par non. « En fin de compte, ce recueil suscite moins le désir d’être ou ne pas être nietzschéen, qu’il ne pousse le lecteur à revenir aux ouvrages de Nietzsche et à tenter d’actualiser sa pensée ». Il s’agit, par Nietzsche, de « s’arracher au présent » et de « le lire en créant », « au fond d’un monde meurtri et meurtrier ». En somme, cette lecture de l’ouvrage en retient la mise en valeur du potentiel émancipateur de la philosophie nietzschéenne, qui incite à l’art dans un monde qui y est peu jugé peu propice. *Non fiction* fait d’ailleurs état sur son site[[202]](#footnote-202) de son ambition de « parler au grand public des productions scientifiques les plus récentes », en ayant « pour intérêt et pour valeurs (…) d’entretenir la vie intellectuelle à l’échelle la plus vaste possible », en « se tenant autant à distance des idéologies qu’il nous est possible, et dans une commune adhésion aux valeurs de la démocratie réelle ».

Achevons ce parcours de la réception de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* en nous intéressant à une lecture « profane » bien plus récente, datée d’avril 2019 et due à Jérôme Bonnemaison sur le blog « En rencontrant Godot[[203]](#footnote-203) ». Le sous-titre du site, « La culture comme nourriture terrestre », fait référence à un roman nietzschéen de Gide. L’auteur commençait par écrire qu’il est « impossible d’être nietzschéen, je crois, excepté certains héros, rares », mais que « sentir la foudre de sa vérité, parfois, c’est tout à fait accessible à son lecteur ». Il poursuit en mentionnant les « professeurs plutôt médiatiques [qui] avaient pondu un *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* », dont il s’était épargné la lecture par crainte d’y trouver « les mêmes clichés libéraux ‘humanistes’ » que dans « l’infâme *La pensée 68* de Ferry et Renaut (…) infâme parce que plein de bassesse qui ne mérite pas d’être mêlée à la philosophie ». Dans la suite de son texte, il tâchait d’exprimer la façon dont il « se nourrit de la pensée de Nietzsche », voyant « Marx et Nietzsche se répondre », mêlant à ses réflexions des citations issues de *Pourquoi nous sommes nietzschéens*.

CONCLUSION sur *Pourquoi nous sommes nietzschéens* – Cette présentation détaillée de l’argumentaire développé dans chacune des dix-sept contributions composant le collectif *Pourquoi nous sommes nietzschéens* (2016) témoigne de deux dimensions essentielles de la démarche de cet ouvrage. Premièrement, comme l’expriment explicitement l’introduction, la conclusion et quelques-unes des contributions, il s’agit de répondre à l’attaque publiée en 1991 sous le titre *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Les lectures de Nietzsche qui y étaient proposées sont jugées pauvres dans leur contenu et indignes du défi que pose Nietzsche à la philosophie. Ensuite, il s’agit de leur opposer le nietzschéisme des « maîtres » de la philosophie universitaire des décennies 1960-1970, comme en témoignent les nombreuses références à Deleuze, Derrida, Kofman, Klossowski, etc. Se réclamant de l’édition critique Colli-Montinari, les dix-sept « nietzschéens » qui constituent cet ouvrage revendiquent l’épistémologie nietzschéenne contre le rationalisme classique, qu’ils jugent dépassé, des auteurs de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. En outre, la fragmentation des identités et le perspectivisme qu’ils professent trouvent une réalité dans la diversité des textes qui composent l’ouvrage – mêlant réflexions épistémologiques, essais poétiques ou littéraires et critique politique du capitalisme industriel ou de la « morale de troupeau ». Ainsi, l’ouvrage n’hésite pas à faire figurer en son sein des positions contraires sur le transhumanisme.

Il s’agit donc bel et bien d’une réponse collective mêlant philosophie et politique(s) nietzschéenne(s) à l’attaque collective menée par Luc Ferry, Alain Renaut et consorts contre la « pensée 68 », dont ils défendent l’héritage nietzschéen. L’ouvrage a fait l’objet d’une couverture médiatique non négligeable, bien que principalement située dans la presse dite « de gauche » (*Libération, Nonfiction*), qui n’a manqué à aucune occasion de signaler qu’il s’agissait d’une réponse aussi philosophique que politique à *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Ce sont au fond deux collectifs de philosophes (et artistes) formés à l’école « nietzschéenne » des années 1960-1970 qui se disputent autour de cet héritage, loué au nom du perspectivisme ou rejeté au nom d’un humanisme rationaliste. Tous ont dans l’ensemble des trajectoires marquées par un passage dans des établissements prestigieux mais les premiers occupent des positions institutionnelles et politiques plus conséquentes que les seconds, plus marginalisés dans le champ de la philosophie française. Toutefois, leurs oppositions quant au nietzschéisme, qui ne se limite pas à la seule interprétation de Nietzsche mais a trait à des enjeux de positionnement plus larges, ne sauraient se réduire à ces trajectoires et positions, qui ne surdéterminent pas le contenu et les modalités de leur rapport à Nietzsche au sein de cette situation de controverse. Avant de tenter d’évaluer les effets de ce premier axe de controverse sur la situation de Nietzsche en France, procédons à l’étude du second processus que nous avons identifié. Cette relance de la polémique anti-nietzschéenne marxiste prolonge à sa manière la contestation de l’héritage nietzschéen de la philosophie universitaire française des années 1960-1970, tout en s’opposant violemment aux auteurs que nous venons d’étudier.

Chapitre 2. La réactivation française de la controverse marxiste internationale par Delga

Avant d’entrer au cœur de la contribution des éditions Delga à la relance de la controverse française relative à la dimension politique de la pensée nietzschéenne, il nous faut établir une brève présentation de cette maison d’édition et de ses acteurs, afin de saisir l’ancrage de leurs publications sur Nietzsche au sein d’une démarche éditoriale et politique plus large.

*Histoire et acteurs des éditions Delga*

La présentation de soi que fournit la maison d’édition sur son site internet[[204]](#footnote-204) constitue le point de départ idéal : « les Editions Delga, fondées en 2004, sont une maison d’édition spécialisée en sciences humaines, engagée dans la défense du service public culturel, la recherche marxiste et l’histoire du mouvement communiste international ». Il s’agit donc d’une démarche éditoriale dont la visée politique est clairement établie, car revendiquée explicitement. Nous apprenons également dans la section « commentaires » de la rubrique « informations » que les éditions Delga refusent de travailler avec Amazon pour la distribution de leurs ouvrages, mais que « presque toutes [les librairies] qui ont un rayon sciences humaines ont certains de [leurs] livres ». Difficile en revanche d’obtenir des chiffres concernant l’ampleur de la distribution et des ventes de cet éditeur indépendant.

Ce n’est pas mentionné directement sur le site internet, mais nous apprenons dans une rencontre avec Domenico Losurdo, diffusée par la librairie « réfractaire » Tropiques (Paris) et sur laquelle nous aurons l’occasion de revenir, que l’éditeur est Aymeric Monville, qui a lui-même signé les traductions ainsi que les préfaces de quelques ouvrages que nous étudierons par la suite. Il est l’auteur de *Misère du nietzschéisme de gauche* (Aden, 2007), qui figure dans notre corpus, ainsi que de *L’idéologie européenne* (Aden, 2008) écrit avec l’agrégé d’histoire Benjamin Landais et le militant Pierre Yaghlekdjian. Ces deux livres ont été suivis par *Le néocapitalisme selon Michel Clouscard* (Delga, 2011) et par un recueil d’articles intitulé *Les jolis grands hommes de gauche* (Delga, 2017). Ce dernier livre est dirigé, dès son sous-titre, contre « Badiou, Guilluy, Lordon, Michéa, Onfray, Rancière, Sapir, Todd et les autres », de façon analogue à l’orientation de *Misère du nietzschéisme de gauche*, qui précisait : « De Bataille à Onfray ». Nous aurons l’occasion de revenir sur les positionnements d’Aymeric Monville dans les développements que nous lui consacrerons par la suite. Voyons de quoi se compose le catalogue des éditions Delga qu’il dirige.

Le premier détail révélateur accessible au visiteur des éditions Delga réside dans les deux images qui défilent sur la page d’accueil : elles présentent alternativement les six livres de Michel Clouscard et les cinq ouvrages de Georg Lukács qui figurent dans le catalogue. Nous aurons l’occasion de voir que ce sont deux des références clés d’Aymeric Monville. La rubrique actualités du site témoigne de la vocation politique des éditions Delga, par la mise en avant d’une trentaine de vidéos tirées des « ateliers de la praxis » organisés par l’éditeur, mais aussi de nombreuses rencontres avec des auteurs à la Librairie Tropiques. La chaîne YouTube des éditions Delga[[205]](#footnote-205), qui affiche environ un millier d’abonnés pour un total d’approximativement 200 000 vues est accompagnée de celle d’Aymeric Monville[[206]](#footnote-206), où figurent ses analyses personnelles ainsi que ses passages sur Russia Today France. Quant au catalogue des publications Delga, il se divise en sept catégories pour un total de 165 livres : Amérique latine, Economie, Esthétique, Histoire et politique, Philosophie, Présentation d’auteur et Société. Les auteurs qui y sont le plus publiés sont Michel Clouscard (neuf livres et un documentaire), Domenico Losurdo (neuf livres) et Georg Lukács (six livres). Parmi ces ouvrages, nombreux sont ceux touchant à Nietzsche. Plus largement, l’éditeur publie des livres de critique de libéralisme et de défense du marxisme, ainsi que des études sur des figures majeures des Lumières comme Rousseau, Diderot et Kant. Sur un plan plus directement politique, on trouve des livres engagés contre l’impérialisme américain, un « livre noir de l’anticommunisme » ainsi que quelques ouvrages d’histoire sur l’Allemagne nazie, l’URSS et Staline. Voyons quelle place est accordée à Nietzsche dans la démarche éditoriale des éditions Delga.

1. L’exhumation des travaux de Georg Lukács

Le premier acte de réactivation de la controverse politique relative à Nietzsche de la part des éditions Delga réside en la publication en langue française d’un texte du marxiste hongrois Georg Lukács. Avant d’en présenter la teneur et de voir en quoi ce choix s’inscrit dans une démarche plus large de la maison d’édition, il convient de faire la genèse des écrits de Lukács sur Nietzsche et de les situer dans l’œuvre globale de leur auteur.

* + - 1. Nietzsche dans l’œuvre de Lukács

Pour notre présentation de Lukács et de son œuvre, nous nous référons à Lucien Goldmann (1913-1970), sociologue de la « création littéraire » et théoricien marxiste, directeur d’études à l’Ecole pratique des hautes études. Ce dernier a signé l’article consacré à Lukács dans l’*Encyclopédie Universalis[[207]](#footnote-207)*, dans lequel il présente le philosophe hongrois comme l’auteur de « (re)découvertes et mises au point opératoires dont l’utilisation a permis l’essor des sciences humaines positives ». Selon lui, « l’influence déterminante [de Lukács] sur des penseurs tels que Karl Mannheim, Karl Korsch et surtout Martin Heidegger rend indispensable la connaissance de son œuvre (…) ». Lukács serait à la fois le « père de l’existentialisme », le pionnier d’une « analyse structurale de la création littéraire » et l’auteur d’un « renouvellement de la pensée marxiste » en un sens « véritablement dialectique », par l’affirmation du lien de la pensée marxienne avec Hegel « à travers les catégories de la totalité et de l’identité du sujet et de l’objet ». Ce faisant, il s’opposerait au « matérialisme mécaniste » ou au « néo-kantisme » dominants depuis la mort de Marx. Son ouvrage *Histoire et conscience de classe*, publié en 1923, a provoqué les foudres du « marxisme institutionnel » de l’époque, et Lukács a été condamné deux ans plus tard par le Parti communiste pour « déviationnisme » vis-à-vis de la ligne orthodoxe. Cette situation aboutira finalement à une modération des critiques de Lukács envers le stalinisme, réfugié en URSS dans le contexte de la montée du fascisme. Goldmann retient principalement de cet ouvrage « la première analyse sérieuse des relations entre visions du monde et classes sociales ». Nulle mention en revanche des écrits sur Nietzsche, qui sont au cœur de l’entreprise éditoriale que Delga consacre à Lukács.

En 1943, alors réfugié en URSS depuis dix ans, Lukács compose deux essais relatifs au « fascisme allemand » : l’un sur Nietzsche, l’autre sur Hegel. Pour Lukács, ce dernier représente le paradigme rationaliste, tandis que Nietzsche est une figure de l’irrationalisme qui a abouti au nazisme. Ces textes ont été republiés en 1948 dans le recueil *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie* (Le destin bascule. Contributions à une nouvelle idéologie allemande). C’est à partir de l’édition de 1956 de ce même recueil que le germaniste Jean-Pierre Morbois, créateur du « blog des amis de Georg Lukács[[208]](#footnote-208) », a élaboré une traduction de ces deux articles pour le compte des Editions critiques, qui les ont publiés sous le nom *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand[[209]](#footnote-209)* (2018). Il nous faut commencer par-là, bien que ces textes n’aient pas été traduits et publiés par les éditions Delga, qui jouent un rôle bien plus central dans la relance de la controverse. En effet, ces courts essais constituent en quelque sorte une présentation condensée des thèses développées plus tard dans *La Destruction de la raison*, ouvrage sur lequel Lukács travaille depuis le début des années 1930, mais publié en 1954. C’est de cet ouvrage qu’est tiré le chapitre sur Nietzsche que les éditions Delga ont publié sous le nom *La Destruction de la raison : Nietzsche* (2012). Résumons à grands traits l’argumentation de Lukács sur Nietzsche dans cet essai qui précède le texte plus conséquent publié chez Delga.

* + - 1. L’article de 1943, première attaque contre Nietzche

Pour Lukács, « Nietzsche est le principal philosophe de la réaction pour toute la période impérialiste », et pas seulement en Allemagne : en témoigne son influence auprès de « nombreuses couches de l’intelligentsia ». Ainsi, « il n’existe pas de courant réactionnaire de la période impérialiste qui n’ait pas repris quelque chose d’important dans la doctrine de Nietzsche ». Cette influence se caractérise par sa dangerosité, comme pour Schopenhauer, car « des idéologues progressistes » comme Thomas Mann et Bernard Shaw ont été « induits en erreur dans l’évolution de leur conception du monde » par leur lecture de Nietzsche. Ce dernier a « trouvé une psychologie, une éthique et une esthétique » qui conviennent aux courants réactionnaire de la période impérialiste, et l’impact de sa pensée s’est accru avec le « développement de l’inhumanité » qui caractérise les années 1940. Pour Lukács, cette tendance atteint son point culminant avec Hitler, et Rosenberg a fait figurer Nietzsche aux côtés de Lagarde et Chamberlain au sein du panthéon des philosophes du nazisme.

Lukács part des années 1870 : il y souligne les orientations réactionnaires du jeune Nietzsche, dont témoigne sa correspondance avec sa sœur Elisabeth. Engagé dans un combat contre l’idéologie libérale et démocratique, il s’enthousiasme pour la guerre et place ses espoirs en Bismarck – dont il fera plus tard une « critique de droite », au nom du « capitalisme de monopole » dont il « pressent l’épanouissement ». Lukács rapproche Nietzsche de Carlyle, qui « glorifiait le Moyen Âge », pour son idéal de la Grèce antique. Cet idéal « n’a rien de l’humanisme classique » mais constitue plutôt une apologie de l’esclavage, considéré comme « l’essence d’une civilisation ». C’est en ce sens que Nietzsche écrit avoir été « épouvanté par une hydre internationale » après l’épisode de la Commune de Paris, en laquelle il voyait une révolte des esclaves. En opposant « la culture classique » et « l’inculture moderne », Nietzsche mène un combat contre Socrate et Strauss, auxquels il préfère Wagner et Schopenhauer. Sa « critique romantique de la culture capitaliste » constitue une « nouvelle étape de la philosophie réactionnaire ». Sa pensée est pour Lukács une « évolution de la philosophie de Schopenhauer dans un sens réactionnaire », qu’il adapte aux « conditions du capitalisme de monopole ». L’intelligentsia de l’époque, marquée par une « crise idéologique » et pour partie séduite par le socialisme, est ainsi « détournée vers des voies réactionnaires » par une pensée que Lukács caractérise comme ayant une « forme pseudo-révolutionnaire » mais un contenu « profondément réactionnaire ». Nietzsche est donc « le principal philosophe de la période impérialiste » de par sa fonction historique : « pour une défense efficace du capitalisme à cette étape, il y a donc besoin d’une philosophie qui non seulement ne nie pas le caractère disharmonieux de la société bourgeoise, mais au contraire en part, et donne de cette disharmonie une interprétation qui mène à une approbation du monde capitaliste sous sa forme la plus réactionnaire ». Il s’agit d’une forme « d’apologétique indirecte » du capitalisme de monopole, « nécessité historique » dans ce contexte de crise, et « son impact sur l’intelligentsia allemande justifie totalement la reconnaissance par Rosenberg des services rendus au fascismes ».

Pour Lukács, c’est le « radicalisme » de ses thèses « néo réactionnaires » qui distingue Nietzsche de ses prédécesseurs Schelling et Schopenhauer, qui mettaient « la philosophie de la volonté au service d’un objectif : nier toute possibilité de connaître la réalité objective, cela étant jugé radicalement déraisonnable, irrationnel ». Selon lui, Nietzsche a « adapté la mystique irrationaliste » de la volonté aux « besoins d’une conception moderne du monde », développant une doctrine athée au moment historique du développement du capitalisme où l’intelligentsia se détourne du christianisme. Son mythe irrationaliste « hésite entre deux incroyances positivistes : la (prétendue) destruction des mythes historiques et l’invention de mythes nouveaux sur des bases biologiques », inspirées par Darwin. Même le période dite « des Lumières » de Nietzsche n’est qu’apparente : Voltaire lui sert de « prétexte pour accentuer son combat contre la démocratie et le libéralisme », Rousseau et la Révolution française, « au nom d’un aristocratisme réactionnaire ». Contre « l’optimisme plébéien et révolutionnaire, donc méprisable et condamnable », Nietzsche en appelle à « de nouvelles Lumières en faveur des natures dominatrices, contre le troupeau démocratique et le nivellement de tous ». Sur le plan épistémologique, Nietzsche « se contente d’asperger » la théorie de la connaissance berkeleyenne de Schopenhauer, « typique de la période impérialiste », d’une « terminologie proche du positivisme moderne ». Lukács y décèle un « idéalisme subjectif extrême », une « négation radicale de la réalité objective » et un « combat gnoséologique contre le matérialisme, avec la prétention de s’élever au-dessus de l’opposition idéalisme entre matérialisme » pour se donner « l’allure de lutter contre l’idéalisme ». Il en ressort un « relativisme intégral au plan gnoséologique qui ne reconnait qu’un critère de vérité : comment une théorie, une morale, un art agissent sur la « vie », dans quelle mesure elles la favorisent ou l’inhibent ». Ainsi, « toute tentative scientifique de conférer à la vérité une signification objective est jugée maladive, décadente, idéaliste ».

Derrière le « darwinisme mythifié » et les « faux-semblants » des conclusions prétendument tirées de la biologie, Lukács ne voit « qu’une parure mythique, souvent naïve » des « objectifs sociaux » du philosophe. « Cette philosophie sociale de Nietzsche est d’une grande simplicité et d’une grande banalité. En son cœur, il y a de manière inavouée le combat passionné contre le mouvement ouvrier socialiste ». Lukács se réfère à Mehring, qui a selon lui « démontré que Nietzsche recopie presque tout des œuvres de réactionnaires antérieurs comme Heinrich Leo et Heinrich Gothard von Treitschke ». Du point de vue du développement historique, « l’attitude de Nietzsche face à la lutte d’émancipation du prolétariat fait la transition entre la réaction prussienne de Treitschke et l’impérialisme et le fascisme, clé de son combat contre la démocratie, qui constitue une partie de sa philosophie décisive pour son influence ». Le « radicalisme aristocratique » dont Georg Brandes, historien de la littérature libéral, parlait à propos de Nietzsche est pour Lukács « caractéristique du processus de mue de l’intelligentsia bourgeoise vers l’impérialisme ». Nietzsche exprime « de façon naïve et non-scientifique, comme si c’était une loi biologique, une conception de la société lourdement réactionnaire » : il « injecte dans la nature son idéal social et considère la domination d’une minorité sur la masse comme une loi ». Ainsi, il tient pour responsable de « toutes les incultures » non le capitalisme, mais la démocratie, d’où sa polémique contre « l’exigence d’égalité ». *In fine,* l’attitude du philosophe comme antéchrist n’est qu’une « introduction à son combat contre la démocratie moderne ».

Pour finir, Lukács tâche de mettre au jour la transformation radicale « exigée par Nietzsche ». Il formule selon Lukács « l’utopie d’une forme plus évoluée et aristocratique du capitalisme, qui s’est matérialisée dans le capitalisme de monopole impérialiste ». Il s’agit pour le philosophe de créer « une morale qui vise à sélectionner une caste dominante, celle des futurs maîtres de la terre ». Par son apologie d’une « barbarie renouvelée des instincts », Nietzsche est un « prophète enthousiaste » du « militarisme impérialiste » et de « l’hitlérisme ». Et si, en annonçant l’époque « des grandes politiques et des grandes guerres » Nietzsche se situe « au-delà du nationalisme étroit et du provincialisme », il « glorifie l’Etat militarisé impérialiste » et juge malgré tout le nationalisme « digne d’approbation en tant qu’organe du militarisme impérialiste ». En somme, sa philosophie se caractérise par son « essence réactionnaire » et sa volonté de « rendre l’humanité barbare », et « il n’est pas nécessaire de plus amples commentaires pour établir la corrélation de ces idées avec toutes les idéologies réactionnaires de la période impérialiste jusqu’au fascisme ». Lukács reconnaît que « la doctrine de Nietzsche n’est pas identique à l’idéologie officielle de l’hitlérisme » – la « barbarie impérialiste » n’étant chez lui qu’un « rêve d’avenir » – et que le philosophe a « toujours méprisé l’antisémitisme ». Il n’en demeure pas moins selon lui que « Rosenberg a nommé à juste titre Nietzsche l’ancêtre du fascisme allemand », tant il a contribué à l’évolution réactionnaire de l’idéologie allemande, dans laquelle le fascisme a trouvé son équipement intellectuel ».

* + - 1. Nietzsche comme anéantissement de la raison

Afin d’avoir une vision d’ensemble de l’argumentaire de Lukács dans sa polémique contre Nietzsche, résumons également son propos tiré de *La Destruction de la raison* (1954), publié par les éditions Delga en 2006. La traduction en est assurée par Aymeric Monville, qui signe également une préface datée de janvier 2006, qui fait à la fois office de présentation du texte de Lukács et de charge politique contre le « nietzschéisme de gauche ». Monville commence par souligner « l’ampleur des préjugés » que peut susciter aujourd’hui une critique marxiste de Nietzsche, tant le « front idéologique a reculé jusqu’à faire du marxisme en France une forteresse assiégée ». En témoignerait l’absence de Marx au sein des programmes de l’agrégation de philosophie (tandis que Nietzsche s’y est trouvé à plusieurs reprise), mais aussi le succès en librairie de Nietzsche, dont 12 000 exemplaires du « pamphlet ouvertement raciste » *La Généalogie de la morale* se vendent chaque année. C’est pour contrer le « nietzschéisme de gauche » promu par « l’Université française » que les Editions Delga, « dont l’intention louable est d’éditer l’œuvre de Lukács encore non disponible au lecteur » proposent ici le « point central » de *La Destruction de la raison*, à savoir le chapitre intitulé : « Nietzsche, fondateur de l’irrationalisme de la période impérialiste ».

Présentant le livre de Lukács comme « l’un des seuls sérieux sur le ‘cas Nietzsche’ », Monville entreprend un « bref survol du nietzschéisme moderne en France », passant en revue Derrida et Foucault, à qui il reproche leur « démission » et leur appel au « libre usage (…) sans avoir peur des incohérences ». S’y ajoutent aussi Blanchot, accusé d’une « désinvolture assez malvenue » quant au sujet crucial des « relations entre Nietzsche et le fascisme », ou encore Clément Rosset, qui fait de la « béatitude » le « thème unique » nietzschéen, transformant Nietzsche en Spinoza. Pour Monville, « la seule cohérence qu’on puisse prêter au discours universitaire sur Nietzsche se trouve dans sa commune opposition au marxisme sur le plan philosophique et au socialisme sur le plan politique », qui s’explique par le « vécu de classe des nietzschéens ». Ainsi, « l’itinéraire bourgeois » de Nietzsche se fait « du fascisme au libéralisme libertaire » (expression empruntée à Clouscard) et Nietzsche comme Heidegger sont des « remparts de la bourgeoisie contre le marxisme ». Pour faire « face à cette faillite de la pensée bourgeoise (…) il convient de faire preuve de sérieux méthodologique » et donc de se référer à la « sociologie marxiste de Lukács » qui, selon Lucien Goldmann que cite Monville, « est le seul qui ait tenté une analyse sociologique des éléments fondamentaux de la pensée philosophique » et des « visions du monde ». Cet effort est à mener dans un contexte où l’on observe « beaucoup d’éléments fascistes » dans le « capitalisme actuel », ce dont le « néofascisme comportemental » des managers lecteurs de Nietzsche témoigne. Pour finir, le préfacier effectue un bref retour critique sur les « incompréhensions » et « calomnies » dont a été l’objet le livre de Lukács, accusé d’être « germanophobe » et « stalinien » – thèses qu’il entreprend de « démonter » en montrant que « le Lukács de la maturité » en était arrivé à un triptyque : « retour aux soviets, retour à Lénine et fidélité au camp socialiste ». Venons-en au texte de Lukács en lui-même.

Le point de départ de l’argumentaire de Lukács est un effort de contextualisation historique : il décrit le « déclin relatif de l’idéologie bourgeoise après 1848 », période durant laquelle « ni l’économie bourgeoise ni la philosophie bourgeoise n’ont produit quelque chose d’original », ces « disciplines [étant] dominées par l’apologétique du capitalisme ». Les résultats des sciences historiques ou naturelles servaient « à propager des idées réactionnaires » contre le « socialisme et la vision du monde du prolétariat », après les épisodes révolutionnaires de 1848 et 1871. En ce sens, Schopenhauer était le premier à « proclamer une vision du monde réactionnaire *bourgeoise* », dont le principal adversaire résidait dans les « tendances progressistes de la philosophie bourgeoise », c’est-à-dire « le matérialisme et la méthode dialectique ». Mais à partir de la Commune, « la polémique réactionnaire change d’angle d’attaque car il n’y a plus de philosophie bourgeoise progressiste », et il s’agit de « rendre inoffensif le socialisme ». Pour Lukács, « Nietzsche se trouve « au stade initial de cette évolution », qui se démarque de la génération précédente des « irrationalistes » comme Schelling et Kierkegaard en se montrant « incapable de faire une critique réelle ni même de comprendre correctement l’objet de sa polémique », à savoir le matérialisme et la dialectique. « Mais il semble que tout soit permis pour contrer l’ennemi de classe et que cesse dans ce cas toute morale scientifique […] C’est une des raisons pour lesquelles la lutte idéologique contre le marxisme se tient à un niveau incomparablement plus bas par rapport à la critique réactionnaire et irrationaliste de la dialectique hégélienne ».

Lukács s’attache alors à montrer en quoi « l’œuvre entière de Nietzsche constitue une polémique ininterrompue contre le marxisme et le socialisme, alors qu’il est manifeste qu’il n’a jamais lu la moindre ligne de Marx et d’Engels ». Pour lui, « toute sa philosophie est déterminée, dans son contenu et dans sa méthode, par les luttes de classes de son temps ». Ainsi, « l’essence et la méthode » de « l’irrationalisme moderne » peuvent-être « déduites de la défense réactionnaire moderne contre le progrès en philosophie » que représente la dialectique. Lukács formule ainsi le rôle historique de Nietzsche : il a « posé et résolu sous une forme mythique les problèmes qu’allait connaître la bourgeoisie réactionnaire » de la période impérialiste à venir. Il explique son influence durable par sa « rhétorique attirante d’hyper-révolutionnaire qui satisfait les instincts de rébellion de cette couche intellectuelle parasitaire », mais « derrière toutes les finesses et les nuances apparaissent clairement le contenu de classe solidement réactionnaire de la bourgeoisie impérialiste ». Préoccupé « avant tout par les problèmes de la culture, l’art et l’éthique individuelle », Nietzsche se caractérise par un « mélange d’antisocialisme brutalement trivial et d’une critique raffinée, spirituelle et parfois pertinente de la culture et de l’art », tandis que la politique est pour lui un « horizon abstrait et mythique » – formule séduisante pour « l’intelligentsia impérialiste ». Au fond, il « saisit et définit les tendances de son temps », « ne comprend rien à l’économie capitaliste » et n’est « capable d’observer et de décrire que les symptômes de la superstructure ».

La réception de Nietzsche est marquée par des « tentatives puériles » de le détacher de l’irrationalisme d’un Schopenhauer pour le rattacher à l’*Aufklärung* et à Hegel, mais Lukács y voit « l’expression du niveau d’étiage le plus bas jusqu’à aujourd’hui atteint du rafistolage de l’histoire au service de l’impérialisme américain ». Il est possible de déceler « sous chaque changement de Nietzsche » une continuité : « celle des problèmes fondamentaux de l’impérialisme, des intérêts durables de la bourgeoisie réactionnaire, interprétés selon les besoins permanents de l’intelligentsia bourgeoise parasitaire ». Sa différence avec Schopenhauer réside dans le fait qu’il oppose au « mythe bouddhiste de la volonté » de ce dernier, qui jetait un « discrédit moral et intellectuel sur l’action », le mythe de la volonté de puissance qui en appelle à « l’engagement actif au service de la réaction et de l’impérialisme ». Ainsi, « l’apologétique indirecte du capitalisme » prend une « forme d’apparence hyper-révolutionnaire », et ce contenu comme cette méthode sont « étroitement liés à l’aphorisme (…), forme littéraire ayant permis les variations et nouvelles interprétations nécessaires » à la « préparation de l’hitlérisme ». Lukács explique cette tendance, déjà visible chez Kierkegaard, à l’aune d’une « crise de la philosophie bourgeoise et de l’idée de système ». Cette crise marque pour lui la fin de « l’ambition d’ordonner sous forme d’unité et de comprendre la totalité du monde comme les lois de son devenir en partant de principes idéalistes » ainsi que la « naissance d’un relativisme et d’un agnosticisme débridés, comme si la nécessité pour la pensée bourgeoise de renoncer à une systématisation idéaliste impliquait de renoncer à l’objectivité de la connaissance ». Face à cela, Lukács se réclame du matérialisme historique, soulignant les recommandations de Marx qui voulait que l’on identifie la « continuité systématique » dans les fragments d’Epicure et Héraclite.

Par la suite, Lukács reprend son argumentaire sur la jeunesse patriote de Nietzsche qui figurait dans l’article de 1934, et l’étoffe en analysant le « principe du dionysiaque » comme n’étant pas une simple « métaphysique d’artiste », mais plutôt une « version mythique de la concurrence capitaliste » dont l’apologie de l’*agôn* est une mise en valeur de « l’utilité sociale des instincts barbares ». Le dionysiaque et sa reconnaissance « tragique » de l’esclavage comme « nécessaire à la culture » sont opposés par Nietzsche à Socrate, « décadent » en tant que « représentant de la raison et de la morale ». L’évolution des années 1875-1880 s’explique selon Lukács par le « renforcement des conflits sociaux et politiques », et si Nietzsche se saisit de Voltaire c’est contre Rousseau et le socialisme. Il s’agit, par une « appropriation, au moins provisoire, des conceptions de l’Etat du libéralisme », de se faire « démocrate, libéral et évolutionniste » contre le socialisme « despotique », sans que ses « convictions aristocratiques de jeunesse » ne soient reniées. Après cette période transitoire, Nietzsche développe une conception du socialisme, « révolte des esclaves », comme un symptôme d’une dégénérescence de l’instinct des maîtres et de la hiérarchie, qui a laissé place à une « exploitation capitaliste » dénuée de « caractère aristocratique ». Ainsi, « la question ouvrière est pour lui une affaire purement idéologique : l’orientation des ouvriers dépend des idéologues de la classe dominante » et « le fait que cette question puisse avoir des fondements économiques objectifs ne vient pas à l’esprit de Nietzsche ». Par son analyse de « l’attitude des maîtres » et sa formulation d’un idéal social « d’élevage d’un type d’esclave correspondant aux conditions modernes », Nietzsche est un « précurseur direct des conceptions hitlériennes ». Par ailleurs, sa position vis-à-vis de Bismarck est pour Lukács révélatrice : il « réclamait la fin de l’apparence démocratique et du parlementarisme démagogique », anticipant ainsi « l’état corporatif fasciste ». En définitive, « la plupart de ses considérations morales sont devenues, avec le régime hitlérien, d’effroyables réalités et gardent toute leur actualité comme représentation de la morale de l’actuel siècle américain ».

Lukács consacre la suite de son argumentaire à examiner les liens entre Nietzsche et la philosophie des Lumières – en laquelle il voit, se référant à Marx et Engels, « une lutte contre la théologie et l’irrationalisme de la tradition féodale » nourrie par « l’illusion de fonder le règne de la raison (…) qui n’est que le règne idéalisé de la bourgeoisie avec ses indissolubles contradictions ». Même si la méthode « d’apologétique indirecte du capitalisme » de Nietzsche reposait sur des « préférences esthétiques pour les moralistes français », il se distingue de ces derniers par une « opposition idéologique » : il s’agit pour lui de donner naissance à de « nouvelles Lumières » favorables à la domination des maîtres sur le troupeau. Il demeure un « lien entre l’éthique de Nietzsche et celle des Lumières : tous voient dans l’égoïsme de l’individu capitaliste le phénomène fondamental de la vie sociale », et se livrent à une idéalisation des « fonctions sociales de l’égoïsme ». Mais Nietzsche construit « l’éthique d’un nouvel égoïsme », celle de la « bourgeoisie décadente » qui oppose les « instincts barbares » au prolétariat. Rapprocher cette « morale des instincts » de Nietzsche de la « théorie des affects de Spinoza » relève d’une « illusion trompeuse » : chez lui, « la bourgeoisie déclinante doit libérer tout ce qu’il y a de mauvais et de bestial pour gagner à elle des activistes militants capables de sauver sa domination » – ce qui explique le lien qu’il établit entre grandeur et criminalité. L’omniprésence des problèmes de la santé et de la maladie, ainsi que d’un « jargon biologique » visant à créer des mythes exprimant la « glorification impérialiste », n’empêche en rien que « des interprètes de Nietzsche se sont frénétiquement employés à atténuer, voire à éliminer de son œuvre tout ce qui tend à faire renaître la barbarie, à glorifier la terreur blanche, à approuver moralement la cruauté et la bestialité ». Contre ces lectures qui n’y voient que des « métaphores », il faut « se référer à Nietzsche », qui s’est « exprimé avec un franc cynisme », et Lukács note que « ces admirateurs de Nietzsche ont du mal à accorder l’apologie de la barbarie avec la critique subtile et raffinée de la civilisation ». Cette dualité apparente masque selon lui une unité dotée d’un « caractère de classe » : comme chez Rilke, le « raffinement esthétique, moral et culturel » se situe chez Nietzsche au sein de la classe dirigeante, tandis que la « brutalité, la cruauté et la barbarie » se font contre « les opprimés ». Evoquant « l’enthousiasme » de Nietzsche pour l’esclavage de l’Antiquité, qui est « l’élément romantique » au cœur de « l’anticipation prophétique de l’avenir impérialiste », Lukács reconnait qu’il est « sûrement sincère subjectivement lorsqu’il lutte contre la décadence de la culture, même si son point de vue part d’une position de classe extrêmement réactionnaire ».

« L’éthique de la lutte des classes » que développe Nietzsche se distingue de celle qui luttait contre « l’absolutisme féodal », dans la mesure où cette dernière avait « un caractère généralement humain et humaniste, ce qui la rendait dans l’ensemble progressiste ». Ainsi, « la bourgeoisie pouvait assez légitimement faire correspondre ses propres intérêts de classe avec ceux de l’évolution générale de la société ». Au contraire, en tant qu’apologétique indirecte du capitalisme, « l’éthique de Nietzsche a pour signification historique d’être exclusivement une éthique de la classe dominante, des oppresseurs et exploiteurs, dont le contenu et la méthode sont déterminés par cette position de combat ». S’il « reconnait dans une certaine mesure l’existence de la lutte des classes », il se distingue de « l’apologétique directe qui veut la supprimer ou l’atténuer ». Chez lui, il n’est pas question d’adoucissement de la lutte entre les seigneurs et les esclaves, et cette lutte est « reconnue comme fondement et facteur d’évolution de toute morale ». Seulement, cette « lutte des classes oppose les races supérieures aux races inférieures », formulation qui « va déjà dans le sens de la fascisation de l’idéologie bourgeoise ». Lukács reconnaît à « ceux qui veulent laver Nietzsche du lien qu’il a avec Hitler » qu’une « différence non-négligeable » existe entre des penseurs racistes comme Gobineau, Chamberlain ou Rosenberg et Nietzsche. Ce dernier « donne un fondement biologique aux catégories sociales (…), son éthique postule une inégalité éternelle » et « les conséquences morales et sociales que cela implique sont les mêmes que chez Gobineau ». En revanche, aucune importance n’est accordée à « la suprématie de la race aryenne ». Malgré cela, « souligner cette différence » n’est pour Lukács « qu’un moyen pour dénazifier Nietzsche », qui, « de sa théorie des races tirait des conséquences tout aussi barbares et impérialistes » que Gobineau, Chamberlain ou Rosenberg.

Si cette éthique nietzschéenne est dotée d’une telle importance historique pour Lukács, c’est « qu’elle pose les problèmes individuels en lien indissoluble avec les problèmes sociaux » et aboutit à une « liaison intuitive et irrationaliste entre les problèmes psychologiques et moraux ». Nietzsche traite ce derniers « d’un point de vue individualiste extrême et [d’]une représentation de la société et de l’histoire travesties en mythes ». Cette « forme d’exposition mythique » étant « propice aux intérêts durables du capitalisme monopolistique le plus réactionnaire », Nietzsche s’est trouvé particulièrement influent lors de la période impérialiste. Mieux que n’auraient pu le faire « d’autres courants intellectuels décadents » comme l’existentialisme ou le pangermanisme impérialiste, Nietzsche « guérit les décadents en conservant leur structure psychologique et morale tout en leur donnant le goût de s’affirmer sans réserve ». La mission sociale du nietzschéisme est *in fine* de « détourner du socialisme les intellectuels pour les pousser vers la réaction la plus extrême ».

Une composante essentielle de cette éthique réside dans l’athéisme de Nietzsche, fondamental selon Lukács pour expliquer son succès historique. A ce propos, il formule deux remarques. Tout d’abord, Nietzsche hésite selon lui entre un athéisme matérialiste inspiré par Darwin et un « athéisme religieux » qui emprunte à Feuerbach son élément « le plus faible et le plus idéologique », à savoir « l’idée selon laquelle les transformations religieuses sont l’aspect décisif de l’histoire ». Cela conduit Nietzsche à « forger des mythes ». Au fond, s’il « apparaît comme un vigoureux adversaire de l’idéalisme », son « athéisme est d’un subjectivisme idéaliste extrême », ce qui tend à masquer « par de prétendues attaques passionnées contre l’idéalisme » une « lutte principale contre le matérialisme ». Sur ce point, Lukács conclut que sa « tendance à interpréter l’athéisme religieux » va « dans le sens d’une recherche d’un Dieu nouveau ». Puisqu’il crée une « idéologie syncrétique qui fait se rejoindre toutes les tendances réactionnaires décisives de l’époque impérialiste », Nietzsche peut servir de « pilier du mythe fasciste « propre à la race » (…) opposé à un mythe « étranger », le christianisme, comme chez le théoricien nazi Alfred Bäumler. Pour Lukács, « toutes ces contradictions en apparence très vives se résolvent si on analyse le caractère social et moral de la polémique anti-chrétienne de Nietzsche » qui « ne se déchaîne exclusivement que contre le courant qu’il considère comme le précurseur idéologique de la démocratie et du socialisme, le représentant de la morale des esclaves ». Cette position est critiquée comme paradoxale dans la mesure où, ce faisant, Nietzsche « réserve ses critiques à des idéologies et institutions qui, dans son combat contre le socialisme et la démocratie, sont en fait ses plus fidèles alliés ». *L’Antéchrist* confère son « complément objectif, social et moral » à « l’haineux épanchement lyrique » du dernier Nietzsche, dont le leitmotiv est de « discréditer et anéantir l’idée de l’égalité entre tous les hommes ». Ainsi, « si Nietzsche se pose en antéchrist, c’est en vérité le socialisme qu’il veut détruire ».

De même, « le débat sur Nietzsche en tant que darwiniste social » est inutile : « Nietzsche n’a jamais été autre chose qu’un darwiniste *social*, et c’est le développement de son combat contre le socialisme qui détermine ses prises de position pseudo-biologiques ». Lukács renverse l’interprétation de l’anti-darwinisme de Nietzsche, et avance que pour lui, « les conditions normales de la lutte pour la vie sur le plan social amènent à la victoire des faibles » et non des plus forts, ce qui justifie la recherche de « formes de domination d’un type nouveau pour arrêter l’ascension du prolétariat ». Au fond, « le darwinisme n’est [pour lui] qu’un prétexte à couleur mythologique pour la lutte idéologique contre le prolétariat ». Lukács voit dans les recommandations de « dressage » de Nietzsche le « modèle de la méthode propre à la théorie raciale des fascistes, et particulièrement dans les applications pratiques qu’ils en ont tirées », même si « Hitler s’inspire plus de Chamberlain que de Nietzsche, dont l’idéologie revêt une importance objective ». Ensuite, la thèse de Nietzsche selon laquelle « l’homme, en tant qu’espèce, ne représente pas un progrès par rapport à un autre animal quel qu’il soit », revêt selon Lukács une « importance significative dans le développement des théories réactionnaires de la période impérialiste, contre l’idée socialiste du progrès » qui conduit au « dépassement du capitalisme ».

Cet « irrationalisme réactionnaire », qui s’oppose à la « conception dialectique de l’histoire », constitue une « apologie du capitalisme » comme « sommet indépassable et fin de l’histoire », et c’est là que réside « l’essentiel du travail idéologique de l’irrationaliste Nietzsche ». Dans un contexte de « désagrégation irrationaliste de toute la pensée scientifique », que Lukács identifie dans la théorie de la connaissance de Mach, Duhem et Simmel, « Nietzsche a entrepris de transformer en mythes les catégories des sciences de la nature et de projeter les principes de sa philosophie sociale dans les phénomènes naturels pour donner à ses constructions un arrière-plan cosmique ». Polémiquant contre les interprètes de Nietzsche qui rendent « innocente » la théorie de l’éternel retour, en laquelle il voit un « mélange de pseudoscience et de fantasmagorie sauvage », Lukács propose d’en considérer la « fonction sociale majeure ». Il s’agit pour Nietzsche de dire que « le devenir ne doit rien apporter de nouveau (à la société capitaliste) » et que « l’apparition de quelque chose de nouveau devient ‘cosmiquement’ impossible ».

Pour Lukács, c’est là la preuve que le « renversement de toutes les valeurs » prôné par Nietzsche masque sa « démarche faussement révolutionnaire ». Fondamentalement, il « n’a pas su dépasser les limites de l’irrationalisme », à savoir un « antagonisme brutal » et un « éclectisme pittoresque et flou ». Ce sont « deux extrêmes qui ont la même fonction dans le cadre du combat contre le socialisme pour la barbarie impérialiste » : la « suppression des retenues morales » qui rend possible la « poursuite de la lutte sociale ». Lukács observe que la « structure méthodologique de ce système de pensée » – dont les « grandes idées sont inconciliables logiquement » mais « s’ordonnent autour d’un contenu unique (…) : la lutte pour l’hégémonie mondiale et l’aggravation des contenus réactionnaires du capitalisme » – « répond parfaitement à celui de Hitler », et que la « parenté Nietzsche-Hitler » est « objectivement plus profonde que Bäumler et Rosenberg ne l’avaient imaginé ».

La cohérence du système de pensée de Nietzsche, Lukács la trouve aussi dans sa « théorie de la connaissance », car cette question jouait selon lui « un rôle décisif dans les premiers temps de l’irrationalisme moderne ». Il convient donc de « mesurer » la philosophie de Nietzsche avec un « adversaire qui lui est inconnu » : la « vision du monde » et la « méthode scientifique du socialisme », à savoir le « matérialisme dialectique et historique ». La conclusion qu’en tire Lukács est que « la théorie de la connaissance n’est pour [Nietzsche] qu’un instrument dont la forme et le contenu sont déterminés par les buts qu’elle doit servir ». Cela n’a été rendu possible que dans « la période qui précède l’impérialisme », laquelle « offre un terrain social à l’hégémonie de l’idéalisme subjectif et de l’agnosticisme dans la philosophie bourgeoise ». Il en résulte que « les idéologues bourgeois retiennent dans le progrès scientifique ce qui sert les intérêts des capitalistes tout en se dérobant d’une prise de position philosophique générale ». Se référant à Lénine, Lukács avance que la philosophie nietzschéenne poursuit le développement, après le néo-kantisme et les théories de la connaissance de Mach et Berkeley, d’une « troisième voie » philosophique qui, en prétendant critiquer à la fois l’idéalisme et le matérialisme, constitue une « position défensive à l’échelle historique mondiale » contre le socialisme scientifique, et « n’exclut pas les attaques véhémentes ni la défense passionnée des intérêts de classe de la bourgeoisie ».

Les « visions du monde » ainsi formulées marquent un « déclin » qualitatif à l’égard de la période d’ascension de la bourgeoisie, dans la mesure où elles ne se proposent même plus comme « reflets de l’essence de la réalité objective » mais reposent sur « une théorie agnosticiste de la connaissance, sur la négation de la possibilité de connaître le réel objectif ». Cette épistémologie sur laquelle s’appuie Nietzsche pour créer des « nouveaux mythes » comme le fera plus tard Spengler « correspond au point central de son système philosophique » : un « combat déclaré, incessant et passionné contre le danger du socialisme ». Son combat contre le matérialisme et la réalité objective est masqué derrière son combat anti-chrétien et anti-idéaliste : « les chrétiens comme les socialistes apparaissent les uns et les autres comme partisans de la transcendance, donc comme des réactionnaires méprisables sur le plan philosophique et moral ». Pour Lukács, cette position répond à une mission sociale et historique dont Nietzsche est investi objectivement. « L’idée d’immanence propre à la philosophie bourgeoise de l’époque impérialiste aspire à un seul but », à savoir « déduire de la théorie de la connaissance l’éternité de la société capitaliste ». Nietzsche fonde son « idéalisme subjectif moderne » à partir d’Héraclite, qui considère la « représentation intuitive » supérieure aux « concepts et combinaisons logiques ». Cette « souveraineté absolue de l’intuition sur la raison » est au cœur de « l’irrationalisme impérialiste » qui, pour Lukács, était « tombé à un niveau philosophique assez lamentable ».

Le concept nietzschéen de l’être aboutit à l’être « comme fiction, faisant partie de notre façon de voir le monde », ce qui pour Lukács est « appelé à donner une apparence d’objectivité à un mythe qui ne peut être saisi qu’intuitivement, par illumination, et qui a pour principal but de détruire toute objectivité, toute possibilité de connaître la réalité ». Encore une fois, cette construction épistémologique a une « fonction » : il s’agit « d’étayer la pseudo-historicité nécessaire à l’apologétique indirecte de Nietzsche, pour démontrer que le devenir historique ne peut rien produire de neuf, qui dépasse le capitalisme ». Tirant « toutes les conséquences de l’agnosticisme et du relativisme », il « refuse tout critère de vérité » si ce n’est ce qui est « utile à la conservation de la vie biologique ». Il en ressort que « le vrai et le bien [sont ramenés] aux intérêts vitaux » et Nietzsche « leur ôte tout caractère d’absolu et d’objectivité ». Fondamentalement, « la valeur de vérité de toute catégorie est déterminée par le rôle qu’elle joue dans cette lutte [entre les maîtres et les esclaves], ou leur utilité pour la race des seigneurs ». Pour Lukács, ce que Nietzsche désigne comme « les Seigneurs de la terre », ce sont « bien sûr les parasites décadents de l’impérialisme ». Partant de cette « nature humaine déformée par la réalité capitaliste », il veut « pousser le nihilisme et le relativisme dans sa forme la plus extrême » en transformant « toutes les particularités de la décadence en instruments d’une défense militante du capitalisme ». Ce faisant, « Nietzsche a fourni à toute la période impérialiste un « modèle » méthodologique dont avait besoin l’apologétique indirecte du capitalisme ». Lukács conclut : « la cohérence, la systématicité sont plutôt à chercher dans le contenu social de sa pensée », c’est-à-dire dans son combat contre le socialisme ». Cette mission est menée à l’aide d’une « caricature mystique de la lutte des classes », contenu nécessaire dans cette « situation sociale et historique » et auquel correspond parfaitement « la forme aphoristique », qui cache « un système pourri de l’intérieur, creux et fallacieux (…) un fatras d’idées en lambeaux ». Dans la préface à l’édition de 1966, que les éditions Delga font figurer en postface, Lukács enfonce le clou : chez Nietzsche, « on trouve des constructions dilettantes et creuses qui se veulent subtiles, comme le retour éternel du même ; pire encore, ce que l’on trouve au cœur du système, c’est la négation réactionnaire et arbitraire de tendances qui furent et sont, depuis des temps immémoriaux, les forces motrices de l’évolution humaine », comme l’idée d’égalité. En ce sens, « est-ce réellement calomnier Nietzsche que de dire : Hitler, Himmler, Goebbels et Göring ont trouvé objectivement dans le « tout est permis » de Nietzsche un allié intellectuel et moral pour leurs agissements ? ».

* + - 1. La réception critique de l’argumentaire de Lukács en France

Lukács, figure majeure du marxisme hongrois passée par l’Autriche, l’Allemagne et l’URSS au gré de ses pérégrinations politiques, s’en est donc pris à Nietzsche à l’occasion de ses travaux sur « l’irrationalisme moderne », qui visaient à trouver les racines intellectuelles et historiques du fascisme. Nous l’avons vu, il considère Nietzsche comme le philosophe le plus influent de la période impérialiste, du fait qu’il aurait adapté les thèses de Schopenhauer aux « conditions du capitalisme de monopole », dont il aurait formulé une « apologétique indirecte » séduisante. La méthode de Lukács, conformément à l’approche marxiste qui voit dans les manifestations idéologiques (la superstructure) la conséquence des rapports de production (l’infrastructure), consiste donc à identifier une « mission » ou « fonction » sociale « objective » de la pensée nietzschéenne, dont témoignerait son rôle historique au sein de « l’intelligentsia bourgeoise et parasitaire » de la « période impérialiste ». Selon Lukács, il s’agissait en somme de saper les fondements épistémologiques de la philosophie dialectique et du matérialisme historique, fondements du socialisme scientifique, pour nier sur le plan scientifique mais aussi « cosmique » la possibilité-même de produire une connaissance objective du réel et de s’en servir pour mener à bien la révolution prolétarienne. Quelle réception y a-t-il eu de cet argumentaire en France, avant ou après sa publication aux éditions Critiques et Delga ? Il nous faut ici distinguer entre une réception savante (Nicolas Tertulian, Arno Münter, Vincent Charbonnier, Didier Renault), une réception médiatique (*L’Humanité, Le Monde diplomatique*) et une réception « profane » (blogs divers).

* + - * 1. La réception « savante » de Lukács en France

Nous avons déjà mentionné l’importance accordée à Lukács par Lucien Goldmann, philosophe et sociologue à l’Ecole pratique des hautes études. Dans un article publié en 1986, le philosophe Nicolas Tertulian, directeur entre 1982 et 2010 du séminaire consacré à « l’Histoire de la pensée allemande (XIXe-XXe siècles) à l’EHESS, proposait un retour sur « *La Destruction de la raison*, trente ans après[[210]](#footnote-210) ». Introducteur conséquent de l’Ecole de Francfort en Roumanie, Tertulian a consacré de nombreux écrits à Benedetto Croce et à Georg Lukács, avec qui il a entretenu une correspondance jusqu’à la mort de ce dernier. Tous deux partageaient notamment une critique de la censure exercée par les Partis communistes hongrois et roumains, ce qui leur avait valu à l’un comme à l’autre une situation d’exil. L’article dont nous traitons ne mentionnant Nietzsche qu’à une seule reprise, nous n’allons pas nous y attarder outre mesure. Il s’agit d’une évaluation critique des apports de *La Destruction de la raison*, « livre maudit de la production lukácsienne » critiqué comme preuve de « l’involution stalinienne » dans la pensée de son auteur. Pour Tertulian, sans prétendre qu’elles soient absolument indissociables, il convient de distinguer deux dimensions de l’ouvrage. Il y a tout d’abord un aspect « strictement idéologique » : il s’agit d’un « livre de combat » qui vise à faire une « démonologie de la conscience philosophique allemande », en cherchant les « signes précurseurs » du triomphe du national-socialisme. Mais il y a aussi un aspect « plus strictement philosophique », qui vise à « exercer une critique immanente de la pensée que Lukács appelle irrationaliste, en dévoilant ses faiblesses internes et les dérapages qu’elle représente par rapport aux exigences de la rigueur et de l’objectivité ». Cette dimension sous-tend l’idée que Lukács se fait de la dialectique, qu’il considère comme « le point le plus avancé de la réflexion philosophique ». Tertulian souligne l’intérêt de la volonté lukácsienne « d’établir une conjonction perpétuelle entre l’option socio-politique d’un auteur et son discours philosophique », qui va dans le sens d’une « herméneutique socio-historique de la pensée philosophique ». Au cœur de *La Destruction de la raison*, Tertulian voit « l’antagonisme entre rationalisme et irrationalisme », une analyse que Lukács lui-même considérait comme « hétérodoxe par rapport au marxisme-léninisme officiel de l’époque » – lequel, sur la ligne de Lénine, accordait le primat à l’opposition entre matérialisme et idéalisme. A partir de là, Tertulian s’interroge sur la validité des thèses de Lukács après la publication de l’édition Colli-Montinari des œuvres de Nietzsche : ses critiques s’en trouvent-elles renforcées ou ruinées ? Du reste, Lukács commet l’erreur fatale, selon Tertulian, de « considérer la phénoménologie husserlienne comme (…) la terre nourricière de l’irrationalisme » d’auteurs comme Scheler et Heidegger. Tertulian insiste sur l’analogie qu’il est possible d’établir entre Lukács et Husserl, tous deux considérant comme un « leitmotiv de l’idéologie d’extrême-droite » la « mise en accusation du rationalisme comme épiphénomène de la conscience bourgeoise avide de sécurité ». Si Husserl développait une conception « éclairée » de la rationalité comme examen critique des résultats scientifiques, il partageait avec l’optique dialectique de Lukács l’objectif d’affirmer « le pouvoir et les droits de la raison devant la montée envahissante de l’irrationalisme ». Ensuite, Tertulian tâche de montrer qu’en tâchant d’établir la « genèse » socio-historique de « l’irrationalisme » sous la forme d’une « déontologie de la pensée », Lukács développe une certaine « intransigeance rationaliste », à propos de laquelle il est légitime de se demander s’il ne s’agit pas d’un « rationalisme dogmatique et impénitent ». Se rangeant du côté des critiques adressées par Ernst Bloch et Xavier Tilliette à la catégorisation de Schelling en tant que précurseur de l’irrationalisme ayant conduit au national-socialisme, Tertulian oppose au « sectarisme et à l’étroitesse d’horizon » de *La Destruction de la raison* la « défense critique de la rationalité » de Nicolaï Hartmann. Il termine en soulignant que le Lukács de la maturité s’est rapproché des conceptions d’Hartmann en développant une conception plus « souple » et « dialectique » de la raison, dont il finissait par critiquer les conceptions trop « abstraites » et « axiomatiques ». *In fine*, « les nombreux critiques et adversaires de « La destruction de la raison » ont beau jeu de monter en épingle les aspects sectaires ou dogmatiques du livre (…) le livre nous semble destiné à susciter encore longtemps des fécondes discussions et des réflexions critiques intéressantes ».

A l’époque, l’ouvrage de Lukács n’avait été publié en français que chez *L’Arche* en 1959, et Tertulian se référait à l’édition allemande de 1954. Cette contribution nous renseigne donc sur l’importance accordée à Lukács par un éminent philosophe universitaire français, mais pas sur la réception du choix éditorial des éditions Delga de placer Nietzsche au cœur des réflexions de Lukács. Il n’en est pas autrement dans une autre contribution, datée de 2004 soit deux ans avant la publication de *La Destruction de la raison* chez Delga. Il s’agit d’un article de Vincent Charbonnier, « enseignant-formateur » à l’Université de Nantes dont les thèmes de recherche sont la philosophie et les sciences de l’éducation. Son article a été publié dans la revue *Actes de la société chauvinoise de philosophie[[211]](#footnote-211)*. Auteur de nombreux papiers sur Lukács [[212]](#footnote-212), Vincent Charbonnier propose une analyse en deux temps de *La Destruction de la raison* : la première partie est consacrée à démontrer que Lukács développe un « rationalisme de progrès », et la seconde explore les « chemins de la déraison » en se concentrant sur les critiques adressées à Schelling et Nietzsche.

Tout comme Tertulian, Charbonnier part du constat que le « propos polémique » de Lukács est « plus vilipendé que véritablement discuté ». Selon lui, le « finalisme » que les adversaires de Lukács critiquent comme un « avatar de la bêtise stalinienne » ne saurait être considéré comme « dépourvu de nuances significatives » – et si *La Destruction de la raison* a suscité de telles controverses, c’est avant tout parce qu’il vise des « seigneurs de la philosophie allemande » tels que Nietzsche. Charbonnier inscrit le texte de Lukács dans le contexte d’après-guerre, où il parait tardivement en comparaison des écrits critiques d’Adorno et Horkheimer, et y voit un « vigoureux plaidoyer contre l’irrationalisme » ainsi qu’une « défense de l’irrationalisme classique » dont Hegel constitue le sommet. Pour lui, « la valeur du texte excède largement la conjoncture », et il convient de préciser que Lukács ne voit en « l’irrationalisme » que « l’une des tendances essentielles de la philosophie réactionnaire bourgeoise ». Finalement, « plus que le finalisme », c’est la « trop grande adhérence aux déterminations historiques et sociales » dans l’explication du développement de l’irrationalisme que l’on reproche à Lukács. Pour Charbonnier, « sans nier » un certain « sociologisme rémanent » dans l’analyse lukácsienne, il faut reconnaître les mérites d’une « exigence éthique de ne rien délaisser, de saturer le champ de la critique (…) parce que le nazisme n’est pas une contingence radicale de l’Histoire ». Chez Lukács, il n’y a pas d’anti-germanisme mais une certaine « responsabilité historique de l’Allemagne » : à partir de Nietzsche et chez Simmel et Weber, la philosophie et la sociologie se trouvent « sous l’influence d’une critique rugueuse et systématique des prétentions du rationalisme classique et de ses visées émancipatrices ». Ici, le mérite de Lukács est d’intégrer l’histoire des idées à un « procès socio-historique *total* », et le finalisme tant reproché est à nuancer dans la mesure où « il n’est pas tant postulé *in abstracto* et projeté sur l’histoire qu’objectivement déduit de son procès réel, de son analyse concrète ». Ainsi, Lukács procède à une « téléonomie » par laquelle il « fixe des moments concrets (causaux) du processus d’irrationalisation », qu’il « circonscrit à quelques séquences historiques décisives ». Parmi ces « contributions objectivement décisives » à l’avènement du fascisme, considéré comme une « régression historiquement *nécessaire* et *mémorable* », Nietzsche est le « premier et plus éminent » représentant de l’opposition à la « philosophie du prolétariat ». Au fond, pour Lukács, « la lutte contre le socialisme » est « le but ultime et rétrospectivement nécessaire, inéluctable, de l’*irratio* bourgeoise ».

Charbonnier souligne l’interrogation majeure que suscite cette analyse : au-delà de l’effet de conjoncture, l’irrationalisme ne constitue-t-il pas une « orientation structurale quoique minoritaire de la philosophie bourgeoisie ? », jusqu’à nos jours ? S’il faut reconnaître une forme de « téléologie implicite de la production » dans le « fétichisme des forces de production hérité du communiste soviétique et fortement teinté d’évolutionnisme », Lukács a le mérite d’inciter à la réflexion sur l’équation entre le socialisme et le progrès. L’idée de progrès, plus qu’une « exaltation de la croissance des forces de production », ne devrait-elle pas être considérée comme une « certitude partagée » quant à l’existence d’une Raison transhistorique, et non démiurgique comme chez Hegel, *dans* l’Histoire ? En ce sens, le « marxisme serait (est ?) un hégélianisme achevé par l’usage matérialiste de la méthode dialectique, critique et révolutionnaire », et Lukács voit en « l’irrationalisme philosophique » la « décadence finale » de la bourgeoisie. Dans ce procès historique, Schelling constitue « le foyer originaire du processus d’irrationalisation de la philosophie » avec un « irrationalisme grand et beau », tandis que Nietzsche représente le « relais et l’amplification » de cette tendance, qui aboutit à un « anéantissement de la raison ». Charbonnier souligne « l’unanimité des critiques à l’encontre » du chapitre sur Nietzsche, « jeté, sans autre forme de procès, au bûcher des vanités du stalinisme triomphant, auquel Lukács aurait (joyeusement ?) succombé ». Selon lui, il ne s’agit pas pour Lukács de « prouver que Nietzsche préfigure Hitler » mais de montrer « *en quoi* il constitue une étape *supérieure* dans le développement de l’irrationalisme philosophique moderne ». Ce dernier a d’ailleurs le mérite de souligner « l’ambiguïté fondamentale » et « malsaine de la philosophie nietzschéenne », que Charbonnier détaille en citant les arguments de Lukács que nous avons détaillés plus haut, et la « vindicte lukácsienne n’est pas sans nuances » : il reconnaît à Nietzsche sa franchise dans son cynisme, ainsi que des talents d’écrivains et de polémistes.

Ces deux réceptions « savantes » de *La Destruction de la raison* de Lukács ne sont pas également significatives : la publication de Tertulian, éminent universitaire, est moins confidentielle que l’article de Charbonnier, qui est moins souvent cité. Néanmoins, toutes deux nous renseignent, à la manière de l’article que Lucien Goldmann consacre à Lukács dans l’*Encyclopédie universalis*, sur l’importance accordée à ce dernier par les universitaires qui travaillent sur le marxisme. Nous avons eu l’occasion de voir les reproches adressés par Aymeric Monville aux philosophes universitaires qui, dans la lignée de la « pensée 68 », tâchaient d’innocenter Nietzsche. C’est l’un d’eux, Arno Münster, que Charbonnier prend pour cible dans une note de bas de page dans laquelle il mentionne les critiques « problématiques voire inconsistantes » qu’il adressait au chapitre sur Nietzsche de Lukács. L’ouvrage *Nietzsche et le nazisme*, publié en 1995 aux éditions Kimé[[213]](#footnote-213) par l’historien de la philosophie Arno Münster, disciple d’Ernst Bloch et proche de Sartre, consacre en effet l’un de ses chapitres à la critique de la thèse lukácsienne. Dès l’introduction, Münster déclare son « adhésion totale à la thèse de Peter Solterdijk », qui fait de Nietzsche un « proto-post-moderne » : « n’a-t-il pas contribué à l’élévation vertigineuse de la pensée au XIXe en enfonçant tous les barrages contre son éventuelle dégénérescence vers l’irrationalisme ? ». La déclaration d’intention de l’ouvrage se poursuit avec l’annonce suivante : il s’agit de « déconstruire certaines interprétations dogmatiques (erronées) de Nietzsche comme celle de G. Lukács », « devenue obsolète depuis longtemps », pour mettre en valeur la contribution de la « critique nietzschéenne de la raison » à l’élaboration du « matérialisme philosophique » de l’Ecole de Francfort. Il s’agit également de se consacrer à une « démystification de la honteuse récupération démagogique de l’œuvre et de la pensée nietzschéenne par les nazis ».

Dans sa démonstration sur « la déformation de la pensée nietzschéenne par les nazis », Münster s’efforce de démonter l’interprétation de Nietzsche par Alfred Bäumler, opérations à l’issue de laquelle il conclut que la « défiguration parfaite n’a été possible que par le biais d’innombrables manipulations et de mensonges gonflés jusqu’à l’absurdité par les agissements douteux des nietzschéens pro-nazis » comme Elisabeth Förster-Nietzsche, la sœur du philosophe. Se rangeant du côté de Bataille, « qui a trouvé les meilleures formules pour défendre Nietzsche contre les reproches injustifiés » et « a le grand mérite d’avoir souligné le premier l’incompatibilité radicale entre les idées d’un réactionnaire fasciste et celles de Nietzsche », il s’interroge : « est-il juste de juger un être humain, philosophe du XIXe, sur sa postérité ? Pourquoi devrions-nous refuser à Nietzsche l’excuse qu’on accorde en général à Marx ? ». C’est en ce sens que se dirige la critique de la thèse de Lukács, qui suit celle des « récupérations nazies ». Pour Münster, l’idée de Lukács selon laquelle « Nietzsche est un éminent philosophe de la réaction pendant la période impérialiste » ainsi que le « fondateur de l’irrationalisme » est une « affirmation apodictique, digne d’un commentaire de la *Pravda* dans les pires années du stalinisme ». Il s’agit fondamentalement d’un « rejet radical de Nietzsche du point de vue marxiste-léniniste », qui, « tout en ignorant la réception antifasciste de Nietzsche (Bataille, Mann, Adorno, Marcuse, Bloch) s’efforce de consolider des thèses qui sont en conformité avec la condamnation officielle de Nietzsche par le Komintern ». Münster annonce qu’afin de « démontrer le caractère erroné de l’argumentation lukácsienne, reflétant un penchant réel de l’auteur pour le dogmatisme stalinien », il va réfuter « point par point », par une « critique sérieuse », les vingt affirmations de Lukács sur Nietzsche. Il commence par souligner que les « sources exactes indiquées » par Lukács renvoient systématiquement au jeune Nietzsche, « occultant la rupture avec Wagner et le dépassement de Schopenhauer », ce qui induit une « surévaluation de l’engagement temporaire » en faveur du militarisme allemand ainsi que de « l’apologie de l’esclavage ». Ensuite, Münster qualifie l’idée de Lukács selon laquelle « Nietzsche continue à s’appuyer sur la théorie de la connaissance de Schopenhauer et Berkeley » de « contre-vérité » : selon lui, « la rupture de Nietzsche avec ses anciens maîtres est beaucoup plus radicale et révolutionnaire » car « contre toute métaphysique rationaliste et idéaliste ». En ce sens, il est « absolument impossible d’accorder le moindre crédit à la thèse lukácsienne que la philosophie de Nietzsche ne serait qu’une adaptation de la philosophie réactionnaire et pessimiste de Schopenhauer aux conditions du capitalisme des monopoles, constituant ainsi une « apologétique du capitalisme réactionnaire ».

Il fait en revanche une concession à Lukács sur « l’argument selon lequel Nietzsche ne se distinguerait des réactionnaires que par l’adoption d’une attitude pseudo-révolutionnaire », qu’il estime « plus difficile à réfuter ». Se référant à Sarah Kofman et François Laruelle, philosophes dont nous avons vus qu’ils s’inscrivaient dans la littérature nietzschéenne de la décennie 1970, Münster évoque le « jeu des masques » de Nietzsche, et cite Laruelle selon qui le philosophe « joue des fois le fasciste pour mieux pouvoir combattre le fascisme ». Mais si Lukács avait raison de considérer Nietzsche comme un apologète du capitalisme, pourquoi Mehring a-t-il rapproché sa critique de l’idéologie de celle de Marx, et pourquoi trouve-t-on une critique de l’exploitation capitaliste des travailleurs dans *Humain, trop humain ?* Plus qu’une anticipation de l’idéologie fasciste, Münster propose de voir chez Nietzsche un « anticapitalisme romantique », et reproche à Lukács de « se référer, certes, à certains textes de Nietzsche (dernière période) qui sont en effet un peu ambigus », mais d’identifier « l’utopie nietzschéenne avec la vision raciste, ultra-nationaliste et antisémite de la tyrannie nazie » : ce faisant, « il commet quand même une distorsion ».

Quant aux arguments d’ordre épistémologiques de Lukács, qui rapproche la « philosophie vitaliste et relativiste » de Nietzsche de « l’empirio-criticiste Mach », ils établissent une parenté là où Münster ne voit que des « affinités circonstancielles (fortuites) » qui ont trait à « l’esprit antimétaphysique » que les deux partagent. S’il considère que « sa théorie de la connaissance fait appel à l’irrationalisme le plus outrancier », c’est que « Lukács n’a jamais voulu comprendre la vraie dimension du perspectivisme nietzschéen ni celle de sa critique de la morale qui, du moins en France, a exercé une influence beaucoup plus grande sur des penseurs de gauche que sur des philosophes conservateurs de droite ». Münster l’explique par le fait que « le verdict stalinien sur Nietzsche est tombé avant même que l’analyse réelle de la philosophie de la « transvaluation des valeurs » ait sérieusement commencé ». Il en résulte une « déformation de l’image réelle de Nietzsche », à laquelle Münster oppose l’idée que « l’évaluation équitable des écrits ayant trait à la politique et au social montre que Nietzsche échappe aux schémas de classification traditionnels ». Pour lui, Nietzsche n’est « ni nationaliste pangermaniste, ni raciste biologique, ni antisémite » et « ne peut en aucune façon être considéré comme « le précurseur de l’idéologie irrationaliste du nazisme ». On peut lui imputer « à la rigueur » un certain « apolitisme « aristocratique » l’approchant des nostalgiques romantiques d’un élitisme de l’esprit ». Sur cette conclusion, le sort de Lukács est scellé : « non seulement les textes mais aussi l’évolution du temps et des idéologies donnent tort à Lukács, dont nous n’avons nullement l’intention de minimiser l’importance en tant que théoricien marxiste éminent du XXe siècle », là où « régna si longtemps le discours dogmatique ».

Plus loin, l’ouvrage pose la question « anti-anti-sémitisme ou philosémitisme ? » à propos de « Nietzsche et les juifs », le tout « en hommage à Sarah Kofman, qui avait écrit en 1994 *Le Mépris des Juifs (Nietzsche, les Juifs, l’Antisémitisme*). Münster précise que « contrairement à ce que le titre de l’ouvrage pouvait suggérer, ce livre n’est pas un acte d’accusation contre Nietzsche soupçonné d’antisémitisme latent », mais plutôt la démonstration que « la figure que dessine Nietzsche du Juif est complexe ». Si Kofman admet que « certains textes de Nietzsche (…) peuvent [ou] ont pu prêter à une mésinterprétation et une réappropriation dangereuses, scandaleuses », Münster voit un « argument contre tous ceux qui traitent Nietzsche injustement « d’antisémite » ou de « proto-fascistes » dans le fait que Nietzsche n’a cessé de prendre parti pour « la subtilité et la malice juives » contre la « lourdeur bovine allemande ». Kofman avance même que « chez Nietzsche, l’image, la figure du juif, est effectivement rapprochée de celle du surhomme », ce que Nietzsche « ne dit pas explicitement, en toute lettres » mais « suggère » par endroits. En définitive, « les écrits de Nietzsche ayant trait à la loi et aux origines de la morale judéo-chrétienne (…) révèlent le même souci de l’auteur de démasquer l’irrationalité de la morale ascétique chrétienne et son hostilité profonde à la vie », et « seule une lecture superficielle et tendancieuse pourrait s’égarer vers un tel jugement erroné ». Il y a certes quelques avancées prudentes sur « le terrain choisi par Gobineau, qui dénonçait l’hégémonie des idées démocratiques et socialistes dans le monde moderne en l’attribuant au mélange des races », mais « il faudrait cependant souligner qu’il s’agit d’une dérive de Nietzsche dont l’ampleur reste très limitée et dont le signe distinctif est que Nietzsche reste malgré tout résolument hostile aux thèses antisémites et nationalistes du théoricien raciste français ». Münster rend ainsi hommage à Sarah Kofman, dont « c’est le mérite » d’avoir « montré avec autant de précision et d’éclat, l’absurdité de l’argumentation de certains commentateurs et interprètes malveillants, en concluant que l’accusation d’antisémitisme, soulevée à l’encontre de Nietzsche, alimentée sans nul doute par les tentatives d’appropriation abusive de la pensée nietzschéenne par les nazis, n’a en réalité aucun sens, aucun fondement ».

Cette mobilisation de Sarah Kofman sur la question des accusations d’antisémitisme à l’encontre de Nietzsche ne se fait pas explicitement contre Lukács, qui n’a jamais formulé de telles accusations. Mais, placée à la suite d’une critique des récupérations nazies et de l’interprétation « dogmatique » lukácsienne, elle contribue à renforcer l’interprétation de Nietzsche que propose Münster dans la tradition du « nietzschéisme » universitaire des années 1970. Il est par ailleurs intéressant de noter que la charge antistalinienne de Münster à l’encontre de Lukács n’a pas empêché les éditions Delga de le faire figurer dans son catalogue, ni de l’inviter à l’un de ses « ateliers de la praxis ». La réception « savante » des écrits de Lukács sur Nietzsche se décompose donc en deux tendances : l’une à la reconnaissance critique des apports de *La Destruction de la raison* (Tertulian, Charbonnier), l’autre à la réfutation intégrale de l’interprétation lukácsienne (Münster) et du stalinisme qu’elle traduirait. Prêtons maintenant attention à la réception médiatique puis profane de la critique de Lukács. Mettons de côté la courte mention faite à la publication de *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand* aux éditions Critiques dans *Le Monde diplomatique* de mai 2018[[214]](#footnote-214) : le journaliste Guillaume Fondu souligne simplement que si « l’analyse est rapide, et on pourra reprocher à Lukács quelques raccourcis (…) ces textes témoignent toutefois d’une volonté remarquable de souligner les enjeux politiques des discussions philosophiques à première vue les plus abstraites, à l’heure où on tend à étrangement les dissocier ».

* 1. La réception de Lukács dans les médias militants en France

Deux articles parus dans une presse explicitement « militante » s’avèrent bien plus significatifs pour la réception récente de Lukács en France. Le 1er avril 2018, un article consacré à « Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand[[215]](#footnote-215) » a été publié sur le site Investig’Action, à la suite de la parution du livre du même nom aux éditions Critiques. Investig’Action se présente comme un collectif fondé en 2004 par Michel Collon, ancien membre de l’Union des communistes de Belgique, aujourd’hui membre du Parti du Travail de Belgique et chroniqueur sur la chaîne Russia Today. L’objectif du collectif est annoncé ainsi : il s’agit de lutter contre « ce système qui exploite les travailleurs pour enrichir les 1 % » et « produit également des guerres », à propos desquelles « les médias dominants désinforment systématiquement ». Le site consacre une rubrique entière à définir ce que le collectif « n’est pas », à savoir « l’ami des dictateurs », « complotiste », « antisémite » ou « rouge-brun ». L’article consacré à Lukács est simplement constitué d’un extrait de l’ouvrage consacré à l’opposition entre Hegel et le fascisme hitlérien, accompagné d’un court commentaire selon lequel « écrits au cœur de la Seconde guerre mondiale par l’un des plus grands penseurs de langue allemande du XXe siècle, ces textes donnent à comprendre le socle idéologique et philosophique du nazisme ».

Un autre article, plus significatif encore, a été publié le 26 avril 2018 sur le site la revue « de critique communiste » *Contretemps[[216]](#footnote-216)*, sous la plume de Guillaume Fondu, qui signait déjà la courte mention de l’ouvrage dans *Le Monde diplomatique*. L’auteur part du reproche « habituellement [fait] à ce dernier [pour] le schématisme et l’idéalisme dont il ferait preuve, en élaborant une genèse purement intellectuelle du fascisme allemand, appuyée en outre sur des oppositions paradigmatiques trop grossières pour prétendre à une quelconque exactitude historique ». Contre cette critique, il fait remarquer que « Lukács ne prétend pas écrire une histoire scientifique – ce qui n’aurait de sens pour lui que d’un point de vue matérialiste – du fascisme allemand ni même de sa seule idéologie », et qu’il « s’agit de remonter au noyau logique de l’idéologie fasciste en étudiant l’histoire conceptuelle de ses précurseurs intellectuels ». Ainsi, dans une autre veine que celle de *L’ontologie politique de Martin Heidegger* de Pierre Bourdieu, « le but n’est pas tant d’écrire une histoire réelle que de mettre au jour les solidarités conceptuelles et la dynamique de radicalisation de l’irrationalisme ». Du reste, Fondu concède que l’on « pourra reprocher à Lukács (…) de forcer le trait » en revendiquant un héritage de Nietzsche pour le nazisme tout en le refusant absolument pour Hegel. Malgré cela, son analyse « peut ainsi servir de point de départ à une recherche proprement philosophique » : « la racine de l’idéologie fasciste doit en effet être cherchée pour lui dans une théorie de l’intuition qui en fait le premier et le dernier mot de tout rapport au réel ». L’apport de Lukács est d’inviter « avant tout à réfléchir sur le rôle idéologique que peut jouer la philosophie, dès lors qu’elle exprime sous une forme particulièrement cohérente un certain nombre de principes très généraux », dans la mesure où « ces principes, et les discours qu’ils fondent, ne sont pas tous compatibles avec un programme émancipateur ». Fondu en appelle donc à mener une réflexion, à l’aide d’un Lukács « encore trop peu accessible au lectorat francophone », sur « les racines logiques et conceptuelles d’une pensée véritablement progressiste ».

Bien plus tôt, le mardi 11 avril 2006, à l’occasion de la publication du chapitre sur Nietzsche de *La Destruction de la raison* aux éditions Delga, *L’Humanité* publiait un article intitulé « Lukács critique maudit de la nietzschéolâtrie[[217]](#footnote-217) », dont le sous-titre annonce que les nouvelles traductions de ce dernier « soulignent la perspicacité de ses vues sur les débordements de l'irrationalisme ». Cet article, traduit de l’italien par Lionel Venturini, est signé Domenico Losurdo – philosophe italien qui avait publié deux ans plus tôt une étude importante sur Nietzsche que nous ne manquerons pas d’étudier. Aymeric Monville, traducteur de Lukács, y est présenté comme « luttant contre le mythe » d’un Lukács dogmatique, dont il est compréhensible que la thèse sur Nietzsche suscite des « réactions indignées ». L’article prend position en faveur de Lukács : « à ceux qui, plutôt que d'argumenter, préfèrent crier au scandale, nous nous permettons de suggérer la fréquentation, pour un court moment, d'une bibliothèque d'histoire : des chercheurs aussi éminents que Ritter, Hobsbawm, Elias, Mayer ou Nolte s'accordent tous, fût-ce à partir de positionnements très différents les uns des autres, à ranger Nietzsche parmi la réaction antidémocratique de la fin du XVIIIe siècle dans laquelle prend racine le mouvement qui aboutira au fascisme ». Losurdo reconnaît que « l’on peut critiquer plusieurs aspects de la reconstruction historique et de la philosophie de l'histoire de Lukács », mais qu’il est possible de tirer de l’édition Colli-Montinari des arguments qui vont dans son sens, contre « l’herméneutique de l’innocence ».

Toutes les recensions de l’édition Delga ne se sont pas montrées si élogieuses. Quelques jours plus tôt figurait dans le n°30 de la version en ligne de la revue *Actuel Marx* un article du traducteur Didier Renault intitulé « Georg Lukács, La Destruction de la raison, remarques sur une nouvelle traduction[[218]](#footnote-218) ». Ce texte se présente comme « un compte-rendu critique d'une nouvelle traduction de textes de Lukács, un extrait de la "Destruction de la Raison" et un avant-propos pour ce texte ». Renault commence par faire remarquer que si « l’on aurait dû pouvoir se réjouir de cette initiative » des éditions Delga et de M. Aymeric Monville, « l'examen des deux textes originaux montre rapidement que l'on s'était réjoui un peu vite », tant « on relève (…) des erreurs, des approximations, des contre-sens, des omissions volontaires ou non, en si grand nombre ». De ce fait, il estime « qu'on est en droit de se demander, sans exagération, s'il est encore légitime de parler de traduction, et si c' est encore, à proprement parler, les textes de Lukács auxquels on a affaire ». Renault multiplie les exemples, qu’il juge « extrêmement gênants pour le sens général », et en conclut que ses remarques visent à « attirer l'attention des lecteurs potentiels sur le crédit qu'il convient d'accorder à cette publication, ainsi que celle des responsables des éditions Delga. Pour lui, « les déclarations explicites de "sympathie" et de "respect" pour la pensée de Lukács » de la part de leur « collaborateur » Monville « rendent totalement incompréhensible le fait qu'ils proposent au public un livre si peu fidèle à des textes qui ont déjà souffert de nombreuses incompréhensions ». Cette critique concerne donc l’entreprise même des éditions Delga, dont le projet en lui-même est « courageux », et non l’argumentaire de Lukács sur Nietzsche.

Sur ce point, il existe quelques formes de réception « profane » des thèses lukácsiennes sur Nietzsche. Le 23 octobre 2010, un article consacré à « La destruction de la raison (G. Lukács)[[219]](#footnote-219) » était publié anonymement sur le site des éditions Le Retour aux Sources. Cette maison d’édition se présente comme un « éditeur indépendant et non-conformiste », en précisant qu’à « l’origine des éditions Le Retour aux Sources, il y a une conviction : pour nous, la littérature doit parler de la vie et pas de la morale, sauf quand la morale sert la vie ». Nous ne pouvons pas nous aventurer dans une caractérisation politique fine de la démarche éditoriale de cette maison, qui s’avère proche d’Egalité et Réconciliation d’Alain Soral. Parmi les thèmes proposés sur le site figurent « situationnisme / philosophie », « survivalisme / anticipation », « mondialisme / géopolitique », « effondrement / collapsologie », « économie politique », « ingénierie sociale » et « histoire ». Au-delà des auteurs proposés au catalogue, le logo de la maison d’édition, composé d’un poing révolutionnaire attaché au sol par ses racines témoigne de cette orientation qui mêle enracinement et révolte contre le mondialisme capitaliste. Ce qui nous intéresse ici est l’article élogieux consacré à la thèse de Lukács, dont nous allons présenter les différents éléments. L’auteur anonyme commence par noter que « ce qui rend ce texte intéressant aujourd’hui, c’est qu’il permet de mettre en perspective le nietzschéisme professé, dans la foulée de Foucault, par une partie des « intellectuels de gauche » contemporains (on pense ici à Onfray, et à sa critique de Freud) ».

Résumant l’objectif de Lukács dans le fait de « démontrer que la thèse d’une falsification de l’œuvre de Nietzsche par sa sœur est erronée, et que, pour dire les choses simplement, la pensée de Nietzsche est effectivement une des sources du nazisme ». L’auteur en profite pour annoncer l’objectif de l’article proposé par Le Retour aux Sources : « renvoyer la « gauche libertaire » (d’un Onfray aujourd’hui, par exemple) à sa véritable place, c'est-à-dire à l’extrême droite ». Résumant à grands traits les arguments principaux de Lukács, l’article avance qu’on « ne pourra pas nier la réalité du constat de base » du marxiste : « oui, évidemment, Nietzsche est un précurseur du fascisme, du nazisme, de l'impérialisme, et d'une manière générale de toutes les idéologies de la domination ». C’est en ce sens que l’auteur trouve « amusant de lire Lukács contre Nietzsche juste après avoir lu la charge du sous-nietzschéen Onfray contre Freud », qui est une « critique sous-nietzschéenne (…) en somme faite du point de vue d’un décadent qui veut mimer le contraire de la décadence… tout en restant décadent ». Selon lui, « un libertaire comme Onfray ne peut pas admettre la dimension « barbare » de la sacralisation du désir qu’il veut opérer sans l’assumer ». L’article s’achève sur cette remarque : la « sensibilité [d’Onfray] (l’impérialisme à l’échelle de l’individualisme, le tout sous couvert d’émancipation) n’est en rien propre à Onfray » : « c’est celle du courant libertaire contemporain tout entier – un courant évidemment situé à l’extrême-droite, la vraie, celle qui veut la déraison, parce que la déraison permet de masquer une somme d'iniquités dont cette extrême-droite profite ». Si notre hypothèse sur la proximité relative de l’orientation des éditions Retour aux Sources avec la ligne soralienne n’est pas erronée, il y a eu lieu de voir dans cette mobilisation de Lukács contre Nietzsche et Onfray une attaque contre la « gauche libertaire », accusée de faire le jeu d’une bourgeoisie considérée comme responsable d’une trahison « mondialiste » des peuples, ce dont le catalogue éditorial témoigne amplement.

Nous avons retenu une autre « contribution profane » à la réception controversée de Lukács en France : celle d’un dénommé Jean Zin, animateur d’un blog à son nom sur lequel il propose de traiter de « science », de « politique » et de « philosophie ». La rubrique qu’il y consacre à sa biographie, année par année, est bien trop conséquente pour que l’on s’y attarde en détails. Précisons simplement qu’il se décrit comme « venu de l’hégélo-marxisme et de la psychanalyse lacanienne », engagé « quelques années dans l’écologie, chez les Verts ». Il écrit qu’à partir de 2005, « il s’est attelé sur [son] blog à penser notre actualité philosophique et politique mais aussi technologique et scientifique », et précise que « bien qu’ayant pris [ses] avec [ses] anciennes illusions révolutionnaires, [il] continue à défendre une émancipation critique ». Son article intitulé « La fuite dans l’irrationnel[[220]](#footnote-220) », a été publié en 2011, année durant laquelle il a « fait quelques critiques de livres, notamment des éditions Delga : "Néo-fascisme et idéologie du désir", de Michel Clouscard » où il « critique les dérives droitières d'anciens gauchistes devenus néocons ». Jean Zin commence par s’étonner que la « fuite dans l'irrationnel puisse être le fait de "philosophes" et pas seulement de foules fanatisées », prenant ainsi la forme de la « bêtise savante ». C’est le mérite de Lukács de s’arrêter sur Nietzsche, « inspirateur indéniable du nazisme », dans son entreprise de « remonter aux sources philosophique de l’irrationalité nazie ». Il lui reproche néanmoins d’identifier « l’idéalisme avec la réaction », les marxistes révolutionnaires étant eux-mêmes « loin d'être dépourvus de tout idéalisme, la négation de l'histoire se manifestant pour eux notamment par le refus d'appliquer la dialectique au projet révolutionnaire lui-même, présenté comme la fin de l'histoire et hors de toute critique ». Evoquant les « populismes de droite » ainsi que « l’écologie réactionnaire », Jean Zin avance que « l'irrationalisme ne peut être attribué à des causes politiques unilatérales et ne suffit donc pas à expliquer la folie nazi bien qu'il soit indubitablement la cause de sa démesure ». Pour lui, « il n'est pas juste de ne faire intervenir que les réactionnaires dans la généalogie des fascismes car (…) le fascisme (Gentile, Mussolini) et le national-socialisme se sont bien construits en continuité tout autant qu'en réaction au marxisme et ses prétentions scientistes ». Il s’agit, « de façon avouée », d’une « récupération nationaliste des aspirations socialistes », ce qui justifie que l’on fasse « intervenir aussi la part d'irrationalisme du marxisme ». Il en tire qu’on « ne peut se laisser enfermer dans une dichotomie entre communisme et fascisme réduite à l'opposition entre science (dialectique) et mythe (originaire) » dans la mesure où, « aujourd'hui, les raisons de la montée de l'extrême-droite sont plus matérielles, plus simples pourrait-on dire, alors que la résurgence de l'irrationnel viendrait tout autant de la gauche cette fois (Deleuze, Badiou, Morin, etc.) ». Jean Zin donne raison à Lukács quant à son idée selon laquelle « il n’y a pas de philosophie innocente » et, se concentrant sur Schelling, Schopenhauer et Kierkegaard, il ne mentionne Nietzsche qu’en guise de conclusion. Cela s’explique à l’aune du rythme des publications des éditions Delga : la recension de Jean Zin se consacre aux chapitres consacrés par Lukács à Schelling, Schopenhauer et Kierkegaard, publiés en 2010 par Delga, tandis que l’ouvrage complet ne sera édité qu’en 2017, onze ans après le chapitre sur Nietzsche.

CONCLUSION sur Lukács – La réception de Lukács en France, édité par *L’Arche* en 1959 avant que les éditions Delga ne fassent paraître en différents volumes les chapitres de *La Destruction de la raison* entre 2006 et 2017, est relativement moins hostile que sa réception internationale par le passé. Dès 2006, les déclarations d’intention du traducteur et directeur des éditions Delga Aymeric Monville faisaient état du double objectif attribué à la publication des écrits du marxiste hongrois. Il s’agissait tout d’abord de rendre justice à ce théoricien majeur du marxisme, mais aussi de mener une lutte contre le « nietzschéisme de gauche », auquel il a lui-même consacré un livre en 2007, incarné par la philosophie universitaire dont les figures majeures sont Foucault, Deleuze et Derrida – que Monville qualifie suivant Clouscard de penseurs « libéraux-libertaires ». Il n’est pas déraisonnable d’émettre l’hypothèse que les éditions Critiques ont entrepris en 2018 de publier les articles de 1943 consacrés à Nietzsche et Hegel suite à la démarche éditoriale des éditions Delga. Ces dernières ont poursuivi leur effort d’imposition d’une lecture marxiste de Nietzsche avec la publication, entre 2008 et 2016, des études de l’italien Domenico Losurdo. Si la qualité des traductions a pu être mise en cause par Didier Renault dans *Actuel Marx*, le projet éditorial est généralement, lorsqu’il est commenté, jugé « louable » ou « courageux ». Les réceptions savantes (Tertulian, Charbonnier), médiatiques (*L’Humanité*, *Contretemps, Investi’Action*) et profanes (Retour aux Racines, Jean Zin), si elles ne font pas l’économie de certaines critiques à l’approche de Lukács, fondent un relatif consensus sur l’intérêt et le sérieux de l’analyse lukácsienne de Nietzsche. Cette dernière, malgré la diversité des positions occupées par les récepteurs français (universitaires marxistes, éditeur sur une ligne « soralienne » et blogueur ayant renié ses « illusions révolutionnaires ») est opposée aux lectures des nietzschéens « de gauche » ou « libertaires ». Il semblerait que la relance de la controverse relative à la caractérisation politique de Nietzsche en France, laquelle doit beaucoup à l’entreprise éditoriale des éditions Delga au cours des années 2000-2010, ait bénéficié à Lukács. Le théoricien marxiste est désormais présenté comme ayant été victime d’un procès en stalinisme illégitime, ce qui n’était pas acquis en 1995, lorsque paraissait le livre d’Arno Münster. Difficile néanmoins de mesurer avec précision l’ampleur de cette reconfiguration du statut de l’analyse lukácsienne de Nietzsche. Les chiffres de vente des ouvrages publiés par Delga n’étant pas rendus publics, nous ne pouvons que constater que la distribution de ces derniers est relativement conséquente, et que la réception critique, bien que modeste quantitativement, fait l’objet d’articles dans l’ensemble favorables. Nous tâcherons, après avoir terminé notre tour d’horizon de l’entreprise marxiste des éditions Delga avec Domenico Losurdo, d’évaluer les effets de cette relance de la controverse sur la figure de Nietzsche en France.

1. La lutte politique d’Aymeric Monville contre le « nietzschéisme de gauche »

* + - 1. L’anti-nietzschéisme comme critique du « libéralisme-libertaire » pré-fasciste

En 2007, un an après la publication du chapitre sur Nietzsche de *La Destruction de la raison* aux éditions Delga, Aymeric Monville faisait publier sa propre critique du philosophe aux éditions belges Aden, qui publient des « ouvrages de sciences humaines critiques[[221]](#footnote-221) ». Philosophe marxiste, rédacteur en chef adjoint de la revue *La Pensée* (dite « du rationalisme moderne », fondée en 1939 par des intellectuels communistes), Monville est le directeur des éditions Delga et l’auteur d’un livre sur Michel Clouscard[[222]](#footnote-222). *Misère du nietzschéisme de gauche[[223]](#footnote-223)* a pour sous-titre « de Georges Bataille à Michel Onfray », témoignant de la vocation polémique de l’essai. Il s’agit selon la quatrième de couverture de « dévoiler les ressorts idéologiques qui se dissimulent derrière un courant philosophique très à la mode : le nietzschéisme de gauche », qui servirait « d'arme au sein de la gauche critique pour s'attaquer au matérialisme issu des Lumières et *in fine* à l'ensemble de la philosophe issue du marxisme et du mouvement ouvrier ». La préface à la seconde édition, publiée dans le contexte de l’élection présidentielle française de 2007, fustige la « contre-révolution » en cours, et dont le scrutin à venir témoigne. Le « nietzschéisme de gauche », qui y joue un rôle, a donc « vaincu (provisoirement) son ennemi juré – le socialisme – et l’a enterré dans un désert baptisé : ‘Fin de l’Histoire’ ». Ainsi se trouvent sapés tous les « fondamentaux républicains », à savoir « l’idée de progrès fondé sur la raison, la possibilité d’une action collective, le principe d’égalité entre les hommes ». C’est pourquoi il s’agit pour Monville de retracer la « généalogie et les circonstances de la conquête de l’Université et d’une grande part de l’opinion publique par le nietzschéisme de gauche », défini comme « l’idéologie dominante du libéralisme libertaire, phase du capitalisme où celui-ci se révèle, pour reprendre les termes de Michel Clouscard, toujours aussi répressif sur le producteur, mais permissif pour le consommateur ». Cette « édulcoration systématique » de Nietzsche, qui repose sur un « révisionnisme philosophique », permet de « continuer le combat contre le marxisme et le socialisme », alors que le nietzschéisme est au fond une « synthèse de la pensée bourgeoise dans toutes ses dimensions – xénophobe, jouisseuse (du travail de l’autre), individualiste, bien-pensante, formaliste… ».

Dans son avant-propos, Monville souligne un paradoxe : « celui qui se voulait le plus intempestif des philosophes (…) a été du temps de tous ses commentateurs ». Nietzsche, « tour à tour loué par les gauchistes, les nazis, les anarchistes, les néo-fascistes, les intellectuels de gauche, se retrouve à présent pro-européen et libéral » (la note de bas de page mentionne Bernard-Henri Lévy). Loin du « messianisme » rendu possible par Nietzsche lui-même, qui « brouillait les pistes par sa *stratégie du prophétisme* », Monville propose de trouver la « cohérence » profonde du nietzschéisme, pariant que « les courants intellectuels successivement dominants » partagent une « complicité structurale ». Se référant à Lukács, dont il a assuré la publication chez Delga l’année précédente, il avance que la philosophie de Nietzsche, « construite dans l’ombre du mouvement principal de son temps : le socialisme », est le « réceptacle d’un contenu social et historique ». Et « si l’on veut bien lire les textes, le nietzschéisme n’est rien d’autre que la « philosophie de combat » contre le socialisme », développant le « programme appliqué au XXe siècle par les libéraux et les américains ».

Il convient donc, « loin du dandysme officiel », de « quitter les rivages de l’innocence philosophique », pour lutter contre « deux adversaires » : « la gauche morale » et « le fascisme ». Monville déclare l’intention de son propos de la manière qui suit : il s’agit de « démontrer que ce retour de Nietzsche par la gauche permet aujourd’hui le consensus irrationaliste, individualiste et anticommuniste, de la gauche morale à Le Pen, consensus d’où partira le fascisme moderne, fascisme en col roulé sur fond d’exaltation de la jeunesse, de la performance et de « l’initiative » (…) non pas un fascisme de vieux cons mais un fascisme de jeunes ordures ». La cible de l’ouvrage, désignée comme son « ennemie », est la « génération libérale-libertaire de mai 68 », dont on peut déceler la « fonction » sociale et historique par la « réhabilitation » de certains « thèmes ». Monville mentionne la « dépréciation de l’entendement et de la raison », le « primat de l’émotionnel et de l’intuitif sur le rationnel », le « différentialisme » et les « interprétations ethnicistes des phénomènes sociaux », la « fuite dans la subjectivité », le « recours au mythe », le « dandysme » et le « pseudo-aristocratisme », la « réduction de la connaissance à sa seule utilité pratique (pragmatisme) ». Même les écrits anti-nietzschéens font preuve de « réticences de gauche bigote », Comte-Sponville ayant les mêmes arguments que la « droite bégueule » de Ferry et Renaut – complicité d’esprit dont témoigne *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Pour Monville, il faut voir dans le nietzschéisme de gauche la sape des « remparts contre le fascisme », à laquelle il faut opposer un « travail de critique de l’idéologie qui consiste à établir des corrélations et faire des synthèses sans supprimer la mémoire historique », dans le but que « chacun voie ce que signifie politiquement ce retour de Nietzsche par la gauche ».

L’ouvrage propose, à travers une série de portraits de nietzschéens, de remonter à la « naissance » du nietzschéisme français, avant d’étudier les modalités d’un « révisionnisme philosophique », pour finalement, après un « interlude sous forme de florilège (de citations) », examiner la place de Nietzsche dans le mai 68 étudiant. Monville fait remonter la « naissance du nietzschéisme français » au germaniste Charles Andler, dont nous avons vu qu’il était le mentor de Geneviève Bianquis. Il voit dans l’étude de ce dernier, qualifiée de « monumentale » par Onfray, les « méthodes propres à la propagande nationaliste la plus prudhommesque », un éloge de Napoléon similaire ayant été fait vingt ans après par Hitler. Ainsi, « la réception de Nietzsche par la gauche française diffère peu de sa réception par la droite nationaliste » d’un Rebatet. Andler se voit reconnaître « l’honnêteté de ne pas voir en Nietzsche un antinationaliste humaniste ». Monville note par ailleurs qu’en tant que « rénovateur » français du marxisme allemand, Andler y a réinjecté une dose d’idéalisme autour des thèmes de l’immatériel et du désir, « repris en mai 68 ». Le Nietzsche « nationaliste » d’Andler est donc un précurseur du Nietzsche de la gauche « libérale libertaire ». Les nietzschéens de gauche ont fait de la « germanophobie plus ou moins attestée » de Nietzsche l’un de leurs poncifs, mais ils « oublient un peu vite toute une tradition fasciste de la germanophobie : celle d’Action française », le discours maurrassien n’ayant pas vu en lui un « homme de gauche », lui reprochant même un « manque d’humanisme ». On trouve la même idéologie de la latinité chez Mussolini, qui « exaltait l’anti-germanisme » de Nietzsche tout comme son « absence de système », c’est-à-dire, selon Monville, « d’exigence philosophique ». Là encore, un parallèle est dressé entre cet éloge « fasciste et belliciste » de la pensée non-systématique et les discours antitotalitaires des années 1970. Monville achève ce tour d’horizon de la naissance du nietzschéisme français avec Georges Palante, à propos duquel il écrit qu’il était un « admirateur de Clémenceau, massacreur d’ouvriers et belliciste exacerbé ». Michel Onfray est pris pour cible en tant qu’auteur d’un livre consacré à Palante : pour Monville, il lui a fallu « bien des contorsions » pour « rendre Palante suffisamment à gauche pour le bobo moyen ». Il souligne l’usage qui a été fait, « de Maurras à Rebatet », de Proudhon et du « socialisme français » contre le « judéo-bolchévisme marxiste ». Palante, en tant que promoteur d’une « révolution individuelle », est utile en ce sens. Fondamentalement, « le nietzschéisme de gauche s’emploie à dénigrer toutes les formes d’organisation de classe des travailleurs », et le commentaire d’Onfray sur la « réduction marxiste à la catégorie économique » est celle de « quelqu’un qui ne connaît pas l’économie et encore moins le marxisme ». Pour Monville, « l’avantage quand on est riche, c’est qu’on peut s’éviter la vulgarité de parler argent… »

La deuxième partie de l’ouvrage se consacre au « révisionnisme philosophique » par lequel s’est manifesté, après-guerre, un « empressement (…) à monter de toutes pièces un Nietzsche… antifasciste et humaniste », alors même qu’il n’y avait que peu de différences entre les précurseurs du nietzschéisme de gauche et la droite française. Pour Monville, cette « édulcoration grotesque de Nietzsche, infondée au regard des textes » est le fait d’un « triumvirat du révisionnisme philosophique : Blanchot, Bataille, Camus ». En tant qu’ancien « maurrassien devenu mystagogue de l’avant-garde littéraire », Blanchot a « incarné tous les avatars de la bourgeoisie française ». N’ayant pas « changé de classe », il n’a pas « changé d’avis », mais il témoigne d’une « modification du combat de classe ». Ce changement va dans le sens d’un « repli stratégique consistant à faire discrètement oublier le contenu répressif, esclavagiste, etc. du discours nietzschéen pour mieux en sauvegarder le cœur : l’irrationalisme, et mieux continuer la lutte antimarxiste ». Dans son jeu de « blanchiment d’idées sales », Blanchot s’en prend à Lukács, qualifiant son ouvrage de « maurrassien » et l’accusant par un « sophisme » d’avoir les mêmes yeux sur Nietzsche que le IIIe Reich – argument repris par Onfray, Vattimo et Montinari. Derrière le « raffinement littéraire » se cachent selon Monville des arguments « de la plus grande bêtise », qui « sentent la panique ».

« Célébré comme fondateur par les nietzschéens de gauche », le cas de Georges Bataille « nous aide à comprendre le rapport des « milieux cultivés » de la bourgeoisie avec Nietzsche comme avec le fascisme ». En effet, Bataille propose de voir en Nietzsche une « expérience mystique globale », et récuse à l’aide d’un « argument esthétique » les liens entre fascisme et nietzschéisme, Hitler étant un « mauvais poète » caractérisé par sa « force vulgaire ». Monville note qu’on trouvait pourtant des traces d’une volonté « d’épuration ethnique » dans *La Naissance de la Tragédie*. Finalement, « le coup de génie de Bataille, c’est d’avoir appréhendé Nietzsche sous une forme non philosophique, émotionnelle donc non réfutable », et « il est frappant de voir que Bataille, qui voulait arracher Nietzsche à la barbarie fasciste, a spécifiquement loué ce dernier comme penseur de l’irrationnel ». Monville poursuit avec Albert Camus, qui marque pour lui l’avènement de la philosophie « pour classes terminales ». Ayant pour point de départ méthodologique celui de « l’économie bourgeoise », à savoir l’*homo oeconomicus*, Camus développe la « figure *du* solitaire » qui entérine la critique nietzschéenne du socialisme comme nihilisme. Ainsi, Nietzsche est « exclusivement décrit par ce qu’il rejette (les arrière-mondes) et non par ce qu’il prône (la société esclavagiste) ». L’histoire ayant été décrétée « absurde », Camus peut prendre la posture de l’homme au-dessus des partis, doté de sa seule « bonne conscience anhistorique ». Monville y voit l’avènement de la philosophie du « bien-être » et du « développement personnel », et conclut que « l’homme solitaire » est au fond « l’homme totalitaire », et que c’est ainsi que la « bourgeoisie armée masque son combat ».

Monville s’attarde aussi sur la « thèse de la sœur faussaire », qu’il accuse l’édition Colli-Montinari, partie d’une « intention louable », d’avoir réhabilitée – laissant libre cours aux « délires interprétatifs ». Colli, brandissant « l’interprétation postmoderne » selon laquelle Nietzsche est « antipolitique par excellence », et Montinari, représentant de l’interprétation « gauchiste », soutiennent que « Nietzsche a dit tout et son contraire ». Cela leur vaut un sarcasme de Monville : « comme disait Hegel, ce serait trop demander de mettre d’accord deux pensées là où il n’y en a même pas une… ». Il entreprend alors de « tordre le cou à l’un des arguments les plus éculés des révisionnistes » : celui de la « falsification nazie de la sœur », mobilisé par Foucault et Deleuze dans l’introduction des *Œuvres* publiées chez Gallimard en 1967, puis par Onfray. Pourtant, Monville souligne que même Foucault et Deleuze se voient dans l’obligation de reconnaître que « les falsifications ne concernent en vérité que des lettres de Nietzsche », et que le plus grand tort d’Elisabeth Förster-Nietzsche est d’avoir « cautionné des déformations ». Il ajoute que Domenico Losurdo a « démontré que l’action de sa sœur a consisté à atténuer ses propos », mais que « bien entendu, rien n’est encore traduit » : en conséquence, « nous devons nous contenter de ce que dit l’Université française ». Dès l’année suivante, Monville fera publier Losurdo aux éditions Delga pour remédier à ce constat.

Avant de se pencher sur le cas du nietzschéisme de mai 68, Monville insère un « interlude sous forme de florilège » de citations. Qualifiant l’interprétation de Derrida de « position obscurantiste », il commence par un « domaine où les nietzschéens de gauche se sentent armés » : celui des rapports entre Nietzsche et le judaïsme, « prétendument sans ambiguïtés ». Il avance au contraire que « ici comme ailleurs, on ne comprend rien à Nietzsche sans la lecture politique, pourtant très explicite » : « contre le judaïsme progressiste et révolutionnaire », Nietzsche oppose un « judaïsme réactionnaire, qu’il admire ». Pour Monville, « s’il est vrai qu’il faille « philosopher à coup de marteau », nous jugeons utile d’enfoncer le clou en rappelant quelques évidences de la pensée nietzschéenne, représentatives et constitutives de l’œuvre », sans céder à la facilité du « commentaire libre ». D’où un florilège de citations sur « l’esclavagisme », « l’obscurantisme » et « l’eugénisme » de Nietzsche, puisées principalement dans *Par-delà bien et mal* mais aussi dans *La Généalogie de la morale, Zarathoustra*, *Ecce Homo, Aurore* et les *Considérations inactuelles* – le tout dans la traduction tirée de l’édition Colli-Montinari. Pour Monville, « il faut tout de même un fieffé don de contorsionniste pour nier quelque généalogie fasciste à l’auteur de tels propos » et, contre les « tentatives d’angélisation de sa doctrine » dont il se plaignait déjà lui-même, « rendons justice à Nietzsche ! ».

L’ouvrage s’achève donc, nous l’avons dit, sur un examen de « Nietzsche en mai 68 ». Si, avant-guerre, le nietzschéisme était « au fond fidèle à l’original », c’est-à-dire « fascinant, individualiste, élitiste », le « pseudo-humanisme d’après-guerre » en a fait un penseur « antitotalitaire, antifasciste ». Dans un contexte où se développe un « impérialisme américain » à la fois « économique, culturel et militaire », l’intelligentsia de mai 68 travaille pour les « couches moyennes », qui sont à la fois un « marché » et une « conscience ». L’effondrement intellectuel de la bourgeoisie aboutira à l’apparition des « journalistes-flics de la nouvelle philosophie et [des] les cancres médiatiques à la Onfray », ce qui correspond à l’analyse de Clouscard. Il s’agit pour Monville de préciser « l’usage de Nietzsche dans la pensée 68 » ainsi que ses « enjeux politiques ». Pour lui, mai 68 est un « *happening* estudiantin qui commence en farce et s’achève en tragédie », avec « l’instauration du régime libéral-libertaire sur fond de vitalisme nietzschéen », dont témoignent les « slogans irrationalistes », suivi de l’avènement du « préfascisme sarkozien ». D’un point de vue historique, le « nietzschéisme de gauche » fut « la charpente idéologique du bûcher où périt la République ». En effet, « Nietzsche a été essentiellement utilisé comme… critique de l’humanisme », aboutissant à un « antihumanisme scandaleux (…) autorisé par le régime actuel ». Là encore, Monville prend position contre les autres anti-nietzschéens comme Ferry et Renault : « si nous adhérons dans une certaine mesure à l’humanisme, lorsqu’il se fait une réelle conception – c’est-à-dire sociale – de l’être humain, l’humanisme théologique dans lequel verseront les Ferry, Renaut, Guillebaud et autres pleurnichards idéalistes, nous est étranger ». Ce que Monville critique chez Nietzsche, c’est son « combat contre le socialisme » et sa « pensée antidialectique ». Deleuze et Foucault s’en sont faits les « prophètes » et sont « aujourd’hui, comme par hasard, les penseurs français contemporains les plus célébrés aux Etats-Unis ». S’il reconnaît le mérite à Deleuze d’avoir posé la question : « contre qui ? » est dirigée la philosophie de Nietzsche, il lui reproche de ne pas apporter la « bonne réponse », qui est que Nietzsche écrit « *contre* le socialisme » et « *contre* la dialectique ». Lukács a pourtant démontré que Nietzche ne « connaissait rien » à la dialectique mais comprenait « *instinctivement* qu’elle est la pensée propre du socialisme » – raison pour laquelle Nietzsche la renvoie à Socrate, aux pauvres, aux Juifs.

A l’instar de Lukács, Monville s’aventure dès lors sur le terrain de l’épistémologie, en traitant de la théorie de la connaissance nietzschéenne. Pour lui, de Nietzsche à Deleuze en passant par Heidegger – pour qui « le pire ennemi de la pensée, c’est la raison » – la « pensée antidialectique retrouve tout naturellement les chemins de l’irrationalisme ». Rejoignant Lukács sur l’idée selon laquelle « il n’y a de pensée que là où elle embrasse une *totalité* », Monville livre un diagnostic de la pensée antidialectique comme une opération qui « hypostasie les problèmes qu’elle traite, en fait des absolus et fige les limites mouvantes de l’entendement discursif en limites de la connaissance en général ». Il en résulte un « pur relativisme » qui n’est qu’un « appauvrissement de la connaissance, tandis que dans la pensée dialectique, la relativité est un *moment* du processus de connaissance ». Cette opération trouve selon lui « très vite une traduction politique » : cela revient, « en bonne idéologie positiviste », à « masquer les rapports sociaux en prétendant que le « progrès » promu par la bourgeoisie profiterait à terme à tous ». Epicure, Spinoza et Nietzsche, érigés par Deleuze en « penseurs nomades », ont tout pour plaire à Jacques Attali du fait des « attraits publicitaires du nomadisme (…) à une époque où le capital exige des salariés plus de flexibilité ». Comme à la Sorbonne en mai 68, la seule révolution possible sur cette base est une « révolution nomade par le rire », contre « ces deux entités rigides et furieusement anti nomades que sont la nation et la classe ouvrière ». Ce n’est pas un hasard si Bernard Henri-Lévy a choisi « Foucault contre Deleuze », le premier ayant fait de Nietzsche le « penseur antidialectique par excellence ». Les discours étant interrogés « sur leurs conditions de production et non plus sur leur contenu », la « méthode généalogique que revendique Foucault après Nietzsche » consacre un « subjectivisme qui met à mort le citoyen » en s’attaquant au « savoir hégélien » et à la « connaissance rationnelle ». Il en résulte une « paranoïa gauchiste « antisystème » qui traque les manifestations du pouvoir dans les moindres recoins », posture dans laquelle va « se complaire » toute une « médiocrité gauchiste ». *In fine*, « ce refus d’interpréter en termes de classes coïncide parfaitement avec la stratégie bourgeoise de promotion des « nouvelles luttes » appelées aujourd’hui « sociétales » pour mieux effacer la lutte des classes », et la « question essentielle » n’étant pas « le pouvoir » mais « la propriété », ce « pseudo-extrémisme fait le jeu des thuriféraires de la fin de l’Histoire » et conforte « l’idée très antitotalitaire que toutes les sociétés se valent ».

Fondamentalement, le « sens [social et historique] de l’opération Nietzsche-Heidegger », véritable « Axe » se cachant derrière le « gauchisme », est de se « débarrasser, après Marx et les Lumières, de toute la philosophie depuis Platon ». Le « fin mot du projet irrationnel et antidialectique » de Foucault étant de « remplacer la raison par la violence », quelle différence subsiste-t-il entre lui et le nazi Goering ? Après cette discussion d’ordre épistémologique, Monville précise que son combat « n’est pas une querelle de chapelles, ni un débat technique » et que Nietzsche ne l’intéresse que comme « véhicule de l’idéologie dominante, autrement dit comme instrument de pouvoir » de la bourgeoisie, dont il est le corps-même dans toutes ses « potentialités ». Il ne s’agit pas de « dénoncer un complot de l’intelligentsia contre le peuple de France, mais de cerner la domination de classe par où elle s’exprime le plus explicitement » – d’autant plus que le « nietzschéisme de gauche est entré dans les mœurs » par le biais d’une littérature nietzschéenne qui ne se distingue plus d’un « pré-fascisme comportemental ». Pour Monville, la philosophie nietzschéenne a si bien intégré les mœurs qu’à présent, « la convergence de la gauche morale et du néo-fascisme n’est plus un danger, c’est un courant. Pas une trahison du gauchisme mais un accomplissement ». En témoignerait le cas de Michel Foucault, qui a « montré la voie de cette droitisation » en soutenant le « coup d’Etat islamiste en Iran », ce qui est « tout à fait en cohérence avec son apologie de l’irrationnel ». Dans un contexte où les pays européens n’ont pas besoin de partis d’extrême-droite tant le « consensus dominant se trouve… à l’extrême droite ! », il n’est pas étonnant de voir « le fascisme intégré aux ‘démocraties’ européennes », ce qui est la « signification historique de Sarkozy ». Nietzsche y joue un rôle considérable dans la mesure où « omniprésent dans l’entreprise, le nietzschéisme vulgarisé a désormais investi les modes de consommation », où règne une « idéologie de la violence » et un « mépris de la masse ». Le nietzschéisme, qui « fonctionne plus efficacement comme idéologie du bonheur », achève le « fétichisme de la marchandise » et se trouve au cœur du « pré-fascisme comportemental ».

* + - 1. La réception du pamphlet de Monville contre le « nietzschéisme de gauche »

Lorsqu’il déclare ses intentions, Aymeric Monville ne cache pas que son *Misère du nietzschéisme de gauche*, dont le titre fait écho au *Misère de la philosophie* que dirigeait Marx contre Proudhon, est un « livre de combat », à l’instar de celui de Lukács. La référence aux analyses de ce dernier est récurrente dans ce texte publié un an après que Monville ait traduit et publié le chapitre consacré à Nietzsche dans *La Destruction de la raison*. L’autre référence la plus présente est indéniablement celle à Michel Clouscard, dont la critique du « libéralisme libertaire » en tant que composante du « capitalisme de la séduction » est reprise. Nous l’avons vu, Nietzsche est tenu par Monville comme ayant joué un rôle décisif dans le développement d’une philosophie « irrationaliste » nécessaire historiquement à la classe bourgeoise – thèse déjà formulée par Lukács. Le fond méthodologique de l’argumentation qu’il développe est similaire à celui identifié par Tertulian et Charbonnier à propos de Lukács : il ne s’agit pas tant de, selon Monville lui-même, « de savoir dans quelle mesure les représentants de ce courant ont eu ou non conscience de leur fonction sociale et historique », dans la mesure où c’est « le contenu objectif de leur philosophie qui nous intéresse, pas leurs états d’âme ». Ainsi, c’est à la recherche de la fonction sociale et du rôle historique que se consacre Monville, dans une veine lukácsienne. Au-delà d’un panthéon d’interprètes nietzschéens – au sein duquel sont rapprochés des auteurs considérés « à gauche » comme Andler, Palante, Bataille, Camus, Deleuze et Foucault » et des auteurs étiquetés « à droite » comme Maurras, Drieu et Rebatet – c’est la « pensée 68 », terme repris à Ferry et Renault, qui est incriminée, en tant qu’instauration d’un régime « libéral libertaire » qui préfigure un nouveau fascisme. Il apparait donc que l’analyse de Monville se situe dans la lignée des écrits de Lukács sur Nietzsche et la « destruction de la raison », auquel il combine les thèses de Clouscard sur les reconfigurations du capitalisme sous des formes « libertaires » séduisantes. Sa contribution constitue l’ajout d’un volet spécifiquement concentré sur le « nietzschéisme de gauche » français à la démarche des éditions Delga de relance de la controverse marxiste contre Nietzsche – initiée par Lukács et poursuivie par Harich et Losurdo.

Comme nous l’avons fait pour Lukács, voyons comment caractériser la réception du texte de Monville contre Nietzsche en France, depuis sa parution en 2007. Dans la presse généraliste, signalons simplement une courte recension dans *Le Monde diplomatique[[224]](#footnote-224)* de septembre 2007, sous la plume du physicien et essayiste belge Jean Bricmont. Ce dernier reconnaît à « ce petit livre polémique, souvent excessif », le mérite se demander comment « un penseur antirationaliste, apologiste de la domination et de la violence, de l’écrasement des faibles, de l’aristocratie, antiféministe et même antisémite a pu devenir une des grandes références de l’intelligentsia française de gauche ». Bricmont tire de cette généalogie de Monville la conclusion qu’une « grande partie de l’intelligentsia « nouvelle gauche » [s’est détachée] à la fois des luttes ouvrières et des luttes anti-impérialistes dans le tiers-monde » sur une « base idéologique subjectiviste » qui aurait selon lui pu « tout aussi bien se justifier au nom des idées des Lumières ». Cette lecture de l’ouvrage de Monville correspond aux prises de positions habituelles de Bricmont en faveur de la « rationalité scientifique » et à son hostilité envers la « non-science postmoderne[[225]](#footnote-225) ». Passons à la réception « profane ».

Le 21 janvier 2007, soit deux jours après la parution du livre, une critique signée du nom de D. Brouttelande paraissait sur un blog nommé « Philippe Sollers – Sur et autour de Sollers[[226]](#footnote-226) ». Résumant en une phrase la thèse de Monville, qu’il commentait d’un « bon, pourquoi pas… », l’article formule deux critiques. Premièrement, « il est regrettable que dans sa généalogie, ne soit pas évoqué le rôle de Daniel Halévy », omission que « la taille de l’ouvrage » peut expliquer, mais pas « le nombre de notes ». Mais le cœur du reproche réside dans les mentions faites à Philippe Sollers qui, « pourtant si « insignifiant », continue d’attirer son lot régulier de critiques » – lesquelles adoptent un « tour comique » et, « sous couvert d’une connaissance approfondie de l’auteur et de ses romans, trahissent en fait en matière romanesque (…) une conception du genre étonnante en ce début du XXIe siècle… Misérable(s) ? ». Cette critique, anecdotique pour notre objet d’étude, illustre l’ampleur que peut avoir le phénomène de réception d’un ouvrage qui, portant sur Nietzsche, n’est ici commenté que pour les quelques allusions acerbes qui y sont faites à Philippe Sollers. Le 4 mars 2007, un certain Fabien Besnard publiait un article intitulé « Nietzschéisme de gauche[[227]](#footnote-227) » sur son blog « Mathéphysique » qui, au-delà des disciplines mentionnées dans son nom, traite de politique. Cette réception de l’ouvrage de Monville, bien que tout aussi confidentielle que la précédente, s’avère plus substantielle. L’auteur explique que du fait de « l’anéantissement de la rationalité, l’exaltation de l’instinct, de la force, de l’intuition », Nietzsche lui a toujours paru être un « fossoyeur de la philosophie » – interprétation qu’il juge « indicible en société ». Aussi déclare-t-il avoir « lu avec une jubilation certaine l'ouvrage d'Aymeric Monville », qui « appuie là où ça fait mal, avec des citations sans ambiguïté ». Après quelques « morceaux choisis » parmi ces citations, l’auteur souligne que « Monville réalise également un instructif florilège des bêtises que les promoteurs d'un Nietzschéisme de gauche ont pu proférer en défense de leur maître à penser », comme Deleuze et Onfray. S’il exprime le regret que « la perspective [soit] trop strictement marxiste [dans] son analyse des implications politiques du Nietzschéisme de gauche », il « recommande tout particulièrement ce petit livre », en espérant que son auteur « va s’attaquer maintenant à l’influence de Heidegger sur la gauche » – à laquelle il souhaite de renouer avec « l’esprit des Lumières ».

La réception « profane » de l’ouvrage de Monville s’est étendue dans le temps, comme en témoigne une autre critique publiée le 28 août 2009 sur le blog « Déconstruire Babylone[[228]](#footnote-228) ». L’article voit en *Misère du nietzschéisme de gauche* un « excellent livre (…) un peu court pour être exhaustif et rigoureux » mais « permettant d’articuler un certain nombre de points ». Citant Michel Clouscard et Jacques Ellul, l’auteur décrit la préférence des « penseurs de gauche » pour des « micro-révolutions comportementales plutôt bourgeoises, en tout cas néo-capitaliste », aboutissant à la « transformation de la bourgeoisie foncière patriarcale en une bourgeoisie financière pseudo-nomade qui asservit idéologiquement le secteur tertiaire et les classes moyennes par le bonheur de la consommation de masse ». Il considère que *La Destruction de la raison* de Lukács est un « ouvrage important duement cité » par Monville, qui « analyse aussi cette proximité avec l'homme accomplit et dominateur du management (dominez sans contraintes, comprenez sans conscience), le rêve publicitaire (just do it - be yourself), et la philosophie de la gauche morale, celle de l'ingérence humanitaire et de Kouchner ». L’auteur de l’article conclut « qu’en tout cas son livre fait sens à la fois dans la continuité historique et dans le panel de l'aujourd'hui en France ». On trouve une autre occurrence de réception de l’ouvrage de Monville bien plus tard, en 2013, sur un blog nommé « Botanica Politica[[229]](#footnote-229) » qui annonce « proposer une liste d'ouvrages pour la formation militante et le débat, ceci dans une perspective révolutionnaire classiste anticapitaliste et internationaliste, anti-autoritaire ». Reproduisant simplement la quatrième de couverture de l’ouvrage, l’article consacre une ligne à son évaluation : « une bonne synthèse, même si nous n’apprécions pas le pro-clouscardisme de Monville ». Ces contributions « profanes » à la réception de la thèse de Monville, qui sont des plus discrètes, ne nous renseignent que vaguement sur l’éclatement de l’espace de la controverse politique sur Nietzsche en France, qui suite à la relance du processus par les éditions Delga s’étend jusqu’à des milieux militants, où des blogs individuels ou collectifs mais toujours marginaux s’en saisissent – en profitant pour se positionner pour contre Clouscard ou les Lumières.

N’étant pas en mesure de situer sérieusement les auteurs de ces réceptions marginales, qui écrivent anonymement ou n’ont pas de trajectoire sociale aisément identifiable, nous ne pouvons que remarquer que la thèse lukácso-clouscardienne de Monville impacte des récepteurs déjà sensibles à ces auteurs. Nous pouvons tout de même émettre une hypothèse sur « l’infusion » relativement importante de cette thèse auprès d’un certain public anonyme amateur de « pensée critique ». En effet, un certain « Hestia » se définissant comme un « promeneur solitaire » vivant en « campagne », auteur d’un blog nommé « Philosophic et Nunc » (hébergé sur Mediapart) fait montre d’une adéquation avec la thèse de Monville, sans le citer une seule fois. Dans son article « Pourquoi Nietzsche nous a pourri la vie[[230]](#footnote-230) », il mobilise les mêmes arguments et emploie un vocabulaire similaire, sans qu’il soit possible d’établir si cela est dû ou non à une lecture de Monville dans le texte, à un écho qu’il en aurait reçu d’une infusion des thèses de ce dernier dans les milieux « intellectuels » de la « gauche radicale ». L’auteur voit dans « l'idôlatrie nietzschéenne » un « nouveau conformisme » mais aussi un « allié de la réaction (…) promoteur de la pensée bourgeoise et nid douillet de notre époque pré-fasciste », qui se « décline dans la doxa manageriale aussi bien que chez les intellectuels cathodiques à la Onfray ». Après « avoir fait le bonheur des nazis avant-guerre (« la filiation est logique ») », Nietzsche est « joué contre Marx suivant le conseil de Drieu La Rochelle » par une « longue cohorte de suiveurs classés à gauche » comme Camus et Bataille. L’auteur déclare n’avoir « jamais vu un Nietzschéen dans une usine, aux côtés d'un mouvement de chômeurs, réclamer l'égalité, enfourcher le mouvement de l'histoire collective », mais bien plutôt « à la télévision, donc dans notre grand fourre-tout de la pensée dominante, dans les salons, bourdonner sur leur divan, au Medef, chez les grands prêtres libéraux-libertaires… ». Définissant Nietzsche comme « le plus grand adversaire de la dialectique et du socialisme », il prend le parti de Rousseau, Hegel, Marx et Clouscard contre les nietzschéens, qu’il accuse de puiser chez Sade, Voltaire, De Maistre, Céline et les « obscurs pré-socratiques ». La proximité avec l’argumentaire de Monville est frappante ; pourtant, l’auteur de ces lignes se réclame plus ouvertement de commentateurs « sérieux et moins clownesques que Sollers » comme Patrick Wotling ou Dorian Astor, qui « donnent plus à comprendre qu'à servir la grande illusion d'un Nietzsche de gauche ». Ces derniers ne manquent toutefois pas d’être désignés comme des « adversaires » dignes d’être lus. S’il ne s’y réfère pas explicitement, il n’est pas déraisonnable de conclure ici à l’effet d’une diffusion progressive, au sein de la « gauche radicale », du pamphlet de Monville sur Nietzsche.

Achevons ce tour d’horizon de la réception de *Misère du nietzschéisme de gauche* en France en nous interrogeant d’abord sur la potentielle réaction de Michel Onfray, ciblé par la polémique de Monville, avant de conclure avec deux « mises au point » publiées en ligne par Aymeric Monville lui-même. Dans un article publié dans *Le Point* le 28 juillet 2011[[231]](#footnote-231), Michel Onfray présente Nietzsche » comme une « révolution permanente » et, après avoir livré son interprétation de l’œuvre, consacre les deux derniers paragraphes à critiquer la réception de la philosophie nietzschéenne. Alors qu’il faut « un œil d’artiste pour lire la pensée de ce philosophe-artiste », sa sœur qui était « la pire aveugle » a fabriqué un « Nietzsche préfasciste et prénazi [qui] a fait beaucoup de mal ». Cette déformation a selon lui « produit des émules chez les nazis, comme Alfred Rosenberg, les marxistes comme Lukács et les siens, les tenants de ‘l’individualisme démocratique’ comme Alain Renault, Luc Ferry, André Comte-Sponville et quelques autres qui publièrent ‘Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens’ en 1991 ». S’opposant ainsi à trois des grandes écoles du nietzschéisme, Onfray se réclame de Montinari, dont le « livre magistral » *La Volonté de puissance n’existe pas* « interdit définitivement qu'on puisse encore associer le nom de Nietzsche aux fascismes du XXe siècle ». Si nous ne trouvons trace d’une réaction explicitement dirigée contre Monville qui l’avait pris pour cible, il apparaît que Michel Onfray se positionne à la fois contre les lectures nazies, libérales et marxistes de Nietzsche – ce qui correspond à son « créneau » de représentant médiatique d’une certaine combinaison d’hédonisme et d’athéisme. Son positionnement antimarxiste lui vaut par ailleurs les critiques de l’Union communiste libertaire qui, s’appuyant justement sur le livre de Monville, voit en lui une « pensée-croupion aisément récupérable par la société de consommation[[232]](#footnote-232) ». Là encore, l’impact de la réactivation de la controverse politique sur Nietzsche par le biais de Monville, entre les éditions Aden et Delga, apparaît important dans les milieux militants de la gauche radicale. Il convient pour finir de s’arrêter sur deux approfondissements de la polémique de Monville contre Nietzsche.

Le premier approfondissement date du 10 octobre 2007, quelques mois après la parution de l’ouvrage. Il s’agit d’une communication d’Aymeric Monville lors d’une conférence organisée par « le groupe Marianne de la ‘Libre Pensée’ », dont le texte a été initialement publié dans le n°29 (juillet 2008) de *Marianne*, puis reproduit sur le blog Changement de Société[[233]](#footnote-233). Dans cette intervention orale, Monville annonce avoir choisi de « polémiquer contre l’athéisme nietzschéen d’un point de vue marxiste », lequel présente des avantages pour « mener le combat contre l’obscurantisme ». Si « l’analyse rationaliste du phénomène religieux » se trouvait, avant Marx, chez Spinoza, Hume ou Bayle, « le marxisme implique un changement qualitatif par rapport à la tradition des Lumières » et donc une opposition à « l’athéisme bourgeois ». Ce n’est pas ce que fait Michel Onfray qui « tantôt se revendique d’un rationalisme antémarxiste, tantôt se dit nietzschéen, tout en se positionnant à gauche ». Monville lui oppose Lukács « qui remet en cause le caractère athée de la pensée de Nietzsche », dans laquelle il voit un « athéisme religieux ». Onfray ne développant pas un athéisme rationaliste appuyé sur « l’histoire sociale », il convient de souligner « sa convergence avec les courants réactionnaires », comme en témoigne sa « rhétorique néo-fasciste » imprégnée « du vocabulaire propre au réductionnisme biologique ». En ce sens, il y a « lieu de critiquer une filiation de pensées entre Onfray et la nouvelle droite qui, si elle n’est pas revendiquée, n’en est pas moins présente ». Et ce d’autant plus que « le point commun de tous les nietzschéismes, c’est leur antimarxisme, et qu’ils constituent, de droite comme de gauche, la sape des remparts républicains, de la possibilité d’une action collective, du principe d’égalité entre les hommes, et de l’idée de progrès fondée sur la raison ». Nous voyons que Monville développe ici une opposition à Onfray et au « nietzschéisme de gauche » plus spécifiquement centrée sur la question de l’athéisme, et cela n’a pas manqué d’être diffusé par Changement de Société, blog qui entend proposer aux militants des « outils théoriques issus de la tradition marxiste ».

La seconde « mise au point » de Monville quant à son livre sur Nietzsche est plus tardive : elle a été publiée en 2011 sur le site « La faute à Diderot », qui se présente comme « une revue de connaissance générale » créée en 2008. Il s’agit d’une « réponse d’Aymeric Monville à Michel Surya suite au dossier Nietzsche des *Lettres françaises* ». Nous avons eu l’occasion de voir que Michel Surya a été l’un des contributeurs du collectif *Pourquoi nous sommes nietzschéens* en 2016. Ce dernier avait mentionné Monville à quelques reprises dans un entretien général sur Nietzsche accordé aux *Lettres françaises* en janvier 2011[[234]](#footnote-234). Il y disait en somme qu’il ne « voulait rien savoir » de ce « nietzschéisme de gauche » ni de sa « misère », car il y voyait une « haine de Nietzsche » similaire à celle de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Déclarant n’avoir pas lu le livre de Monville, et n’avoir pas l’intention de le faire, il expliquait que la préface à *La Destruction de la raison* lui suffisait. Pour Surya, la démonstration de Monville, qui vise à montrer que la « morbidité nietzschéenne » est « d’essence fasciste », n’est « pas drôle ».En ce sens, critiquant au passage l’accusation proférée envers Deleuze d’avoir « systématisé la haine de classe », il se range du côté de Lefebvre, qui reprochait à Lukács son sectarisme.

Dans sa réponse, intitulée « ‘Nietzschéisme de gauche’ et ‘idée du communisme’ : deux idéologies pour une même liquidation[[235]](#footnote-235) », Monville attribuait la « patience du concept » aux auteurs qu’il a publiés depuis aux éditions Delga, à savoir Lukács, Harich et Losurdo. S’en distinguant, il avançait que « plus modestement », son livre visait « la falsification et les amalgames opérés par l’idéologie contre-révolutionnaire pour permettre aux vainqueurs de la guerre froide d’occuper tout l’échiquier politique et de s’afficher désormais à gauche, malgré tous les crimes du camp atlantiste, dès l’instant que l’esclavagiste-eugéniste Nietzsche était lui-même bienvenu au club ». En ce sens, on ne peut pas « faire abstraction des lectures marxistes du dossier Nietzsche » qu’il est « l’un des seuls à publier actuellement ». Se référant à Clouscard, il délivrait alors une synthèse de son propos, que nous avons déjà résumé, et décrivait le nietzschéisme de gauche comme « l’idéologie de masse » dominante dans la « société libérale-libertaire ». La position de Michel Surya, qui prétend que l’on peut « se sentir tout aussi bien nietzschéen, subjectivement de gauche et même défendre l’idée du communisme », n’est donc sympathique que « de loin », car il s’agit de demander aux communistes, « poliment et en toute candeur », « d’abandonner la forme-parti, bref de se saborder ». Monville concluait donc que « tout cela est fort cohérent » car « la dernière étape de destruction des acquis sociaux, c’est la destruction finale du Parti qui les a rendus possibles ». Il s’agit alors d’établir « la connexion intime entre ce néo-gauchisme et la réaction dans ses attributs les plus inquiétants », sans quoi « on ne pourra pas s’opposer efficacement à cette casse sociale généralisée ».

CONCLUSION sur Monville – Nous voyons en quoi la contribution d’Aymeric Monville s’inscrit – tout en s’y distinguant par son caractère ouvertement pamphlétaire et politique – dans la démarche éditoriale des éditions Delga dont il assure la direction, et qui vise à relancer en France la controverse marxiste internationale contre Nietzsche. Prêtons attention à l’ordre chronologique des publications des éditions Delga. En 2006 paraissait le chapitre consacré à Nietzsche par Lukács dans *La Destruction de la raison*. L’année suivante, Aymeric Monville publiait chez Aden son *Misère du nietzschéisme de gauche*, assorti d’une préface et d’une conclusion faisant état de ses objectifs politiques. En 2008, nous allons le voir par la suite, une première publication de Domenico Losurdo était traduite et publiée chez Delga sous le nom *Nietzsche, philosophe réactionnaire*, complétée en 2016 par l’étude bien plus conséquente du philosophe italien, intitulée *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*. Nous tâcherons d’évaluer l’impact de cette importante démarche éditoriale sur le statut de Nietzsche en France plus loin dans cette étude. Pour le moment, nous pouvons conclure que la réception de la contribution de Monville à la polémique, qui a fait l’objet d’une courte recension dans *Le Monde diplomatique* et attiré l’attention du nietzschéen Michel Surya, par ailleurs diffusée par le biais de blogs au sein de certains courants de gauche radicale, a donné une certaine visibilité à la controverse marxiste contre Nietzsche. Son analyse, que nous proposons de qualifier de lukácso-clouscardienne, lui a valu une exposition auprès de Marianne sur le sujet de l’athéisme marxiste (dirigé contre Nietzsche et Onfray), et les tenants d’une pensée critique renouvelant les analyses marxistes par le recours à des auteurs comme Clouscard ou Pasolini[[236]](#footnote-236) semblent y avoir trouvé leur compte. Nous verrons que l’entreprise de publication des travaux de Losurdo a suscité une réception d’une ampleur plus conséquente encore, élargissant l’espace de la controverse marxiste relancée par Delga.

1. La radicalisation du combat lukácsien par Wolfgang Harich   
   * + 1. Nietzsche en RDA et dans le parcours intellectuel de Wolfgang Harich

Avant d’examiner la contribution décisive de Domenico Losurdo à la relance de la controverse marxiste internationale contre Nietzsche, il nous faut nous arrêter sur une autre publication des éditions Delga, également consacrée à la critique du philosophe. Il s’agit d’un livre initialement publié en 1994 par Wolfgang Harich, journaliste et philosophe marxiste de premier plan en RDA, influencé par Georg Lukács et proche d’Ernst Bloch. Nous avons vu plus haut que Monville citait Harich parmi les auteurs publiés par ses soins, aux côtés de Lukács et Losurdo. Sur le plan chronologique, les éditions Delga ont publié un texte de Losurdo dès 2008, tandis que la publication d’Harich date de 2010. Cependant, pour être en mesure de traiter en une fois l’ensemble du propos de Losurdo, dont la partie la plus conséquente n’a été publiée qu’en 2016, il nous faut examiner d’abord la continuation du combat lukácsien à laquelle s’est dédié Harich.

Intitulé *Nietzsche et ses frères[[237]](#footnote-237)*, le livre de Wolfgang Harich est préfacé pour les éditions Delga par Yves Deville, qui en assure aussi la traduction. La « notice de personne » que la Bibliothèque nationale de France consacre à ce dernier le présente comme étant professeur au département d’informatique de l’Université catholique de Louvain, en Belgique. Toujours est-il qu’il signe une longue présentation de la vie et de l’œuvre d’Harich, à laquelle nous allons nous référer pour introduire le rôle qu’il a joué dans la perpétuation, après Lukács, de la controverse marxiste contre Nietzsche. Deville commence par présenter Harich comme étant celui grâce à qui Lukács a découvert l’œuvre de Nicolaï Hartmann, devenu un « allié essentiel pour lutter contre l’ontologie heideggérienne ». Le préfacier juge injuste que l’on « taxe » Harich de « dogmatisme » et « d’intolérance » pour son « internationalisme rouge et vert », dans la mesure où il a combattu, à l’instar de Lukács, la « vision stalinienne » de Hegel, qu’il considérait comme un « penseur progressiste et humaniste ». Pour Deville, Harich se montrait, dans l’ensemble, « sensible aux systèmes de pensée non marxistes ». Ainsi, son adhésion au Parti était le « résultat d’une démarche intellectuelle lucide ». Après la guerre, il donne des conférences sur la philosophie marxiste à Berlin et fait une thèse sur le kantien Herder. Critiquant ouvertement le parti, il est contraint de quitter l’Université puis fait dix ans de prison pour conspiration en RDA. Libéré en 1964, il entreprit des « études philosophiques et littéraires » sur l’écrivain Jean Paul ou le philosophe Ludwig Feuerbach, développant également une critique de la « pseudo-radicalité » d’Adorno.

Mais c’est la décennie 1980 qui nous intéresse tout particulièrement ici, dans la mesure où elle fut marquée chez Harich par un travail sur « l’ontologue libéral » Hartmann, ainsi que par la publication en 1987 d’un article polémique sur Nietzsche, dans une veine ouvertement lukácsienne. Selon Deville, Harich « n’a jamais cessé de s’interroger sur la construction du patrimoine culturel d’un pays accédant au socialisme et sur l’intégration des productions antérieures, mais son esprit intégratif se ferme dès lors qu’il s’agit de Nietzsche », dont l’œuvre ne suscite chez lui que « réprobation et critique ». Pour lui, qui avait grandi sous « la barbarie nazie », « l’identité » de la RDA était fondée sur « l’antifascisme », dont Nietzsche avait combattu toutes les valeurs. D’après Deville, le Ministère de la culture de la RDA, subissant des « pressions libérales », aurait encouragé Harich à écrire un livre « nuancé » sur Nietzsche. Harich lui-même raconte avoir été « ulcéré » par « l’article tout en certes et en mais » consacré à la réception marxiste de Nietzsche par l’historien de la philosophie Heinz Pepperle, en 1986. L’année suivante, Harich aurait obtenu un droit de réponse à cet article, au prix de la censure d’un passage polémiquant contre l’érection d’un mémorial en hommage à Nietzsche à côté de Buchenwald. Deville mentionne la réception hostile dont l’article a fait l’objet : qualifié de « régression réactionnaire », le texte a valu à Harich d’être comparé à Pol-Pot par Hermann Kant, alors président de l’association des écrivains de RDA – face à qui il a obtenu le soutien d’un article du New York Times.

Harich aurait écrit *Nietzsche et ses frères* en réaction à ce contexte de « campagnes pro-Nietzsche et anti-Lukács », marqué par la tenue en 1988 d’un symposium marxiste intitulé « Frère Nietzsche ? ». Achevé en 1989 mais publié en 1994, l’ouvrage se présente sous la forme d’un « dialogue fictif avec un adversaire incrédule », à savoir un personnage de journaliste suisse nommé Paul Falck. L’édition Delga retient « trois des sept interviews réalisées » par Harich, dans lesquelles il « se concentre sur Nietzsche, son œuvre, son influence ». Il s’agit selon Deville de « réfuter Nietzsche » et de « lutter contre ses propagateurs est-allemands ». Le préfacier résume ainsi l’interrogation d’Harich sur Nietzsche : « comment les ‘bons Européens’ vont-ils s’atteler à la tâche de surmonter leur productivisme malfaisant s’ils se laissent envoûter par Nietzsche, par sa « grande politique », sa vision du règne de l’homme blanc sur la terre, sa division des êtres humains en race de seigneurs et en race d’esclaves, son apologie de la violence et de la guerre ? ». Il cite copieusement l’argumentaire déployé dans l’ouvrage, ce que nous ferons par la suite seulement. La préface fait l’éloge d’Harich, qui « professe des opinions bien tranchées qui lui sont dictées par sa raison et son sens moral », et combat les « effets négatifs de la dépolitisation radicale de la chose culturelle ». En ce sens, il « ne convoque pas Lukács seulement par fidélité à sa mémoire » mais parce qu’il estime qu’au lieu de l’effacer et d’édulcorer son jugement, il faut le renforcer. Ce faisant, en « rationaliste rigoureux et batailleur », Harich pratique pour Deville « une dramatisation du savoir qui reflète bien ses préoccupations pédagogiques infaillibles ».

* + - 1. Trois entretiens fictifs contre Nietzsche et sa réception à gauche
         1. Nietzsche comme précurseur du fascisme

Dans la première interview fictive, intitulée « Le fascisme dans son rapport à Nietzsche », Harich révise le jugement de Steigerwald, selon qui Nietzsche peut être tenu pour un « précurseur du fascisme sur le plan des idées », mais au terme d’un « rapprochement superficiel et anhistorique ». Pour Harich, Nietzsche doit être considéré comme le « précurseur du fascisme le plus important et le plus dangereux au niveau international », du fait de son « influence directe » sur « la variante fasciste de la politique impérialiste et sur l’idéologie politique propre à préparer sa venue ». Il l’investit donc d’un rôle historique réel, qui ne se réduit pas à la construction intellectuelle *a posteriori* qu’y voit Steigerwald. Il y a là une divergence d’ordre méthodologique : Harich reproche à Steigerwald de penser « la superstructure idéologique » comme « produite directement de manière ad hoc par sa base historico-sociale », qui est en dernière instance économique – ignorant ainsi l’existence d’un « filtre qui aspire dans le stock des idées disponibles tout ce qui, sous les conditions de la base considérée, est utile aux intérêts de la classe dominante ».

Discutant les « caractéristiques du fascisme » sous ses différentes formes (en tant qu’idéologie ou « au pouvoir »), Harich avance qu’en ce qui concerne les affinités de Nietzsche avec le fascisme, « ce sont les contenus de sa philosophie politique » qui comptent, et non le terme de fascisme, que le vocabulaire de l’époque ne connaissait pas. Cette affinité « repose sur le fait que [Nietzsche] faisait déjà preuve d’une hostilité allant jusqu’à la haine à l’égard du mouvement ouvrier et du socialisme ». Le journaliste fictif demande si Steigerwald ne cherchait pas simplement à éviter une « inflation illimitée de la notion de fascisme », mais Harich rappelle que Nietzsche est le seul, dans le contexte de la Commune de Paris, à avoir appelé à un « retour de l’esclavage » – ce qui constitue « la quintessence, le contenu décisif, la substance stratégique de l’idéologie fasciste ». Franz Mehring, malgré son illusion qui le poussait à voir en Nietzsche un « point de passage vers le socialisme », a bien montré que Nietzsche fondait son « évaluation négative du socialisme » sur les écrits « socialement et politiquement réactionnaires » d’Heinrich Leo ou Henrich von Treitschke. Quant à Lukács, il a bien démontré que non seulement la critique nietzschéenne de Bismarck était une « critique de droite », mais qu’en plus de cela Nietzsche adoptait la « posture typique de tous les fascistes » – à savoir une « mascarade pseudo-révolutionnaire » marquée par une contradiction propre au fascisme entre élitisme et « démagogie sociale populiste ».

Si Nietzsche n’apparaît pas dans *Mein Kampf*, c’est qu’Hitler, autodidacte, n’avait pas pour habitude de citer ses auteurs préférés. Mais les « slogans nietzschéens » faisaient « forte impression auprès des extrémistes de droite » de l’époque, et Hans Frank lui-même, avocat d’Hitler et gouverneur de Pologne sous le IIIe Reich, place Nietzsche en tête des lectures du führer. Par ailleurs, il ne faut pas sous-estimer l’influence de Nietzsche sur Georges Sorel, inspirateur du fascisme. Quant à Lukács, en bon « esprit universel ratissant large », il oublie l’influence décisive de Nietzsche sur Mussolini, alors qu’il y avait entre eux une véritable « communion idéologique ». Le seul reproche qu’il y ait lieu de faire à Lukács, c’est que dans son étude de « l’irrationalisme de Schelling à Hitler », il donne l’impression qu’il y avait « d’autres philosophes réactionnaires d’importance égale à celle de Nietzsche », ce qui pour Harich est « tout simplement faux ». Quant à Mussolini, il a bel et bien été socialiste dans un premier temps, « mais l’affaire est si embarrassante, aussi bien pour les socialistes que pour les fascistes, que les deux camps la passent volontiers sous silence, et c’est une aubaine pour l’apologie de Nietzsche ». Dès 1904, il tenait Jésus pour responsable de « la chute du grand empire romain ruiné par l’apparition de la morale d’esclaves ». Et il était exclu que ses camarades socialistes aient ignoré le nietzschéisme de Mussolini, qui l’a conduit à son « intention d’anéantir le mouvement ouvrier ». Devenu « social-chauvin par révolutionnarisme esthétique », Mussolini a « entrepris de greffer certaines idées de Nietzsche sur son interprétation du marxisme », y ajoutant des « choses incompatibles, radicalement étrangères ». Pour Harich, « la substance stratégique de l’idéologie fasciste remonte à Nietzsche », et il s’efforce de « rendre palpable le rôle de Mussolini dans [la] médiation entre Nietzsche et Hitler ».

Passant en revue les thèses sur Nietzsche et Hitler d’auteurs comme Flake, Odouïev et surtout Sandvoss – « théologien protestant doté d’une petite culture philosophique » mais « allié qui mène une lutte sans concession contre le fascisme » – Harich avance que « le concept nietzschéen de grande politique a suscité les projets hitlériens ». Aussi se range-t-il du côté de Sandvoss, qui écrivait en 1966 que « chaque fois que le culte de Nietzsche connaissait un point culminant, une catastrophe mondiale ne manquait pas de suivre ». Pour Harich, ce jugement est d’autant plus légitime que Sandvoss a su « prouver que pas moins de 82 passages de *Mein Kampf* ont leur source dans Nietzsche », et que confrontés à Nietzsche dans le texte, dans ces passages « s’exprime pour le moins la même façon de penser, quand ils n’attestent pas une totale identité des vues ». Prenant l’exemple de la concordance des jugements de Nietzsche et Hitler sur Ponce Pilate, qu’ils préfèrent tous deux à Jésus, Harich conclut qu’il « ne faut pas rechercher dans la mentalité congénitale de Hitler, ni dans son environnement social l’origine des ingrédients de son idéologie », car « elle ne se trouve nulle part ailleurs que chez Nietzsche », qui « avait encouragé une acceptation (…) éhontée et débridée de sa propre violence ». Harich demande alors : le seul aphorisme 35 du *Gai savoir* ne suffit-il pas à « rendre explicite ce qui a désinhibé Hitler et ses acolytes » chez Nietzsche, partisan d’une « brutalité » et d’une « cruauté incroyables » ? Alors, pour répondre à la question : « Nietzsche est-il nationaliste, chauvin, antisémite, raciste ? », Harich se réfère à la définition du fascisme que proposait Walter Benjamin, qui y voyait une « esthétisation de la politique ». Nietzsche n’est-il pas une inspiration pour le fasciste D’Annunzio, théoricien de l’Etat esthétique ? Il insiste sur l’importance de mettre en exergue cette « ligne qui va de Nietzsche à Mussolini et Hitler en passant par D’Annunzio », surtout parmi les « gens de gauche [qui ont] une indulgence à l’égard de Nietzsche, motivée par des considérations esthétiques ».

* 1. Nietzsche nationaliste, antisémite, raciste

La deuxième interview fictive est intitulée « Nationalisme, antisémitisme, racisme ». Définissant « le fascisme, comme mouvement (…) à travers son but, qui est d’anéantir le mouvement ouvrier et le socialisme », Harich affirme qu’il est « impossible d’être à la fois marxiste et adepte de Nietzsche ». En effet, « on peut établir sans difficulté et de manière précise que Nietzsche nie tout, abhorre, méprise, combat tout ce qui est intégrable à une alliance antifasciste : raison et humanisme, tolérance et amour de la paix, les idéaux de la Révolution bourgeoise, le christianisme et, tout particulièrement, le socialisme ». De ce fait, poursuit Harich, « la logique antifasciste commande de le récuser, de ne lui porter aucun intérêt ». Lorsque Pepperle avance que « Nietzsche se sentait Européen, détestait le nationalisme et le chauvinisme », il « garde le silence sur l’esprit de nationalisme culturel béatement teutomane qui souffle à l’évidence à travers toute *La Naissance de la tragédie* ». C’est ce que Lukács, ne commettant pas l’erreur de « se livrer à des réflexions sur la subjectivité de Nietzsche, ses motifs », a bien démontré. Selon Harich, « quand il critique l’Allemagne et les Allemands, Nietzsche attaque en fait fréquemment leurs traditions progressistes, humanistes », raison pour laquelle il « fascine tous les réactionnaires, tous les fascistes de la planète, qui ne rencontrent aucune difficulté pour amalgamer les incitations reçues de lui et leur chauvinisme particulier », comme l’illustre le cas de l’Action française. Son « appel au dépassement des nations » ne se fait qu’au nom d’un « impérialisme paneuropéen et colonialiste », et la « grande politique » nietzschéenne vise à « dominer le reste du monde habité de gens de couleur ». Nietzsche accompagnant sa vision de l’Europe d’un « dénigrement de l’altruisme, de l’humanité, de la compassion, de la pitié », Harich demande : « n’avez-vous jamais entendu les nazis ? Ils pensaient et parlait exactement comme cela ». Pour Hitler et les nazis, la race était bien plus importante que la nation, ce pourquoi Harich propose de définir la « substance stratégique de l’idéologie fasciste » non par son chauvinisme mais par son « inimitié mortelle envers le mouvement ouvrier et le socialisme ». En ce sens, la signification contemporaine de Nietzsche est de coïncider avec la renaissance d’un néofascisme européen en expansion, contre le Tiers-Monde. De cet argument que nous avons trouvé chez Monville aussi, Harich tirait la conclusion politique suivante : « qui prétend s’attaquer concrètement aux prémices du mal (…) ne peut baisser les bras devant aucune forme de nietzschéisme. Il faut le démasquer et le combattre sans pitié. Nos expériences historiques n’autorisent pas d’autre conclusion. Très concrètement, Nietzsche glorifie la guerre, et même la guerre comme fin en soi ».

Quant à la question de l’antisémitisme de Nietzsche, Harich soutient une thèse opposée à celle de « Mehring, Günther et Lukács » qui l’en dédouanaient. Pour lui, Nietzsche « compte au nombre de ceux qui ont frayé un chemin » à l’antisémitisme racial, qui existait déjà mais n’était pas prédominant par rapport à l’antisémitisme religieux ou culturel. Il précise toutefois que « même sans trace d’antisémitisme, [Nietzsche] n’en demeurerait pas moins le principal précurseur spirituel du fascisme au niveau international » – l’antisémitisme n’étant « pas nécessairement constitutif de la substance stratégique de l’idéologie fasciste ». Mais pour Harich, la chose est claire : « Nietzsche était antisémite, et comment ! », et il faut même « considérer sa position comme encore bien plus réactionnaire et répugnante » que celle des antisémites de son temps, envers lesquels il était très critique. Pour commencer, Nietzsche partageait la même « obsession maladive » que celle de Hitler, à savoir la croyance selon laquelle les « Juifs sont capables de dominer le monde ». Ensuite, son « antichristianisme [étant] avant tout fondé sur des arguments antisémites », sa « position à l’égard des Juifs devrait déjà suffire à nous rendre ses [arguments] insupportables » après Auschwitz. Mais même en mettant de côté Auschwitz, « en raison de son inhumanité totale, telle qu’elle se manifeste par exemple dans son approbation de l’esclavage, sa glorification de la violence et autres choses du même ordre, Nietzsche est à considérer comme la manifestation la plus irrémédiablement négative de toute la culture universelle, de l’Antiquité à nos jours ». En définissant, dans le paragraphe 24 de *L’Antéchrist*, les Juifs comme « le peuple le plus funeste de l’histoire universelle », Nietzsche « fleure le Zyklon B » pour la génération de Harich. Le procès de « sécularisation de la conscience moderne, qui chez Feuerbach et dans le marxisme consolide et accroît l’humanité dans l’homme, est ainsi dévié vers l’inhumain » chez Nietzsche qui, effaçant la différence entre « religiosité juive et religiosité chrétienne (…) dote l’antisémitisme d’une nouvelle justification [raciale] qui transcende les différences confessionnelles ». La preuve que Nietzsche « souscrivait » au racisme se trouve dans le fait que « son éditeur Ernst Schmeitzner publiait la revue de l’Alliance antijuive universelle ». Au fond, « antisémite jusqu’à la moelle », Nietzsche s’en est pris aux antisémites de son temps pour leur « accroche sociale », les trouvant « trop à gauche, pas assez barbares ».

Sur la question du racisme de Nietzsche, Harich affirme qu’il n’existe pas la moindre raison d’en douter. Se référant à l’ouvrage *Philosophie et politique chez Nietzsche* publié par Henning Ottmann en 1987, qu’il qualifie de « travestissement le plus éhonté de l’histoire tenté jusqu’ici par le camp conservateur et libéral à l’Ouest pour dédramatiser et idéaliser Nietzsche », il explique que « même ses partisans » doivent reconnaître qu’il « existe de bonnes raisons de soupçonner Nietzsche d’avoir été raciste et darwiniste », c’est-à-dire « social-darwiniste ». Harich révise ici le jugement de Lukács qui, voyant une « concordance dans les conséquences morales et sociales des théories raciales de Nietzsche et Gobineau », concédait que le premier n’avait accordé aucune importance à la « suprématie aryenne ». Pour Harich, « l’aryanité » est repérable dans *La Naissance de la tragédie*, qui emprunte « la blondeur de la bête de blonde » au livre *Les Aryens* de Poesche (1878). En ce sens, « il faut sur ce point acérer la critique de Lukács », et ne surtout pas se ranger à l’avis d’Ottmann qui invoque « l’esprit du temps » pour « disculper Nietzsche ». Pour Harich, « imaginer que le racisme et le social-darwinisme aient été prédominants [à l’époque] est une hypothèse tout simplement inexacte ». Chez Nietzsche, le racisme est « l’attitude fondamentale », car Nietzsche conseillait aux ouvriers européens de coloniser le Tiers-monde, et à l’élite européenne d’importer de la main d’œuvre asiatique. C’est la raison d’une autre attaque de la gauche nietzschéenne : « comment des socialistes, des communistes (…) veulent-ils après se montrer dignes de leurs traditions et contribuer à la résorption de la problématique nord-sud, je me le demande. Tant qu’ils s’obstinent à considérer Nietzsche de manière différenciée, tant qu’ils se montrent disposés à le faire entrer dans le patrimoine de pays socialistes, leur position vis-à-vis du Tiers-Monde n’est pas plus crédible que celle vis-à-vis de nos concitoyens juifs ».

* 1. Nietzsche, ni philosophe ni grand écrivain, comme poison intellectuel

La troisième et dernière interview retenue par les éditions Delga porte sur l’interrogation suivante : « Nietzsche n’est-il vraiment rien d’autre ? ». Il s’agit pour Harich de voir s’il y a quelque chose à retenir dans la philosophie nietzschéenne, ou s’il faut la rejeter en bloc. Pour Steigerwald, que Harich commençait par réfuter, Nietzsche peut certes être tenu pour un préfigurateur intellectuel du fascisme, mais « avec cette thèse, tout n’est pas dit », et ses apports à la philosophie comme à la littérature au plan international sont non négligeables. Harich, lui, soutient que « ce qui est critiquable chez Driesch, Hartmann, ou même les romantiques » qu’il a défendus face aux dogmatiques et aux sectaires, n’a « rien à voir avec cette haine colossale et tout à fait singulière envers toute raison, toute humanité, qui est inscrite au centre de l’héritage nietzschéen ». Si Pepperle a pu lui reprocher de ne traiter que de l’idéologie politique de Nietzsche, Harich maintient que « l’aspect proprement philosophique » a déjà été épuisé par Lukács, ce qui justifie son approche. Il insiste sur le fait qu’il ne peut « discuter avec un philosophe que si sa doctrine satisfait à quelques critères scientifiques élémentaires ». Or, « à quoi Nietzsche peut-il bien [lui] être utile », dans la mesure où sa théorie de « l’éternel retour du même (…) est d’un niveau encore inférieur à la rubrique astrologique du *Bild-Zeitung* » ? Sur ce plan, Harich est d’accord avec Habermas, selon qui la pensée de Nietzsche constitue une « forme implicite de philosophie volontairement soustraite à toute exigence argumentative ». Certes, il reconnaît être un « grand connaisseur de Nietzsche », car c’était une lecture incontournable pour un jeune allemand ayant grandi durant la période nazie, mais « il [l]e répugnait, au mieux il [l]’ennuyait ». Et, s’il a écrit son article de 1987 puis ce livre, c’est parce que face au « retour en vogue de Nietzsche », il a « considéré, avec effroi, qu’il était de [s]on devoir politique d’en reprendre la lecture et de le lire à présent de manière plus approfondie, dans le seul but de parer à toute éventualité et de disposer d’arguments fondés pour mettre en garde contre lui ». Même Lukács voyait en Nietzsche « le dernier grand penseur allemand », ce qui est pour Harich le signe d’un « terrorisme intellectuel » qui sévissait à l’époque. Ce « terrorisme » pouvant reprendre de la force, Harich entend « encourager les marxistes au moins à proclamer ouvertement et sans façon la nudité du roi Nietzsche en tant que philosophe (…) », ce dernier étant, « dans le domaine de la philosophie », un « dilettante, un imposteur, un charlatan ». Le plus insupportable étant, pour lui, la phase d’*Humain, trop humain*, qu’il tient pour « quasi-libérale, pseudo-rationaliste », mais qu’encense Pepperle. Au-delà de ses conceptions nationales-libérales, de ses « infamies contre les masses laborieuses et le socialisme » et de ses réflexions sur la « guerre indispensable », Harich s’en prend au style de Nietzsche. Il estime que « là où il s’en tient strictement à la forme aphoristique, il ne produit la plupart du temps que d’épouvantables platitudes (…) en usant d’un verbiage faussement intéressant qui impressionne par sa nervosité (…), nous apprenant comment prévenir toute objection possible d’un contradicteur en employant l’arbitraire d’un changement brutal de sujet », lorsqu’il ne « prend un ton pontifiant de prophète qui là aussi le dispense de justifications rationnelles ». En somme, « tout cela est sans aucune valeur, c’est du bluff, au mieux, quand le contenu est inoffensif, ce sont des balivernes » pour Harich, qui exprime son accord avec Holz, disciple de Karl Schlechta et spécialiste de Nietzsche, qu’il décrivait comme un « rhéteur qui renonce aux argumentations rationnelles au profit d’appels incantatoires ».

Partant du jugement de Buhr, selon qui Nietzsche couplait la littérature et la philosophie « d’une manière proprement sans exemple jusqu’ici », Harich se livre à une critique de l’œuvre littéraire de Nietzsche, puis des effets néfastes du nietzschéisme sur les écrivains qui en ont subi l’influence. Sa poésie lyrique, pénétrée par son « idéologie antihumaniste », est médiocre et si ce n’est « quelques poèmes passables », il faut retenir son « Au mistral », éloge de l’eugénisme intégré à la propagande nazie. Si Lukács a pu admettre que la critique nietzschéenne de la société bourgeoise, certes hypocrite et accompagnée de conclusions dangereuses, était justifiable, Harich déclare Nietzsche « incompétent » en la matière, car il ignore Keller, Raabe, Fontane et Storm. Ses propos sur Heinrich Heine sont « incohérents » et « contradictoires » ; sa critique des wagnériens rejoint celle des antiwagnériens, « plus idiots » que les wagnériens ; sa critique de Strauss omet d’attaquer les positions réactionnaires de ce dernier, car Nietzsche l’était plus radicalement encore, et s’en prend à lui comme précurseur de la « gauche hégélienne ». Quant aux écrivains, Nietzsche leur « offre des nourritures bien digestes en comparaison du travail intellectuel des plus harassants qu’exigent Kant, Hegel, Marx, Husserl », en somme une « quasi-philosophie » propice aux artistes. En pillant « un héritage initialement révolutionnaire », il exerce une « fascination » sur les « beaux esprits », et « c’est un fait incontestable que Nietzsche a plu à un nombre non négligeable d’intellectuels humanistes, progressistes, de gauche, et particulièrement à des écrivains importants et intègres ». Cependant, Harich insiste sur le fait que son influence sur ces derniers a toujours été « négative », comme en témoignent les cas de Thomas Mann ou de Gabriele D’Annunzio, leur inspirant des hymnes à la guerre et à la sauvagerie qui constituent autant « d’infractions à la Constitution de la RDA ». Cela est valable aussi pour Montherlant, qui a collaboré avec les nazis et exaltait le surhomme dans des romans que Harich déclare n’avoir pas lus mais qui sont « réputés très réactionnaires », ainsi que pour Knut Hamsun, qui s’est engagé en faveur de Hitler. En dernière analyse, « Nietzsche est virus aisément transmissible et mortel dans le cas où le sujet contaminé ne dispose pas d’une bonne réserve de défense immunitaires », et « il n’existe pas le moindre indice permettant d’affirmer que la culture nationale, et aussi bien la culture universelle, ont connu une quelconque impulsion bénéfique grâce à Nietzsche ». C’est pourquoi Harich s’en prend à Hermlin, « exilé juif et écrivain de la RDA », qui inclut un poème eugéniste dans son anthologie de la poésie allemande : l’influence de Nietzsche, supposément « riche et protéiforme », n’a « jamais rien donné de bon, jamais, nulle part ».

1. Une réception divisée et de faible ampleur en France

S’il nous faut résumer brièvement le propos de Wolfgang Harich sur Nietzsche, nous pouvons y voir à la fois une continuation de la démarche intellectuelle et une radicalisation du jugement de Georg Lukács. Le seul reproche que Harich a à adresser à ce dernier, c’est de ne pas avoir tenu Nietzsche pour l’antisémite et le raciste qu’il était, et de l’avoir préservé comme un grand philosophe allemand. Hostile à toute raison et à tout humanisme à ses yeux, Nietzsche doit au mieux susciter l’indifférence, si ce n’est un rejet absolu selon la « logique antifasciste ». Voyons comment cet argumentaire, développé entre 1987 et 1994 par un philosophe marxiste est-allemand a été reçu en France lors de la parution de *Nietzsche et ses frères* aux éditions Delga, en 2010. Cette publication a fait l’objet d’une réception médiatique et profane d’une moindre ampleur que les autres dont nous avons traité, sans que nous puissions l’expliquer matériellement (par un tirage plus limité par exemple, ces informations nous faisant défaut). Deux articles de blogs y ont été consacrés en 2010, année de la parution du livre. Le premier a été publié le 10 mai sur Actu Philosophia, qui se décrit comme « une revue électronique [indépendante] de philosophie dévolue à la présentation et l’analyse des nouveautés éditoriales publiées en langue française » avec « un nouvel article tous les quatre jours ». Le site revendique « 50 000 lecteurs mensuels », attirés par la « troisième voie » proposée par « une centaine de chroniqueurs » qui s’écartent « autant de la neutralité du compte-rendu que de la polémique idéologique ». L’article consacré à *Nietzsche et ses frères[[238]](#footnote-238)* est anonyme, et présente Harich comme « l’un des philosophes les plus célèbres et les plus controversés de la République démocratique allemande (…) marxiste connu pour son indépendance d’esprit et son franc-parler » et entré en lice contre la réhabilitation de Nietzsche dans le camp socialiste. L’auteur de l’article voit en ce phénomène une « tendance étrange », un « engouement surprenant [qui] a son pendant en France dans le « nietzschéisme de gauche » de Deleuze à Michel Onfray », se référant sans le citer à Aymeric Monville. Selon lui, Harich continue et affine les thèses de Lukács, et voit en Nietzsche le « destructeur de la raison par excellence ». Il souligne également l’insistance avec laquelle Harich avance que « le fait même de concéder à Nietzsche, en vertu de l’usage académique, des qualités de poète ou de styliste est un automatisme paresseux », ce qui fait de son ouvrage une « mise en perspective pluridisciplinaire » ainsi qu’un « compendium de culture allemande ».

Un second compte rendu a été publié sur le site de « Non de non ! », un « webzine culturel » traitant de « politique, philosophie et littérature », créé puis délaissé en 2010. Animé par quelques écrivains, ce site a donc consacré un article à *Nietzsche et ses frères[[239]](#footnote-239)* écrit par Stéphane Beau, qui est présenté comme « dilettante et papivore ». Il est l’auteur d’un roman nommé *Le Coffret, à l’aube de la dictature universelle*, responsable de la revue *Le Grognard[[240]](#footnote-240)* mais aussi de la « réédition d’œuvres de Georges Palante et Jules de Gaultier », deux nietzschéens. L’article commence par situer la publication de ce livre de Harich aux éditions Delga, qui « enfoncent le clou » après avoir fait paraître les livres de Lukács et Losurdo, ajoutant que « ces livres, qui proposent un déboulonnage en règle du père de Zarathoustra, agacent diablement les inconditionnels du moustachu : ils n’aiment pas qu’on insinue que leur idole n’est pas vierge de tout soupçon ». L’auteur précise qu’il place Nietzsche « parmi les auteurs qui comptent le plus dans [s]on panthéon personnel », mais estime que « ces livres sont capitaux et qu’ils doivent être étudiés avec une réelle attention », tant ils nous apprennent sur Nietzsche lui-même, mais aussi sur ses admirateurs et ses détracteurs. Résumant à grands traits la thèse de Harich selon laquelle « Nietzsche a été le père des fascismes passés et sera le père de tous les fascismes à venir », qu’il qualifie de « sacré réquisitoire », Beau « trouve un peu fort » que l’on mette sur le dos de Nietzsche « quasiment tous les crimes contre l’humanité commis après lui ». N’ayant « jamais tué personne, ni même agressé ou violenté qui que ce soit », Nietzsche « pensait » et « écrivait », et ses écrits « flirtent régulièrement avec des idées, des notions, des concepts qui demandent à être maniés avec précaution », c’est « indéniable ». Il n’en déplore pas moins que « l’acharnement des Harich, Lukács et consorts » le laisse « extraordinairement perplexe » : quelle différence font-ils entre les pensées et les actes ? S’interrogeant sur ce qu’il advient, dans ce cas, de la liberté d’expression, l’auteur de la critique demande « pourquoi Harich et ses amis ne vont pas au bout de leur raisonnement », car « on constaterait sans doute assez vite que le fascisme n'est pas toujours là où on pense le trouver... ». Constatant « qu’aujourd’hui, la majorité de ceux qui revendiquent l’héritage nietzschéen sont assez peu susceptibles d’être accusés de sympathies pour le nazisme ou pour quelque forme de fascisme que ce soit », il se demande quelle conclusion il faut en tirer : sont-ce des « fascistes qui s’ignorent ? ». Pour lui, « cette idée que, par ses écrits, Nietzsche a permis le fascisme en général et le nazisme en particulier est une aberration », car « Hitler et tous les tyrans de son espèce n'ont jamais eu besoin de la permission de penseurs pour commettre les pires horreurs ».

A quelle « nécessité » répond ce besoin des détracteurs de Nietzsche à personnifier en lui le « mal absolu » ? Pour l’auteur, « l’espèce humaine est violente, ce n’est pas une nouveauté », et tenir Nietzsche pour responsable est « ridicule ». Au fond, ce qui dérange les détracteurs de Nietzsche, c’est que « les frontières entre le « Bien » et le « Mal » ne sont pas aussi claires qu’ils aimeraient le croire », et que « le principe démocratique repose peut-être sur des fondements plus douteux que ceux qu’ils veulent y voir ». En témoignerait le fait que « les idéaux, les utopies, les discours humanistes, les bons sentiments, tout cela se heurte depuis la nuit des temps à une réalité immuable : l’homme est un animal intelligent, doué de raison et habile de ses mains, certes, mais c’est aussi un animal grégaire, qui aime le sang, le pouvoir, la violence et l’abrutissement de masse », ce à quoi Nietzsche ne « changera jamais rien ». L’échange qui suit dans les quinze commentaires qui ont été publiés sous l’article est également significatif pour nous, car Stéphane Beau, l’auteur de la critique, y a participé. Répondant à un internaute lui signalant qu’il s’agissait d’un « vieux, très vieux procès » fait à Nietzsche sur la base d’une « très mauvaise lecture », Beau affinait sa position en écrivant que « l'intérêt qu[‘il] trouve à ces livres, c'est qu'ils nous obligent à ne pas oublier que l'œuvre de Nietzsche n'est pas toute rose non plus ». On y trouve « l’apologie de la guerre, l’opposition maîtres / esclaves, l’invitation à l’élimination des faibles, des questionnements sur la question raciale pas toujours cleans, un rapport à la question féministe pas très subtil... ». Face à cela, ses admirateurs font une lecture selon laquelle ces éléments sont « symboliques », ce à quoi Beau s’oppose : « Eh bien non. S'il avait voulu dire autre chose, il l'aurait dit ». Selon lui, « quand on s'intéresse à la pensée de Nietzsche, on ne peut pas se contenter d'y piocher ce qui nous plait et de laisser en plan ce qui nous embarrasse. Et pour nous embarrasser, Nietzsche nous embarrasse (…) Et les anti-nietzschéens, tout comme les fans du moustachu passent beaucoup de temps soit à l'encenser, soit à le condamner, mais rarement à dérouler jusqu'au bout la pelote des conséquences de sa pensée... ». En somme, il adopte une posture se voulant plus équilibrée que celle des admirateurs ou des détracteurs de Nietzsche, fondée sur un postulat anthropologique selon lequel l’homme étant par nature violent, le nazisme n’aurait pas eu besoin de Nietzsche pour apparaître historiquement.

CONCLUSION sur Wolfgang Harich – Les éditions Delga ont ajouté en 2010 une flèche à leur arc anti-nietzschéen en publiant l’ouvrage *Nietzsche et ses frères*, initialement paru en 1994. Il s’agissait pour son auteur, journaliste et philosophe marxiste controversé de premier plan en RDA durant les années 1980, de prolonger la polémique qu’il avait enclenchée en 1987 en publiant un article contre Nietzsche et ses admirateurs socialistes. Se référant à Lukács mais aussi au philosophe-pasteur Sandvoss, il radicalise le jugement du premier pour faire de Nietzsche non seulement le principal philosophe allemand de la réaction impérialiste, mais aussi le précurseur des fascismes passés et à venir – insistant particulièrement sur son antisémitisme et son racisme, sous-évalués à ses yeux par Lukács, mais aussi sur l’importance que sa pensée a revêtue pour Mussolini. Lui contestant les moindres qualités de philosophe et de poète, Harich le condamne intégralement au nom de la « logique antifasciste ». Inséré par Monville, auteur de *Misère du nietzschéisme de gauche* (2007) dans le catalogue des éditions Delga après la publication de *La Destruction de la raison : Nietzsche* de Lukács (2006) et de *Nietzsche, philosophe réactionnaire* de Losurdo (2008), le livre de Harich constitue une nouvelle charge contre Nietzsche sous la forme d’un entretien fictif. Cet exercice de style permet à son auteur de mener une polémique contre les nietzschéens qui ont critiqué son article de 1987 tout en déployant ses positions quant à l’interprétation historique et politique qu’il convient de développer à propos de Nietzsche. L’ouvrage a fait l’objet d’une réception française moins ample et moins enthousiaste que les textes précédemment publiés chez Delga.

1. Nietzsche précurseur de « l’oubli de la raison » chez Juan José Sebreli
   * + 1. Nietzsche dans la pensée de Juan José Sebreli

Nous avons vu que les éditions Delga ont publié *La Destruction de la raison* de Georg Lukács, d’abord en ne conservant que le chapitre sur Nietzche (2006) puis en proposant le texte intégral (2017). En 2013, après avoir édité la radicalisation du jugement de Lukács opérée par Harich (2010) et avant de parachever leur charge anti-nietzschéenne avec Losurdo (2008 ; 2016), les éditions Delga ont entrepris de faire paraître *L’oubli de la raison.* Il s’agit d’un livre du philosophe et historien argentin Juan José Sebreli, co-fondateur du *Frente de Liberacion Homosexual* et organisateur de la clandestine *Universidad de las sombras* durant la dictature militaire (1976-1983). Au-delà de la critique du populisme et du fascisme qu’il a développée dans ce contexte, Sebreli se fit l’introducteur de l’existentialisme de Sartre et de la pensée politique de Kojève dans les milieux marxistes et hégéliens d’Argentine. Mais s’il intéresse les éditions Delga, c’est d’abord pour ses travaux sur l’irrationalisme, dans lesquels il cible Schopenhauer, Dostoïevski et Nietzsche comme fondateurs de l’irrationalisme moderne, dans une veine lukácsienne. C’est en 2006 que fut publié *El olvido de la razón. Un recorrido crítico por la filosofía contemporánea*, traduit en français par *L’oubli de la raison* – le sous-titre étant remplacé chez Delga par une liste des auteurs concernés : Schelling, Schopenhauer, Dostoïevski, Nietzsche, Heidegger, Freud, Jung, Lévi-Strauss, Bataille, Barthes, Deleuze, Althusser, Derrida, Lacan, Foucault… Il s’agit selon la quatrième de couverture de l’ouvrage d’identifier « le profond dénominateur commun » que masque « l’apparente diversité » et qui réside dans « la négation de l’histoire, du sujet, de la raison, de l’universel, du signifié ». Le tout forme un « dispositif idéologique » que Sebreli nomme, comme Lukács, « l’irrationalisme moderne » et « contre-révolutionnaire ». La fonction historique de cette évolution de la pensée bourgeoise, impulsée par les romantiques allemands, « consiste à entraver le libre développement de la pensée discursive qui tend à la remise en cause des rapports de production capitalistes », « mystification idéologique » que l’ouvrage entend « déconstruire ». Nous voyons en quoi cette publication s’inscrit dans la démarche des éditions Delga de contre-attaque vis-à-vis de la philosophie universitaire française et « nietzschéenne » des années 1960-1970.

* + - 1. Nietzsche, préfigurateur de la « déconstruction »

Juan José Sebreli entend analyser les courants philosophiques « à visée déconstructrice » qui se sont imposées, notamment en France au cours des années 1960-1970, contre la « raison logique et historique » et « l’universalité ». S’y côtoient selon Sebreli le structuralisme de Lévi-Strauss, la psychanalyse lacanienne, le marxisme révisé d’Althusser, et différentes figures telles que Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida, etc. Il s’agit de voir quelles sont les « cibles » de ces courants (le marxisme et l’existentialisme sartrien) et comment ils ont pu obtenir une telle « audience » auprès des « milieux marxisants et gauchistes » de l’époque, étroitement liés aux « sciences humaines », notamment au sein de l’Université française. Pour Sebreli, l’explication réside dans le contexte socio-historique : l’après-guerre est marqué par la « dissolution » progressive du communisme en France comme en URSS, mais aussi du « courant gaulliste », de l’échelon national, de la forme républicaine et de la « pensée rationaliste chrétienne ». Cela ouvre la voie à un retour en vogue de Nietzsche et Heidegger, qui ne sont pas sans lien avec les « thématiques nihilistes » d’un Dostoïevski fin XIXe. Comme chez Lukács, l’analyse vise aussi à s’interroger sur les « besoins » auxquels répondent les mouvements de pensée, ainsi qu’à proposer une critique, inédite jusqu’alors, des courants « déconstructeurs ».

Il y a pour Sebreli un lien indissoluble entre, d’une part : « la négation de la pensée rationnelle, logique et abstraite » comme de ses motifs et modalités, à savoir la « recherche de la vérité » et de la « connaissance » par l’identification d’une « causalité » et de « sujets historiques » ; et d’autre part : « la négation de l’universalisme, de l’humanisme » et d’une série de « principes » comme « la liberté, l’égalité, la conscience et la responsabilité humaine ». Tout ceci aboutit, politiquement, à un « rejet de la démocratie » mais aussi des « institutions civilisées » – donc, *in fine*, au fascisme, comme chez Lukács. Chez Nietzsche comme chez ses successeurs, « *la vie* » (c’est-à-dire « l’instinct » et « les pulsions », « l’inconscient » et « la volonté de puissance ») est opposée à la « vérité, considérée comme étant en lutte contre la vie ». Là encore, l’aboutissement de cette tendance sur le plan politique renvoie au fascisme : « la barbarie, la force, la violence, la guerre » comme moyen « d’imposer le point de vue vital ». Pour Sebreli, la « volonté de puissance » nietzschéenne vise à imposer, par le biais de « surhommes », le « principe du désirable » contre le « principe de réalité », que poursuit la science. Mais les fascistes, qui ne trouvent « de sens à l’histoire du monde » que dans les « communautés de sol, de race, de culture » ne sont pas les seuls à être incriminés par Sebreli. Ce dernier s’en prend également aux intellectuels des « années post-68 », qui en se déclarant « anticapitalistes » et « anti-bourgeois » par « l’utilisation dévoyées de formules marxistes », visaient en fait à « récuser la société civile bourgeoise (…) [ainsi que] la société socialiste » devant se développer sur la base de la première – raison pour laquelle ils s’en prenaient tant à l’URSS qu’aux Etats-Unis. Sebreli précise qu’il ne s’agit pas de nier la diversité de ces auteurs qui nourrissaient parfois des rivalités entre eux, mais de déceler la présence variable de ces « thèmes communs » dans leur pensée, et de les éclairer à l’aune de leur fonction sociale dans un contexte socio-historique donné.

Nietzsche fait l’objet du premier chapitre de l’ouvrage, qui le présente comme « le précurseur » de l’irrationalisme dont traite le livre. Très vite, Sebreli se positionne vis-à-vis de Lukács, qui fait figure de référence en matière de critique marxiste de Nietzsche. Il lui reproche son « opportunisme politique », qui transparaît dans *La Destruction de la raison*. Selon Sebreli, cela produit un effet néfaste : la lecture suscite l’impression que le stalinisme, en tant que continuation des Lumières, est « la seule alternative » à l’irrationalisme, et que capitalisme et fascisme sont, au fond, identiques. Finalement, les figures de Lukács et de Heidegger sont similaires, tous deux ayant voulu être les « Machiavel » de leur dictateur respectif. Néanmoins, l’analyse de Sebreli se veut une continuation « sociologique » du travail « philosophique » de Lukács, qui est critiqué politiquement mais se voit reconnaître un rôle de précurseur.

A propos de Nietzsche, Sebreli commence par rappeler, comme nous l’avons vu nous-mêmes, que ce dernier « n’appartenait pas à la tradition universitaire française », et que ce sont les « déconstructeurs » qui l’ont revendiqué. Il fournit également quelques éléments sur la réception internationale de Nietzsche « au tournant du XIXe et du XXe siècle » – mentionnant parmi les « courants de rébellion contre la société moderne » s’étant saisis de lui des auteurs allemands comme Tönnies, Brandes, Dilthey et Spengler ; français comme Maurras et son Action française ou états-unien comme Carlyle, Ruskin ou Emerson. D’abord reçu, dans la décennie 1890, par les « milieux bohèmes » où évoluent des « poètes maudits », Nietzsche est la référence des « nihilistes », des « anarchistes » et des « décadents », qui apprécient son élitisme. Sebreli poursuit avec la réception de l’entre-deux-guerres, marquée principalement par Heidegger en Allemagne et Bataille en France. Dans les années 1930, il s’agit à droite de lutter contre la démocratie et les faibles, de « réhabiliter les castes et l’esclavage », de « vivre dangereusement » et de considérer la politique comme un art, un « phénomène esthétique » à la manière de Mussolini et Hitler ; à gauche, de développer une « métaphysique d’artiste » au prix d’une dissimulation de l’antisémitisme de Nietzsche. Sebreli résume « la tonalité » de ces « courants nietzschéens » par leur prétention « transgressive » à la « critique de la société bourgeoise issue de la Révolution française ». Si cette tendance s’observe aussi « sur le terrain socialisme ou d’un marxisme adultéré », c’est-à-dire « dévoyé », Sebreli précise qu’il ne s’agit pas de « dépasser le capitalisme » ni d’en résoudre les « contradictions » : l’accent est plutôt porté sur « le refus de l’histoire, de la recherche de la vérité, de la raison, de la science, du progrès, de la démocratie, du suffrage universel, du peuple en tant que sujet politique ». Il y voit une tentative de « restaurer les *valeurs biologiques de l’humanité* » contre la raison et les valeurs universelles.

Chez Nietzsche, la « volonté de puissance » consiste en une « affirmation » de la « prééminence des forces d’un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpateur, transformateur », contre les forces étant « hostiles à la volonté de vie ». Pour Sebreli, cette « tonalité » nietzschéenne qui pose la vérité comme négative, contre la vie, « se retrouve dans les théorisations fascistes » d’un Heidegger, qui établissait lui-même un lien entre Nietzsche et le national-socialisme, mais aussi chez Carl Schmitt, que Lukács ne mentionnait pas. Le « perspectivisme nietzschéen » selon lequel « tout est interprétation (…) il n’y a pas de vérité » se trouvera aussi chez Deleuze, selon qui la connaissance est « erreur, illusion, falsification ». Sebreli critique alors un paradoxe chez Nietzsche qui, rejetant « l’essence des choses, la causalité et la cause ultime », n’en appelait pas moins à la « volonté de puissance » comme « cause ultime ». En définitive, un lien peut être établi entre l’épistémologie nietzschéenne, les théorisations fascistes de Schmitt et Heidegger et la philosophie de la « déconstruction ». Par la suite, l’ouvrage traite plus longuement de Heidegger (« lieutenant du néant »), de Freud (dont la psychanalyse se situe « entre science et magie »), de Lévi-Strauss (dont le structuralisme marque le triomphe de l’inconscient sur le conscient du sujet), de Bataille (qui constitue un pont jusqu’aux « post-structuralistes »), de Lacan (cador de la psychanalyse française), et enfin de Foucault (figure d’une rébellion académique). Ce *recorrido critico* (tour critique) qu’établit Sebreli identifie donc Schopenhauer, Dostoïevski et Nietzsche comme les précurseurs d’un courant « irrationaliste » moderne qui correspond au moment historique de l’effondrement, au XIXe siècle, de la bourgeoisie qui avait triomphé par la révolution. A cette occasion, la philosophie bourgeoise se retourne contre ses propres outils, à savoir la pensée des Lumières et les principes de raison, de liberté, d’égalité et d’universalité, pour s’adapter aux conditions historiques et mener la lutte contre le mouvement ouvrier et socialiste.

* + - 1. Une réception française sous le signe du marxisme et de l’Amérique latine

*L’oubli de la raison* n’étant pas un ouvrage spécifiquement consacré à Nietzsche, il a fait l’objet d’une réception large dont toutes les composantes ne sont pas significatives pour notre étude. La « présence » de Juan José Sebreli en France se fait par la rencontre de publications militantes communistes et d’évènements universitaires, Sebreli étant issu de l’Université de Buenos Aires. La réception dans les médias militants commence en 2013-2014 et s’étend jusqu’en 2018, du fait de la publication d’autres ouvrages de Sebreli aux éditions Delga. Le 26 avril 2013 était publié un article de blog intitulé « Le courant irrationaliste : Juan José Sebreli[[241]](#footnote-241) » par un certain Jean-Pierre Dussaud, sur lequel aucune information n’est disponible. Son blog, qui propose par ailleurs une « méthode pour exister » fondée sur l’éthique de Spinoza, dispose de catégories « philosophie politique » ou « interventions citoyennes », mais aussi d’une rubrique dédiée à Lukács. Dans son article dédié à *L’oubli de la raison*, il ne s’agit pas tant de procéder à une recension critique de la thèse de Sebreli que d’en résumer le propos, sans se livrer à une analyse personnelle, raison pour laquelle nous ne n’y attarderons pas davantage. Cette synthèse sur un blog militant témoigne simplement d’un certain écho, dans les milieux de la gauche radicale, des publications des éditions Delga et de la figure de Sebreli.

C’est ce dont témoigne aussi un court texte consacré à *L’oubli de la raison* sur le blog, hébergé par Mediapart, de la « Revue du projet », revue « mensuelle politique de réflexion et de propositions pour la construction d'un projet de transformation sociale ». Se définissant comme « ouverte, innovante et critique, elle est proposée par le PCF » et entend valoriser « une discussion "républicaine" exigeante capable de relever la complexité des débats contemporains et implique à ce titre le monde de l'art et la recherche, les intellectuel(le)s comme le mouvement social ou associatif ». C’est Elias Duparc, par ailleurs auteurs d’articles sur le Front de Gauche et le Parti Communiste sur *Regards* en 2014, qui a signé le 5 février 2014, pour le n°9 de la *Revue du projet*, une recension de l’ouvrage de Sebreli[[242]](#footnote-242) aux éditions Delga. Il y présente « l’oubli de la raison » comme « ce mystérieux fil rouge entre Schopenhauer, Dostoïevski, Nietzsche, Heidegger, Freud, Lévi-Strauss, et jusqu’à Lacan, Barthes, Deleuze, Foucault, Althusser, Derrida ». A ce titre, il qualifie l’ouvrage de Sebreli de « livre remarquable » et de « génial jeu de massacre », qu’il juge « d’autant plus salutaire qu’ils sont nombreux ceux qui, tout en se prétendant révolutionnaires, ont repris le flambeau irrationaliste ! », comme en témoigne « l’abordage de la gauche par les nietzschéens et leurs épigones individualistes et libéraux ». Duparc conclut en affirmant que « les adorateurs de l’auteur d’*Ainsi parlait Zarathoustra* ne se remettront que difficilement de la lecture de Sebreli », dont le livre « pour les précieux éclaircissements qu’il apporte (…) doit être mis entre toutes les mains ».

La réception de Sebreli en France, par le biais des éditions Delga, s’est étendue au fil des années par la publication d’autres de ses ouvrages en langue française. En témoigne la courte notification consacrée à la publication de *La trahison de l’avant-garde. L’art moderne contre la modernité[[243]](#footnote-243)* (Delga, 2015) par blog nommé « Réveil communiste », qui « s’adresse aux communistes militants ou sympathisants, membres du PCF ou non, en France ou dans le monde » et dont « [le] nom est [le] programme ». Présentant la thèse de Sebreli dans cet ouvrage comme expliquant l’apparition d’une « religion de l’art et de la poésie » chez les romantiques allemands comme contre-idéal transcendant dirigé à l’endroit de la science et du « désenchantement du monde » qu’elle a induit, l’auteur de cette note signale que l’étude de « ces mouvements irrationalistes » était déjà menée dans *L’Oubli de la raison* en 2013. Plus tard, en mars 2018, le site d’*Initiative communiste*, le « journal mensuel du Pôle de Renaissance Communiste en France » dont Aymeric Monville est membre, annonçait la publication aux éditions Delga du *Vacillement des choses. Sur Hegel et Marx[[244]](#footnote-244)* de Sebreli – le décrivant comme la poursuite un « exercice de décantage salutaire » par la « défense et illustration d’un marxisme qui, à rebours d’un certain avant-gardisme romantique, viendrait se revivifier à sa source première : les Lumières, le rationalisme, la pensée de Hegel ». La note précisait que, « que l’on soit avant tout critique envers les expériences révolutionnaires comme l’auteur de ce livre — à l’instar des penseurs de l’école de Francfort —, ou au contraire animé envers elles par une certaine bienveillance heuristique comme bon nombre des ouvrages figurant à notre catalogue, l’essentiel est qu’un débat puisse avoir lieu sur ce que pourra être une société future débarrassée de l’aliénation et de l’exploitation ». Ainsi, tout comme la radicalisation du jugement de Lukács que proposait Harich, les critiques adressées à *La Destruction de la raison* par Sebreli ont leur place dans la ligne éditoriale Delga, qui vise à produire une critique marxiste d’une pensée « irrationaliste » conçue comme celle d’une époque pré-fasciste.

Mais il nous faut remarquer que la réception de Sebreli en France a également été le fait de la Maison de l’Amérique latine à Paris, laquelle a consacré le vendredi 1er juin 2018 une séance de séminaire « Dialogues philosophiques sur la traduction française de *L’Oubli de la raison* et de *La trahison de l’avant-garde* de Juan José Sebreli (éditions Delga) » en présence du docteur en études latino-américaines Louis Dapelo, d’Aymeric Monville et de Georges Navet (LLCP / Université Paris-8)[[245]](#footnote-245). Cet évènement, qui s’est tenu à l’occasion du Colloque international de philosophie consacré à « la philosophie interrompue : venir après la Reforma Universitaria de 1918 et mai 68 », a donc donné de la visibilité aux thèses de Sebreli sur l’irrationalisme lors d’une journée d’études portant sur « l’éducation, la libération et l’émancipation ». La vidéo de cette conférence a été publiée en ligne sur YouTube par Aymeric Monville[[246]](#footnote-246), pour une audience limitée à moins de 600 vues. Cependant, Sebreli a intéressé dans une faible mesure un public profane non-marxiste, qu’il nous faut évoquer également. Premièrement, *L’Oubli de la raison* est mentionné par un internaute lors d’un débat ayant eu lieu en 2016 sur le forum « Libéraux.org » sur le sujet « marxisme et postmodernisme : les aventures de la superstructure[[247]](#footnote-247) ». L’auteur de la discussion, se définissant comme « matérialiste mélancolique » et de tendance « libéral de gauche », fait figurer Holbach, Ayn Rand et von Mises parmi ses références et cite la quatrième de couverture de l’ouvrage de Sebreli, qu’il « n’a pas encore pu lire ». Sont également mobilisés Clouscard et Ayn Rand contre la « New Left » de Foucault et Deleuze. Ce cas individuel témoigne de la potentielle perméabilité d’un « libéral de gauche » aux thèses marxistes et clouscardiennes que publient les éditions Delga. Nous trouvons un second exemple de cette potentielle réception non-marxiste des livres édités chez Delga dans la critique que propose un utilisateur du site Sens Critique de *L’Oubli de la raison[[248]](#footnote-248)*. Sous le pseudonyme de Gyongoros, cet utilisateur a publié des « avis » élogieux sur *Critique de l’apolitisme* de Losurdo (Delga, 2012) mais aussi sur *L’homme et la technique* et *Le déclin de l’Occident* de Spengler ou *Les deux étendards* de Rebatet. Témoignant d’un intérêt particulier pour le fascisme italien, l’Action française ou Cioran, la collection de cet utilisateur accorde une large part aux publications des éditions Delga, qui obtiennent systématiquement la note de 10/10 ainsi qu’une critique dithyrambique. Il voit en *L’Oubli de la raison* une invitation à « faire dialoguer l’humaniste critique qu'est Sebreli et le catholique désenchanté qu'est Muray ». Là encore, un cas individuel illustre les positions à première vue étonnantes que peuvent faire naître les situations de controverse – en l’occurrence, la polémique marxiste menée contre Nietzsche et l’irrationalisme par les éditions Delga, qui semble être en mesure d’intéresser un public marginal se reconnaissant volontiers dans une « destruction » ou un « oubli » de la raison décrié par les tenants d’un marxisme réconcilié avec Hegel.

CONCLUSION sur Juan José Sebreli – En intellectuel proche du marxisme mais hostile au passé soviétique, marqué par la dictature militaire en Argentine, Sebreli se montre critique envers le positionnement historique et politique de Lukács tout en prétendant continuer son analyse marxiste de « l’irrationalisme » imputé aux fascistes comme aux penseurs de la « déconstruction ». Ces derniers auraient prolongé dans l’après-68 la tendance impulsée par les romantiques allemands au XIXe siècle. Comme chez Lukács et Harich, puis chez Monville, le rejet du matérialisme historique est analysé comme une nécessité historique objective pour la bourgeoisie décadente du XIXe siècle, convertie à l’impérialisme puis au fascisme, mais aussi pour la « contre-révolution » survenue après-guerre avec le concours de la philosophie universitaire des années 1960-1970. Dans ce phénomène socio-historique, Nietzsche joue le rôle de précurseur éminent. Intégré au sein de la démarche éditoriale des éditions Delga et mis en avant en France par la Maison de l’Amérique latine comme par divers médias militants plus ou moins professionnels, Sebreli constitue avec Losurdo une perpétuation de la controverse marxiste internationale contre Nietzsche, amorcée par Lukács dès les années 1930-1940 et maintenue active par les éditions Delga qui l’ont réactivée en France au cours des années 2000.

1. L’importation complémentaire de Losurdo, ultime salve anti-nietzschéenne

A ce jour, c’est avec la publication de *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique* de Domenico Losurdo, publié en 2016, que les éditions Delga ont achevé leur entreprise de contre-attaque anti-nietzschéenne. Mais cette dernière publication était préfigurée en 2008, soit deux ans après la première offensive de Delga avec Lukács, par la traduction en langue française du bien plus court *Nietzsche, philosophe réactionnaire* du même auteur. Après avoir présenté Domenico Losurdo et situé ses travaux sur Nietzsche dans l’ensemble de son œuvre, nous examinerons tour à tour l’argumentaire qu’il développe et la place de ce dernier dans la démarche des éditions Delga en France.

* + - 1. La place de la critique de Nietzsche dans la pensée de Domenico Losurdo

Ni l’un ni l’autre de ces deux livres de Domenico Losurdo ne sont assortis d’une préface présentant leur auteur, son parcours et sa pensée – comme c’était le cas pour les textes de Lukács, manifestement considéré par l’éditeur comme injustement oublié. Au moment de la publication de ses ouvrages sur Nietzsche chez Delga, Domenico Losurdo était en vie et en contact immédiat avec Aymeric Monville, comme en témoigne une conférence dont nous ne manquerons pas de traiter plus loin. L’éditeur le présente en quatrième de couverture comme docteur en philosophie et professeur émérite à l’université d’Urbino, « auteur de nombreux ouvrages d’histoire des idées politiques » sur Hegel, Heidegger, Staline ou Gramsci, publiés en France chez des éditeurs aussi divers que La Découverte, Syllepse, Aden, Albin Michel, Delga et les Presses Universitaires de France. En effet, après une thèse sur l’hégélien libéral Karl Rosenkranz achevée en 1963 à l’université d’Urbino, Domenico Losurdo est devenu enseignant en histoire de la philosophie mais aussi président de la Société internationale Hegel-Marx pour la pensée dialectique. Il a fait l’objet d’une caractérisation controversée en tant que « (néo)stalinien » pour son livre *Staline, histoire et critique d’une légende noire*, publié en 2011 aux éditions Aden, qui ont par ailleurs publié *Misère du nietzschéisme de gauche* d’Aymeric Monville. Du reste, il est principalement reconnu pour sa *Contre-histoire du libéralisme* (2005), qui consiste en une confrontation critique des idéaux émancipateurs des penseurs libéraux et des réalités pratiques qui ont été historiquement menées au nom du libéralisme. Sa pensée entendait aller dans le sens d’un raffinement du matérialisme historique de Marx et Engels, qu’il tâchait à l’instar de Lukács de rapprocher de ses sources hégéliennes. D’un point de vue plus directement politique, le positionnement de Losurdo allait dans le sens d’une critique de « l’autophobie » qu’il voyait se manifester chez les communistes, lui préférant le « communisme critique » d’un Gramsci. A l’occasion d’un hommage à son œuvre[[249]](#footnote-249), l’étudiant en philosophie et militant insoumis Julien Auberger écrivait que Losurdo nous avait livré « les armes de critique des idéologues libéraux (…) ou réactionnaires comme Nietzsche et Heidegger ». Voyons quel est le propos de Losurdo sur Nietzsche, relativement aux polémiques marxistes publiées par les éditions Delga que nous avons étudiées précédemment.

* + - 1. Une critique marxiste nuancée du « radicalisme aristocratique » de Nietzsche   
         1. Une biographie intellectuelle d’un philosophe réactionnaire (1997 – 2008)

La première publication de Losurdo aux éditions Delga, en 2008, est donc celle de *Nietzsche e la critica della modernità. Per une biografia politica* (1997) sous le titre de *Nietzsche, philosophe réactionnaire* – changement de titre qui rend explicite la teneur politique du propos et rend manifeste l’intention de l’éditeur. L’ensemble de l’argumentaire de Losurdo est repris et étoffé dans son livre suivant, daté de 2004 et publié chez Delga en 2016, raison pour laquelle nous nous attarderons plus brièvement sur le premier que sur le second. Traduit par Aymeric Monville et Luigi-Alberto Sancho, le premier livre de Losurdo se compose de dix chapitres thématiques traitant de la critique nietzschéenne la modernité dans ses différentes dimensions (crise de la culture, critique de la civilisation, réhabilitation de l’esclavage, morale des maîtres et des esclaves, dénonciation du cycle révolutionnaire, apologie de l’eugénisme), en s’efforçant de mettre au jour les conceptions épistémologiques sur lesquelles s’appuie le projet réactionnaire de Nietzsche.

Losurdo, comme Lukács avant lui, situe le jeune Nietzsche dans un contexte socio-historique : celui de la guerre franco-prussienne et de la Commune de Paris. Durant cette période, Nietzsche fréquente Wagner et écrit *La Naissance de la tragédie*, qui témoigne de ses conceptions philologiques et politiques. Le christianisme y est « réduit à l’état de religion savante contaminée par l’optimisme du présent », et le remède ne peut être trouvé dans la conception « néo-classique » du monde grec, qui n’en retient que la sérénité de l’apollinien. Nietzsche, au contraire, met en exergue l’élément dionysiaque qu’expriment la musique et la tragédie, et tire une conclusion politique du « mythe de Prométhée chez Eschyle » : « l’esclavage appartient à l’essence-même d’une culture ». La « prétention au bonheur terrestre de tous » étant pour lui « insensée », Nietzsche s’en prend violemment à la « classe barbare d’esclaves » s’étant soulevée lors de la Commune, dans laquelle il voyait une « horrible destruction » de la culture à venir. Nietzsche radicalise en fait la tradition de pensée allemande de la *Kulturkritik,* et confère à l’Allemagne la mission historique de donner « renaissance de l’Antiquité », contre la France des Lumières et de la Révolution. Critiquant Hegel pour sa thèse de la « rationalité du réel », en laquelle Nietzsche voit une « légitimation de la modernité », il se positionne en penseur « inactuel » aspirant à un retour du « génie », contre la « bureaucratisation » et la « massification » des sociétés modernes. Losurdo rattache ces thèmes au « climat spirituel » dans lequel baigne Nietzsche, aux côtés de Burckhardt, J.S. Mill et Tocqueville. La spécificité de Nietzsche est qu’il radicalise ces analyses en faisant démarrer la modernité condamnée dès Socrate, et en liant sa critique des conceptions démocratiques à une « déconstruction des catégories d’histoire et de raison ». La seconde *Considération inactuelle* s’interroge sur « l’utilité et l’inconvénient » de l’histoire : Nietzsche conclut qu’en « détruisant le mythe », la « maladie historique » tend à « paralyser l’énergie créative ». Pour Losurdo, il tâche de mettre au jour « l’origine de la culture historique (…) au point de vue historique », pour mieux « mettre en crise la conscience historique dont la modernité se nourrit ».

Avec le changement de contexte historique, marqué par la consolidation de la Troisième République, Nietzsche s’écarte des conceptions nationales-libérales allemandes, se montre critique envers Bismarck et ses plans d’annexion de l’Alsace-Lorraine, et rompt avec Wagner et Schopenhauer. C’est « désormais l’Europe qui doit être comparée à la Grèce », et non plus seulement l’Allemagne, « foyer d’idées désastreuses » et nid de « l’organisation syndicale » comme du « mouvement féministe ». A partir d’Humain*, trop humain*, Nietzsche se montre critique envers « les traditions nationales réduites à des stéréotypes » et entend « purger » les Lumières de leur « mélange non-naturel » avec le « vaste mouvement révolutionnaire » – d’où l’opposition de Voltaire contre Rousseau, et la reprise du mot d’ordre du premier : « Ecrasez l’infâme ! ». Ce changement de contexte socio-politique entraîne une « attitude nouvelle » face à l’Histoire : « le discours sur l’enquête historique est inversé : la modernité n’est plus condamnée comme synonyme de superfétation historique » mais, au contraire, pour son « manque de sens historique ». Nietzsche s’emploie à une « étude historique de longue durée » et décèle en Socrate le début d’un cycle révolutionnaire désastreux pour la culture.

Repoussant « avec dédain » la société industrielle, le libéralisme et le poids croissant des masses, Nietzsche célèbre l’*otium et bellum* qu’exaltait « la voix du préjugé antique » et compare la culture à « un vainqueur blessé et sanglant, qui dans le cortège de son triomphe traîne avec lui en esclaves les vaincus enchaînés à son char » – formulation que Losurdo juge fascinante, comprenant pourquoi les interprètes de Nietzsche y voient une simple métaphore. Mais en situant « la vie et la réflexion » de Nietzsche dans son « cadre historique », on s’aperçoit qu’il a vécu sa jeunesse lors de la Guerre de Sécession et du mouvement, inégal selon les pays, d’abolition de l’esclavage. En raillant Beecher-Stowe, l’auteur de *La Case de l’Oncle Tom*, Nietzsche fait écho à cette réalité historique, et sa « justification de l’esclavage » n’a rien d’un « innocent jeu de métaphores ». Il s’agit, face au « désastreux nivellement par la fameuse vulgarité des industriels aux mains grasses » ainsi qu’au « maudit *cant* anglo-européen » de donner naissance à un « nouvel esclavage ». En ce sens, l’enquête historique sur les « sentiments » vise à délégitimer la « révolte des esclaves » qui agissent par « ressentiment ». Le « sens du péché » couplé à « l’instinct grégaire » a donné naissance à « la conscience morale » et à « l’impératif catégorique kantien », « poison » qui altère la « joie de vivre en Occident ». Losurdo reconnaît qu’en exaltant « le paganisme de Goethe vécu avec bonne conscience », qu’il oppose à l’Allemagne considérée comme une « vieille mijaurée puritaine », Nietzsche développe des « thèses qui recèlent un énorme potentiel explosif » au « regard de l’idéologie dominante ». Il avertit toutefois qu’il « serait hâtif » d’y lire « une théorie de l’émancipation ». Il s’agit en effet d’un « paganisme non universalisable », et « l’instinct de cruauté » y a une bonne part. Pour Losurdo, le « résultat de l’enquête historique et psychologique sur l’origine des sentiments moraux » chez Nietzsche aboutit à la « décapitation morale des révoltes d’esclaves » et à l’idée selon laquelle « la question sociale est la culpabilisation indue des chanceux de la part des ratés de la vie qui se gargarisent d’idéaux et donnent libre cours à leur instinct de vengeance ». Nietzsche lui-même l’exprime : « Ma philosophie vise à la hiérarchie, non à une morale individualiste ». En ce sens, la « morale des maîtres doit rejeter radicalement le christianisme », qui peut être maintenu pour pacifier les masses, vouées à la « morale des esclaves ».

Selon Losurdo, chez Nietzsche, « le règlement de comptes avec le mouvement révolutionnaire se fait aussi sur le plan épistémologique : la liquidation de l’égalitarisme présuppose la liquidation du « réalisme » (…) illusoire des concepts », et les droits de l’homme sont critiqués comme « abstraction exsangue » et « pâle fiction universelle ». A partir de sa période « pro-Lumières », Nietzsche « se réclame de la science pour liquider, au nom de la causalité de la nature et de l’innocence du devenir, toute vision morale du monde » ; mais cette même science « s’avère fondée sur des concepts coupables de rendre égal l’inégal, qui expriment sur le plan épistémologique la tendance au nivellement exprimée par la norme morale sur le plan éthique et par l’idée d’égalité sur le plan politique ». Nietzsche se livre donc à une « dissolution du sujet », à une « liquidation du concept » et à une « déconstruction de la catégorie d’universalité » qui aboutissent à une conception de la vie comme étant « non susceptible d’évaluation morale ». Socrate, Platon, Jésus, Luther, Descartes et Rousseau, en grandes figures de la « révolution », sont empreints de concepts et de morale, donc « par principe hostiles à la vie ». Nietzsche s’emploie à une « mise en évidence de la continuité » qui unit la « révolution socrato-platonique », la révolution « judéo-chrétienne » et la révolution française. Il en « découle un pouvoir de démystification qui dissipe l’aura d’innocence politique et de sacralité qui entoure la religion juive et chrétienne et réfute le caractère laïque et scientifique que le mouvement révolutionnaire et socialiste s’attribue ». Chez Nietzsche, le socialisme n’est qu’une « théologie superficiellement sécularisée », en tant qu’il se caractérise par une « foi progressiste et révolutionnaire dans un processus du monde qui tend à réaliser le bonheur pour tous et l’harmonie universelle ». Losurdo reconnaît que cette « relecture impitoyable de la tradition révolutionnaire (…) prend un ton « inactuel » en vertu de sa radicalité et de son ampleur » et que Nietzsche « fait preuve d’un sens historique bien plus profond que les idéologues nationaux-libéraux » en développant par ailleurs des thèses analogues à celles de Marx et Engels – notamment sur les origines plébéiennes de la Réforme.

Par « radicalisation » de sa polémique antichrétienne et antirévolutionnaire, Nietzsche s’en prend en judaïsme, dont il livre une « critique implacable » mais qu’il conçoit comme un « stade moins avancé de la maladie révolutionnaire que le christianisme ». Losurdo précise que Nietzsche trouve l’antisémitisme « absurde et répugnant », dans la mesure où il voit dans les « invectives contre la finance et le prestige des Juifs » une expression du « ressentiment contre l’aristocratie ou ce qui reste d’elle ». En ce sens, les « agitations chauvines » et antisémites de l’Allemagne de son temps paraissaient risibles à Nietzsche qui dénonçait un cycle révolutionnaire vieux de plus de deux mille ans. Se prononçant pour Napoléon contre les nationaux-libéraux allemands et marquant une nette préférence pour « les pays où l’on remarque dans la culture et les mœurs l’écho du paganisme et de la Renaissance », Nietzsche est habilité à se considérer comme « inactuel » au temps de l’Empire wilhelmien. Si son propos sur l’*otium et bellum* exprime une « nostalgie pour un monde désormais écrasé par la modernité », Losurdo reconnaît des qualités à Nietzsche. Ce dernier produit « une analyse critique extraordinairement riche de la pénétration de la division du travail dans le milieu culturel, avec la perte de la perception et du besoin de la totalité qui s’ensuit, et avec la réduction de l’activité intellectuelle à un simple artisanat et à une production parcellisée, menée avec un esprit grégaire et incapable d’exprimer le moindre esprit critique ». Losurdo va jusqu’à en faire un précurseur de la critique de la « société du spectacle ».

Cette critique n’est pas sans produire des « effets paradoxaux », notamment en ce qui concerne la critique radicale du christianisme qui encourageait pourtant l’expansion coloniale pour laquelle Nietzsche se prononçait. Mais là encore, Losurdo trouve une analyse d’une « grande lucidité », dans la mesure où Nietzsche critique « l’abolition de l’esclavage, prétendu tribut à la dignité humaine » comme étant « en réalité l’anéantissement d’une espèce foncièrement différente par un minage de ses valeurs et de son bonheur ». Losurdo y voit une préfiguration de la critique de la « destruction de l’identité culturelle du peuple à assujettir », autrement dit de « l’ethnocide ». Il en va de même avec la critique la morale des esclaves : le jugement de valeur mis à part, « la modernité est mise en accusation à partir de ses éléments de faiblesse étudiés avec une grande lucidité et avec un flair extraordinaire », rejoignant l’analyse d’Adam Smith de la « morale austère » que développent les « classes subalternes » dans des « conditions matérielles difficiles ». Nietzsche, qui ne connait le socialisme qu’à travers sa critique chez l’antisémite Dühring, a soumis « la société capitaliste » à une critique implacable analogue de la « prétention de donner un vernis socialiste à l’ascétisme chrétien ». Marx et Engels y voyaient un risque de perpétuer au sein du socialisme des « traits réactionnaires », que Nietzsche généralise et absolutise pour « liquider toute la tradition révolutionnaire ».

L’émancipation de la religion est chez Nietzsche un « horizon fascinant » mais aussi un phénomène « effrayant jusqu’au désespoir », à cause de la privation « de valeurs et de certitudes ». Losurdo souligne qu’à partir « de ces thèmes, Nietzsche a souvent été lu comme le théoricien et le prophète de l’individualisme post-moderne », alors que chez lui, la « critique du messianisme » débouche sur la « thèse empruntée à l’Antiquité classique de l’éternel retour du même ». La vision unilinéaire du temps et la philosophie de l’histoire sont liquidées « par la mise en évidence de [leur] genèse historico-sociale, puis mise[s] hors-jeu avec la thèse et le mythe de l’éternel retour du même ». Ainsi, « sur le plan cosmologique, il n’y a plus de place pour l’espoir de rédemption et de changement pour les esclaves enchaînés ou à enchaîner au char de la culture », et la redécouverte de « l’apogée païen de l’innocence du devenir » entraîne une délégitimation des « revendications faites envers la réalité politico-sociale au nom de la morale et de prétendues valeurs universelles [qui] sont dépourvues de sens ». Ici, le nihilisme qu’impliquent sans le savoir le christianisme comme le socialisme est radicalisé comme « manière divine de penser » et « récupération joyeuse, pleine et entière du sens de la terre », marquant une « libération » vis-à-vis de « tout héritage métaphysique et théologique ».

C’est là le sens du prophète Zarathoustra, qui fait place à « des esprits fortifiés par la guerre et la victoire », qui n’expriment aucune culpabilité devant leur « sublime méchanceté » et qui n’ont pas peur de reconnaître que « la véritable philanthropie exige le sacrifice pour le bien de l’espèce », tandis que le refus de ce sacrifice et du « dressage complet » des espèces est « l’extrême *immoralité* ». Losurdo résume : pour Nietzsche, « contre ceux qui mettent en péril l’existence ordinaire de la culture et la vie elle-même » et « commettent un crime capital contre la vie » en « s’opposant à la grande économie générale », il faut procéder à « l’anéantissement de millions de ratés », « détruire sans souci avec le regard d’un Dieu ». Il s’agit de « déclarations sinistres qu’il convient de replacer dans leur contexte historique », marqué par le social-darwinisme de Gumplowicz et l’eugénétique de Galton, que Nietzsche a lus. Pour Losurdo, « l’atmosphère culturelle et politique de la fin du XIXe siècle est imbue de l’idée ou de la tentation du recours à des mesures « eugénistes » qui, dans le cas des populations coloniales, confinent dangereusement au génocide ».

Le dernier chapitre du livre de Losurdo est consacré à la réception de Nietzsche et à la critique de ce qu’il nomme « l’herméneutique de l’innocence ». Si Nietzsche « a souligné avec raison sa propre inactualité », ce n’est pas pour son « étrangeté » vis-à-vis de son temps mais pour la radicalisation qu’il opère des tendances du XIXe siècle. Nietzsche « se réclame de Burckhardt, Taine et Tocqueville : trois historiens qui ont en commun la critique de la tradition révolutionnaire ». Il « porte une attention constante à l’histoire et la lit en termes de « luttes d’états et de classes » (*Stände und Klassenkampf*) avec des mots qui rappellent Marx, même si chez lui les classes finissent par se réduire schématiquement et parfois de manière naturaliste, en dehors d’une dialectique historique concrète, à celle des seigneurs et des esclaves ». En « s’évertuant à lire aussi le conflit de classe dans la morale, la religion, la science, le syllogisme socratique, l’art, la sociologie d’aujourd’hui et la musique d’aujourd’hui » et en aspirant à la « grande politique » ainsi qu’à un « nouveau parti de la vie », Nietzsche est « en un certain sens plus radicalement politique que Marx lui-même », ce qui autorise à y voir un penseur « *totus politicus* ». Losurdo se positionne ici par rapport aux thèses de Lukács et Ernst Nolte, qui font de Nietzsche un « prophète du IIIe Reich ». S’il leur reconnaît la qualité d’être « peu enclins à réduire la dureté des prises de position politique à un innocent jeu de métaphores », il reproche à leur lecture de risquer « de se placer sur le terrain de l’opposition de métaphore à métaphore (…) en sautant à pied joint par-delà l’époque historique ». Losurdo avance alors que, sur le plan méthodologique, « plutôt que de lire hâtivement dans le chantre du surhomme le prophète du Troisième Reich », il s’agit « d’examiner les rapports entre un penseur si « inactuel » et la culture et l’idéologie de son époque, de même que les rapports de continuité et de rupture entre la culture et l’idéologie du XIXe et celle du nazisme ». En somme, il s’agit d’oser regarder Nietzsche en face, comme « le plus grand penseur parmi les réactionnaires et le plus grand réactionnaire parmi les penseurs » – ce à quoi s’attèle son étude suivante, plus dense encore.

* 1. Une étude approfondie et un bilan critique définitif (2002 - 2016)

En effet, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intelletuale e bilancio critico* – publié entre 2002 et 2004 en Italie avant d’être importé en France en 2016 par les éditions Delga – est un ouvrage bien plus massif, composé d’environ mille pages d’études, soit dix fois plus que le précédent. En conséquence, l’analyse est fondée sur les mêmes bases mais considérablement affinée – Losurdo citant plus copieusement encore Nietzsche dans ses œuvres et sa correspondance, et laissant la place à un approfondissement du contexte intellectuel et historique de l’époque. Tâchons de synthétiser le propos du philosophe italien et de mettre en exergue ce qui le distingue à la fois de ses prédécesseurs marxistes (Lukács principalement) et de sa propre étude de 1997. L’ouvrage est composé de sept parties, au sein desquelles se répartissent trente-trois chapitres, et qu’accompagnent deux appendices : une étude de la construction de « l’innocence de Nietzsche » et une réponse aux critiques. Les trois premières parties se consacrent à « Nietzsche en son temps ». La première analyse sa « lutte contre le socratisme et le judaïsme », la deuxième tâche de distinguer « quatre approches successives de la critique de la révolution » et la troisième partie se penche sur la « théorie et [la] pratique du radicalisme aristocratique ». La quatrième partie entend se situer « au-delà de la métaphore et de l’anticipation » et envisage Nietzsche « dans une perspective comparée » – exercice que prolonge la cinquième partie, qui tâche de situer « la réaction aristocratique » dans « deux époques historiques ». La sixième partie, intitulée « Dans le laboratoire philosophique de Nietzsche », qualifie ce dernier de philosophe « *totus politicus* ». Enfin, la septième et dernière partie vise à dresser un bilan des rapports entre « Nietzsche et nous », en s’interrogeant sur la « radicalité et la charge démystificatrice » de son « projet réactionnaire ».

La première partie reprend le propos du premier livre de Losurdo sur la *Kulturkritik* du jeune Nietzsche. Dans *La Naissance de la tragédie*, il n’y a pas tant des « allusions politiques » qu’un discours politique constant : la « dénonciation des effets politiques catastrophiques » de l’opéra, des conceptions optimistes et de l’interprétation de Heine du monde grec comme sérénité est indissociable de la « réflexion esthétique ». Nietzsche trouve en « l’essence hellénique » et en sa vision tragique et dionysiaque de l’existence un « antidote à la modernité molle ». L’optimisme philosophique et la « révolte des esclaves » que constitue la Commune de Paris sont pris pour cibles et leur cause identifiée dans la proclamation par « l’hellénisme alexandrin » de la « dignité » de l’homme et du travail – marquant ainsi l’inauguration du cycle révolutionnaire, ce que l’on lit chez Engels aussi. Ce diagnostic sur « l’idéologie révolutionnaire » est analogue à celui de Burckhardt, Taine et Tocqueville. A l’époque, le « pathos teutomane et gallophobe » de Nietzsche est similaire à celui d’un Fichte, et le jeune Nietzsche adhère avec enthousiasme au « national-libéralisme allemand ». Wagner, Schopenhauer mais aussi Luther et Kant sont loués comme des acteurs clés de la mission confiée à l’Allemagne, celle de la renaissance de l’hellénisme antique : « l’esprit allemand » est voué à être le « sauveur et rédempteur » de la civilisation, contre la France latine et révolutionnaire, pays de la subversion.

Dans cette perspective, où l’esclavage est tenu pour « l’essence de toute civilisation », le Moyen Âge chrétien et l’Ancien Régime peuvent servir d’arme contre la « dégénérescence de la modernité » et ses « folles prétentions ». Mais, en livrant le christianisme à une « histoire critique », à une « autopsie », Nietzsche, à l’instar de Schopenhauer et Gobineau, en arrive à une conscience analogue à celle de Marx, selon laquelle il s’agit d’une « protestation de la misère ». Comme « solution à la question sociale », Nietzsche apporte le « dionysiaque », reconnaissance du caractère tragique de l’existence qui s’accompagne de fêtes qui visent l’abolition du *principium individuationis*: les maîtres comme les esclaves sont dissous dans une « mystérieuse unité originelle », le « Grand Pan », qui transcende les sacrifices nécessaires à la haute culture (l’art, la beauté, la civilisation) ; « la cosmodicée liquide la transcendance religieuse et révolutionnaire ». Losurdo y voit un « pathos nominaliste » qui liquide la catégorie abstraite de « l’être générique », que Marx critiquait également. En somme, une interprétation « seulement esthétique » de *La Naissance de la tragédie* est inadéquate, dans la mesure où les écrits du jeune Nietzsche sont traversés par des « références à la réalité et aux luttes politiques de l’époque ». Un « refus radical » de la modernité s’y exprime, ainsi qu’une célébration de « l’aristocratie dans l’ordre naturel et sociopolitique », mais aussi dans l’art, où l’instinct prédomine. Les conférences données à l’Université de Bâle ainsi que la correspondance avec Richard et Cosima Wagner en témoignent. En ce sens, la *Considération inactuelle* sur *L’avenir de nos établissements d’enseignement* constitue un véritable « manifeste du parti de la vision tragique du monde », et prouve que « dès ses débuts, Nietzsche se situe sur le terrain de la lutte contre le socialisme ».

Losurdo rapproche la réhabilitation nietzschéenne de « l’instinct » de la défense du « préjugé » chez Burke, et y décèle une « critique de l’hybris de la raison », en laquelle Nietzsche, Burke et Taine voient un « présupposé de l’ingénierie sociale révolutionnaire ». On trouve un rapport analogue à la critique de la raison chez Trendelenburg, Stahl ou Haym qui se référaient au « criticisme kantien » pour s’opposer à Hegel, dont la dialectique était « l’algèbre de la révolution » pour son disciple Herzen. Nietzsche développe une « radicalisation du criticisme » et met en cause « l’objectivité de la connaissance en tant que telle », en opposant au « monde de l’histoire et de la raison » le « mythe héroïque et supra-historique », ainsi que l’art tragique. On trouve donc chez lui une « critique de l’anthropocentrisme encouragée par la critique des droits de l’homme », thèmes présents chez Malthus, Taine, Schopenhauer et Gobineau, que Nietzsche « systématise » et « radicalise ». Le socialisme se voit opposer une « métaphysique du génie », déjà invoquée par Haym contre Hegel, ainsi qu’un « élitisme culturel » dans lequel Losurdo identifie un « thème majeur » de la seconde moitié du XIXe siècle. La « production du génie » et le rétablissement d’une « société organisée en castes » est une mission confiée à un « Etat dorien », ayant vocation à établir la « dictature éternelle du génie ». Ces conceptions politiques et esthétiques sont indissociables d’une « judéophobie radicale », visible dans la correspondance avec Wagner, dans la conclusion de la conférence du 1er février 1870 sur « Socrate et la tragédie », ainsi que dans les textes préparatoires à *La Naissance de la tragédie*. « L’Allemagne dionysiaque » est à l’époque opposée à Socrate, à la dialectique, au monde « judéo-romain » et, « au seuil du complotisme », à « l’Internationale financière juive, déracinée et apatride », accusée de diffuser des idées révolutionnaires.

La réflexion politique de Nietzsche se fonde sur le modèle idéalisé d’une Grèce antique dionysiaque, et ne peut donc se passer de la construction d’un « mythe généalogique gréco-germanique », contre les mythes « christiano-germanique » et « indo » ou « aryano-germanique ». Le respect de « l’ancienne foi » qu’est le christianisme, emprunté aux nationaux-libéraux allemands qui le jugeaient utile pour endiguer les crises politico-sociales », n’aura pas duré longtemps chez Nietzsche. Ce « conflit des mythes généalogiques » ne va pas non plus sans un certain antisémitisme, et Nietzsche, encore sensible au « pathos germanique », n’hésitera pas à faire des insinuations sur le nom de famille juif de Strauss, puis de Wagner lors de la rupture avec ce dernier. Traité comme une « contamination » de la culture dont témoigneraient la presse et le « philistinisme » des intellectuels, le judaïsme se voyait opposer chez Wagner comme chez Nietzsche le projet d’une « Internationale esthétique ».

La deuxième partie de l’ouvrage propose de distinguer « quatre étapes successives de la critique de la révolution ». Peu à peu, Nietzsche s’érige contre « la tradition et la communauté populaire », défendues par les nationaux-libéraux allemands, et se construit comme « rebelle solitaire ». Ainsi, le « diagnostic de la maladie historique » commencée avec Socrate et poursuivie par Hegel, l’érection du modèle de la Grèce antique, la mission de renaissance hellénique conférée à l’Allemagne et le « pathos contre-révolutionnaire » cèdent la place à une reconfiguration des Lumières. « L’homme de Goethe », qui succède à « l’homme pessimiste de Schopenhauer », est opposé au modèle de « l’intellectuel philistin », qui n’est rien d’autre qu’un « gueux plein d’égards ». Ce changement est impulsé par « l’explosion du programme théorique et politique » précédent et par la « crise du mythe généalogique gréco-germanique ». Le « mythe christiano-germanique » des nationaux-libéraux allemands avec lesquels il rompt s’en trouve d’autant plus sévère, et la « prétention à la critique de la modernité » de ces derniers est « ridiculisée ». Tandis que Luther, Kant et Wagner sont condamnés, Goethe est réhabilité pour être célébré comme le sont Voltaire, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle, Vauvenargues et Chamfort. La polémique contre le « cosmopolitisme » juif est abandonnée, et les Lumières sont reconfigurées en un sens « antirévolutionnaire » – correspondant ainsi au courant des Lumières opposé à Rousseau, marqué par Mounier, Mallet du Pan (cité par Taine) et Rivarol. Losurdo souligne l’importance de l’amitié de Nietzsche et Paul Rée dans l’adoption du style aphoristique et la valorisation d’une pensée « éclairée ». Du point de vue de la méthode, Nietzsche procède en faisant peser le soupçon sur les « sentiments moraux », le « pathos moral » et le « sentimentalisme exacerbé » des révolutionnaires. Il y voit une « pression plébéienne » exercée avec succès sur une aristocratie ainsi culpabilisée, ce dont témoignent les « Lumières morales ». La « morale » et les « sentiments moraux » ne sont plus traités en « abstractions » et en « absolus » mais « soumis à l’enquête historico-psychologique », car « tout est devenu, il n’y a pas de faits éternels ». Si Marx et Engels critiquent le sentimentalisme révolutionnaire, subsistent chez eux un « fond d’indignation morale », tandis que Nietzsche y voit un « primitivisme », ce que Mehring a souligné.

Losurdo s’attache ensuite à mettre Nietzsche en perspective à la fois avec le « national-libéralisme allemand » et le « libéralisme européen ». Dans sa phase nationale-libérale, amorcée en 1866, Nietzsche se faisait pourfendeur des « soi-disant libéraux » et champion du libéralisme authentique, proposant de ne se servir du suffrage et de la démocratie que comme « instruments de stabilisation et de contrôle ». Par la suite, le « Nietzsche éclairé s’identifie au mouvement libéral, critique l’étatisme, loue la propriété et l’initiative individuelle ». Son « libéralisme européen » et sa « dénonciation de la crise de la culture » procèdent d’un mélange entre un « réalisme politique » (visant à tirer profit des institutions démocratiques pour les retourner contre elles-mêmes) et une « utopie antiquisante » tirée de la philologie classique. Losurdo rapproche ces positions de celles du libéralisme de Tocqueville, Schopenhauer, Burckhardt, et notamment en ce qui concerne le « spectre de la chinoiserie européenne », thème courant à l’époque des polémiques contre l’Etat et le socialisme. L’Occident, qui inclut les Etats-Unis et exclut la Russie, est opposé aux Barbares, catégorie qui regroupe l’Asie et l’Afrique. Quant aux juifs, en tant que « contribution essentielle à la construction de l’identité et de la culture de l’Europe célébrée », ils doivent être cooptés au sein de la nouvelle aristocratie dominant la plèbe. Sur le plan international, les positions de Nietzsche en faveur de la paix et de l’unité en Europe ne signifient pas une disparition du thème de la « guerre nécessaire » à la mission planétaire de l’Europe, appelée à mener des « guerres coloniales ». En somme, ce que l’on a appelé le « tournant éclairé » de Nietzsche marque le passage du national-libéralisme teutomane et judéophobe à un européisme radicalement aristocrate, proche des positions du libéralisme-conservateur de l’époque. Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche écrit : « Nous ne sommes absolument pas ‘libéraux’ ; nous ne travaillons pas pour le progrès… ». Il s’agit de découvrir de nouveaux idéaux et de fonder un « nouveau parti de la vie » par le développement de « nouvelles Lumières » ; de favoriser un rapprochement « du sage et de l’animal » et de proclamer « l’innocence du devenir » nécessaire aux sacrifices que requiert la culture.

A cet égard, Losurdo propose de qualifier la philosophie politique nietzschéenne suivant l’expression employée par son disciple Georg Brandes, qui avait réjoui Nietzsche : il s’agit d’un « radicalisme aristocratique ». Les écrits nietzschéens ont pour Losurdo des choses en commun avec l’anarchisme : le mépris de « l’instinct de la médiocrité bourgeoise et philistine », la condamnation de « l’idéal du troupeau » et de la « vision mercantile et plébéienne ». Nietzsche proclamait dans *Ecce homo*: « Nous ne pouvons être autre chose que des révolutionnaires ». Il s’agit pour ce « nouveau parti de la vie », dédié à l’avènement d’une nouvelle « saine et bonne aristocratie » qui serait à la fois « spirituelle et physique », de redonner naissance à un certain « habitus aristocrate », caractérisé par son « pathos de la distance » – ce dernier étant une véritable « mesure d’hygiène » contre le « calcul utilitaire » et la « pensée plébéienne ». En ce sens, les bourgeois sont « incités à renoncer à leur vulgarité et à s’intégrer à l’idéologie de l’aristocratie, à condition de respecter l’hégémonie politique et culturelle de la noblesse », et le clergé pourrait être coopté au bloc dominant pour alimenter la croyance en la hiérarchie auprès des masses. L’élitisme culturel de Nietzsche le conduit au césarisme, et l’on trouve chez lui des éloges de Jules César, César Borgia et Napoléon Bonaparte – dont le programme de maîtrise européenne du monde est repris, un « nouvel âge guerrier » étant tenu pour nécessaire à la renaissance de la culture et de l’aristocratie.

Pour appuyer ses développements sur des données historiques, Losurdo prend soin d’ancrer Nietzsche dans le contexte des débats sur l’abolition de l’esclavage aux Etats-Unis et dans les colonies, à l’occasion desquels ce dernier raille les arguments abolitionnistes. Il situe en outre le rapport de Nietzsche à l’*otium* et au *servitus* dans le sillage de la tradition libérale, qui oppose la liberté et le travail. Losurdo reconnaît que Nietzsche « affirme sans scrupules » que l’*otium* de l’aristocratie se fonde sur le « surtravail » des esclaves, allant ainsi dans le sens des analyses de Marx sur « l’extorsion de la plus-value », sans l’avoir lu. Il précise que l’esclavage que Nietzsche réhabilite est chez lui peu prompt aux considérations raciales, la principale contradiction étant celle des maîtres et des esclaves, et non des aryens et des races inférieures. A ce sujet, la référence de Nietzsche est le Code des Lois de Manu, qui fonde le système de castes indien. Le « nouvel esclavage » que prône Nietzsche y puise autant que dans le modèle de l’esclavage antique, et y voit des mœurs « d’une douceur fondamentale », formant un « type humain cent fois plus doux et rationnel que le chrétien ou l’Européen moderne ». La restauration d’une hiérarchie vise à donner réalité à une nécessaire « grande chaîne de l’Etre », au bout de laquelle se trouvent les esclaves dont le « ressentiment » à l’égard des maîtres doit disparaître, « l’idéologie du bonheur » relevant d’une illusion.

A ce stade de son argumentaire, Losurdo propose de dresser un comparatif entre les critiques de l’idéologie de Nietzsche et Marx, que Paul Ricœur rapprochait au sein de « l’école du soupçon ». Pour lui, « l’entreprise de démystification de Nietzsche consolide les chaînes que Marx veut faire disparaître » : il s’agit pour Nietzsche d’assumer pleinement le « surtravail » sur lequel se fonde l’*otium* des maîtres, tandis que « Marx souligne la fonction conservatrice de l’idéologie ». Au fond, ce sont deux « critiques de l’idéologie opposées politiquement et antithétiques sur le plan théorique » : chez Nietzsche, on trouve un « procès de naturalisation » tandis que Marx s’efforce de parvenir à un « procès de double historicisation » des rapports de production et de l’idéologie qui les masquent. Quant à la religion, considérée par Marx comme un « opium », Nietzsche la considère dans une « perspective d’ingénierie sociale et d’intervention eugénique en vue de l’utilité générale » : il s’agit de la conserver pour les masses, tandis que l’athéisme radicale qu’il professe est réservé à la nouvelle aristocratie. La position de « rebelle solitaire » qu’adopte Nietzsche est contre-révolutionnaire : « Nous sommes en rébellion contre la *révolution*… Nous sommes émancipés de l’attitude de respect à l’égard de la *raison*, du spectre du XVIIIe siècle » écrivait-il.

En ce sens, Losurdo juge que son « radicalisme aristocratique » va bien plus loin que la critique de « l’ingénierie sociale des révolutionnaires » que l’on trouve chez Tocqueville. Pour dénoncer le cycle historique de la révolution, qu’il voit s’étendre sur deux millénaires, Nietzsche procède de « manière régressive » pour en trouver l’origine et en établir la généalogie : Losurdo parle de « syllogisme régressif ». La Révolution française n’aurait pas eu lieu sans la Réforme, sans laquelle il n’y aurait pas eu non plus de guerre des paysans en Allemagne ni de révolution puritaine en Angleterre. Déjà, au Moyen Âge « flambe la révolte servile » sous l’effet des « agitateurs chrétiens », qui empruntent à Jésus, « délinquant politique » et « saint anarchiste ». Le tournant se situe lors de la défaite des Rois d’Israël et de l’exil du peuple juif : c’est là qu’apparaissent les « prophètes juifs responsables de la révolte des esclaves ». Mais le christianisme n’est-il pas un « platonisme pour le peuple » ? Dans la Grèce antique, Socrate serait le point de départ de la décadence, confirmée par l’hellénisme alexandrin et sa proclamation de la « dignité de l’homme et du travail ». Rome, progressivement judaïsée, laissa la place au christianisme, qui a lui-même cédé du terrain au socialisme. Pour Nietzsche, il ne s’agit pas d’une simple analogie ou d’une vague « affinité élective » entre décadents : un cycle historique bimillénaire marqué par la lutte entre les maîtres et les esclaves se dessine, et le développement politique est intimement lié au développement philosophique et moral. Nietzsche entreprend, contre la « vision morale du monde », une liquidation épistémologique de « l’anthropocentrisme » judéo-chrétien et de la « vision unilinéaire du temps ». Cette généalogie de la morale et la doctrine de « l’éternel retour » sont les armes de Nietzsche contre « le long cycle de la révolution » et la « malédiction du nihilisme ». Losurdo retrace l’histoire du concept de nihilisme qu’il voit comme une « catégorie polémique », et distingue différentes figures de « rébellion » à son encontre, chez Stirner et chez Proudhon notamment. Pour lui, la dénonciation « radicale » et « métacritique » du nihilisme chez Nietzsche emprunte à la tradition de Baader et Donoso Cortés, mais s’en distingue : il ne traite pas le nihilisme en accident de parcours mais comme l’aboutissement logique du judéo-christianisme.

Losurdo s’attache alors à mettre en exergue la cohérence des vues politiques de Nietzsche tout au long de son œuvre, en s’intéressant aux prises de position de ce dernier à la fin de sa vie. Après une jeunesse nationale-libérale et « teutomane », Nietzsche a développé un « radicalisme aristocratique » à visée européenne, se prononçant contre le cycle révolutionnaire mais en faveur d’un « nouvel esclavage ». En ce sens, en 1888, il développe dans sa correspondance une critique acerbe de l’Empereur Guillaume II, « idiot de couleur » favorable à « l’émancipation des esclaves noirs domestiques » et pactisant avec le pape Léon XIII. A cette époque, Nietzsche se définit comme « antiallemand et antichrétien *par excellence* », et se livre à un éloge de l’Islam dont il souligne les « instincts aristocratiques et virils » : « Guerre sans quartier à Rome ! Paix, amitié avec l’Islam ». Il opte pour une orientation « paneuropéenne » et appelle à la constitution d’une « ligue antiallemande » pour mener un « coup d’Etat » contre l’Empereur, par crainte d’une « monarchie sociale ». Contre la « petite politique », le « grand capital juif » est amené à rejoindre « l’élite paneuropéenne ». A cette fin, Nietzsche développe un « programme eugéniste visant à unir et ajouter par élevage à l’art héréditaire du commandement et de l’obéissance », et les juifs y apporteraient « le sens de l’argent » et surtout « un peu de l’esprit et de la spiritualité » dont il y a une « grande pénurie ». Pour Losurdo, qui rappelle que le jeune Nietzsche condamnait « l’aristocratie de l’argent juive et apatride », c’est là le signe que « plus le danger de la subversion plébéienne est perçu comme menaçant, plus s’impose la recherche d’un bloc social capable de la stopper et de la faire reculer ». Dans sa polémique radicale contre le christianisme ainsi que dans le développement d’un programme de dressage d’une nouvelle élite au sein de laquelle les juifs trouvent leur place, Nietzsche s’attaque aux antisémites chrétiens et sociaux, auxquels il propose d’étendre la législation antisocialiste. C’est pourquoi il s’indigne contre les « applaudissements antisémites » suscités par son *Zarathoustra*, et s’oppose à l’idée de Dühring selon laquelle « la question juive » est une « question sociale ». Pour lui, à l’inverse, « la question sociale » est une « question juive », et la polémique anticapitaliste des chrétiens-sociaux et des antisémites doit être punie par une radicalisation des mesures antisocialistes, allant jusqu’à l’exclusion des antisémites d’Allemagne.

Ce « nouveau parti de la vie » se développe à partir d’une « naturalisation du conflit social et du procès historique », qui trouve sa solution dans des mesures eugénistes inspirées par Francis Galton. La « grande santé » et « l’affirmation de la vie » sont opposées à la « maladie de la transcendance religieuse et révolutionnaire » et au « nihilisme » qu’elle induit. Parmi les mesures proposées par Nietzsche, que Losurdo rapproche de celles de Malthus, figurent la « limitation des naissances », la « castration » des délinquants sexuels, la « suppression des mendiants » et « l’anéantissement de millions de ratés » ainsi que des « races décadentes ». Pour Nietzsche, il faut avoir le courage de « dépasser le *principium indivudationis* » face aux « coups de marteau de l’artiste cosmique dionysiaque ». Losurdo voit dans la « brutalité de ces déclarations » un « programme eugéniste d’un radicalisme extrême » qui n’est autre que l’expression « refoulée par les interprètes » d’un « climat spirituel répandu à l’époque ». Losurdo s’attache donc dans la quatrième partie de son livre à envisager Nietzsche « dans une perspective comparée » afin d’aller « au-delà de la métaphore et de l’anticipation » du IIIe Reich dans l’interprétation de sa philosophie. Il qualifie de « lecture à l’eau de rose » celle des interprètes comme Vattimo, Kaufmann ou Ottmann, dont l’herméneutique ne reconstruit ni n’interroge l’histoire et se contente d’y voir de « simples slogans ou métaphores ». A l’inverse, il y a la lecture « en noir et blanc » de Lukács selon laquelle Nietzsche est le « prophète du IIIe Reich », qu’on lui reproche « parfois à juste raison ». Losurdo souligne que cette « historiographie est d’autant plus singulière qu’elle est appliquée à un maître de l’école du soupçon qui flaire le conflit socio-politique dans tous les phénomènes culturels ». Et si « Lukács a parfaitement raison de refuser de lire comme une métaphore innocente et fascinante la célébration de l’esclavage », il n’en demeure pas moins que son « tableau de l’irrationalisme (…) n’est pas historiquement crédible ». Losurdo, pour qui Nietzsche a fait l’objet d’un « Nuremberg idéologique », regrette que la « culture d’inspiration marxiste » n’aie pas su échapper au « mythe du *Sonderweg* », c’est-à-dire de la particularité allemande.

Il s’agirait plutôt de « situer le discours du philosophe dans son contexte historique (allemand et occidental) puis de poser le problème de la continuité du IIIe Reich ». Dès lors, Losurdo est en mesure d’identifier chez Nietzsche des échos à Bentham pour la critique de la plèbe, à Burke et Linguet pour « l’économie du Grand Tout » et les sacrifices de masse qu’elle implique, à Carthill pour l’image du « char et des esclaves », etc. La « psychopathologie » des masses et des intellectuels est un thème récurrent chez Constant, Burke, de Maistre, Schopenhauer, Voltaire, Flaubert, Gustav Hugo, Taine… Autant d’auteurs que Nietzsche a lus, ou dont il a eu des échos. Si ces thèmes sont « largement développés dans la culture de l’époque », Nietzsche « se distingue nettement par son effort pour retracer la longue histoire qui agit derrière la figure de l’intellectuel subversif » : son « économie de la réalité pénètre tout » et porte un « regard unitaire sur l’histoire et la culture mondiales ». L’innocence des institutions qui précède celle du devenir chez Nietzsche était déjà proclamée par Malthus, Burke, Gentz, Tocqueville, Bagehot, Spencer et Schopenhauer ; « de nos jours », ce sont Hayek, von Mises et Schoeck qui renvoient les socialistes et révolutionnaires au « ressentiment », à « l’envie » et aux « instincts rapaces ». Ces considérations politiques s’appuient sur une « plateforme épistémologique » adaptée à l’issue de laquelle le « plébéisme de la science » est affirmé. Cela procède de la dissolution du sujet, de la liquidation de la vision unilinéaire du temps, de la critique de l’anthropocentrisme des droits de l’Homme contre lesquels Nietzsche oppose son « nominalisme », son « perspectivisme », son concept de « volonté de puissance » ainsi que son mythe de « l’éternel retour ». Ce qui prime pour Losurdo, c’est le contexte socio-historique dans lequel baigne Nietzsche lorsqu'il écrit, et ses considérations épistémologiques sont indissociables de ses prises de position politiques réactionnaires. Son « radicalisme aristocratique », son éloge de « l’*otium et bellum* » et son projet de « nouveau parti de la vie » ne sauraient être pensés hors du moment historique qu’il traverse et dont il se nourrit. Ce contexte est marqué par le maintien d’une aristocratie cosmopolite et de formes de servage en Russie, ainsi que par la menace abolitionniste qui pèse sur les esclavagistes du sud des Etats-Unis. En outre, l’Occident à la fin du XIXe siècle est pris dans l’aventure coloniale, et hésite « entre l’eugénisme et le génocide » selon Losurdo. Nietzsche, pour « témoigner de son inactualité », conteste « la pitié pour tout ce qui souffre », condamne le christianisme et « renverse le jeu d’alliances » entre les nationaux-libéraux et l’Eglise au profit d’un appel à l’expansion coloniale.

A partir de cette analyse, Losurdo propose d’étudier « Nietzsche et la réaction aristocratique à travers deux époques historiques », afin de voir comment s’est opéré le passage du contexte socio-historique et intellectuel du XIXe siècle à celui du nazisme. Il commence par décortiquer « le conflit des interprétations » entre « philosophes, sociologues et historiens ». La théorie du « complot d’Elisabeth » est qualifiée de « boiteuse » dans la mesure où dans la biographie qu’elle a consacrée à son frère, elle « minimise la judéophobie de sa jeunesse, souligne son refus net de l’antisémitisme et le présente comme le bon Européen en lutte contre la teutomanie ». Il en va de même pour la prétendue falsification que serait son édition de *La Volonté de puissance* qui laisse peu de place au « social-darwinisme » et « aplanit les difficultés » en gommant les passages les plus brutaux. Le nazi Westernhagen s’est d’ailleurs appuyé sur le travail d’Elisabeth pour fustiger le « philosémitisme » de Nietzsche. Pour Losurdo, la chose est claire : « on peut tout dire de l’œuvre de la sœur de Nietzsche comme biographe et éditrice, sauf qu’elle aurait rendu service à l’interprétation national-socialiste postérieure de quelques décennies ! ». Quant aux « herméneutes de l’innocence », ils « construisent un édifice idéologique et mythologique fragile » et ignorent que dès le départ, des critiques de Nietzsche se sont fait entendre à gauche : Ludwig Stein, Julius Duboc, Ferdinand Tönnies ou Franz Mehring dénonçaient les thèmes aristocrates et réactionnaires de la philosophie nietzschéenne, d’apparence révolutionnaire. La réception à droite, en revanche, se caractérise par des « applaudissements », comme chez Ploetz, Tille, Kidd ou Vacher de Lapouge. En somme, « avant Elisabeth » avait cours une « lecture sociale-darwiniste » de Nietzsche. Cela n’a pas empêché les « herméneutes de l’innocence » de tenter de sauver Nietzsche : Montinari traite de « malades mentaux » les intellectuels ayant vu en Nietzsche un « messie réactionnaire » et Vattimo accuse Lukács de « convergence objective » avec la lecture nazie de Nietzsche – alors même que Croce, Bloch, Adorno, Horkheimer et Thomas Mann s’interrogeaient également sur les liens entre Nietzsche et le IIIe Reich. Ainsi, « des décennies d’histoire réelle sont liquidées comme illégitimes relativement à une histoire ‘authentique’ qui malheureusement n’a pas eu lieu ». Contre cette « herméneutique sélective de l’innocence » qui sauve Nietzsche en revendiquant, comme Foucault, un « droit à la déformation » mais condamne Wagner, il convient de rompre avec la « lecture apolitique » qui « domine en philosophie » et d’interroger les historiens. Losurdo tente alors d’appliquer « avec cohérence » la méthode de « l’herméneutique de l’innocence » aux théories raciales de Gobineau et Chamberlain : il en ressort, comme « effet paradoxal », que la rencontre de Chamberlain et Hitler est une « méprise » car le premier a une fois reconnu « aux juifs nobles leur contribution positive à l’héritage de l’Antiquité ».

Selon Losurdo, la lecture qu’il propose en terme de « radicalisme aristocratique » a le mérite souligner « l’imprécision et l’inconsistance de la catégorie d’anti-germanisme » employée par les herméneutes de l’innocence pour dédouaner Nietzsche : sa critique de l’Allemagne procède d’un « rejet de la misère du présent » (démocratique, révolutionnaire). En ce qui concerne la question raciale, Losurdo propose de distinguer « racialisation horizontale » (celle des nazis) et « racialisation transversale » (celle de Nietzsche). Il identifie un « élément constant dans l’évolution complexe de Nietzsche : la tendance à la racialisation des classes inférieures », dans laquelle il voit une « radicalisation à l’extrême de la tendance du proto-libéralisme à assimiler le travailleur à un instrument ». Il souligne que Nietzsche « ne s’identifie jamais jusqu’au bout à l’idée d’esclavage racial », et que sa caste des maîtres est une « élite paneuropéenne » à laquelle peut être coopté le « grand capital juif ». C’est là que l’approche de Mayer, qui situait Nietzsche dans le cadre de la « réaction aristocratique » du XIXe siècle, « exige des précisions et corrections essentielles » : pour Losurdo, « il n’est possible de faire valoir de façon correcte la catégorie de préparation idéologique [du nazisme] qu’à la condition d’avoir à l’esprit l’hétérogénéité du temps historique ». Dès lors, « c’est perdre son temps que de vouloir chercher une ligne de continuité idéologique qui procéderait par parthénogénèse, indépendamment des bouleversements introduits par le procès historique réel », sans oublier « les contradictions lors du développement politique ». Il y a bien un « pathos de l’Europe » dans la réaction aristocratique puis dans le nazisme, comme en témoignent Rosenberg, Goebbels, Heidegger, Drieu La Rochelle, Brasillach, Knut Hamsun, etc. Les nazis se sont bien nourris du « mythe gréco-germanique » que Nietzsche construisait en référence à Héraclite. Mais le nazisme repose pour Losurdo sur une « crise du racisme transversal » et le développement d’un « racisme horizontal » (*völkisch*), et seul Julius Evola demeure véritablement fidèle au modèle aristocrate paneuropéen que défendait encore Nietzsche. En somme, même s’il n’y a pas de « barrière infranchissable entre la racialisation horizontale et la racialisation tranversale », comme en témoigne la pensée de Gumplowicz, il s’avère que « l’apartheid social » professé par le « radicalisme aristocratique » nietzschéen est devenu avec les nazis un « apartheid racial ». Hitler, d’ailleurs, « faisait des concessions à la mythologie christiano-germanico-aryenne », ce à quoi Nietzsche se refusait, construisant son mythe européen sur les apports de la Grèce antique et du code de Manu de la société de castes indienne. Ce qui traverse l’œuvre de Nietzsche, c’est la recherche d’un « Occident authentique », « antichrétien » dans l’histoire duquel les juifs jouent le rôle funeste de « peuple chândala », dont le complot est à l’origine du « virus révolutionnaire ».

Hitler et Rosenberg se sont faits interprètes et vulgarisateurs de Nietzsche, où ils puisent la dénonciation du cycle révolutionnaire comme complot judéo-chrétien contre l’Empire romain, mais aussi l’éloge de l’Islam, la réhabilitation de la chair, la conception esthétique du politique et la célébration de l’œuvre d’art comme corps, comme organisation. Mais le nazisme « a su tirer profit » de la « déconstruction nominaliste » du concept d’humanité à laquelle s’est livrée Nietzsche, et Ian Kershaw, grand spécialiste de Hitler, place Nietzsche à la tête des lectures du dictateur. De plus, la « dichotomie centrale et particulièrement funeste » entre l’*Untermensch* et l’*Übermensch* a directement inspiré Stoddard, qui a étudié en Allemagne et lu Nietzsche avant de théoriser son *Under Man* (1922), ce qui lui a valu les éloges des présidents américains Harding et Hoover ainsi que de Rosenberg. Tout cela témoigne à la fois de l’inanité de « l’herméneutique de l’innocence » et du fait que le mythe du « *Sonderweg* diabolique » est « intenable ». Pour Losurdo, qui enterre les catégories d’anti-germanisme et d’anti-antisémitisme auxquelles ont recours les nietzschéens, « la mise en rapport immédiat avec le IIIe Reich a poussé les herméneutes de l’innocence, pour libérer le philosophe de l’ombre projetée sur lui par le refoulement précédent, à recourir à un autre refoulement qui passe sous silence les passages les plus sinistres ou les transforme en métaphores improbables ». Pour lui, il y a un « excédent théorique » à retenir chez Nietzsche, mais cela « présuppose la contextualisation historique et l’interprétation politique de sa pensée ».

Pour ce faire, la sixième et la septième partie de l’étude se proposent d’explorer « le laboratoire philosophique de Nietzsche » afin de démontrer le caractère « *totus politicus* de sa pensée », dans ses continuités et ses ruptures, avant de se consacrer à un examen critique de ses fondements épistémologiques et à la mise au jour des « nouvelles perspectives pour la recherche historiques ». Faire de la « dénonciation et critique de la révolution » le « fil conducteur » de la lecture de Nietzsche et le principe qui fonde « l’unité et la cohérence » de sa pensée permet de voir que « les réflexions épistémologiques et gnoséologiques de Nietzsche ne renvoient pas qu’à la contemplation esthétique ». On y trouve surtout des « interrogations radicales sur le thème traditionnel de la volonté de vérité » ainsi que la « mise en crise de la construction d’un monde métaphysique de valeurs morales objectives ». Chez lui, « l’art ne joue une fonction de tout premier plan que dans la mesure où il réaffirme la hiérarchie » : il est invoqué « comme instrument de lutte du radicalisme aristocratique et du parti de la vie ». Le « renvoi à l’art » est le signe d’un « élitisme culturel et politique » et il y a un lien indissoluble entre la « métacritique » nietzschéenne et son « cadre éthico-politique ». Il développe en ce sens des « Lumières païennes (…) antiquisantes » qui « mettent à jour impitoyablement le fanatisme, la crédulité et les éléments de faiblesse des mouvements de révolte plébéiens ». Nietzsche lui-même « lit sa pensée sur un mode politique, ou éthico-politique » et adopte « l’attitude de partisan et de théoricien d’une vision du monde », de « leader d’un mouvement politique » qui serait le « nouveau parti de la vie », d’un « nouveau front anti humanitaire et antidémocratique en rupture avec le passé, le provincialisme et le chauvinisme traditionnels et conservateurs, qui se démarque de la masse productive médiocre ». Et « même les aspects qui semblent purement littéraires et esthétiques révèlent un lien avec l’intérêt politique », tant le style aphoristique a une visée pédagogique et politique chez Nietzsche : il s’agit d’opposer à la « médiocrité stylistique moderne, qui renvoie au manque d’*otium* » une certaine « autodiscipline linguistique » conduisant au « grand style ».

L’anti-dogmatisme apparent des nouvelles Lumières nietzschéennes n’est pas sans s’accompagner par ailleurs d’un certain dogmatisme propre au « radicalisme aristocratique ». La « nouvelle physio-psychologie historique » qu’il développe à partir de sa méthode généalogique, qui repose sur le « syllogisme régressif » et par lequel aboutit le « perspectivisme nietzschéen » selon lequel « il n’y a pas de faits, seulement des interprétations » n’est elle-même pas exempte d’un retour au « mythe » et à la « métaphysique » précédemment liquidée. Dans sa tentative de « retraduire l’homme en nature » au travers du concept de « volonté de puissance », Nietzsche fait réapparaître les faits, qui tendent « à se présenter comme une objectivité évidente et inéluctable ». Alors que la morale était critiquée « comme superposition arbitraire au texte de la nature », Nietzsche impose un nouvel arbitraire « par l’affirmation d’une interprétation esthétique ou dynamique du monde, fondée sur la reconnaissance joyeuse de la réalité de la volonté de puissance et de l’innocence du devenir » – interprétation qu’il élève au rang de « vérité irréfutable ». Selon Losurdo, c’est « par la maladie » que « fait irruption chez Nietzsche un pathos exalté de la vérité qui oppose la vérité et sa révélation à des milliers d’interprétations fausses et malades du texte de la nature ». Dès lors, « le langage du philosophe cède la place au langage du prophète » : Nietzsche opposait le scepticisme de Pilate à la prétention à la vérité de Jésus, mais finit par adopter l’attitude de Jésus. Ce « pathos de la vérité est si exalté que Nietzsche s’auto-définit comme le premier esprit intègre ». En définitive, « le profanateur sceptique se transforme en positiviste dogmatique ». A partir de la méthode d’évaluation développée par Nietzsche lui-même, Losurdo critique alors l’interprétation foucaldienne du perspectivisme nietzschéen, qui n’est « que mauvaise littérature » : « loin d’être infini comme le voudrait Foucault, le jeu et la confrontation des interprétations trouvent une conclusion très expéditive : la façon altruiste d’évaluer est l’expression de l’instinct qui se sait raté ». Pour lui, « si l’autoréflexion constitue la condition première de toute théorie authentiquement critique et non dogmatique, il faut dire que le dernier Nietzsche est résolument dogmatique ».

Mais si le « radicalisme aristocratique n’est pas en mesure de tenir ses promesses antidogmatiques (…) ce n’est pas pour autant que le puissant effort théorique qu’il a déployé reste sans effets ». La « charge critique et démystificatrice » de Nietzsche peut être utile « pour l’historien mais aussi pour le révolutionnaire qui, malgré tout, n’a pas l’intention de renoncer à une perspective d’émancipation des classes et des peuples dominés », mais ce « à condition de ne pas perdre de vue sa cohérence réactionnaire ». La critique « impitoyable » de la « tendance à l’ascétisme dans les mouvements révolutionnaires » est « riche d’enseignements », et « l’analyse en terme de ressentiment saisit un problème réel de la dialectique de la révolution, y compris dans le socialisme scientifique » qui fait montre d’un « égalitarisme brut ». Sur ce point, Nietzsche a anticipé « la recherche récente [qui] s’attache à reconstruire une phénoménologie des processus révolutionnaires ». La généalogie de la morale de Nietzsche a cet intérêt que « la perspective de longue durée, déjà présente chez Marx, acquiert une importance plus grande chez Nietzsche, au-delà des changements de modes de production ». Comme Marx et Engels, Nietzsche a développé une « lecture sociopolitique » des développements religieux que les contre-révolutionnaires dont il s’inspire n’ont jamais osé faire. Chez lui, le « champ du conflit social » est élargi « au-delà du discours politique explicite ». Par un « renversement de l’autophobie intériorisée par les dominés par l’affirmation fière de son identité », Nietzsche a « ouvert une piste de recherche extraordinairement féconde en attirant l’attention sur un front largement inexploré dans la lutte entre classes sociales, partis politiques et pays rivaux ». Quant aux femmes, Nietzsche anticipait les travaux historiques et féministes récents en mettant en exergue leur rôle essentiel dans l’avènement du christianisme, de la Révolution et de l’abolitionnisme. Sa « critique de la parcellisation du savoir » ainsi que sa « dénonciation de l’absence de sens critique des intellectuels » est une « analyse critique extraordinairement riche de la façon dont la division du travail s’impose dans le milieu culturel ». Sa « critique globale de la modernité » comporte une « scénographie de la nationalisation des masses au service de l’excitation chauvine et des conflits gigantesques », et « en dépit de la lourde entrave que constitue le réductionnisme psychopathologique, ce diagnostic finit objectivement par attirer l’attention sur les processus de nationalisation et de manipulation des masses » qui ont donné lieu aux totalitarismes du XXe siècle.

En dehors de ses analyses historiques, sa « délimitation drastique » du « cercle de l’humanité pourvue de sens et de dignité » donne lieu à une analyse d’une « finesse incomparable » des « problèmes de la vie individuelle », ce qui fait de lui un « grand moraliste ». Son *Zarathoustra*, chantre de la liberté et critique de la « morale austère hostile à l’art », témoigne toutefois de l’indissociabilité de ces apports incontestables à la recherche historique et du radicalisme aristocratique. Mais même les aspects les plus explicitement réactionnaires de cette pensée « *totus politicus* » ont leurs apports pour Losurdo : ainsi, Nietzsche a mis en crise les mythes généalogiques de l’Occident, et développé contre les droits de l’homme une critique de l’eurocentrisme et de l’anthropocentrisme dont la méthodologie peut être retournée contre son projet politique. « Du fait de son radicalisme réactionnaire, et de l’attention qu’il ne cesse d’accorder à l’histoire et à la politique, Nietzsche a problématisé par avance les catégories de « grand récit » et « d’ingénierie sociale », qui jouent un rôle si important dans le discours philosophique et politico-idéologique contemporain ». Losurdo conclut que « nous avons vu que l’on peut et que l’on doit apprendre beaucoup de Nietzsche. Mais, pour y parvenir, il n’est pas nécessaire de refouler ou d’édulcorer la radicalité de son projet réactionnaire ». Au fond, chez Nietzsche, « la célébration de l’esclavage (…) a déployé une portée critique insoupçonnée », et « il se révèle nettement supérieur [à Locke] sur le plan spécifiquement théorique » dans la mesure où « il est parfaitement conscient de tout ce qui demeure servile et esclavagiste au sein de la société capitaliste et libérale ». C’est l’erreur des « lectures postmodernes » comme celle de Foucault que de prétendre à une lecture « apolitique de Nietzsche ». Pour Losurdo, « en relisant avec désinvolture Nietzsche comme un critique du pouvoir et de la logique du pouvoir et de la domination inhérente à la ‘vérité’ scientifique, Foucault et les postmodernes croient se démarquer nettement des idéologies du XXe » – mais se rapprochent *in fine* du théoricien nazi Franz Böhm, qui opposait « à la pensée logico-systématique et calculante synonyme de nihilisme » une « pensée dé-celante », non traversée par la domination comme la logique mais véritablement « libératrice ».

Terminons par un bref résumé des deux appendices placés à la fin de l’édition Delga. Le premier est une courte étude de la « construction de l’innocence » de Nietzsche par le biais de ses traducteurs, interprètes et éditeurs. Il s’agit d’une critique de l’édition de référence Colli-Montinari, dont la disposition des textes tend à minimiser l’importance de certains « fragments posthumes » voire à censurer la « judéophobie du jeune Nietzsche ». De plus, l’appareil critique se caractérise par un « refoulement de la politique et de l’histoire », raison pour laquelle Losurdo exhorte son lecteur à aller « par-delà le catéchisme nietzschéen » en acceptant que chez Nietzsche « comme dans l’histoire de l’Occident, grandeur et horreur sont deux faces de la même médaille ». Le second appendice, intitulé « Les lunettes et le parapluie de Nietzsche », propose une « réponse aux critiques » en raillant les essais consacrés à des dimensions anecdotiques de l’œuvre de Nietzsche, comme celui de Derrida sur la note dans laquelle Nietzsche écrit qu’il a oublié son parapluie[[250]](#footnote-250). Losurdo en profite pour défendre Lukács face à *La Repubblica*, qu’il qualifie de « dogmatique » pour avoir employé l’adjectif « lukácsien » comme synonyme de « policier ». Revenant sur l’inconsistance des mythes qui entourent Elisabeth Förster-Nietzsche et Lukács, qui sont les deux « boucs-émissaires » des « herméneutes de l’innocence », Losurdo voit en la concession de Vattimo sur l’impossibilité d’interpréter l’apologie de l’esclavage comme une simple métaphore un signe de l’effondrement du tabou.

1. La réception française de la « nouvelle unité de mesure[[251]](#footnote-251) » de Losurdo

Nous avons résumé l’argumentaire développé par Domenico Losurdo à propos de Nietzsche entre son essai de 1997, publié en 2008 chez Delga, et son étude définitive parue en 2002 puis importée en France en 2016. Il en ressort une analyse qui entend se situer dans l’héritage de Lukács, dont la conclusion selon laquelle Nietzsche était « le prophète du IIIe Reich » est toutefois soumise à d’importantes critiques d’ordre méthodologique. Passant en revue l’intégralité de l’œuvre publiée de Nietzsche sans oublier sa correspondance, Losurdo situe sa philosophie dans le contexte socio-historique et intellectuel plus large de la fin du XIXe siècle – s’attardant sur les références intellectuelles du philosophe et s’employant à une critique des fondements de « l’herméneutique de l’innocence ». A l’issue de ces mille pages d’étude, le philosophe marxiste italien en conclut que Nietzsche est le créateur d’un « radicalisme aristocratique » qui puise dans la critique contre-révolutionnaire, le national-libéralisme allemand, le libéralisme européen et les développements d’un social-darwinisme eugéniste pour en radicaliser les tendances. De ce projet philosophique et politique réactionnaire, les historiens et les révolutionnaires peuvent tirer des armes, tant la philosophie nietzschéenne regorge de charges critiques dotées d’une puissance démystificatrice. Ce faisant, Losurdo se rattache au jugement de Lukács, qui reconnaissait à Nietzsche le statut de « dernier grand philosophe allemand », et se distingue de Wolfgang Harich qui lui niait cette qualité. Voyons quelle a été la réception française de l’initiative des éditions Delga d’ajouter la critique plus dense et plus nuancée de Nietzsche que propose Losurdo à leur catalogue.

Ne nous attardons pas outre mesure sur les hommages rendus à Losurdo en juin 2018, suite à son décès. Un article de *L’Humanité* le décrivait comme un « maître de la riposte au libéralisme[[252]](#footnote-252) », et *Initiative Communiste* publiait un « premier hommage » de Georges Gastaud « à Domenico Losurdo qui vient de décéder[[253]](#footnote-253) ». Ces deux articles étaient relayés par une brève sur le site de la « Tendance Claire » du Nouveau Parti Anticapitaliste[[254]](#footnote-254) (NPA), avant que le site « Faire vivre et renforcer le PCF » ne publie une traduction d’un hommage d’Angelo d’Orsi publié dans *La Reppublica[[255]](#footnote-255).* Parmi ceux-là, l’hommage le plus conséquent en termes d’analyse de l’œuvre de Losurdo est celui signé par Julien Auberger[[256]](#footnote-256), « militant insoumis » et « étudiant en philosophie » par le site « Le Vent se Lève », « média d’opinion (…) dédié aux « forces de progrès ». Ces hommages provenant de diverses tendances de la gauche communiste française témoignent d’une certaine renommée de Domenico Losurdo en France. Cette réputation ne procède d’ailleurs pas exclusivement de la publication chez Delga des deux livres de Losurdo sur Nietzsche (2008, 2016) ainsi que de son « histoire démystifiée » de la *Non-violence* (2014) : publié dès les années 1990 par les Presses Universitaires de France, le philosophe italien figure aussi au catalogue des éditions Syllepse, Aden et La Découverte.

Dès 2004 paraissait dans *Actuel Marx* un article de Didier Renault[[257]](#footnote-257) consacré au livre sur Nietzsche de Losurdo, dans son édition italienne de 2002. Il y écrit que « la monumentale étude de Losurdo (…) se propose de faire la preuve que règne, dans les avatars successifs des positions nietzschéennes, une cohérence rigoureuse au long de certains axes et qu’il est possible de la reconstruire par une lecture systématique de l’œuvre et de la correspondance du philosophe, ainsi que par l’étude du vaste contexte historique et culturel dans lequel s’enracine cette œuvre ». Renault résume les arguments de Losurdo sur différents points et écrit que le philosophe « argumente de manière décisive dans le sens d’une interprétation littérale » de Nietzsche, contre les « herméneutes de l’innocence ». C’est justement cette « herméneutique de l’innocence » que Losurdo critique à l’aide d’une « méthode comparative (…) qui constitue l’apport le plus inédit de son livre : en effet, il démontre par l’examen de textes contemporains que Nietzsche n’était nullement le seul à répondre par ses écrits aux défis posés par l’évolution historico-sociale de son époque ». De plus, « l’une des originalités de l’analyse de Losurdo consiste à mettre l’accent sur la parenté de bon nombre de démarches intellectuelles (…) entre Nietzsche et des auteurs parfaitement respectés de la tradition ‘libérale’, dont personne ne songerait à prétendre que leurs idées consistent en de simples ‘métaphores’ » - et chez lesquels il identifie des « idées pré-nietzschéennes » sur la question ouvrière et socialiste. L’apport majeur de l’analyse de Losurdo est la mise au jour d’une « épistémologie aristocratique de la connaissance » qui met radicalement en cause « la notion de vérité » et l’idée d’une « communauté fondée sur la raison ». Renault souligne que « Losurdo accorde une place délibérément extrêmement limitée à des considérations sur les rapports entre Nietzsche et l’idéologie nazie », du fait qu’il « insiste sur la nécessité de considérer la pensée de Nietzsche dans le contexte du second Reich, séparé du troisième par des évènements historiques majeurs ». C’est la grande qualité de la démonstration de Losurdo que de « nous convaincre » que l’apparence émancipatrice de la pensée nietzschéenne s’accompagne d’une « lourde menace d’exclusion », faisant de Nietzsche un philosophe *de droite*. Renault formule alors l’espoir que les « partisans les plus inconditionnels » de Nietzsche « prennent en compte une telle démonstration (…) », afin que l’on lise Nietzsche « en se gardant des éblouissements ».

Un autre exemple de réception marxiste « savante » de l’ouvrage de Losurdo avant sa publication aux éditions Delga se trouve sur le site personnel du philosophe Denis Collin, auteur d’une thèse dédiée à la théorie de la connaissance chez Marx ainsi que d’ouvrages publiés chez Armand Collin sur Machiavel, Vico, Spinoza et Marcuse. Ce dernier a publié en mai 2005 un article nommé « Nietzsche philosophe politique[[258]](#footnote-258) » sur son blog « Philosophie et politique ». Il y commence par affirmer que « Losurdo rompt avec la tradition française du nietzschéisme – celle qui fait de Nietzsche un esthète ou un philosophe subversif post-soixante-huitard », et le « prend au sérieux en tant que philosophe politique ». Résumant le propos de Losurdo sur la cohérence qui subsiste derrière les évolutions et ruptures apparentes de Nietzsche, Collin se range de son côté en affirmant que « cette lecture politique de Nietzsche, "un philosophe totus politicus", est la seule qui permet de sauver l'ensemble de l'œuvre ». Il conclut alors que « c’est tout un pan de la pensée européenne qui est mis brutalement en lumière, tout un réseau touffu de renvois de Lapouge à Nietzsche, de Taine à Weber, bref tout le chaudron dans lequel on a fait bouillir l'idéologie dont s'empareront les bandes armées des meurtriers fascistes et nazis ». Il s’agit pour lui d’une lecture « dont on ne sort pas indemne » car, « en mettant sou le feu de la critique les "herméneutiques de l'innocence" de Nietzsche, Losurdo nous invite en même temps à rompre avec l'alibi de l'irresponsabilité des intellectuels » : « un vaste sujet de méditations ». Trois ans après cette recension, une autre était publiée anonymement sur le site « Marxismes au XXIe siècle[[259]](#footnote-259) » qui se trouve « en partenariat » avec le « séminaire ‘Lectures de Marx’ à l’ENS Ulm ». Le site « Actu Philosophia », dont nous avons vu qu’il était animé par des philosophes professionnels, a consacré en 2008 une brève note anonyme à l’ouvrage de 1997 de Losurdo, dont ils signalaient la publication chez Delga[[260]](#footnote-260).

Mais c’est assurément la publication de *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique* aux éditions Delga en 2016 qui a accru l’ampleur de la réception de la pensée de Losurdo en France. Le philosophe marxiste Georges Gastaud a écrit une recension du livre pour la revue *Etincelles*, que le site d’Initiative Communiste a publié le 10 août 2016[[261]](#footnote-261). Gastaud souligne qu’après ce « remarquable travail du philosophe marxiste italien D. Losurdo », la « troupe oxymorique des ‘nietzschéens de gauche’ ne pourra plus continuer de bonne foi à présenter Nietzsche comme un sympathique esthète apolitique à l’avant-garde d’une « postmodernité » politiquement correcte », et loue la mise au jour de la « ligne noire » de la « radicalité réactionnaire » qui traverse son œuvre à laquelle Losurdo procède. Après avoir résumé à grands traits sa thèse, Gastaud écrit « qu’à lire ce qui précède on pourrait penser que Losurdo reprend telle quelle la critique lukàcsienne du nietzschéisme » mais précise que, si « sur le fond, Losurdo converge bien avec le grand marxiste hongrois », il en critique la « problématique trop germano-centrée ». Il ajoute que « la lecture sans complaisance de Losurdo » ne « flanque [pas] à la poubelle le nietzschéisme » pour autant, du fait de la valeur des « subtils réquisits théoriques que la stratégie nietzschéenne, en raison même de sa radicalité (…) a fournis à la pensée critique ». En ce sens, Gastaud apprécie que « la lecture losurdienne », bien que « menée avec une grande impartialité », ne soit pas exempte de « conclusions politiques » concernant « l’Empire euro-atlantique post-national et mondialement contre-révolutionnaire » à venir. Un autre philosophe marxiste, Claude Morilhat, signait deux mois plus tôt une courte recension dans le n°58 de la *Revue du Projet[[262]](#footnote-262)*, affiliée au PCF, dans laquelle il résumait la thèse de Losurdo « sans en restituer la finesse des analyses ». Il en profitait pour saluer l’initiative des éditions Delga : « Rendons hommage pour finir aux éditions Delga, petit éditeur qui a pris le risque de publier cette somme (parue en Italie en 2002), quand les confrères aux moyens largement plus importants se sont soigneusement abstenus ». Une même reconnaissance s’exprimait sur le blog « Réveil communiste[[263]](#footnote-263) », dont nous avons déjà signalé la réception de Lukács, qui renvoyant à la présentation du livre de Losurdo sur le site des éditions Delga se livre au commentaire suivant : « Nietzsche est le philosophe scolaire le plus lu en France, et il est largement le fauteur de l'individualisme de masse qui règne aujourd'hui ».

Dans la presse, l’on trouve après le décès de Losurdo une recension dans *Le Monde diplomatique[[264]](#footnote-264)* de plusieurs de ses ouvrages (parmi lesquels son étude définitive sur Nietzsche) sous la plume de Guillaume Fondu, qui avait déjà écrit une recension de *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand* de Lukács aux éditions Critiques. Il nous faut également signaler l’existence de trois productions audiovisuelles concernant le livre de Losurdo sur Nietzsche : une première vidéo tirée d’une conférence prononcée à la Sorbonne le samedi 9 avril 2016[[265]](#footnote-265), évènement qui témoigne d’une certaine réception universitaire du philosophe italien en France ; deux vidéos issues d’une discussion avec Domenico Losurdo sur son livre à la Librairie Tropiques[[266]](#footnote-266), proche des éditions Delga. Ces vidéos ont été relayées sur un certain nombre de sites militants[[267]](#footnote-267), ce qui confirme que les publications des éditions Delga autour d’auteurs comme Lukács et Losurdo suscitent l’attention soutenue de certaines franges de la gauche radicale française active sur internet. En outre, le site Nietzsche en France signale cette publication comme une étude « historique » de Nietzsche[[268]](#footnote-268), ce qui n’était pas le cas pour Lukács.

Terminons cette revue de la réception des travaux de Losurdo sur Nietzsche en France en évoquant deux lectures provenant d’auteurs politiquement opposés à Losurdo – ce qui témoigne d’une certaine ampleur de la « présence » du philosophe marxiste italien en France. La première, en date du 31 mai 2013, provient de la « Nietzsche académie[[269]](#footnote-269) », animée par un certain Olivier Meyer, qui sur l’ensemble de son site développe une lecture à proprement parler fasciste de Nietzsche et s’accorde avec Losurdo pour reconnaître en lui un « archétype spirituel » du fascisme, auquel « Hitler n’a jamais tout à fait été au niveau ». La seconde est celle d’un auteur écrivant sous le pseudonyme de Jan Komdinitch un article intitulé « Nietzsche au pays des soviets[[270]](#footnote-270) », dans lequel il qualifie « d’avancée soviétique » la « rhétorique anti-nietzschéenne » que Losurdo développe à partir d’un « choix des textes » établi d’une « manière expéditive », n’hésitant pas à se référer à Lénine et Trotsky. Dans cette querelle d’interprétations de la « théorie de l’éternel retour », faut-il retenir la lecture progressiste d’Andler ou le renvoi à la contre-révolution de Losurdo ?

CONCLUSION sur Domenico Losurdo – Les éditions Delga ont donc publié en 2008 le premier livre de Losurdo sur Nietzsche, initialement paru en 1997, avant de faire paraître en 2016 son étude définitive et bien plus conséquente, disponible en Italie dès 2002. Ce faisant, la maison d’édition communiste a grandement contribué à élargir l’ampleur de la réception des travaux de Losurdo en France, bien que des intellectuels communistes aient consacré des recensions à ses thèses sur Nietzsche dès 2004-2005. Par rapport aux publications précédentes des éditions Delga sur Nietzsche, Losurdo se distingue de Harich par les nombreux apports qu’il reconnaît au philosophe allemand dans une perspective révolutionnaire, et poursuit de manière critique les travaux de Lukács – préférant situer Nietzsche dans le contexte historique de la seconde moitié du XIXe siècle que de le proclamer « prophète du IIIe Reich ». En tant que professeur éminent à l’université d’Urbino en Italie, Losurdo a eu l’occasion de prononcer une conférence sur Nietzsche à la Sorbonne, mais aussi de participer à une rencontre organisée par Aymeric Monville à la Librairie Tropiques. Sa vaste réception, dans l’ensemble élogieuse et marquée par les hommages militants qui ont suivi son décès, tend à consacrer son « étude monumentale » comme une nouvelle référence des études nietzschéennes. Notre présentation de la relance par les éditions Delga de la controverse politique relative à Nietzsche en France étant achevée, nous pouvons procéder à une analyse des modalités et des effets de la controverse. Les charges successives du collectif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* et des auteurs marxistes publiés par Delga sont-elles parvenues, contre la défense assurée par les « nietzschéens » de l’héritage du nietzschéisme français, à reconfigurer le statut de Nietzsche et la qualification politique dominante de sa pensée en France ?

CONCLUSION GENERALE – Somme des confrontations et effets de la controverse

D’un point de vue méthodologique, le pari de ce mémoire de recherche était d’appréhender la « réalité » de Nietzsche en France de nos jours, à l’aune des controverses ayant eu lieu à son sujet depuis les années 1970 sur le plan de la philosophie politique. En effet, c’est à cette décennie que Louis Pinto interrompait son étude dans *Les Neveux de Zarathoustra* (1995), car elle marquait selon lui la « consécration académique » de Nietzsche en tant que philosophe, autour d’un « consensus dans l’indéfini » quant à son interprétation. Mais l’hégémonie universitaire des philosophes que l’historiographie a regroupés sous le nom de *french theory* ou d’école de la « déconstruction » (Foucault, Deleuze, Derrida, etc.) ayant progressivement décliné, les contre-attaques à l’encontre de ce « nietzschéisme post-68 » n’ont pas tardé à faire leur apparition. Nous avons mentionné à quelques reprises la publication, en 1985, d’un pamphlet à l’écho médiatique retentissant nommé *La Pensée 68. Essai sur l’antihumanisme contemporain*, sous la plume de Luc Ferry et Alain Renaut. Ces derniers ont fait leurs armes sous l’influence de Marx, Nietzsche ou Heidegger, puis se sont élevés contre leurs « maîtres ». Ils leur reprochaient une « pensée du soupçon » relevant selon eux d’une hostilité à l’égard de la philosophie rationaliste et humaniste, dont ils se sont faits les défenseurs. Le collectif *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, paru en 1991 chez Grasset, rassemblait sept philosophes et/ou politistes ayant eu des trajectoires académiques similaires, fréquentant de prestigieux établissements parisiens et réalisant une thèse avant d’enseigner la philosophie (politique ou éthique) en lycée ou à l’université. Tous partageaient, outre des trajectoires et positions analogues, des orientations philosophiques semblables, parfois prolongées par l’engagement militant ou l’occupation de postes politiques. Il s’agissait en somme de défendre l’héritage de la philosophie des Lumières et d’effectuer une contre-attaque humaniste, rationaliste et progressiste contre la pensée du soupçon, accusée d’irrationalisme comme d’antihumanisme. L’ouvrage, réédité en poche par la suite, a connu une certaine postérité dans la mesure où s’y réfèrent tous les contributeurs des autres controverses que nous avons entrepris d’étudier.

En effet, les héritiers du nietzschéisme français des années 1960-1970 ne manquèrent pas de répliquer en publiant, en 2016 aux Impressions nouvelles, un ouvrage collectif intitulé *Pourquoi nous sommes nietzschéens*. Se réclamant de Bataille, Deleuze ou Derrida, les membres de ce collectif – plus éclectique dans sa composition du fait que s’y côtoient des philosophes, éditeurs, écrivains et poètes issus de différentes générations et aux trajectoires plus variées – portaient une contre-attaque à celle de Ferry, Renaut, Comte-Sponville, Taguieff et consorts. Pour ce faire, ils tâchaient à partir de dix-sept « fragments nietzschéens » d’adapter la philosophie de Nietzsche et de ses héritiers français à une critique du « nihilisme mécontemporain », en mêlant réflexions épistémologiques, apologies poétiques de la « métaphysique d’artiste » nietzschéenne et critiques ouvertement politiques du capitalisme « techno-industriel ». La réception de cet ouvrage, dans l’ensemble élogieuse, a principalement été le fait d’une presse catégorisée « à gauche », et Michel Surya comme Alain Jugnon exprimaient ouvertement le « nietzschéisme de gauche » qu’ils tâchaient d’opposer à l’offensive « anti-68 » de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Là encore, derrière la variété des contenus et les modalités diverses des positionnements « nietzschéens » – qui relèvent de l’adaptation à des logiques de situation de controverse, indissociables de dispositions à l’affrontement développées au cours de leurs trajectoires – il nous est possible de « flairer » l’influence des parcours intellectuels des uns et des autres, ainsi que des positions depuis lesquelles ils s’expriment. Plus marginalisés dans le champ de la philosophie que les auteurs médiatiques (et parfois détenteurs de postes institutionnels et politiques conséquents) du collectif concurrent, les auteurs de *Pourquoi nous sommes nietzschéens* n’en occupent pas moins un certain « créneau » qui leur a valu la reconnaissance des milieux intellectuels et militants proches de l’héritage de la philosophie française des années 1970.

Simultanément à cette controverse relative aussi bien à la caractérisation politique de l’œuvre philosophique de Nietzsche qu’à l’héritage intellectuel et politique de la « pensée 68 », avait lieu en France une relance de la controverse marxiste menée à l’international contre Nietzsche depuis les années 1940. En effet, les éditions Delga et leur directeur de publication Aymeric Monville, disciple de Michel Clouscard, ont entrepris de publier toute une série de textes marxistes hostiles à Nietzsche. Cette contre-attaque marxiste a débuté en 2006, avec l’exhumation des travaux écrits entre les décennies 1940 et 1950 par le hongrois Georg Lukács. Le chapitre que ce dernier avait consacré à Nietzsche dans son ouvrage *La Destruction de la raison*, initialement publié en 1954, voyait dans l’œuvre du philosophe une étape clé dans le développement de l’irrationalisme moderne », traduit politiquement par le fascisme et le nazisme. Assorti d’une préface signée par Monville qui fustigeait le « nietzschéisme de gauche » de l’université française et du « nietzschéen médiatique » Michel Onfray, l’ouvrage était suivi aux éditions Aden par un pamphlet du même Monville, intitulé *Misère du nietzschéisme de gauche*. Il y identifiait le « nietzschéisme de gauche » comme étant « l’idéologie dominante » et le signe d’un « pré-fascisme comportemental », que les « libéraux » et « euro-atlantistes » étaient parvenus à imposer avec le concours de la pensée « libérale-libertaire ». Les années suivantes allaient être marquées par la publication aux éditions Delga d’autres textes marxistes anti-nietzschéens, comme ceux de l’est-allemand Wolfgang Harich (2010), de l’argentin Juan José Sebreli (2013) ou de l’italien Domenico Losurdo (2008, 2016). Ces derniers développaient par ailleurs des conclusions sensiblement différentes sur Nietzsche. Harich lui contestait les qualités de philosophe et de styliste que Lukács lui concédait, et insistait sur l’antisémitisme dont le même Lukács le dédouanait. Sebreli le consacrait comme le préfigurateur de la pensée de la « déconstruction », à laquelle il oppose celles de Marx et de Sartre. Losurdo, enfin, signait une étude bien plus dense dans laquelle il proposait de définir Nietzsche par son « radicalisme aristocratique », qui permettait selon lui de percevoir à la fois la grandeur et la dimension profondément réactionnaire de sa pensée – dont il estimait qu’il y avait des choses à garder dans une optique révolutionnaire et émancipatrice. En outre, il n’hésitait pas à critiquer les conclusions de Lukács tout en s’en réclamant, lui qui faisait de Nietzsche « le prophète du IIIe Reich ». Losurdo préférait pour sa part inscrire Nietzsche dans le contexte socio-historique et intellectuel de l’Occident dans sa totalité au XIXe siècle, soulignant l’importance des lectures libérales et contre-révolutionnaires du philosophe comme du contexte dans lequel il évoluait, marqué par les débats sur l’esclavage et l’expansion coloniale. Cette position plus nuancée à l’égard de Nietzsche n’empêchait en rien une certaine vigueur critique à l’égard des « nietzschéens de gauche » et de ce qu’il nommait « les herméneutes de l’innocence ».

Il s’agissait en somme pour les éditions Delga de fournir son catalogue de textes critiquant Nietzsche du point de vue marxiste – outrepassant la diversité des formats, des registres et des tons – dans le but explicite d’atteindre en son cœur le « nietzschéisme de gauche », accusé de collusions objectives avec le « pré-fascisme comportemental » et les « impérialismes à venir ». Pour ce faire, Aymeric Monville, lui-même auteur d’un pamphlet ciblant cette « gauche nietzschéenne » qui s’étend à ses yeux de « Georges Bataille à Michel Onfray », a puisé dans le répertoire marxiste international pour lui donner une visibilité en France. Cette entreprise semble avoir payé dans une large mesure, puisque la réception des ouvrages sur Nietzsche publiés par les éditions Delga s’est montrée relativement conséquente dans les milieux intellectuels de la gauche marxiste – reconfigurant ainsi dans une certaine mesure la présence de Nietzsche dans le paysage éditorial français.

Les deux processus de controverse que nous avons étudiés dans le présent mémoire de recherche ne se limitent donc pas, nous l’avons vu, à des oppositions strictement philosophiques quant à l’interprétation de l’œuvre de Nietzsche. Il s’agissait pour nos acteurs, par le biais du débat intellectuel et en situation de controverse philosophique, de « se mesurer les uns aux autres » et de prendre position, dans le champ de la philosophie française, pour ou contre différents courants et héritages. En l’occurrence, les « jeunes philosophes » qu’étaient Ferry et Renaut en 1985 ont agrégé autour d’eux, sur une idée de Comte-Sponville, un collectif de philosophes dont les trajectoires académiques et les orientations philosophiques les encourageaient en toute logique à prendre position contre l’héritage de la philosophie universitaire des années 1970. Cette dernière avait opéré une rupture au sein-même du champ en s’opposant à la tradition philosophique, et Louis Pinto a souligné la proximité de ces courants avec une certaine avant-garde « gauchiste ». Leur formation, les thèses qu’ils ont réalisées et les positions qu’ils ont occupées par la suite leur ont fourni les armes nécessaires pour une prise de position en faveur de la tradition humaniste et rationaliste lors des situations de controverse qui les opposaient à des héritiers de Nietzsche ou Heidegger. Les « jeunes nietzschéens » qui s’opposèrent tardivement à eux en publiant *Pourquoi nous sommes nietzschéen*s en 2016 n’avaient quant à eux pas connu ces vives querelles qui marquèrent le déclin de l’hégémonie de la « pensée 68 » à l’université française. Des auteurs comme Dorian Astor et Alain Jugnon purent ainsi, au cours de leur trajectoire académique qui les vit passer par l’ENS, s’approprier Nietzsche qui était demeuré aux programmes de philosophie des formations à l’université, en classes préparatoires ou en vue de l’agrégation. C’est sur cette base, favorisée par les effets institutionnels entraînés par l’hégémonie universitaire des « nietzschéens » au cours des années 1960-1970, qu’ils purent agréger autour d’eux un collectif de quinze autres philosophes ou artistes ayant résisté, du fait de la diversité de leurs profils, aux offensives anti-nietzschéennes dont nous avons parlé.

Sur un plan plus directement politique enfin, une certaine frange du marxisme français animée par Aymeric Monville à la tête des éditions Delga – nourrie à la fois par les critiques adressées par Pasolini ou Clouscard au gauchisme « libéral-libertaire » et par un certain retour à Hegel – a pu s’efforcer de relancer une controverse marxiste internationale contre Nietzsche, pour contester l’influence du « nietzschéisme de gauche » en France. Là encore, derrière les options philosophiques individuelles et la part d’innovation que chacune d’elles comporte, il est possible de lire le poids exercé par la concurrence politique qui agit entre différents courants de gauche. Au-delà de l’enjeu herméneutique concernant Nietzsche et ses liens potentiels avec le fascisme, le courant marxiste qu’entendent représenter Aymeric Monville et les éditions Delga est amené à se positionner vis-à-vis d’autres courants se réclamant de l’héritage historique, philosophique et politique de « la gauche ». En cela, la relance de la controverse marxiste contre Nietzsche s’inscrit à la fois dans le contexte international du marxisme en tant que doctrine et dans la continuité de la longue histoire de la réception controversée de Nietzsche en France, que nous avons tâché de restituer en première partie de cette étude.

L’une des difficultés dans ces processus de controverse dont nous avons tenté de faire la sociologie réside dans l’évaluation de leurs impacts. Quels effets ont pu avoir ces controverses philosophiques et politiques sur le « statut » de Nietzsche en France, dans le champ de la philosophie et ses interactions avec les champs politique et médiatique ? Du point de vue purement institutionnel, aucune de ces controverses n’a produit d’effet majeur : Nietzsche n’a pas été retiré des programmes d’enseignement en philosophie au sein desquels il a figuré avec une importance variable depuis les années 1970, mais il n’y a pas non plus été particulièrement revalorisé. En ce qui concerne la présence médiatique de Nietzsche, il apparaît qu’elle a certainement été accrue, à des intensités variables selon les relais dont disposaient les auteurs comme les éditeurs, par ces séries de publications polémiques qui ont amené des personnalités à l’exposition conséquente comme Michel Onfray à se positionner. En outre, les salves successives des acteurs marxistes, qui ont publié pas moins de sept ouvrages consacrés à Nietzsche entre 2006 et 2016, ont indéniablement élargi le paysage de l’anti-nietzschéisme francophone chez les éditeurs, dans les librairies et sur internet. Il faut toutefois noter qu’aucune tendance majoritaire ne semble être parvenue à s’imposer quant à l’interprétation politique de l’œuvre de Nietzsche, et le lecteur profane se trouvera tiraillé entre des publications tour à tour hostiles ou louangeuses à son égard, ne sachant ainsi pas à moins de s’y aventurer lui-même s’il faut y lire un dangereux préfigurateur du nazisme ou bien un audacieux penseur de l’émancipation. La situation française de Nietzsche en France se caractérise en quelque sorte par un maintien du *statu quo.* Le philosophe conserve sa place, réelle mais marginale, dans le monde académique et la philosophie classique, se réclamant de l’humanisme, de l’universalisme et du rationalisme, y voit un adversaire. Quant à la gauche intellectuelle, elle peut se réclamer de Nietzsche lorsqu’elle se présente en héritière de la philosophie universitaire des années 1960-1970, ou le combattre violemment si elle appartient à la tradition marxiste.

L’importance de toutes ces contributions à un vaste processus de controverse sur Nietzsche en France réside finalement plus dans les trajectoires professionnelles de leurs auteurs, qui (ré)affirment ou transforment leurs positions les uns par rapport aux autres à l’occasion de ces joutes philosophiques. En outre, il semble qu’un « fond commun » des critiques anti-nietzschéennes se soit progressivement constitué. En effet, Aymeric Monville use parfois d’arguments analogues à ceux mobilisés par les auteurs de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, ce qui n’empêche pas qu’il se montre particulièrement critique envers eux. Certains extraits de l’œuvre de Nietzsche sont immanquablement cités par ses adversaires, qui au-delà de leurs divergences sont unis par des accusations communes, comme celle d’irrationalisme qui frappe Nietzsche en France depuis les débuts de sa réception. Il est donc possible d’affirmer que les termes de la controverse anti-nietzschéenne sont régulièrement reconduits à partir de fondations construites progressivement depuis la fin du XIXe, et la critique marxiste de Nietzsche est désormais rigoureusement codifiée. Ainsi, la modalité la plus courante de la caractérisation politique de Nietzsche en tant qu’auteur réactionnaire consiste en une alliance d’une critique épistémologique et d’une mise en lumière des motifs politiques qui sont indissociables de ses vues sur la science et la philosophie. Dans le camp adversaire, les nietzschéens puisent généralement dans le répertoire du nietzschéisme français des années 1960-1970, dont les thèmes et le style sont repris.

C’est en ce sens que nous tenions à contextualiser, par le biais d’une socio-histoire de la présence de Nietzsche en France, les processus de controverse étudiés. Les échanges d’arguments en situation de controverse ne sauraient être dissociés des polémiques passées, desquelles ils se nourrissent en faisant montre à la fois d’une relative « dépendance au sentier » et d’une certaine marge de manœuvre individuelle. Au fond, la tradition nietzschéenne ou anti-nietzschéenne à laquelle ils se réfèrent de manière plus ou moins forte les contraint autant qu’elle les habilite. Les termes et stratégies argumentatives des controverses passées font l’objet d’une reconduction mais aussi d’une constante reconfiguration, dans la mesure où les acteurs puisent dans un répertoire et composent en situation une argumentation qui leur est propre. C’est pourquoi nous avons tâché de donner à voir, par la présentation détaillée des argumentaires développés par les acteurs engagés dans la controverse, à la fois l’ensemble des conceptions et représentations sous-jacentes (la grille de lecture du matérialisme dialectique, par exemple) et le caractère malgré tout inédit de leur propos. Les controverses que nous avons étudiées sont d’autant plus intéressantes à ces égards qu’elles s’inscrivent dans un contexte transnational d’édition et de réception de Nietzsche. Les auteurs de *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* puisent dans la traduction par Henri Albert de *La Volonté de puissance*, dont les nietzschéens contestent la fiabilité du fait des falsifications dont se serait rendue coupable la sœur du philosophe. Ils y opposent un consensus nietzschéen sur l’édition critique Colli-Montinari, que les marxistes comme Domenico Losurdo, marqué par le contexte italien, s’efforcent de mettre en crise.

Nous voudrions achever cette étude en nous livrant à quelques brèves réflexions d’ordre méthodologique. Ce mémoire avait pour ambition de concilier, à notre mesure, les indispensables outils de la sociologie des champs, de la connaissance et des intellectuels dont nous héritons de Pierre Bourdieu et de ses continuateurs, avec les utiles déplacements opérés par Cyril Lemieux dans le cadre de la sociologie des controverses. En effet, sans pouvoir nous passer de l’effort qui consiste à situer les acteurs dans l’espace social où ils occupent des positions diverses, nous voulions accorder une certaine place à l’innovation dont ils font preuve dans l’action – en l’occurrence, aux argumentaires qu’ils développent et s’opposent les uns aux autres en situation de controverse. Ce choix se justifie d’autant plus par le type de controverses que nous étudions, qui relevant de l’activité philosophique puisent dans un *common knowledge* constitué, maintenu et sans cesse interrogé au fil des siècles[[271]](#footnote-271). Il nous a semblé sur ce point qu’un certain « bricolage méthodologique », réalisé en vue d’une « sociologie conciliatrice », pouvait avoir quelques vertus. Refuser, comme Cyril Lemieux, de faire « découler mécaniquement » les modalités de l’action des acteurs considérés d’un habitus que « fixe au préalable » le chercheur n’implique en rien de renoncer à les envisager à l’aune de leurs trajectoires et des positions qu’ils occupent les uns par rapport aux autres. Simplement, les situations de controverses (qui nous semblaient être le point d’entrée idéal pour réaliser une étude sur Nietzsche pouvant contribuer un minimum à l’histoire *sociale* des idées) interviennent comme des moments de crise dans l’ordre établi des positions de champ. Et s’il nous faut constater que, lors de ces situations, les acteurs que nous étudions n’agissent pas de la même manière mais développent, même à partir de positions analogues, des argumentaires différents, nous ne prétendons pas pour autant que les armes qu’ils mobilisent dans la lutte n’ont pas été forgées au cours de leurs trajectoires et à partir de leurs positions respectives. C’est pourquoi nous avons pris soin de restituer dans toute leur complexité les argumentaires développés par les interprètes de Nietzsche engagés dans les controverses que nous avons étudiées. Au-delà des conclusions philosophiques et politiques que ces derniers formulaient à son propos, il s’agissait de donner à voir la manière dont ils construisaient leur discours en sélectionnant des extraits de l’œuvre ou en se référant, favorablement ou non, à des interprétations existantes. Ce faisant, nous pouvions « mettre en lumières les conceptions sous-jacentes » aux arguments mobilisés par les acteurs[[272]](#footnote-272). Cet effort nous a conduits à ne pas négliger les dimensions interactionnelles et chronologiques des processus de controverse. Encore fallait-il opérer des choix parmi les innombrables contributions d’importance variable qui sont faites aux nombreuses controverses ayant trait à Nietzsche. Celles que nous avons sélectionnées pour ce qu’elles avaient de significatif pour notre objet, à savoir les débats relatifs à la caractérisation politique de Nietzsche en France, sont connexes à d’autres controverses qui mériteraient aussi de faire l’objet d’études sociologiques – nous pensons à celles qui touchent au travail éditorial d’Elisabeth Förster-Nietzsche. Nous avons d’ailleurs trouvé des traces de cette controverse relative aux accusations proférées à l’encontre de la sœur de Nietzsche au sein des argumentaires que nous avons étudiés. Nous touchons ici à la difficulté que représente la délimitation des frontières spatiales et temporelles des processus de controverse.

Une autre question épineuse est celle du « relativisme » dont la sociologie des controverses a pu être accusée. Ses fondateurs ont effectivement mis un point d’honneur méthodologique à ce que soit respecté le « principe de symétrie » élaboré par David Bloor, afin que chaque partie engagée dans la controverse puisse voir sa contribution traitée avec sérieux. C’est ce que nous avons tâché de faire en étudiant systématiquement la réception des différents ouvrages de notre corpus dans les milieux médiatiques et militants, afin de voir comment ils s’en faisaient les relais, comment ils s’en appropriaient les termes et en quoi ils contribuaient eux aussi au processus de controverse. Cela ne nous a toutefois pas empêché d’y voir des contributions « mineures » ou « secondaires », dans la mesure où il s’agissait pour l’essentiel de « relais » plus ou moins critiques (et parfois anonymes) des contributions initiales, qui jouaient donc avant tout un rôle de « publicisation » ou « d’extension de l’espace de la controverse ». En traitant sur le même plan l’ensemble de ces participations aux processus de controverse que nous étudions, nous sommes-nous rendus coupables de « relativisme », en accordant autant de crédit scientifique à des interprétations de qualités inégales ?

Au vu des critiques qu’il adressait à la science telle qu’elle se faisait en son temps, Nietzsche nous aurait probablement fait un procès en « égalitarisme » pour nous être livrés à un tel « nivellement », mais ce sont là les implications des postulats méthodologiques de la sociologie des controverses. Ce protocole ne nous interdit en rien de constater que suivant la critériologie des sciences sociales contemporaines, certains des argumentaires développés dans le cadre de ces controverses valent moins sur le plan scientifique que d’autres, ne serait-ce parce que certaines contributions ne reposent aucunement sur l’administration de la preuve. Mais là encore, d’un point de vue nietzschéen, ce sont les fondements-même de ces critères scientifiques qui mériteraient d’être explorés et réévalués – que ce soit pour les maintenir ou pour les renverser, terrain sur lequel nous ne nous aventurerons pas. Ce qui nous intéresse ici, c’est la façon dont la science se constitue historiquement, par une alternance entre des phases de stabilisation où elle se pratique « quotidiennement[[273]](#footnote-273) », et des situations de controverse qui entraînent parfois une redistribution des cartes décisive pour ses développements ultérieurs.

Dans une telle perspective de sociologie historique des sciences, les controverses sur Nietzsche ont l’intérêt tout particulier de susciter la réflexion sur ce que l’on considère comme étant philosophiquement ou scientifiquement « rationnel » ou « irrationnel » – sachant qu’en la matière, les prises de position épistémologiques, institutionnelles et parfois politiques peuvent s’avérer étroitement imbriquées. En ce sens, les controverses savantes relatives aux critiques de la rationalité, souvent accusées « d’irrationalisme » qui ont jalonné l’histoire de la philosophie pourraient faire l’objet d’une étude socio-historique que nous espérons réaliser en thèse. Pour l’heure, nous espérons avoir contribué, à notre humble mesure, à l’émergence d’une « sociologie historique des formes de débat agonistique[[274]](#footnote-274) » qui, ne souhaitant en rien abandonner l’héritage de la sociologie de Pierre Bourdieu, entend accorder une place conséquente aux controverses, en raison de l’importance qu’elles revêtent pour le maintien ou la reconfiguration des ordres établis au sein des champs dans lesquelles elles surviennent.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvre de Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche, *Œuvres*. Tome 1, coll. Bouquins, Robert Laffont, 1993, 1552 p. ; Œuvres Tome 2, coll. Bouquins, Robert Laffont, 1993, 1792 p.

II. Corpus de la controverse

1. Pourquoi nous (ne) sommes (pas) nietzschéens

Alain Boyer, Vincent Descombes et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, Paris, 1991, 318 p.

Alain Jugnon, Dorian Astor (dir.), *Pourquoi nous sommes nietzschéens*, Les Impressions Nouvelles, 2016, 288 p.

2. Controverse marxiste internationale

Georg Lukács, *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, Editions critiques, 2018, 100 p. ; La destruction de la raison : Nietzsche, Delga, 2006, 217 p.

Arno Munster, *Nietzsche et le nazisme*, Kimé, 1995, 148 p.

Domenico Losurdo, *Nietzsche philosophe réactionnaire. Pour une biographie politique*, Delga, 2008, 116 p. ; *Nietzsche, le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*, Delga, 2017, 1088 p.

Aymeric Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Aden, 2007, 112 p.

Juan José Sebreli, *L’oubli de la raison*, Delga, 2013, 430 p.

3. Contributions secondaires

*Recensions*

Vincent Charbonnier, « Ire rationnelle ? A propos de La destruction de la raison de G. Lukács » : I. Un rationalisme de progrès ; II. Les chemins de la déraison, Actes de la société chauvinoise de philosophie, 2004, pp. 101-124.

André Jacob. Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud, Alain Rouaud, Pierre-André Taguieff, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, (Coll. « Le collège de philosophie »), 1991. In: L'Homme et la société, N. 103, 1992. Aliénations nationales. pp. 150-151.

Lionel Ponton. BOYER, Alain, et alii, P*ourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Laval théologique et philosophique, 48, (1), 1992, 142–142.

Didier Renault. « Nietzsche contre la Révolution. A propos du livre de Domenico Losurdo : *Nietzsche, il ribelle aristocratico* », Actuel Marx, vol. 35, no. 1, 2004, pp. 147-163.

*Cours, productions savantes et militantes*

Mazzino Montinari, « Interprétations nazies », dans *La volonté de puissance n’existe pas*, L’Eclat, 1997, 144 p.

Michel Onfray, « Vers le nietzschéisme », Cours n°149, lundi 25 mai 2009, Contre histoire de la philosophie à l’Université de Caen.

Annick Stevens, « La philosophie de Nietzsche », Cours de philosophie à l’Université populaire du théâtre Toursky, 2 octobre 2013, URL : http://www.université-populaire-de-marseille.net/nietzsche\_2013/notes/Nietzsche\_01.pdf

Nicolas Tertulian. « La destruction de la raison trente ans après ». In: L'Homme et la société, N. 79-82, 1986. Lukács-Bloch : raison et utopie. pp. 107-126.

*Articles de presse*

Anonyme, «Lukács critique maudit de la nietzschéolâtrie », l’Humanité, 11 avril 2006, URL : https://www.humanite.fr/node/348242

Jacques Olivier Bégot, « Nietzsche, entretien avec Michel Surya », Les Lettres françaises, n°78, 30 janvier 2011, URL : http://www.les-lettres-francaises.fr/2011/01/nietzsche-entretien-avec-michel-surya/

Jean Bricmont, « *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray.* Aymeric Monville », Le Monde diplomatique, septembre 2007, p. 29, URL : https://www.monde-diplomatique.fr/2007/09/BRICMONT/15131

Pierre Chaillan, « Disparition. Domenico Losurdo, maître de la riposte au libéralisme », l’Humanité, 29 juin 2018, URL : https://www.humanite.fr/disparition-domenico-losurdo-maitre-de-la-riposte-au-liberalisme-657539

Jean-François Dortier, « Nietzsche Friedrich. Comment peut-on être nietzschéen ? », Sciences Humaines, Hors-série n°38, 09-10-11/2002, URL : https://www.scienceshumaines.com/nietzsche-friedrich\_fr\_12713.html

Stéphane Floccari, « Nietzsche l’éternel renaissant », l’Humanité, 30 décembre 2015, URL : https://www.humanite.fr/nietzsche-leternel-renaissant-594130

Guillaume Fondu, « Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand, Georg Lukács », Le Monde diplomatique, mai 2018, p. 25. URL : https://www.monde-diplomatique.fr/2018/05/FONDU/58668

Olivier Morel, « Friedrich Nietzsche », La République des Lettres, n°12, janvier 1995, URL : https://republique-des-lettres.com/nietzsche-9782824903194.php

Dave Noël, « Pourquoi nous sommes nietzschéens, sous la direction d’Alain Jugnon et Dorian Astor », Le Devoir, 12 novembre 2016.

Michel Onfray, « Soyez vaches, Nietzsche, une vie philosophique », Le Point, 28 juillet 2011, URL : https://www.lepoint.fr/culture/soyez-vaches-nietzsche-une-vie-philosophique-28-07-2011-1359838\_3.php ; « La philosophie par Michel Onfray », L’Express, 1er novembre 2007, URL : https://www.lexpress.fr/culture/livre/la-philosophie-par-michel-onfray\_813084.html

*Articles de blogs*

Admin, « Domenico Losurdo sur Nietzsche », Entelekheia, 8 janvier 2017, URL : http://www.entelekheia.fr/2017/01/08/domenico-losurdo-sur-nietzsche/

Alternative Libertaire, « Girouettisme : Onfray mieux d’se taire ! », 10 août 2007, URL : http://www.alternativelibertaire.org/?Girouettisme-Onfray-mieux-d-se#nh7

Anonyme, « La destruction de la raison (G. Lukács) », Scriptoblog, Le Retour aux Sources, URL : https://www.leretourauxsources.com/blog/la-destruction-de-la-raison-g-lukacs-n542

Anonyme, « La Force majeure : un nouveau Nietzsche ? », Atelier Clément Rosset, 20 février 2006, URL : http://clementrosset.blogspot.com/2006/02/la-force-majeure-un-nouveau-nietzsche\_20.html

Julien Auberger, « Disparition de Domenico Losurdo, philosophe humaniste et révolutionnaire », Le Vent se Lève, 30 juin 2018, URL : https://lvsl.fr/disparition-domenico-losurdo-philosophe-humaniste-et-revolutionnaire

Véronique Bergen, « Pourquoi notre époque a besoin de Nietzsche », La Quinzaine littéraire, n°1158, octobre 2016, URL : https://www.nouvelle-quinzaine-litteraire.fr/mode-lecture/pourquoi-notre-epoque-a-besoin-de-nietzsche-1174

Fabien Besnard, « Nietzschéisme de gauche », Mathéphysique, 4 mars 2007, URL : http://math-et-physique.over-blog.com/article-5886157.html

Jérôme Bonnemaison, « Jusqu’à lui les philosophes n’avaient fait que philosopher – « Pourquoi nous sommes nietzschéens (Réflexions faites) – Dorian Astor (dir.) », En rencontrant Godot. La culture comme nourriture terrestre, URL : https://enrencontrantgodot.com/2019/04/26/jusqua-lui-les-philosophes-navaient-fait-que-philosopher-pourquoi-nous-sommes-nietzcheens-reflexions-faites-dorian-astor-dir/

D. Brouttelande, « A propos de Misère du nietzschéisme de gauche d’Aymeric Monville », Philippe Sollers. Sur et autour de Sollers, 21 janvier 2007, URL : http://www.pileface.com/sollers/spip.php?article361

Denis Collin, « Nietzsche philosophe politique », Philosophie et politique, URL : http://denis-collin.viabloga.com/news/nietzsche-philosophe-politique

Desbabas, « Misère du nietzschéisme de gauche, Aymeric Monville », Deconstruire Babylone, 29 août 2009, URL : http://deconstruire.babylone.over-blog.org/article-35376511.html

Georges Gastaud, « Domenico Losurdo : Nietzsche, le rebelle aristocratique, biographie intellectuelle et bilan critique », revue Etincelles, Initiative Communiste, URL : https://www.initiative-communiste.fr/articles/culture-debats/domenico-losurdo-nietzsche-rebelle-aristocratique-biographie-intellectuelle-bilan-critique/

Hestia, « Pourquoi Nietzsche nous a pourri la vie », Philosophic et nunc, 26 mai 2013, URL : https://blogs.mediapart.fr/hestia/blog/260513/pourquoi-nietzsche-nous-pourri-la-vie

Jude, « Misère du nietzschéisme de gauche / Aymeric Monville », Botanica Politica, 21 juin 2013, URL : http://botapol.blogspot.com/2013/06/misere-du-nietzscheisme-de-gauche.html

Olivier Meyer, « Wikipédia », Nietzsche académie, 1er juillet 2011, URL : http://nietzscheacademie.over-blog.com/article-le-surhomme-vu-par-wikipedia-78326314.html

Aymeric Monville, « Faut-il combattre un athéisme réactionnaire ? », socio13, URL : https://socio13.wordpress.com/2009/04/13/faut-il-combattre-un-atheisme-reactionnaire-par-aymeric-monville/ ; « Nietzschéisme de gauche et idée du communisme : deux idéologies pour une même liquidation », réponse à Michel Surya suite au dossier des Lettres françaises, lafauteadiderot.net, URL : http://www.lafauteadiderot.net/Nietzscheisme-de-gauche-et-idee-du

Claude Morilhat, « Domenico Losurdo, Nietzsche. Le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique », La Revue du Projet (PCF), URL : http://projet.pcf.fr/89439

Marie-Ange Patrizio, « Eau de vie et Christianisme. A propos du livre de Domenico Losurdo : Nietzsche, le rebelle aristocrate », La Faute à Diderot, traduction d’un article d’Hans-Martin Lohmann, paru dans Die Zeit le 1er juillet 2010, URL : http://www.lafauteadiderot.net/Eau-de-vie-et-Christianisme-A

Gilles Questiaux, « Domenico Losurdo critique de Nietzsche », Réveil communiste, 24 mai 2016, URL : http://www.reveilcommuniste.fr/2016/05/domenico-losurdo.html

Marjorie Rafécas, « Phil-analyse : l’individualisme, la faute à Nietzsche ? », Philing good, l’anti-burnout des idées, 17 mars 2009, URL : https://www.wmaker.net/philobalade/L-individualisme-la-faute-a-Nietzsche\_a32.html

Christian Ruby, « Faut-il être ou ne pas être nietzschéen ? », Nonfiction.fr. Le quotidien des livres et des idées, URL : https://www.nonfiction.fr/article-8625-faut-il-etre-ou-ne-pas-etre-nietzscheen.htm

Anna Taton, « Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens. Ouvrage collectif. Une critique par Anna Taton », Dikè. Le portail de la philosophie politique et éthique. URL : https://dikephilopol.wordpress.com/2013/02/19/pourquoi-nous-ne-sommes-pas-nietzscheens-ouvrage-collectif/

Jean Zin, « La fuite dans l’irrationnel », jeanzin.fr, 25 mars 2011, URL : http://jeanzin.fr/2011/03/25/la-fuite-dans-l-irrationnel/

*Emissions de radio ou de télévision*

Alain Finkielkraut, « Peut-on être nietzschéen ? », avec Céline Denat et Dorian Astor, Répliques, France Culture, 2017. URL : https://www.youtube.com/watch?v=q\_ArObX3l5g

Julien Théry, « Nietzsche et l’histoire, Nietzsche dans l’histoire », avec Dorian Astor, Le Média, juillet 2019. URL : https://www.youtube.com/watch?v=u7P0ANTlf0w&t=5144s

III. Méthodologie

Etienne Anheim, Antoine Lilti et Stéphane Van Damme, « Quelle histoire de la philosophie ? », Annales. Histoire, Sciences Sociales, 2009/1 64e année, p. 5-11.

Yannick Barthe, Cyril Lemieux et al. « Sociologie pragmatique : mode d’emploi », Politix, 2013, p. 175-204. ; « Quelle critique après Bourdieu ? », Mouvements, 2002/5 n°24, p. 33-38.

Luc Boltanski, « Passer des épreuves », Revue Projet, 2005/6 n°289, p. 72-75.

Pierre Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger ». In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 1, n°5-6, novembre 1975. La critique du discours lettré. pp. 109-156.

Roger Chartier, « Médiologie, sociologie des textes et histoire du livre », Le Débat, 1995/3 (n° 85), p. 11-15.

Damien de Blic, Cyril Lemieux, « Le scandale comme épreuve. Eléments de sociologie pragmatique. », Politix, 2005, p. 9-38. ; « Le scandale, la norme, le sociologue », Sigila, 2014/1 n°33, p. 25-33.

Jean-Louis Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques », Enquête [En ligne], 5 | 1997, p. 11-35 ; « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007/1 n°25, p. 45-60.

Mathieu Hauchecorne, Frédérique Matonti « Actualité de l’histoire sociale des idées politiques », Raisons politiques 2017/3 (N° 67), p. 5-10.

Mathieu Hauchecorne, La gauche américaine en France. La réception de John Rawls et des théories de la justice, Paris : CNRS Éditions, mars 2019 - 336 p.

Johann Heilbron, Gisèle Sapiro, « La traduction littéraire, un objet sociologique », Actes de la recherche en sciences sociales, 2002/4 n°144, p. 3-5.

Cyril Lemieux, « A quoi sert l’analyse des controverses ? », Société d’études soréliennes, Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007, p. 191-212. ; « De la théorie de l’habitus à la sociologie des épreuves : relire L’Expérience concentrationnaire » In : L. Israël, & D. Voldman (Éds), Michaël Pollak. De l’identité blessée à une sociologie des possibles, p. 179-205.

Frédérique Matonti, Gisèle Sapiro, « L’engagement des intellectuels : nouvelles perspectives », Actes de la recherche en sciences sociales, 2009/1 n°176-177, p. 4-7.

Dominique Pestre, « L’analyse de controverses dans l’étude des sciences depuis trente ans. Entre outil méthodologique, garantie de neutralité axiologique et politique », Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007/1 n°25, p. 29-43.

Louis Pinto, « La philosophie, un « objet » pour le sociologue ? » Le Philosophoire, 2013/2 n°40, p. 47-69.

Christophe Prochasson, Anne Rasmussen, « Du bon usage de la dispute. Introduction », Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007/1 n°25, p. 5-12. ; « Les espaces de la controverse. Roland Barthes contre Raymond Picard : un prélude à Mai 68 », Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007/1 n°25, p. 141-155.

Bernard Pudal, « De l'histoire des idées politiques à l'histoire sociale des idées politiques », dans Les formes de l'activité politique. Éléments d'analyse sociologique (XVIIIe-XXe siècle). Paris, Presses Universitaires de France, « Hors collection », 2006, p. 185-192.

Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, La nouvelle histoire des idées politiques, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2015, 128 pages.

Gisèle Sapiro, La guerre des écrivains. 1940-1944, Fayard, 1999, 814 p. ; « IV. Sociologie de la réception », dans Gisèle Sapiro, La sociologie de la littérature. Paris, La Découverte, « Repères », 2014, p. 85-106. ; « Modèles d’intervention politique des intellectuels. Le cas français », Actes de la recherche en sciences sociales, 2009/1 n°176-177, p. 8-31. ; « La raison littéraire. Le champ littéraire français sous l’Occupation (1940-1944). In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 111-112, mars 1996. Littérature et politique. pp. 3-35 ; « De l’usage des catégories de « droite » et de « gauche » dans le champ littéraire », Sociétés & Représentations, 2001/1 n°11, p. 19-53.

David Smadja, « L’histoire des idées politiques en débat : les enjeux épistémologiques de la contextualisation », Raisons politiques 2016/4 (N° 64), p. 111-124.

Laurent Thévenot, L’action au pluriel. Sociologie des régimes d’engagement, La Découverte, 2006, 312 p.

Stéphane Van Damme, « La sociabilité intellectuelle. Les usages historiographiques d’une notion », Hypothèses, 1998/1 1, p. 121-132. ; « Le retour de l’histoire intellectuelle, révolution conservatrice ou programme de relance ? », 2012/5 n°59-4bis, p. 29-46. ; « L’éternel retour du scandale ? », Hypothèses, 2013/1 16, p. 227-233.

Michel Winock, « L’écrivain en tant qu’intellectuel », Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2003/1 n°21, p. 113-125.

Jean Zaganiaris, « Pour en finir avec « l'intellectualisme » : la question de la rupture avec l'épistémocentrisme herméneutique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu », L'Homme et la société 2011/3 (n° 181), p. 145-164.

1. Roger Pol-Droit, « Nietzsche en vers, renversant », *Le Monde*, 1er août 2019, URL : <https://www.lemonde.fr/livres/article/2019/08/01/poemes-complets-nietzsche-en-vers-renversant_5495616_3260.html> [↑](#footnote-ref-1)
2. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999. [↑](#footnote-ref-2)
3. Parmi les nietzschéens contemporains, nous pouvons citer Dorian Astor, Marc Crépon, Jean-Pierre Faye, Mathieu Kessler, Jean-Luc Nancy, Bernard et Barbara Stiegler, Patrick Wotling… [↑](#footnote-ref-3)
4. Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-4)
5. Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1985. [↑](#footnote-ref-5)
6. Geneviève Bianquis, « Impérialisme et socialisme nietzschéens », in *Europe*, n°78, 15 juin 1929, p. 321-331. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-7)
8. Quentin Skinner insiste sur la *force illocutionnaire* que revêt un texte, qui une fois étudié dans son contenu à l’aune de son contexte socio-historique révèle *l’intention* de son auteur. Roger Chartier montre l’impact de la « mise en livre » sur la réception d’un texte. Voir Arnault Skornicki, Jérôme Tournadre, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris La Découverte, 2015, 128 p. [↑](#footnote-ref-8)
9. Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, 206 p. [↑](#footnote-ref-9)
10. Gisèle Sapiro, « IV. Sociologie de la réception », *La sociologie de la littérature*, La Découverte, 2014, p. 85-106. [↑](#footnote-ref-10)
11. Raoul De Nolva, « Mussolini disciple de Nietzsche », dans Mercure de France, 1er octobre 1929, p. 64-77. [↑](#footnote-ref-11)
12. Le philosophe et membre du parti nazi Alfred Bäumler (1887-1968) a assemblé et publié des inédits de Nietzsche, à qui il a consacré trois ouvrages entre 1929 et 1931. En 1933, Elisabeth Förster-Nietzsche, sœur du philosophe et membre du parti nazi depuis 1930, a offert la canne de son frère à Adolf Hitler, qui visitait le Nietzsche-Archiv de Weimar. En 1934, elle retrouve le dictateur et les dignitaires du IIIe Reich à la cérémonie du 90e anniversaire de la naissance de Nietzsche. Voir Edith Fuchs, « Hitler lecteur de Nietzsche ? », Revue d’Histoire de la Shoah, 2018/1 n°208, p. 87-109. [↑](#footnote-ref-12)
13. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-13)
14. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-14)
15. Guillaume Duchemin, Matteo Maillard, Youri Hanne, « Casapound. Sous la carapace du nouveau fascisme italien » *Le Monde*, article interactif.

    URL : <https://www.lemonde.fr/mmpub/edt/zip/20140407/102137/index.html> [↑](#footnote-ref-15)
16. Cyril Lemieux, *art. cit.* 2007, p. 191-212. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-17)
18. Cyril Lemieux, Damien de Blic, « Le scandale comme épreuve. Eléments de sociologie pragmatique », Politix, 2005, p. 9-38. [↑](#footnote-ref-18)
19. Luc Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action,* Éditions Métailié, Paris, 1990, 382 p. [↑](#footnote-ref-19)
20. Laurent Thévenot, « L'action qui convient », Les formes de l'action, Raisons Pratiques n°1, 1990, p. 39-69. [↑](#footnote-ref-20)
21. Conception empruntée à l’ethnologue Éric de Dampierre. Voir Cyril Lemieux, Damien De Blic, « Le scandale comme épreuve. Eléments de sociologie pragmatique », Politix, 2005, p. 9-38. [↑](#footnote-ref-21)
22. Démarche empruntée au sociologue des sciences David Bloor. Voir Cyril Lemieux, *art. cit.* [↑](#footnote-ref-22)
23. Yannick Barthe, Cyril Lemieux et al. « Sociologie pragmatique : mode d’emploi », Politix, 2013, p. 175-204. [↑](#footnote-ref-23)
24. Max Weber, « L’objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales » (1904), in *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965 (1922), 539 p. [↑](#footnote-ref-24)
25. Cyril Lemieux, Damien de Blic, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-25)
26. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-26)
27. Roger Chartier, *Pratiques de la lecture*, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot » nº 167, Paris, 1993, 309 p. [↑](#footnote-ref-27)
28. Jean-Louis Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques », Enquête, 5 | 1997, p. 11. [↑](#footnote-ref-28)
29. « De la théorie de l’habitus à la sociologie des épreuves : relire L’Expérience concentrationnaire » In : L. Israël, & D. Voldman (Éds), *Michaël Pollak. De l’identité blessée à une sociologie des possibles*, p. 179-205. [↑](#footnote-ref-29)
30. Matthieu Delalandre, « Une approche argumentative des controverses en sciences du sport », *Movement & Sport Sciences*, vol. 94, no. 4, 2016, pp. 15-25. [↑](#footnote-ref-30)
31. Jean-Louis Fabiani, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*, 2007/1, n°25, p. 45-60. [↑](#footnote-ref-31)
32. En ce sens, Hervé Rayner faisait remarquer à Cyril Lemieux, lors d’un séminaire consacré à la sociologie pragmatique, qu’il ne fallait pas « décontextualiser les échanges de coups » et que toute sociologie des controverses se devait d’être une sociologie des « circonstances ». Voir la vidéo « Sociologie Pragmatique : Mode d'Emploi, Cédric Moreau de Bellaing et Cyril Lemieux - CRAPUL/UNIL »

    URL : <https://www.youtube.com/watch?v=PzUa1uZbx0I&t=4908s> [↑](#footnote-ref-32)
33. Georges Bataille, « Réparation à Nietzsche : Nietzsche et les fascistes », *Acéphale*, n°2, janvier 1937, p. 3-13. [↑](#footnote-ref-33)
34. Soraya Boudia, « Naissance, extinction et rebonds d'une controverse scientifique. Les dangers de la radioactivité pendant la guerre froide », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 25, no. 1, 2007, pp. 157-170. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cyril Lemieux fait remarquer que les controverses n’ont jamais de frontières très nettes dans l’espace et dans le temps. Voir Cyril Lemieux, « A quoi sert l’analyse des controverses ? », Société d’études soréliennes, Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007, p. 191-212. [↑](#footnote-ref-35)
36. Accessible en ligne à l’adresse suivante : <http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Dorian-Astor-Autour-de-Pourquoi> [↑](#footnote-ref-36)
37. Aux Etats-Unis : Steven E. Ascheim, *The Nietzsche legacy in Germany. 1890-1990,* University of California Press, Berkeley/Los Angeles/Oxford, 1992, 337 p. ; Jacob Golomb, Robert S. Wistrich, *Nietzsche, Godfather of Fascism ? On the uses and abuses of a philosophy*, Princeton University Press, 2002, 344 p. ; Ronald Beiner, *Dangerous Minds : Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right,* University of Pennsylvania Press, 2018, 176 p. En Italie : Giorgio PENZO, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando Editore, Roma, 1987, 359 p. [↑](#footnote-ref-37)
38. Jean-Louis Fabiani, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle, 2007/1, n°25, p. 45-60. [↑](#footnote-ref-38)
39. Pierre Bourdieu, « L'ontologie politique de Martin Heidegger ». In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 1, n°5-6, novembre 1975. La critique du discours lettré. pp. 109-156. [↑](#footnote-ref-39)
40. La sociologie de la connaissance philosophique s’est construite sur le modèle de la sociologie des sciences, attentive aux controverses. Voir Etienne Anheim, Antoine Lilti et Stéphane Van Damme. « Quelle histoire de la philosophie ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64e année, no. 1, 2009, pp. 5-11. [↑](#footnote-ref-40)
41. Roger Chartier, « Histoire et philosophie », *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude*, Paris, Albin-Michel, 1998, p. 236-237. [↑](#footnote-ref-41)
42. Laure Verbaere, « L'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique », *Revue de littérature comparée*, vol. n o 306, no. 2, 2003, pp. 225-233. [↑](#footnote-ref-42)
43. Max Weber, *Le savant et le politique. Une nouvelle traduction*, La Découverte, 2003, 206 p. [↑](#footnote-ref-43)
44. Luc Albarello, « Chapitre 1. Deux modèles : l'engagement et la distanciation », *Devenir praticien-chercheur,* sous la direction de Luc Albarello, De Boeck Supérieur, 2003, pp. 15-24. [↑](#footnote-ref-44)
45. Laure Verbaere, « A propos de la réception littéraire de Nietzsche », Nietzsche et la France, 2016, URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/histoire/nietzsche-et-la-france/réception-littéraire/> [↑](#footnote-ref-45)
46. Laure Verbaere tend donc à nuancer la thèse de Louis Pinto, qui exclut selon elle toute pénétration de Nietzsche dans la philosophie universitaire avant les années 1950. Voir Laure Verbaere, « Nietzsche et la philosophie universitaire », Nietzsche en France, 2016, URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/histoire/nietzsche-et-la-france/nietzsche-et-la-philosophie/> [↑](#footnote-ref-46)
47. L’article sur Nietzsche de l’Encyclopédie Universalis, sous la plume de Jean Granier qui signait le « Que sais-je ? » sur Nietzsche aux PUF, n’est pas exempt de certaines prises de positions dans le champ de l’interprétation philosophique. De même, le *Dictionnaire Nietzsche* dirigé par Dorian Astor pour Robert Laffont est empreint d’une conception de Nietzsche qui fait l’objet des controverses que nous allons étudier. [↑](#footnote-ref-47)
48. Laure Verbaere, *art cit.*  [↑](#footnote-ref-48)
49. Daniel Lindenberg, *Les Années souterraines 1937-1947*, Paris, Éditions de la Découverte, 1990, p. 86. [↑](#footnote-ref-49)
50. Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, trois volumes, coll. « Bibliothèque des Idées », Gallimard, 1958. [↑](#footnote-ref-50)
51. Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France. L’Influence de Nietzsche sur la pensée française*, Paris, Alcan, 1929. [↑](#footnote-ref-51)
52. Pierre Boudot, *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1970. [↑](#footnote-ref-52)
53. Karl Reichert et Wilhelm Schlechta, *International Nietzsche Bibliography*, North Carolina Press, Chapel Hill, 1960, édition augmentée 1968. [↑](#footnote-ref-53)
54. Eric Hollingsworth Deudon, *Nietzsche en France. L’antichristianisme et la critique 1891-1915*, thèse de Charlottesville, Washington, University Press of America, 1982. [↑](#footnote-ref-54)
55. Mémoire de maîtrise préparé sous la direction de Madeleine Rebérioux, Université de Paris VIII, 1980-1981 [↑](#footnote-ref-55)
56. Thèse dactylographiée de l’Université de Paris VIII, sous la direction de Madeleine Rebérioux, 1985. [↑](#footnote-ref-56)
57. Heinz Georg Kuttner, *Nietzsche-Rezeption in Frankreich*, Essen, Die blaue Eule, 1984 [↑](#footnote-ref-57)
58. Werner Hamacher (éd.), *Nietzsche aus Frankreich*, Francfort/Main-Berlin, Ullstein Materialen n° 35238,1986. [↑](#footnote-ref-58)
59. Margot Fleischer, « Das Spektrum der Nietzsche-Rezeption im geistigen Leben seit der Jahrhundertwende », Nietzsche-Studien, vol. 20,1991, p. 1-47. [↑](#footnote-ref-59)
60. Angelika Schober, *Nietzsche et la France. Cent ans de réception de Nietzsche en France*, thèse de l’Université de Paris X-Nanterre, 1990. [↑](#footnote-ref-60)
61. Anne Staszak, *Les Usages de Nietzsche dans les sciences sociales en France. Étude sur la diffusion du nietzschéisme de 1889 à 1993*, thèse de l’Université de Paris-Sorbonne sous la direction de Raymond Boudon, 1994. [↑](#footnote-ref-61)
62. Jacques Le Rider, « France : les premières lectures », in *Magazine littéraire* n° 298, avril 1992, p. 59-66. [↑](#footnote-ref-62)
63. Jacques Le Rider, « Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France », in Jacques Le Rider et Jean Lacoste (éd.), Œuvres, Paris, Robert Laffont, 1993, p. XI-CXII. [↑](#footnote-ref-63)
64. Jacques Le Rider, *Nietzsche in Frankreich*, Munchen, Wilhelm Fink Verlag, 1997. [↑](#footnote-ref-64)
65. Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps présent*, Paris, PUF, 1999. [↑](#footnote-ref-65)
66. Jacques Le Rider (dir.), *Nietzsche. Cent ans de réception française*, Ed. Suger, Université de Paris VIII, 1999. [↑](#footnote-ref-66)
67. Louis Pinto, Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France, Seuil, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-67)
68. Accessible à l’adresse suivante : <https://www.nietzsche-en-france.fr> [↑](#footnote-ref-68)
69. Laure Verbaere, *Le Nietzschéisme français. Approche historique de la réception de Nietzsche en France de 1872 à 1910*, Université de Nantes, 1999. [↑](#footnote-ref-69)
70. Geneviève Bianquis, « Impérialisme et socialisme nietzschéens », in *Europe*, n°78, 15 juin 1929, p. 321-331. [↑](#footnote-ref-70)
71. Jacques Le Rider, « Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France », in Jacques Le Rider et Jean Lacoste (éd.), *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. XI-CXII. [↑](#footnote-ref-71)
72. Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France. L’Influence de Nietzsche sur la pensée française*, Paris, Alcan, 1929. [↑](#footnote-ref-72)
73. Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-73)
74. Laure Verbaere, « Les traductions françaises de Nietzsche – en Europe », *Études Germaniques*, vol. 251, no. 3, 2008, pp. 601-621. [↑](#footnote-ref-74)
75. Laure Verbaere, « Dans quel ordre les Français découvrent-ils Nietzsche ? », Nietzsche et la France, 2015, URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/traductions-des-oeuvres-de-nietzsche/dans-quel-ordre-les-français-découvrent-ils-nietzsche/> [↑](#footnote-ref-75)
76. Laure Verbaere, *art. cit.* 2015. [↑](#footnote-ref-76)
77. Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-77)
78. Laure Verbaere, *art. cit.* 2015. [↑](#footnote-ref-78)
79. Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-79)
80. Laure Verbaere, *art. cit.* 2015. [↑](#footnote-ref-80)
81. Laure Verbaere, « A propos de la réception littéraire de Nietzsche », Nietzsche et la France, 2016. [↑](#footnote-ref-81)
82. Donato Longo, *La Présence de Nietzsche dans les débats politiques et culturels en France pendant l’entre-deux-guerres (1919-1940)*, Thèse dactylographiée de l’Université de Paris VIII, sous la direction de Madeleine Rebérioux, 1985. [↑](#footnote-ref-82)
83. Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris, 1995. [↑](#footnote-ref-83)
84. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-84)
85. Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-85)
86. Les développements qui suivent sur Gide et Valéry sont tirés des analyses de Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-86)
87. Laure Verbaere, *art. cit.* 2016. [↑](#footnote-ref-87)
88. Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-88)
89. Laure Verbaere, *art. cit.* 2016. [↑](#footnote-ref-89)
90. Cité par Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-90)
91. Laure Verbaere, *art. cit.* 2016. [↑](#footnote-ref-91)
92. Donato Longo, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-92)
93. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-93)
94. Geneviève Bianquis, « Impérialisme et socialisme nietzschéens », in *Europe*, n°78, 15 juin 1929, p. 321-331. [↑](#footnote-ref-94)
95. Jacques Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-95)
96. Geneviève Bianquis, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-96)
97. Daniel Lindenberg, « Le mirage “provençal” de Charles Maurras », *La pensée de midi*, vol. 1, no. 1, 2000, pp. 52-55. [↑](#footnote-ref-97)
98. Pierre-André Taguieff, « Le paradigme traditionaliste : horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire », *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, 1992, p. 217-305. [↑](#footnote-ref-98)
99. Geneviève Bianquis, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-99)
100. Michel Espagne, « Lecteurs juifs de Nietzsche en France autour de 1900 », in Dominique Bourel et Jacques Le Rider (éd.), *De Sils Maria à Jérusalem. Les intellectuels juifs et Nietzsche*, Paris, Éditions du Cerf, 1991, p. 227-245. [↑](#footnote-ref-100)
101. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-101)
102. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-102)
103. Geneviève Bianquis, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-103)
104. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-104)
105. Pierre-Xavier Boyer, « Aux origines de l'élitisme républicain : Les aristocraties d'Alfred Fouillée », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, vol. 22, no. 2, 2005, pp. 37-49. [↑](#footnote-ref-105)
106. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-106)
107. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-107)
108. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-108)
109. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-109)
110. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-110)
111. Geneviève Bianquis, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-111)
112. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-112)
113. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-113)
114. Laure Verbaere, « Eugène de Roberty », Nietzsche en France, URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/publications-sur-nietzsche/eugène-de-roberty-1/> [↑](#footnote-ref-114)
115. Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-115)
116. Donato Longo, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-116)
117. Le Rider, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-117)
118. Geneviève Bianquis, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-118)
119. Donato Longo*, op. cit.*  [↑](#footnote-ref-119)
120. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-120)
121. Louis Pinto, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-121)
122. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-122)
123. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-123)
124. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-124)
125. Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-125)
126. Donato Longo, « Gabriel Brunet », Nietzsche en France. URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/publications-sur-nietzsche/gabriel-brunet/> [↑](#footnote-ref-126)
127. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-127)
128. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-128)
129. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-129)
130. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-130)
131. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-131)
132. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-132)
133. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-133)
134. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-134)
135. Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-135)
136. Donato Longo, *op. cit.* [↑](#footnote-ref-136)
137. Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-137)
138. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-138)
139. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-139)
140. Simon Bouchard, « Sartre le maître du soupçon : critique de l’étude sur Nietzsche et Sartre : Le nihilisme est-il un humanisme ? », *Laval théologique et philosophique*, 63 (3), 2007, 597–604. [↑](#footnote-ref-140)
141. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-141)
142. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-142)
143. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-143)
144. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-144)
145. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-145)
146. Laure Verbaere, « Nietzsche et la philosophie universitaire », Nietzsche en France, 2016. URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/histoire/nietzsche-et-la-france/nietzsche-et-la-philosophie/> [↑](#footnote-ref-146)
147. Mazzino Montinari, « *La Volonté de puissance » n’existe pas*, L’Eclat, 1996, 192 p. [↑](#footnote-ref-147)
148. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-148)
149. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-149)
150. *Ibid.* [↑](#footnote-ref-150)
151. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-151)
152. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-152)
153. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-153)
154. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-154)
155. Jacques Le Rider, *art. ct.*  [↑](#footnote-ref-155)
156. Angèle Kremer-Marietti citée par Louis Pinto*, op. cit.*  [↑](#footnote-ref-156)
157. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-157)
158. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-158)
159. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-159)
160. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-160)
161. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-161)
162. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-162)
163. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-163)
164. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-164)
165. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-165)
166. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-166)
167. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-167)
168. Donato Longo, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-168)
169. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-169)
170. Jacques Le Rider, *art. cit.*  [↑](#footnote-ref-170)
171. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-171)
172. Yannick Barthe, *et al*. « Sociologie pragmatique : mode d'emploi », *Politix*, vol. 103, no. 3, 2013, pp. 175-204. [↑](#footnote-ref-172)
173. Soraya Boudia. « Naissance, extinction et rebonds d'une controverse scientifique. Les dangers de la radioactivité pendant la guerre froide », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 25, no. 1, 2007, pp. 157-170. [↑](#footnote-ref-173)
174. Jean-Louis Fabiani, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d’histoire intellectuelle*, 2007/1 n°25, p. 45-60. [↑](#footnote-ref-174)
175. Louis Pinto, *op. cit.*  [↑](#footnote-ref-175)
176. Ce faisant, nous suivrons le programme proposé par Matthieu Delalandre, « Une approche argumentative des controverses en sciences du sport », *Movement & Sport Sciences*, vol. 94, no. 4, 2016, pp. 15-25. [↑](#footnote-ref-176)
177. A titre d’exemple, le Master Recherche en philosophie de l’Université de Strasbourg consacre un Cours Magistral (24h) aux « Généalogies de la morale : des sophistes à Nietzsche », axé sur la « réception nietzschéenne » de Platon. Programme disponible à l’adresse suivante : <https://philo.unistra.fr/formations/master-recherche-en-philosophie/rof/ME5/FRUAI0673021VCOEN398/> [↑](#footnote-ref-177)
178. Laure Verbaere, « Nietzsche et l’agrégation de philosophie », Nietzsche en France, 2019, URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/histoire/nietzsche-et-la-france/nietzsche-et-l-agrégation-de-philosophie-1/>. Notons que la Faculté de philosophie de Strasbourg a confié à Dorian Astor la tâche d’assurer le cours de préparation à l’agrégation consacré à Nietzsche (source : Dorian Astor). Enfin, les PUF ont intégré le *Que sais-je ?* de Jean Granier sur Nietzsche à leur bibliographie de préparation à l’agrégation : <https://www.puf.com/themes/Agrégation_de_philosophie_2020> [↑](#footnote-ref-178)
179. Soraya Boudia, *art cit.*  [↑](#footnote-ref-179)
180. Jean Brun, *Le retour de Dionysos*, Les Bergers et les Mages, 1976 (1969), 250 p. [↑](#footnote-ref-180)
181. Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Folio essais, Gallimard, 1988 (1985), 352 p. [↑](#footnote-ref-181)
182. Emission *Apostrophes* animée par Bernard Pivot, « Luc Ferry et Alain Renaut à propos de leur livre La pensée 68 », 22 novembre 1985, archive Ina Culture, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=soatCKVpn2I> [↑](#footnote-ref-182)
183. Philippe Lançon, « Le philosophe du président », *Libération*, 3 mars 1997, URL : <https://www.liberation.fr/portrait/1997/03/03/le-philosophe-du-president_201064> [↑](#footnote-ref-183)
184. Pierre-André Taguieff, « Conservatisme critique et “méliorisme”. Repenser la droite », *Égards*, no 9, septembre 2005. [↑](#footnote-ref-184)
185. Entretien avec Pierre-André Taguieff, 10 juin 2019. [↑](#footnote-ref-185)
186. André Jacob. Alain Boyer, André Comte-Sponville, Vincent Descombes, Luc Ferry, Robert Legros, Philippe Raynaud, Alain Rouaud, Pierre-André Taguieff, Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens, Paris, Grasset, (Coll. « Le collège de philosophie »), 1991. In: *L'Homme et la société*, N. 103, 1992. Aliénations nationales. pp. 150-151. [↑](#footnote-ref-186)
187. Jean-François Dortier, « Comment peut-on être nietzschéen ? », *Sciences Humaines*, Hors-série n°38, 2002, URL : <https://www.scienceshumaines.com/nietzsche-friedrich_fr_12713.html> [↑](#footnote-ref-187)
188. Michel Onfray, « Soyez vaches, Nietzsche, une vie philosophique », *Le Point*, 28 juillet 2011, URL : <https://www.lepoint.fr/culture/soyez-vaches-nietzsche-une-vie-philosophique-28-07-2011-1359838_3.php> [↑](#footnote-ref-188)
189. Michel Surya, « Nietzsche, entretien avec Michel Surya », *Les Lettres françaises*, 30 janvier 2011, URL : <http://www.les-lettres-francaises.fr/2011/01/nietzsche-entretien-avec-michel-surya/> [↑](#footnote-ref-189)
190. Anna Taton, « Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens », Dikè, 19 février 2013, URL : <https://dikephilopol.wordpress.com/2013/02/19/pourquoi-nous-ne-sommes-pas-nietzscheens-ouvrage-collectif/> [↑](#footnote-ref-190)
191. Friedrich Nietzsche, *La téléologie à partir de Kant*, Etérotopia éditions, 2017, 104 p. [↑](#footnote-ref-191)
192. La liste des interventions de Dorian Astor sur France Culture est accessible à l’adresse suivante : <https://www.franceculture.fr/personne-dorian-astor.html> [↑](#footnote-ref-192)
193. Dorian Astor, « Nietzsche et l’histoire, Nietzsche dans l’histoire », *Le Media*, 17 juillet 2019, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=u7P0ANTlf0w> [↑](#footnote-ref-193)
194. Frédéric Porcher, « Utilitarisme et ascétisme chez Nietzsche », Revue du MAUSS permanente, 3 mai 2011 [en ligne], URL : <http://www.journaldumauss.net/./?Utilitarisme-et-ascetisme-chez> [↑](#footnote-ref-194)
195. Claire Pomarès, « Il y a chez Onfray une haine revendiquée de la philosophie moderne elle-même », entretien avec Alain Jugnon, *Les Inrockuptibles*, 7 février 2016.

     URL : <https://www.lesinrocks.com/2016/02/07/actualite/actualite/il-y-a-chez-onfray-une-haine-revendiquée-de-la-philosophie-moderne-elle-même/> [↑](#footnote-ref-195)
196. *Ibid.*  [↑](#footnote-ref-196)
197. Voir la rubrique « revue de presse » à l’adresse suivante : <https://lesimpressionsnouvelles.com/catalogue/pourquoi-nous-sommes-nietzscheens/> [↑](#footnote-ref-197)
198. R.M. « Dorian Astor, Alain Jugnon, Pourquoi nous sommes nietzschéens », *Libération*, septembre 2016. [↑](#footnote-ref-198)
199. Véronique Bergen, « Pourquoi notre époque a besoin de Nietzsche », *La Quinzaine littéraire*, septembre 2016. [↑](#footnote-ref-199)
200. Alain de Benoist, « Où sont les nietzschéens ? », *Eléments*, septembre 2016. [↑](#footnote-ref-200)
201. Christian Ruby, « Faut-il être ou ne pas être nietzschéen ? », *Nonfiction.fr*, 29 novembre 2016, URL : <https://lesimpressionsnouvelles.com/catalogue/pourquoi-nous-sommes-nietzscheens/> [↑](#footnote-ref-201)
202. Voir le « projet » de *Nonfiction* à l’adresse suivante : <https://www.nonfiction.fr/projet.htm> [↑](#footnote-ref-202)
203. Jérôme Bonnemaison, « Jusqu’à lui les philosophes n’avaient fait que philosopher – Pourquoi nous sommes nietzschéens (Réflexions faites), Dorian Astor (dir.) », En attendant Godot, 26 avril 2019, URL : <https://enrencontrantgodot.com/2019/04/26/jusqua-lui-les-philosophes-navaient-fait-que-philosopher-pourquoi-nous-sommes-nietzcheens-reflexions-faites-dorian-astor-dir/> [↑](#footnote-ref-203)
204. Voir <http://editionsdelga.fr/informations/> [↑](#footnote-ref-204)
205. Disponible à l’adresse suivante : <https://www.youtube.com/user/EditionsDelga/videos> [↑](#footnote-ref-205)
206. Disponible à l’adresse suivante : <https://www.youtube.com/channel/UCcNvPJ9M84Tq0PYYu_rn3lA/videos> [↑](#footnote-ref-206)
207. Lucien Goldmann, « LUKÁCS GYÖRGY - (1885-1971) », Encyclopædia Universalis [en ligne], URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/gyorgy-lukacs/> [↑](#footnote-ref-207)
208. <http://amisgeorglukacs.over-blog.com> [↑](#footnote-ref-208)
209. Georg Lukács, *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, Editions critiques, 2018, 91 p. [↑](#footnote-ref-209)
210. Nicolas Tertulian, « La destruction de la raison trente ans après », In: L'Homme et la société, N. 79-82, 1986. Lukács-Bloch : raison et utopie. pp. 107-126. [↑](#footnote-ref-210)
211. Vincent Charbonnier. « Ire rationnelle ? À propos de ” La destruction de la raison ” de G. Lukács : I. Un rationalisme du progrès ». *Actes de la société chauvinoise de philosophie*, 2004, pp.101-124. [↑](#footnote-ref-211)
212. Ces articles sont disponibles à l’adresse suivante : <https://univ-tlse2.academia.edu/VincentCharbonnier> [↑](#footnote-ref-212)
213. Arno Münster, *Nietzsche et le nazisme*, Kimé, 1995, 160 p. Les éditions Kimé publient à la fois de nombreux hégéliens et nombre d’auteurs nietzschéens comme Blanchot, Foucault, Deleuze, Derrida, Laruelle… [↑](#footnote-ref-213)
214. Guillaume Fondu, « Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand », *Le Monde diplomatique*, mai 2018, URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/05/FONDU/58668> [↑](#footnote-ref-214)
215. « Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand », *Investig’Action*, 1er avril 2018, URL : <https://www.investigaction.net/fr/nietzsche-hegel-et-le-fascisme-allemand/> [↑](#footnote-ref-215)
216. Guillaume Fondu, « A propos de *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand,* de Georg Lukács », *Contretemps*, 26 avril 2018, URL : <https://www.contretemps.eu/nietzsche-hegel-fascisme/> [↑](#footnote-ref-216)
217. Domenico Losurdo, « Lukács critique maudit de la nietzschéolâtrie », *L’Humanité*, 11 avril 2006, URL : <https://www.humanite.fr/node/348242> [↑](#footnote-ref-217)
218. Didier Renault, « Georg Lukács, La destruction de la raison, remarques sur une nouvelle traduction », *Actuel Marx en Ligne*, n°30 (4/12/2006), URL : <https://actuelmarx.parisnanterre.fr/alp0030.htm> [↑](#footnote-ref-218)
219. Anonyme, « La destruction de la raison (G. Lukács) », Le Retour aux Sources, 23 octobre 2010, URL : <https://www.leretourauxsources.com/blog/la-destruction-de-la-raison-g-lukacs-n542> [↑](#footnote-ref-219)
220. Jean Zin, « La fuite dans l’irrationnel », jeanzin.fr, 25 mars 2011, URL : <http://jeanzin.fr/2011/03/25/la-fuite-dans-l-irrationnel/> [↑](#footnote-ref-220)
221. Voir la présentation des éditions Aden par la librairie Quilombo, à l’adresse suivante : <https://librairie-quilombo.org/Aden,10> [↑](#footnote-ref-221)
222. Aymeric Monville, *Le néocapitalisme selon Michel Clouscard,* Delga, 2011, 64 p. [↑](#footnote-ref-222)
223. Aymeric Monville, *Misère du nietzschéisme de gauche. De Georges Bataille à Michel Onfray*, Delga, 2007, 103 p. [↑](#footnote-ref-223)
224. Jean Bricmont, « Misère du nietzschéisme de gauche », *Le Monde diplomatique*, septembre 2007, URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2007/09/BRICMONT/15131> [↑](#footnote-ref-224)
225. Jean Bricmont, Alain Sokal, *Impostures intellectuelles*, Odile Jacob, 1997, 276 p. Il n’y a pas lieu de le mentionner plus longuement dans cette étude, mais Jean Bricmont fait l’objet de controverses politiques importantes, du fait d’accusations de négationnisme et d’antisémitisme pour ses prises de position publiques en faveur de Noam Chomsy ou Dieudonné. Cela ne nous semble pas éclairant pour traiter de la réception des écrits contre Nietzsche d’A. Monville. [↑](#footnote-ref-225)
226. D. Brouttelande, « A propos de ‘Misère du nietzschéisme de gauche’ d’Aymeric Monville », 21 janvier 2007, URL : <http://www.pileface.com/sollers/spip.php?article361> [↑](#footnote-ref-226)
227. Fabien Besnard, « Nietzschéisme de gauche », 4 mars 2007, URL : <http://math-et-physique.over-blog.com/article-5886157.html> [↑](#footnote-ref-227)
228. Desbabas (pseudonyme), « Misère du nietzschéisme de gauche, Aymeric Monville », Déconstruire Babylone, 28 août 2009, URL : <http://deconstruire.babylone.over-blog.org/article-35376511.html> [↑](#footnote-ref-228)
229. Jude, « Misère du nietzschéisme de gauche / Aymeric Monville », Botanica Politica, 21 juin 2013, URL : <http://botapol.blogspot.com/2013/06/misere-du-nietzscheisme-de-gauche.html> [↑](#footnote-ref-229)
230. Hestia, « Pourquoi Nietzsche nous a pourri la vie », Philosophic et nunc, 26 mai 2013, URL : <https://blogs.mediapart.fr/hestia/blog/260513/pourquoi-nietzsche-nous-pourri-la-vie> [↑](#footnote-ref-230)
231. Michel Onfray, « Soyez vaches, Nietzsche, une vie philosophique », *Le Point*, 28 juillet 2011, URL : <https://www.lepoint.fr/culture/soyez-vaches-nietzsche-une-vie-philosophique-28-07-2011-1359838_3.php> [↑](#footnote-ref-231)
232. Commission Journal, « Girouettisme : Onfray mieux d’se taire ! », Union Communiste Libertaire, 10 août 2007, URL : <http://www.alternativelibertaire.org/?Girouettisme-Onfray-mieux-d-se#nh7> [↑](#footnote-ref-232)
233. Aymeric Monville, « Faut-il combattre un athéisme réactionnaire ? », Changement de Société, 3 avril 2009, URL : <https://socio13.wordpress.com/2009/04/13/faut-il-combattre-un-atheisme-reactionnaire-par-aymeric-monville/> Le blog « propose au militant des outils théoriques empruntés à la tradition marxiste (en économie, en sociologie, en philosophie) et des informations empiriques susceptibles de l'intéresser ». [↑](#footnote-ref-233)
234. « Nietzsche, entretien avec Michel Surya », *Les Lettres françaises*, janvier 2011, URL : <http://www.les-lettres-francaises.fr/2011/01/nietzsche-entretien-avec-michel-surya/> [↑](#footnote-ref-234)
235. Aymeric Monville, « Nietzschéisme de gauche et idée du communisme : deux idéologies pour une même liquidation », lafauteadiderot.net, 26 janvier 2011, URL : <http://www.lafauteadiderot.net/Nietzscheisme-de-gauche-et-idee-du#nb1> [↑](#footnote-ref-235)
236. En juin 2019, Aymeric Monville a accordé un entretien à *Marianne* à propos de Pier Paolo Pasolini, dont les éditions Delga ont publié une série d’entretiens réalisés entre 1949 et 1975. Voir Aymeric Monville, « "Pasolini a vu avec le regard du poète l’alliance réactionnaire du libéral et du libertaire" », Marianne, 5 juin 2019, URL : <https://www.marianne.net/debattons/entretiens/pasolini-vu-avec-le-regard-du-poete-l-alliance-reactionnaire-du-liberal-et-du> ; Pier Paolo Pasolini, *Entretiens (1949-1975)*, présentation d’A. Monville, Delga, 2019. [↑](#footnote-ref-236)
237. Wolfgang Harich, *Nietzsche et ses frères*, Delga, 2010, 252 p. [↑](#footnote-ref-237)
238. Anonyme, « Wolfgang Harich : Nietzsche et ses frères », Actu Philosophia, 10 mai 2010, URL : <http://www.actu-philosophia.com/+Wolfgang-Harich-Nietzsche-et-ses-freres> [↑](#footnote-ref-238)
239. Stéphane Beau, « Nietzsche et ses frères », Non de non ! 16 septembre 2010, URL : <http://nondenon-webzine.blogspot.com/2010/09/nietzsche-et-ses-freres.html> [↑](#footnote-ref-239)
240. Revue sous-titrée « Littérature, Idées, Philosophie, Critique et Débats ». URL : <http://legrognard.hautetfort.com> [↑](#footnote-ref-240)
241. Jean-Pierre Dussaud, « Le courant irrationaliste : Juan José Sebreli », 26 avril 2013, URL : <https://sortirdelaconfusion.wordpress.com/2013/04/26/le-courant-irrationaliste-juan-jose-sebreli/> [↑](#footnote-ref-241)
242. Elias Duparc, « L’oubli de la raison, Juan José Sebreli » , La Revue du Projet (blog), 5 février 2014, URL : <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-revue-du-projet/article/050214/l-oubli-de-la-raison-juan-jose-sebreli> [↑](#footnote-ref-242)
243. Réveil Communiste, « La trahison de l’avant-garde. L’art moderne contre la modernité de Juan José Sebreli », Réveil Communiste, 8 novembre 2015, URL : <http://www.reveilcommuniste.fr/2015/11/la-trahison-de-l-avant-garde-l-art-moderne-contre-la-modernite-de-juan-jose.html> [↑](#footnote-ref-243)
244. Anonyme, « #livres : Six nouveautés parues aux éditions Delga… », Initiative Communiste, 24 mars 2018, URL : <https://www.initiative-communiste.fr/articles/culture-debats/livres-six-nouveautes-parues-aux-editions-delga/> [↑](#footnote-ref-244)
245. Annonce et programme à l’adresse suivante : <http://www.mal217.org/pt/agenda/seminaire-dialogues-philosophiques_10_1526314165> [↑](#footnote-ref-245)
246. Accessible à l’adresse suivante : <https://www.youtube.com/watch?v=toBy2fDhvOg> [↑](#footnote-ref-246)
247. Collectif, « Marxisme et postmodernisme : les aventures de la superstructure », Libéraux.org, 5 décembre 2016, URL : <https://forum.liberaux.org/index.php?/topic/54073-marxisme-et-postmodernisme-les-aventures-de-la-superstructure/> [↑](#footnote-ref-247)
248. Gyongoros, « Avis sur L’Oubli de la raison », Sens Critique, 24 février 2019, URL : <https://www.senscritique.com/livre/L_Oubli_de_la_raison/critique/189494167> [↑](#footnote-ref-248)
249. Julien Auberger, « Disparition de Domenico Losurdo, philosophe humaniste et révolutionnaire » Le Vent Se Lève, 30 juin 2018, URL : <https://lvsl.fr/disparition-domenico-losurdo-philosophe-humaniste-et-revolutionnaire/> [↑](#footnote-ref-249)
250. Jacques Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Champs, Flammarion, 1978. [↑](#footnote-ref-250)
251. Le journaliste Hans-Martin Lohmann du journal *Die Zeit* a vu en la publication de Losurdo un « évènement intellectuel extraordinaire qui pourrait constituer pour longtemps une nouvelle unité de mesure ». Article traduit en français disponible à l’adresse suivante : <http://www.lafauteadiderot.net/Eau-de-vie-et-Christianisme-A> [↑](#footnote-ref-251)
252. Pierre Chaillan, « Disparition. Domenico Losurdo, maître de la riposte au libéralisme », *L’Humanité*, 29 juin 2018, URL : <https://www.humanite.fr/disparition-domenico-losurdo-maitre-de-la-riposte-au-liberalisme-657539> [↑](#footnote-ref-252)
253. Georges Gastaud, « Georges Gastaud rend un premier hommage à Domenico LOSURDO qui vient de décéder », Initiative Communiste, 29 juin 2018, URL : <https://www.initiative-communiste.fr/articles/culture-debats/georges-gastaud-rend-un-premier-hommage-a-domenico-losurdo-qui-vient-de-deceder-29-juin-2018/> [↑](#footnote-ref-253)
254. Tendance Claire (NPA), « Décès du philosophe communiste Domenico Losurdo », Tendance Claire, 1er juillet 2018, URL : <https://tendanceclaire.org/breve.php?id=28988> [↑](#footnote-ref-254)
255. Angelo d’Orsi (trad. Danielle Bleitrach), « Un militant et un érudit. En souvenir de Domenico Losurdo (1941-2018) », Faire vivre le PCF ! 2 juillet 2018, URL : <http://lepcf.fr/Un-militant-et-un-erudit-En-souvenir-de-Domenico-Losurdo-1941-2018> [↑](#footnote-ref-255)
256. Julien Auberger, « Disparition de Domenico Losurdo, philosophe humaniste et révolutionnaire », Le Vent Se Lève, 30 juin 2018, URL : <https://lvsl.fr/disparition-domenico-losurdo-philosophe-humaniste-et-revolutionnaire/> [↑](#footnote-ref-256)
257. Didier Renault, « Nietzsche contre la Révolution. A propos du livre de Domenico Losurdo *: Nietzsche, il ribelle aristocratico* », Actuel Marx, vol. 35, no. 1, 2004, pp. 147-163. [↑](#footnote-ref-257)
258. Denis Collin, « Nietzsche philosophe politique. A propos de *Nietzsche, il ribelle aristocratico* de Domenico Losurdo », Philosophie et politique. Site personnel de Denis Collin, 8 mai 2005, URL : <http://denis-collin.viabloga.com/news/nietzsche-philosophe-politique> [↑](#footnote-ref-258)
259. Anonyme, « Nietzsche, le rebelle aristocrate par Domenico Losurdo », Marxismes au XXIe siècle, 29 octobre 2008, URL : <http://marxau21.blogspot.com/2008/10/sur-nietzsche-par-domenico-losurdo.html> [↑](#footnote-ref-259)
260. Anonyme, « Domenico Losurdo : Nietzsche, philosophe réactionnaire », Actu Philosophia, 19 octobre 2008, URL : <http://www.actu-philosophia.com/+Domenico-Losurdo-Nietzsche-philosophe>+ [↑](#footnote-ref-260)
261. Georges Gastaud, « Domenico Losurdo : *Nietzsche le rebelle aristocratique, biographie intellectuelle et bilan critique* », Revue *Etincelles*, Initiative Communiste, 10 août 2016, URL : <https://www.initiative-communiste.fr/articles/culture-debats/domenico-losurdo-nietzsche-rebelle-aristocratique-biographie-intellectuelle-bilan-critique/> [↑](#footnote-ref-261)
262. Claude Morilhat, « Domenico Losurdo, Nietzsche le rebelle aristocrate », *Revue du projet*, n°58, juin 2016, PCF.fr, URL : <http://projet.pcf.fr/89439> [↑](#footnote-ref-262)
263. Anonyme, « Domenico Losurdo critique de Nietzsche », Réveil Communiste, 24 mai 2016, URL : <http://www.reveilcommuniste.fr/2016/05/domenico-losurdo.html> [↑](#footnote-ref-263)
264. Guillaume Fondu, « Une pensée de combat », *Le Monde diplomatique*, octobre 2018, URL : <https://www.monde-diplomatique.fr/2018/10/FONDU/59128> [↑](#footnote-ref-264)
265. Vidéo disponible sur la chaîne des « Films de l’An 2 », à l’adresse suivante : <https://vimeo.com/162693675> [↑](#footnote-ref-265)
266. Vidéos disponibles sur la chaîne YouTube de la Librairie Tropiques, aux adresses suivantes : <https://www.youtube.com/watch?v=Lv-_5wTq95Q> ; <https://www.youtube.com/watch?v=YKZEGbMSKfA> [↑](#footnote-ref-266)
267. Voir par exemple <http://www.entelekheia.fr/2017/01/08/domenico-losurdo-sur-nietzsche/> ou <http://racisme-social.info/index.php/2018/07/01/domenico-losurdo-nietzsche-et-son-temps/> [↑](#footnote-ref-267)
268. Laure Verbaere, « Publications et communications récentes sur la réception de Nietzsche en France : approches historiennes, approches philosophiques et pistes », Nietzsche en France, avril 2019, URL : <https://www.nietzsche-en-france.fr/histoire/histoire-de-l-histoire/approches-historiennes/> [↑](#footnote-ref-268)
269. Olivier Meyer, « Nietzsche à droite de Hitler », Nietzsche académie, 31 mai 2013, URL : <http://nietzscheacademie.over-blog.com/article-nietzsche-a-droite-d-hitler-118194400.html> [↑](#footnote-ref-269)
270. Jan Komdinitch, « Losurdo & Nietzsche. Ou Zarathoustra chez les Soviets », YouScribe, été 2017, URL : <https://www.youscribe.com/BookReader/Index/2873587/?documentId=3135513> [↑](#footnote-ref-270)
271. Jean-Louis Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques », *Enquête*, 5 | 1997, p. 11. [↑](#footnote-ref-271)
272. Matthieu Delalandre, « Une approche argumentative des controverses en sciences du sport », *Movement & Sport Sciences*, vol. 94, no. 4, 2016, pp. 15-25. [↑](#footnote-ref-272)
273. Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Champs sciences, 2008 (1962), 284 p. [↑](#footnote-ref-273)
274. Jean-Louis Fabiani, « Disputes, polémiques et controverses dans les mondes intellectuels. Vers une sociologie historique des formes de débat agonistique », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, vol. 25, no. 1, 2007, pp. 45-60. [↑](#footnote-ref-274)