From the SelectedWorks of Rebecca Ruth Gould

1971

Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire," Hommage à Jean Hyppolite, ed. S. Bachelard, et al (Paris: Presses Universitaires de France)

Michel Foucault

Available at: https://works.bepress.com/r_gould/49/

épiméthée

Essais philosophiques

Collection fondée par Jean Hyppolite

HOMMAGE
A
JEAN HYPPOLITE

par

Suzanne Bachelard, Georges Canguilhem, François Dagognet
Michel Foucault, Martial Gueroult, Michel Henry
Jean Laplanche, Jean-Claude Pariente, Michel Serres

104
H753

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
1971

5

NIETZSCHE, LA GÉNÉALOGIE, L'HISTOIRE

PAR MICHEL FOUCAULT

1. La généalogie est grise; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits.

Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires, — d'ordonner par exemple au seul souci de l'utile toute l'histoire de la morale : comme si les mots avaient gardé leur sens, les désirs leur direction, les idées leur logique; comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, luttes, rapines, déguisements, ruses. De là, pour la généalogie, une indispensable retenue : repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone; les guetter là où on les attend le moins et dans ce qui passe pour n'avoir point d'histoire — les sentiments, l'amour, la conscience, les instincts; saisir leur retour, non point pour tracer la courbe lente d'une évolution, mais pour retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents; définir même le point de leur lacune, le moment où ils n'ont pas eu lieu (Platon à Syracuse n'est pas devenu Mahomet...).

La généalogie exige donc la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. Ses « monuments cyclo-

péens » (1), elle ne doit pas les bâtir à coup de « grandes erreurs bienfaisantes », mais de « petites vérités sans apparence, établies par une méthode sévère » (2). Bref, un certain acharnement dans l'érudition. La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l' « origine ».

2. On trouve chez Nietzsche deux emplois du mot *Ursprung*. L'un n'est pas marqué : on le rencontre en alternance avec des termes comme *Entstehung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt*. La *Généalogie de la morale* par exemple parle aussi bien, à propos du devoir ou du sentiment de la faute, de leur *Entstehung* ou de leur *Ursprung* (3); dans le *Gai Savoir*, il est question, à propos de la logique et de la connaissance, soit d'une *Ursprung*, soit d'une *Entstehung*, soit d'une *Herkunft* (4).

L'autre emploi du mot est marqué. Il arrive en effet que Nietzsche le place en opposition à un autre terme : le premier paragraphe d'*Humain, trop humain* met face à face l'origine miraculeuse *(Wunderursprung)* que cherche la métaphysique, et les analyses d'une philosophie historique qui, elle, pose des questions *über Herkunft und Anfang*. Il arrive aussi que *Ursprung* soit utilisé sur un mode ironique et déceptif. En quoi, par exemple, consiste ce fondement originaire *(Ursprung)* de la morale qu'on cherche depuis Platon ? « En d'horribles petites conclusions. *Pudenda origo* » (5). Ou bien encore : où faut-il chercher cette origine de la religion *(Ursprung)* que Schopenhauer plaçait dans un certain sentiment métaphysique de l'au-

(1) *Le Gai Savoir*, § 7.
(2) *Humain, trop humain*, § 3.
(3) *Généalogie de la morale*, II, § 6 et § 8.
(4) *Le Gai Savoir*, 110, 111, 300.
(5) *Aurore*, § 102.

delà ? Tout simplement dans une invention *(Erfindung)*, dans un tour de passe-passe, dans un artifice *(Kunststück)*, dans un secret de fabrication, dans un procédé de magie noire, dans le travail des *Schwarzkünstler* (1).

Pour l'usage de tous ces mots, et pour les jeux propres au terme *Ursprung*, un des textes les plus significatifs est l'avant-propos de la *Généalogie*. Au début du texte, l'objet de la recherche est défini comme l'origine des préjugés moraux; le terme alors utilisé est *Herkunft*. Puis Nietzsche revient en arrière, fait l'historique de cette enquête dans sa propre vie; il rappelle le temps où il « calligraphiait » la philosophie et où il se demandait s'il fallait attribuer à Dieu l'origine du mal. Question qui le fait sourire maintenant et dont il dit justement que c'était une recherche d'*Ursprung*; même mot pour caractériser un peu plus loin le travail de Paul Ree (2). Puis il évoque les analyses proprement nietzschéennes qui ont commencé avec *Humain, trop humain*; pour les caractériser, il parle de *Herkunfthypothesen*. Or ici l'emploi du mot *Herkunft* n'est sans doute pas arbitraire : il sert à désigner plusieurs textes de *Humain, trop humain* consacrés à l'origine de la moralité, de l'ascèse, de la justice et du châtiment. Et pourtant, dans tous ces développements, le mot qui avait été utilisé alors était *Ursprung* (3). Comme si à l'époque de la *Généalogie*, et en ce point du texte, Nietzsche voulait faire valoir une opposition entre *Herkunft* et *Ursprung*, qu'il n'avait pas fait jouer quelque dix ans auparavant. Mais aussitôt après l'utilisation spécifiée de ces deux termes, Nietzsche revient, dans les derniers paragraphes de l'avant-propos, à un usage neutre et équivalent (4).

(1) *Le Gai Savoir*, § 151 et § 353. De même dans *Aurore*, § 62; *Généalogie* I, § 14. *Crépuscule des idoles*, Les grandes erreurs, § 7.

(2) L'œuvre de P. Ree s'appelait *Ursprung der moralischen Empfindungen*.

(3) Dans *Humain, trop humain*, l'aphorisme 92 s'intitulait *Ursprung der Gerechtigkeit*.

(4) Dans le texte même de la *Généalogie*, *Ursprung* et *Herkunft* sont employées à plusieurs reprises de manière à peu près équivalente (1, 2; II, 8, 11, 12, 16, 17).

Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certaines occasions, la recherche de l'origine *(Ursprung)* ? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « ce qui était déjà », le « cela même » d'une image exactement adéquate à soi; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. La raison ? Mais elle est née d'une façon tout à fait « raisonnable », — du hasard (1). L'attachement à la vérité et la rigueur des méthodes scientifiques ? De la passion des savants, de leur haine réciproque, de leurs discussions fanatiques et toujours reprises, du besoin de l'emporter, — armes lentement forgées au long des luttes personnelles (2). Et la liberté, serait-elle, à la racine de l'homme, ce qui le lie à l'être et à la vérité ? En fait, elle n'est qu'une « invention des classes dirigeantes » (3). Ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine, — c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate.

L'histoire apprend aussi à rire des solennités de l'origine. La haute origine, c'est la « surpousse métaphysique qui se refait jour

(1) *Aurore*, § 123.
(2) *Humain, trop humain*, § 34.
(3) *Le voyageur et son ombre*, § 9.

dans la conception qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel » (1) : on aime à croire qu'à leur début les choses étaient en leur perfection; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin. L'origine est toujours avant la chute, avant le corps, avant le monde et le temps; elle est du côté des dieux, et à la raconter on chante toujours une théogonie. Mais le commencement historique est bas. Non pas au sens de modeste, ou de discret comme le pas de la colombe, mais dérisoire, ironique, propre à défaire toutes les infatuations : « On cherchait à éveiller le sentiment de la souveraineté de l'homme, en montrant sa naissance divine : ceci est devenu maintenant un chemin interdit; car à sa porte il y a le singe » (2). L'homme a commencé par la grimace de ce qu'il allait devenir; Zarathoustra lui-même aura son singe qui sautera derrière lui et tirera le pan de son vêtement.

Enfin dernier postulat de l'origine, lié aux deux premiers : elle serait le lieu de la vérité. Point absolument reculé, et antérieur à toute connaissance positive, c'est elle qui rendrait possible un savoir qui pourtant la recouvre, et ne cesse, dans son bavardage, de la méconnaître; elle serait à cette articulation inévitablement perdue où la vérité des choses se noue à une vérité du discours qui l'obscurcit aussitôt et la perd. Nouvelle cruauté de l'histoire qui contraint d'inverser le rapport et d'abandonner la quête « adolescente » : derrière la vérité, toujours récente, avare et mesurée, il y a la prolifération millénaire des erreurs. Ne croyons plus « que la vérité demeure en vérité, quand on lui arrache le voile; nous avons assez vécu pour en être persuadés » (3). La vérité, sorte d'erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson

(1) *Ibid.*, § 3.
(2) *Aurore*, § 49.
(3) *Nietzsche contre Wagner*, p. 99.

de l'histoire l'a rendue inaltérable (1). Et d'ailleurs la question même de la vérité, le droit qu'elle se donne de réfuter l'erreur ou de s'opposer à l'apparence, la manière dont tour à tour elle fut accessible aux sages, puis réservée aux seuls hommes de piété, ensuite retirée dans un monde hors d'atteinte où elle joua à la fois le rôle de la consolation et de l'impératif, rejetée enfin comme idée inutile, superflue, partout contredite, — tout cela n'est-ce pas une histoire, l'histoire d'une erreur qui a nom vérité ? La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire. A peine en sortons-nous « à l'heure de l'ombre la plus courte », quand la lumière ne semble plus venir du fond du ciel et des premiers moments du jour (2).

Faire la généalogie des valeurs, de la morale, de l'ascétisme, de la connaissance, ne sera donc jamais partir à la quête de leur « origine », en négligeant comme inaccessibles tous les épisodes de l'histoire; ce sera au contraire s'attarder aux méticulosités et aux hasards des commencements; prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté; s'attendre à les voir surgir, masques enfin baissés, avec le visage de l'autre; ne pas avoir de pudeur à aller les chercher là où ils sont — en « fouillant les bas-fonds »; leur laisser le temps de remonter du labyrinthe où nulle vérité ne les a jamais tenus sous sa garde. Le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine, un peu comme le bon philosophe a besoin du médecin pour conjurer l'ombre de l'âme. Il faut savoir reconnaître les événements de l'histoire, ses secousses, ses surprises, les chancelantes victoires, les défaites mal digérées, qui rendent compte des commencements, des atavismes et des hérédités; comme il faut savoir diagnostiquer les maladies du corps, les états de faiblesse et d'énergie, ses fêlures et ses résistances pour juger de ce qu'est un discours philosophique. L'histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs

(1) *Le Gai Savoir*, § 265 et § 110.
(2) *Le Crépuscule des Idoles*, Comment le monde-vérité devient enfin une fable.

secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme ses syncopes, c'est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l'idéalité lointaine de l'origine.

3. Des termes comme *Entstehung* ou *Herkunft* marquent mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie. On les traduit d'ordinaire par « origine », mais il faut essayer de restituer leur utilisation propre.

Herkunft : c'est la souche, la *provenance*; c'est la vieille appartenance à un groupe — celui du sang, celui de la tradition, celui qui se noue entre ceux de même hauteur ou de même bassesse. Souvent l'analyse de la *Herkunft* met en jeu la race (1) ou le type social (2). Cependant il ne s'agit pas tellement de retrouver chez un individu, un sentiment ou une idée, les caractères génériques qui permettent de l'assimiler à d'autres, — et de dire : ceci est grec, ou ceci est anglais; mais de repérer toutes les marques subtiles, singulières, sous-individuelles qui peuvent s'entrecroiser en lui et former un réseau difficile à démêler. Loin d'être une catégorie de la ressemblance, une telle origine permet de débrouiller, pour les mettre à part, toutes les marques différentes : les Allemands s'imaginent être arrivés au bout de leur complexité quand ils ont dit qu'ils avaient l'âme double; ils se sont trompés d'un bon chiffre, ou plutôt ils essaient comme ils peuvent de maîtriser le pêle-mêle de races dont ils sont constitués (3). Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement, — des commencements innombrables qui laissent ce soupçon de couleur, cette marque presque effacée qui ne sauraient tromper un œil un peu historique; l'analyse de la provenance permet

(1) Par exemple, *Le Gai Savoir*, § 135; *Par-delà le Bien et le Mal*, § 200, 242, 244; *Généalogie* I, § 5.
(2) *Le Gai Savoir*, § 348-349; *Par-delà...*, § 260.
(3) *Par-delà...*, § 244.

de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus.

La provenance permet aussi de retrouver sous l'aspect unique d'un caractère, ou d'un concept, la prolifération des événements à travers lesquels (grâce auxquels, contre lesquels) ils se sont formés. La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande continuité par-delà la dispersion de l'oubli; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l'animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l'évolution d'une espèce, au destin d'un peuple. Suivre la filière complexe de la provenance, c'est au contraire maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents, les infimes déviations — ou au contraire les retournements complets — les erreurs, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous; c'est découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes — il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident (1). C'est pourquoi sans doute toute origine de la morale, du moment qu'elle n'est pas vénérable, — et la *Herkunft* ne l'est jamais — vaut critique (2).

Dangereux héritage que celui qui nous est transmis par une telle provenance. Nietzsche, à plusieurs reprises, associe les termes de *Herkunft* et *Erbschaft*. Mais qu'on ne s'y trompe pas; cet héritage n'est point un acquis, un avoir qui s'accumule et se solidifie; plutôt, un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes qui le rendent instable, et, de l'intérieur ou d'un dessous, menacent le fragile héritier : « l'injustice et l'instabilité dans l'esprit de certains hommes, leur désordre et leur manque de mesure sont les dernières

(1) *Généalogie* III, 17. *Abkunft* du sentiment dépressif.
(2) *Crépuscule*, Raisons de la philosophie.

conséquences d'innombrables inexactitudes logiques, de manque de profondeur, de conclusions hâtives, dont leurs ancêtres se sont rendus coupables » (1). La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni; elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même. Quelle conviction y résisterait ? Bien plus, quel savoir ? Faisons un peu l'analyse généalogique des savants — de celui qui collectionne les faits et en tient soigneusement registre, ou de celui qui démontre et réfute; leur *Herkunft* décèlera vite les paperasses du greffier, ou les plaidoiries de l'avocat — leur père (2) — dans leur attention apparemment désintéressée, dans leur « pur » attachement à l'objectivité.

Enfin la provenance tient au corps (3). Elle s'inscrit dans le système nerveux, dans l'humeur, dans l'appareil digestif. Mauvaise respiration, mauvaise alimentation, corps débile et affaissé de ceux dont les ancêtres ont commis des erreurs; que les pères prennent les effets pour les causes, croient à la réalité de l'au-delà ou posent la valeur de l'éternel, et c'est le corps des enfants qui en pâtira. Lâcheté, hypocrisie — simples rejetons de l'erreur; non pas au sens socratique, non parce qu'il faut se tromper pour être méchant, non point parce qu'on s'est détourné de l'originaire vérité, mais parce que c'est le corps qui porte, dans sa vie et sa mort, dans sa force et sa faiblesse, la sanction de toute vérité et de toute erreur, comme il en porte aussi, et inversement, l'origine — provenance. Pourquoi les hommes ont-ils inventé la vie contemplative ? Pourquoi ont-ils prêté à ce genre d'existence une valeur suprême ? Pourquoi ont-ils accordé vérité absolue aux imaginations qu'on y forme ? « Pendant les époques barbares... si la vigueur de l'individu se relâche, s'il

(1) *Aurore*, § 247.
(2) *Le Gai Savoir*, § 348-349.
(3) *Ibid.* : « Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters... der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leibe hat » (§ 200).

se sent fatigué ou malade, mélancolique ou rassasié et par conséquent d'une façon temporaire sans désirs et sans appétits, il devient un homme relativement meilleur, c'est-à-dire moins dangereux et ses idées pessimistes ne se formulent plus que par des paroles et des réflexions. Dans cet état d'esprit, il deviendra penseur et annonciateur, ou bien son imagination développera ses superstitions » (1). Le corps — et tout ce qui tient au corps, l'alimentation, le climat, le sol — c'est le lieu de la *Herkunft* : sur le corps, on trouve le stigmate des événements passés, tout comme de lui naissent les désirs, les défaillances, et les erreurs; en lui aussi ils se nouent et soudain s'expriment, mais en lui aussi ils se dénouent, entrent en lutte, s'effacent les uns les autres et poursuivent leur insurmontable conflit.

Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps.

4. *Entstehung* désigne plutôt l'*émergence*, le point de surgissement. C'est le principe et la loi singulière d'une apparition. De même qu'on incline trop souvent à chercher la provenance dans une continuité sans interruption, on aurait tort de rendre compte de l'émergence par le terme final. Comme si l'œil était apparu, depuis le fond des temps, pour la contemplation, comme si le châtiment avait toujours été destiné à faire exemple. Ces fins, apparemment dernières, ne sont rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements : l'œil fut d'abord asservi à la chasse et à la guerre; le châtiment fut tour à tour soumis au besoin de se venger, d'exclure l'agresseur, de se libérer

(1) *Aurore*, § 42.

à l'égard de la victime, d'effrayer les autres. Plaçant le présent à l'origine, la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment. La généalogie, elle, rétablit les divers systèmes d'asservissement : non point la puissance anticipatrice d'un sens, mais le jeu hasardeux des dominations.

L'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de l'*Entstehung* doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font — se divisant contre elles-mêmes — pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement. Par exemple l'émergence d'une espèce (animale ou humaine) et sa solidité sont assurées « par un long combat contre des conditions constamment et essentiellement défavorables ». En effet, « l'espèce a besoin de l'espèce, en tant qu'espèce, comme de quelque chose qui, grâce à sa dureté, à son uniformité, à la simplicité de sa forme peut s'imposer et se rendre durable dans la lutte perpétuelle avec les voisins ou les opprimés en révolte ». En revanche l'émergence des variations individuelles se produit dans un autre état des forces, lorsque l'espèce a triomphé, que le danger extérieur ne la menace plus et que se déploie la lutte « des égoïsmes tournés les uns contre les autres qui éclatent en quelque sorte, luttent ensemble pour le soleil et la lumière » (1). Il arrive aussi que la force lutte contre elle-même : et pas seulement dans l'ivresse d'un excès qui lui permet de se partager, mais dans le moment où elle s'affaiblit. Contre sa lassitude, elle réagit, prélevant sa force sur cette lassitude même qui ne cesse alors de croître, et se retournant vers elle pour l'abattre plus encore, elle va lui imposer limites, supplices et macérations, l'affubler d'une haute valeur morale et ainsi à son tour elle va reprendre vigueur. Tel est le mouvement par lequel naît l'idéal ascétique « dans l'instinct

(1) *Par-delà...*, § 262.

d'une vie dégénérescente qui... lutte pour l'existence » (1); tel aussi le mouvement par lequel la Réforme est née, là où précisément l'Eglise était le moins corrompue (2) ; dans l'Allemagne du XVI^e siècle, le catholicisme avait encore assez de force pour se retourner contre lui-même, châtier son propre corps et sa propre histoire, et se spiritualiser dans une pure religion de la conscience.

L'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre, chacune avec la vigueur, la juvénilité qui est la sienne. Ce que Nietzsche appelle l'*Entstehungsherd* (3) du concept de bon, ce n'est exactement ni l'énergie des forts, ni la réaction des faibles; mais bien cette scène où ils se distribuent les uns en face des autres, les uns au-dessus des autres; c'est l'espace qui les répartit et se creuse entre eux, le vide à travers lequel ils échangent leurs menaces et leurs mots. Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans un corps, l'émergence désigne un lieu d'affrontement; encore faut-il se garder de l'imaginer comme un champ clos où se déroulerait une lutte, un plan où les adversaires seraient à égalité; c'est plutôt — l'exemple des bons et des mauvais le prouve — un « non-lieu », une pure distance, le fait que les adversaires n'appartiennent pas au même espace. Nul n'est donc responsable d'une émergence, nul ne peut s'en faire gloire; elle se produit toujours dans l'interstice.

En un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même : c'est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés. Que des hommes dominent d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs (4) ; que des classes

(1) *Généalogie*, III, 13.
(2) *Le Gai Savoir*, § 148. C'est aussi à une anémie de la volonté qu'il faut attribuer l'*Entstehung* du Bouddhisme et du Christianisme, § 347.
(3) *Généalogie* I, 2,
(4) *Par-delà...*, § 260. Cf. aussi *Généalogie* II, 12.

dominent d'autres classes, et c'est ainsi que naît l'idée de liberté (1); que des hommes s'emparent des choses dont ils ont besoin pour vivre, qu'ils leur imposent une durée qu'elles n'ont pas, ou qu'ils les assimilent de force, — et c'est la naissance de la logique (2). Le rapport de domination n'est pas plus un « rapport » que le lieu où elle s'exerce n'est un lieu. Et c'est pour cela précisément qu'en chaque moment de l'histoire, elle se fixe dans un rituel; elle impose des obligations et des droits; elle constitue de soigneuses procédures. Elle établit des marques, grave des souvenirs dans les choses et jusque dans les corps; elle se fait comptable des dettes. Univers de règles qui n'est point destiné à adoucir, mais au contraire à satisfaire la violence. On aurait tort de croire, selon le schéma traditionnel, que la guerre générale, s'épuisant dans ses propres contradictions, finit par renoncer à la violence et accepte de se supprimer elle-même dans les lois de la paix civile. La règle, c'est le plaisir calculé de l'acharnement, c'est le sang promis. Elle permet de relancer sans cesse le jeu de la domination; elle met en scène une violence méticuleusement répétée. Le désir de paix, la douceur du compromis, l'acceptation tacite de la loi, loin d'être la grande conversion morale, ou l'utile calcul qui ont donné naissance à la règle, n'en sont que le résultat et à vrai dire la perversion : « Faute, conscience, devoir, ont leur foyer d'émergence dans le droit d'obligation; et à ses débuts comme tout ce qui est grand sur la terre, il a été arrosé de sang » (3). L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination.

Et c'est la règle justement qui permet que violence soit faite

(1) *Le voyageur et son ombre*, § 9.
(2) *Le Gai Savoir*, § 111.
(3) *Généalogie* II, 6.

à la violence, et qu'une autre domination puisse plier ceux-là mêmes qui dominent. En elles-mêmes les règles sont vides, violentes, non finalisées; elles sont faites pour servir à ceci ou cela; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées; qui, s'introduisant dans le complexe appareil, le fera fonctionner de telle sorte que les dominateurs se trouveront dominés par leurs propres règles. Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques. Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire : histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d'interprétations différentes. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures.

5. Quels sont les rapports entre la généalogie définie comme recherche de la *Herkunft* et de l'*Entstehung* et ce qu'on appelle d'ordinaire l'histoire ? On connaît les apostrophes célèbres de Nietzsche contre l'histoire, et il faudra y revenir tout à l'heure. Pourtant, la généalogie est désignée parfois comme « wirkliche Historie »; à plusieurs reprises, elle est caractérisée par l' « esprit » ou le « sens histori-

que » (1). En fait, ce que Nietzsche n'a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives*, c'est cette forme d'histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique : une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité enfin réduite du temps; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde. Cette histoire des historiens se donne un point d'appui hors du temps; elle prétend tout juger selon une objectivité d'apocalypse; mais c'est qu'elle a supposé une vérité éternelle, une âme qui ne meurt pas, une conscience toujours identique à soi. Si le sens historique se laisse gagner par le point de vue supra-historique, alors la métaphysique peut le reprendre à son compte et, en le fixant sous les espèces d'une science objective, lui imposer son propre « égyptianisme ». En revanche le sens historique échappera à la métaphysique pour devenir l'instrument privilégié de la généalogie s'il ne se repère sur aucun absolu. Il ne doit être que cette acuité d'un regard qui distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges — une sorte de regard dissociant capable de se dissocier lui-même et d'effacer l'unité de cet être humain qui est supposé le porter souverainement vers son passé.

Le sens historique, et c'est en cela qu'il pratique la « wirkliche Historie » réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme. Nous croyons à la pérennité des sentiments ? Mais tous, et ceux-là surtout qui nous paraissent les plus nobles et les plus désintéressés, ont une histoire. Nous croyons à la sourde constance des instincts, et nous imaginons qu'ils sont toujours à l'œuvre, ici et là, maintenant comme autrefois. Mais le savoir historique n'a pas de mal à les mettre en pièces, — à montrer leurs avatars, à repérer

(1) *Généalogie*, avant-propos, § 7 ; et I, 2. *Par-delà...* § 224.

leurs moments de force et de faiblesse, à identifier leurs règnes alternants, à saisir leur lente élaboration et les mouvements par lesquels se retournant contre eux-mêmes, ils peuvent s'acharner à leur propre destruction (1). Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons — nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble; il se bâtit des résistances (2). L'histoire « effective » se distingue de celle des historiens, en ce qu'elle ne s'appuie sur aucune constance : rien en l'homme — pas même son corps — n'est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux. Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir dans sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, — tout cela il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas « retrouver », et surtout pas « nous retrouver ». L'histoire sera « effective » dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments; elle dramatisera nos instincts; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même. Elle ne laissera rien au-dessous de soi, qui aurait la stabilité rassurante de la vie ou de la nature; elle ne se laissera porter par aucun entêtement muet, vers une fin millénaire. Elle creusera ce sur quoi on aime à la faire reposer, et s'acharnera contre sa prétendue continuité. C'est que le savoir n'est pas fait pour comprendre, il est fait pour trancher.

On peut saisir, à partir de là, les traits propres au sens historique, tel que Nietzsche l'entend, et qui oppose à l'histoire traditionnelle

(1) *Le Gai Savoir*, § 7.
(2) *Ibid.*

la « wirkliche Historie ». Celle-ci intervertit le rapport établi d'ordinaire entre l'irruption de l'événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l'événement singulier dans une continuité idéale — mouvement téléologique ou enchaînement naturel. L'histoire « effective » fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. Evénement — il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte (1). Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement. A l'inverse du monde chrétien, universellement tissé par l'araignée divine, à la différence du monde grec partagé entre le règne de la volonté et celui de la grande bêtise cosmique, le monde de l'histoire effective ne connaît qu'un seul royaume, où il n'y a ni providence ni cause finale, — mais seulement « la main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard » (2). Encore ne faut-il pas comprendre ce hasard comme un simple tirage au sort, mais comme le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser, le risque d'un plus grand hasard encore (3). Si bien que le monde tel que nous le connaissons n'est pas cette figure, simple en somme, où tous les événements se sont effacés pour que s'accusent peu à peu les traits essentiels, le sens final, la valeur première et dernière; c'est

(1) *Généalogie* II, 12.
(2) *Aurore*, § 130.
(3) *Généalogie* II, 12.

au contraire une myriade d'événements enchevêtrés; il nous paraît aujourd'hui « merveilleusement bariolé, profond, plein de sens »; c'est qu'une « foule d'erreurs et de fantasmes » lui a donné naissance et le peuple encore en secret (1). Nous croyons que notre présent prend appui sur des intentions profondes, des nécessités stables; nous demandons aux historiens de nous en convaincre. Mais le vrai sens historique reconnaît que nous vivons, sans repères ni coordonnées originaires, dans des myriades d'événements perdus.

Il a aussi le pouvoir d'intervertir le rapport du proche et du lointain tels que les établit l'histoire traditionnelle, dans sa fidélité à l'obédience métaphysique. Celle-ci en effet aime à porter un regard vers les lointains, et les hauteurs : les époques les plus nobles, les formes les plus élevées, les idées les plus abstraites, les individualités les plus pures. Et pour ce faire, elle essaie d'en approcher au plus près, de se placer au pied de ces sommets, quitte à avoir sur eux la fameuse perspective des grenouilles. L'histoire effective, en revanche, porte ses regards au plus près, — sur le corps, le système nerveux, les aliments et la digestion, les énergies; elle fouille les décadences; et si elle affronte les hautes époques, c'est avec le soupçon, — non pas rancunier mais joyeux — d'un grouillement barbare et inavouable. Elle ne craint pas de regarder en bas. Mais elle regarde de haut, — plongeant pour saisir les perspectives, déployer les dispersions et les différences, laisser à chaque chose sa mesure et son intensité. Son mouvement est inverse de celui qu'opèrent subrepticement les historiens : ils feignent de regarder au plus loin d'eux-mêmes, mais, bassement, en rampant, ils se rapprochent de ce lointain prometteur (en quoi ils sont comme les métaphysiciens qui ne voient, bien au-dessus du monde, un au-delà que pour se le promettre à titre de récompense) ; l'histoire effective, elle, regarde au plus près mais pour s'en arracher brusquement et le ressaisir à distance (regard

(1) *Humain, trop humain*, § 16.

semblable à celui du médecin qui plonge pour diagnostiquer et dire la différence). Le sens historique est beaucoup plus proche de la médecine que de la philosophie. « Historiquement et physiologiquement », dit parfois Nietzsche (1). A cela rien d'étonnant, puisque, dans l'idiosyncrasie du philosophe, on trouve aussi bien la dénégation systématique du corps, et « le manque de sens historique, la haine contre l'idée du devenir, l'égyptianisme », l'entêtement à « mettre au commencement ce qui vient à la fin », et à placer « les choses dernières avant les premières » (2). L'histoire a mieux à faire qu'à être la servante de la philosophie et à raconter la naissance nécessaire de la vérité et de la valeur; elle a à être la connaissance différentielle des énergies et des défaillances, des hauteurs et des effondrements, des poisons et des contrepoisons. Elle a à être la science des remèdes (3).

Enfin dernier trait de cette histoire effective. Elle ne craint pas d'être un savoir perspectif. Les historiens cherchent dans toute la mesure du possible à effacer ce qui peut trahir, dans leur savoir, le lieu d'où ils regardent, le moment où ils sont, le parti qu'ils prennent, — l'incontournable de leur passion. Le sens historique, tel que Nietzsche l'entend, se sait perspective, et ne refuse pas le système de sa propre injustice. Il regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d'apprécier, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces du poison, de trouver le meilleur antidote. Plutôt que de feindre un discret effacement devant ce qu'il regarde, plutôt que d'y chercher sa loi et d'y soumettre chacun de ses mouvements, c'est un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde. Le sens historique donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie. La « wirkliche Historie » effectue, à la verticale du lieu où elle se tient, la généalogie de l'histoire.

(1) *Crépuscule des Idoles*, Flâneries inactuelles, § 44.
(2) *Ibid.*, La raison dans la philosophie, § 1 et 4.
(3) *Le voyageur et son ombre*, § 188.

6. Dans cette généalogie de l'histoire qu'il esquisse à plusieurs reprises, Nietzsche lie le sens historique et l'histoire des historiens. L'un et l'autre n'ont qu'un seul commencement, impur et mêlé. D'un même signe, où l'on peut reconnaître aussi bien le symptôme d'une maladie que le germe d'une fleur merveilleuse (1), ils sont issus en même temps, et c'est ensuite qu'ils auront à se départager. Suivons donc sans les différencier encore leur commune généalogie.

La provenance *(Herkunft)* de l'historien est sans équivoque : il est de basse extraction. C'est un des traits de l'histoire d'être sans choix : elle se met en devoir de tout connaître, sans hiérarchie d'importance; de tout comprendre, sans distinction de hauteur; de tout accepter, sans faire de différence. Rien ne doit lui échapper, mais rien non plus ne doit être exclu. Les historiens diront que c'est là une preuve de tact et de discrétion : de quel droit feraient-ils intervenir leur goût, quand il s'agit des autres, leurs préférences quand il s'agit de ce qui s'est réellement passé ? Mais en fait, c'est une totale absence de goût, une certaine grossièreté qui essaie de prendre, avec ce qui est le plus élevé, des manières de familiarité, une satisfaction à retrouver ce qui est bas. L'historien est insensible à tous les dégoûts : ou plutôt, il prend plaisir à cela même qui devrait lui lever le cœur. Son apparente sérénité s'acharne à ne rien reconnaître de grand et à tout réduire au plus faible dénominateur. Rien ne doit être plus élevé que lui. S'il désire tant savoir, et tout savoir, c'est pour surprendre les secrets qui amoindrissent. « Basse curiosité. » D'où vient l'histoire ? De la plèbe. A qui s'adresse-t-il ? A la plèbe. Et le discours qu'il lui tient ressemble fort à celui du démagogue : « nul n'est plus grand que vous » dit celui-ci « et celui qui aurait la présomption de vouloir l'emporter sur vous, — sur vous qui êtes bon — celui-là est méchant »; et l'historien, qui est son double, lui fait

(1) *Le Gai Savoir*, § 337.

écho : « Nul passé n'est plus grand que votre présent, et tout ce qui dans l'histoire peut se présenter avec l'allure de la grandeur, mon savoir méticuleux vous en montrera la petitesse, la méchanceté et le malheur. » La parenté de l'historien remonte jusqu'à Socrate.

Mais cette démagogie doit être hypocrite. Elle doit cacher sa singulière rancune sous le masque de l'universel. Et tout comme le démagogue doit bien invoquer la vérité, la loi des essences et la nécessité éternelle, l'historien doit invoquer l'objectivité, l'exactitude des faits, le passé inamovible. Le démagogue est conduit à la dénégation du corps pour bien établir la souveraineté de l'idée intemporelle; l'historien est amené à l'effacement de sa propre individualité, pour que les autres entrent en scène et puissent prendre la parole. Il aura donc à s'acharner contre lui-même : à faire taire ses préférences et à surmonter ses dégoûts, à brouiller sa propre perspective pour lui substituer une géométrie fictivement universelle, à mimer la mort pour entrer dans le royaume des morts, à acquérir une quasi-existence sans visage et sans nom. Et dans ce monde où il aura bridé sa volonté individuelle, il pourra montrer aux autres la loi inévitable d'une volonté supérieure. Ayant entrepris d'effacer de son propre savoir toutes les traces de vouloir, il retrouvera, du côté de l'objet à connaître, la forme d'un vouloir éternel. L'objectivité chez l'historien, c'est l'interversion des rapports du vouloir au savoir, et c'est, du même coup, la croyance nécessaire à la Providence, aux causes finales et à la téléologie. L'historien appartient à la famille des ascètes. « Je ne puis souffrir ces concupiscents eunuques de l'histoire, tous ces raccrocheurs de l'idéal ascétique; je ne puis souffrir ces sépulcres blanchis qui produisent la vie; je ne puis souffrir ces êtres fatigués et aveulis qui se drapent dans la sagesse et se donnent un regard objectif » (1).

Passons à l'*Entstehung* de l'histoire; son lieu, c'est l'Europe du

(1) *Généalogie* III, 25.

XIXe siècle : patrie des mélanges et des bâtardises, époque de l'homme-mixture. Par rapport aux moments de haute civilisation, nous voilà comme les barbares : nous avons devant les yeux des cités en ruines, et des monuments énigmatiques; nous sommes arrêtés devant les murs béants; nous nous demandons quels dieux ont pu habiter tous ces temples vides. Les grandes époques n'avaient pas de telles curiosités ni de si grands respects; elles ne se reconnaissaient pas de prédécesseurs; le classicisme ignorait Shakespeare. La décadence de l'Europe nous offre un spectacle immense dont des moments plus forts se privent, ou se passent. Le propre de la scène où nous nous trouvons aujourd'hui, c'est de représenter un théâtre; sans monuments qui soient notre œuvre et qui nous appartiennent, nous vivons dans une foule de décors. Mais il y a plus : l'Européen ne sait pas qui il est; il ignore quelles races se sont mêlées en lui; il cherche le rôle qui pourrait être le sien; il est sans individualité. On comprend dès lors pourquoi le XIXe siècle est spontanément historien : l'anémie de ses forces, les mélanges qui ont effacé tous ses caractères produisent le même effet que les macérations de l'ascétisme; l'impossibilité où il est de créer, son absence d'œuvre, l'obligation où il se trouve de prendre appui sur ce qui a été fait avant et ailleurs, le contraignent à la basse curiosité du plébéien.

Mais si telle est bien la généalogie de l'histoire, comment peut-il se faire qu'elle puisse elle-même devenir analyse généalogique? Comment ne demeure-t-elle pas une connaissance démagogique et religieuse? Comment peut-elle, sur cette même scène, changer de rôle? Sinon, seulement, parce qu'on s'empare d'elle, parce qu'on la maîtrise, et qu'on la retourne contre sa naissance. Tel est bien en effet le propre de l'*Entstehung* : ce n'est pas l'issue nécessaire de ce qui, pendant si longtemps, avait été préparé à l'avance; c'est la scène où les forces se risquent et s'affrontent, où il leur arrive de triompher, mais où on peut les confisquer. Le lieu d'émergence de la métaphysique, c'était bien la démagogie athénienne, la rancune populacière

de Socrate, sa croyance à l'immortalité. Mais Platon aurait pu s'emparer de cette philosophie socratique, il aurait pu la retourner contre elle-même, — et sans doute plus d'une fois a-t-il été tenté de le faire. Sa défaite est d'être parvenu à la fonder. Le problème au XIX^e^ siècle c'est de ne pas faire, pour l'ascétisme populaire des historiens, ce que Platon a fait pour celui de Socrate. Il faut, non pas le fonder dans une philosophie de l'histoire, mais le mettre en pièces à partir de ce qu'il a produit : se rendre maître de l'histoire pour en faire un usage généalogique, c'est-à-dire un usage rigoureusement antiplatonicien. C'est alors que le sens historique s'affranchira de l'histoire supra-historique.

7. Le sens historique comporte trois usages qui s'opposent terme à terme aux trois modalités platoniciennes de l'histoire. L'un, c'est l'usage parodique et destructeur de réalité, qui s'oppose au thème de l'histoire - réminiscence ou reconnaissance; l'autre c'est l'usage dissociatif et destructeur d'identité qui s'oppose à l'histoire - continuité ou tradition; le troisième, c'est l'usage sacrificiel, et destructeur de vérité qui s'oppose à l'histoire - connaissance. De toute façon, il s'agit de faire de l'histoire un usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique et anthropologique, de la mémoire. Il s'agit de faire de l'histoire une contre-mémoire, — et d'y déployer par conséquent une tout autre forme du temps.

Usage parodique et bouffon, d'abord. A cet homme emmêlé et anonyme qu'est l'Européen — et qui ne sait plus qui il est, quel nom il doit porter — l'historien offre des identités de rechange, en apparence mieux individualisées et plus réelles que la sienne. Mais l'homme du sens historique ne doit pas se tromper sur ce substitut qu'il offre : ce n'est qu'un déguisement. Tour à tour, on a offert à la Révolution le modèle romain, au romantisme l'armure du chevalier, à l'époque wagnérienne l'épée du héros germanique; mais ce sont des oripeaux dont l'irréalité renvoie à notre propre irréalité. Libre

à certains de vénérer ces religions et de célébrer à Bayreuth la mémoire de ce nouvel au-delà; libre à eux de se faire les fripiers des identités vacantes. Le bon historien, le généalogiste, saura ce qu'il faut penser de toute cette mascarade. Non point qu'il la repousse par esprit de sérieux; il veut au contraire la pousser à l'extrême : il veut mettre en œuvre un grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir. Plutôt que d'identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s'agit de nous irréaliser dans tant d'identités réapparues; et en reprenant tous ces masques — Frederic de Hohenstaufen, César, Jésus, Dionysos, Zarathoustra peut-être —, en recommençant la bouffonnerie de l'histoire, nous reprendrons en notre irréalité l'identité plus irréelle du Dieu qui l'a menée. « Peut-être découvrirons-nous ici le domaine où l'originalité nous est encore possible, peut-être comme parodistes de l'histoire et comme polichinelles de Dieu » (1). On reconnaît ici le doublet parodique de ce que la seconde *Intempestive* appelait l' « histoire monumentale » : histoire qui se donnait pour tâche de restituer les grands sommets du devenir, de les maintenir dans une présence perpétuelle, de retrouver les œuvres, les actions, les créations selon le monogramme de leur essence intime. Mais en 1874, Nietzsche reprochait à cette histoire, toute vouée à la vénération, de barrer la route aux intensités actuelles de la vie, et à ses créations. Il s'agit au contraire, dans les derniers textes, de la parodier pour faire éclater ainsi qu'elle n'est elle-même qu'une parodie. La généalogie, c'est l'histoire comme carnaval concerté.

Autre usage de l'histoire : la dissociation systématique de notre identité. Car cette identité, bien faible pourtant, que nous essayons d'assurer et d'assembler sous un masque, n'est elle-même qu'une parodie : le pluriel l'habite, des âmes innombrables s'y disputent; les systèmes s'entrecroisent et se dominent les uns les autres. Quand

(1) *Par-delà...*, § 223.

on a étudié l'histoire, on se sent « heureux, en opposition avec les métaphysiciens, d'abriter en soi non pas une âme immortelle, mais beaucoup d'âmes mortelles » (1). Et en chacune de ces âmes, l'histoire ne découvrira pas une identité oubliée, toujours prompte à renaître, mais un système complexe d'éléments à leur tour multiples, distincts, et que ne domine aucun pouvoir de synthèse : « c'est un signe de culture supérieure que de maintenir en toute conscience certaines phases de l'évolution que les hommes moindres traversent sans y penser... Le premier résultat est que nous comprenons nos semblables comme des systèmes entièrement déterminés et comme des représentants de cultures diverses, c'est-à-dire comme nécessaires et comme modifiables. Et en retour : que dans notre propre évolution, nous sommes capables de séparer des morceaux et de les prendre à part » (2). L'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper; elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première patrie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent. Cette fonction est inverse de celle que voulait exercer, selon les *Intempestives*, « l'histoire antiquaire ». Il s'agissait, là, de reconnaître les continuités dans lesquelles s'enracine notre présent : continuités du sol, de la langue, de la cité; il s'agissait « en cultivant d'une main délicate ce qui a existé de tout temps, de conserver pour ceux qui viendront après les conditions sous lesquelles on est né » (3). A une telle histoire, les *Intempestives* objectaient qu'elle risque de prévenir toute création au nom de la loi de fidélité. Un peu plus tard — et déjà dans *Humain, trop humain* — Nietzsche reprend la tâche antiquaire, mais dans la

(1) *Le voyageur et son ombre (Opinions et sentences mêlées)*, § 17.
(2) *Humain, trop humain*, § 274.
(3) *Considérations intempestives* II, 3.

direction tout à fait opposée. Si la généalogie pose à son tour la question du sol qui nous a vu naître, de la langue que nous parlons ou des lois qui nous régissent, c'est pour mettre au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité.

Troisième usage de l'histoire : le sacrifice du sujet de connaissance. En apparence, ou plutôt selon le masque qu'elle porte, la conscience historique est neutre, dépouillée de toute passion, acharnée seulement à la vérité. Mais si elle s'interroge elle-même et si d'une façon plus générale elle interroge toute conscience scientifique dans son histoire, elle découvre alors les formes et transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté; elle découvre la violence des partis pris : parti pris contre le bonheur ignorant, contre les illusions vigoureuses par lesquelles l'humanité se protège, parti pris pour tout ce qu'il y a de périlleux dans la recherche et d'inquiétant dans la découverte (1). L'analyse historique de ce grand vouloir-savoir qui parcourt l'humanité fait donc apparaître à la fois qu'il n'y a pas de connaissance qui ne repose sur l'injustice (qu'il n'y a donc pas, dans la connaissance même, un droit à la vérité ou un fondement du vrai) et que l'instinct de connaissance est mauvais (qu'il y a en lui quelque chose de meurtrier, et qu'il ne peut, qu'il ne veut rien pour le bonheur des hommes). En prenant, comme il le fait aujourd'hui, ses dimensions les plus larges, le vouloir-savoir n'approche pas d'une vérité universelle; il ne donne pas à l'homme une exacte et sereine maîtrise de la nature; au contraire, il ne cesse de multiplier les risques; partout il fait croître les dangers; il abat les protections illusoires; il défait l'unité du sujet; il libère en lui tout ce qui s'acharne à le dissocier et à le détruire. Au lieu que le savoir se détache peu à peu de ses racines

(1) Cf. *Aurore*, § 429 et 432; *Le Gai Savoir*, § 344; *Par-delà le Bien et le Mal*, § 229 et 230.

empiriques, ou des premiers besoins qui l'ont fait naître, pour devenir pure spéculation soumise aux seules exigences de la raison, au lieu qu'il soit lié dans son développement à la constitution et à l'affirmation d'un sujet libre, il emporte avec soi un acharnement toujours plus grand; la violence instinctive s'accélère en lui et s'accroît; les religions jadis demandaient le sacrifice du corps humain; le savoir appelle aujourd'hui à faire des expériences sur nous-mêmes (1), au sacrifice du sujet de connaissance. « La connaissance s'est transformée chez nous en une passion qui ne s'effraye d'aucun sacrifice, et n'a au fond qu'une seule crainte, celle de s'éteindre elle-même... La passion de la connaissance fera peut-être même périr l'humanité... Si la passion ne fait pas périr l'humanité, elle périra de faiblesse. Que préfère-t-on ? C'est la question principale. Voulons-nous que l'humanité finisse dans le feu et dans la lumière, ou bien dans le sable ? » (2). Les deux grands problèmes qui se sont partagé la pensée philosophique du XIX^e^ siècle (fondement réciproque de la vérité et de la liberté, possibilité d'un savoir absolu), ces deux thèmes majeurs légués par Fichte et Hegel, il est temps de leur substituer le thème que « périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être » (3). Ce qui ne veut pas dire, au sens de la critique, que la volonté de vérité est bornée par la finitude de la connaissance; mais qu'elle perd toute limite, et toute intention de vérité dans le sacrifice qu'elle doit faire du sujet de connaissance. « Et peut-être y a-t-il une seule idée prodigieuse qui, maintenant encore, pourrait anéantir toute autre aspiration, en sorte qu'elle remporterait la victoire sur le plus victorieux — je veux dire l'idée de l'humanité qui se sacrifie. On peut jurer que si jamais la constellation de cette idée apparaît à l'horizon, la

(1) *Aurore*, § 501.
(2) *Ibid.*, § 429.
(3) *Par-delà le Bien et le Mal*, § 39.

connaissance de la vérité demeurera le seul but énorme à quoi un pareil sacrifice serait proportionné, parce que pour la connaissance aucun sacrifice n'est trop grand. En attendant, le problème n'a jamais été posé » (1).

Les *Intempestives* parlaient de l'usage critique de l'histoire : il s'agissait de traîner le passé en justice, de couper ses racines au couteau, d'effacer les vénérations traditionnelles, afin de libérer l'homme et de ne lui laisser d'autre origine que celle où il veut bien se reconnaître. A cette histoire critique, Nietzsche reprochait de nous détacher de toutes nos sources réelles et de sacrifier le mouvement même de la vie au seul souci de la vérité. On voit qu'un peu plus tard, Nietzsche reprend à son propre compte cela même qu'il refusait alors. Il le reprend mais à une tout autre fin : il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir.

En un sens la généalogie revient aux trois modalités de l'histoire que Nietzsche reconnaissait en 1874. Elle y revient par-delà les objections qu'il leur faisait alors au nom de la vie, de son pouvoir d'affirmer et de créer. Mais elle y revient en les métamorphosant : la vénération des monuments devient parodie; le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique; la critique des injustices du passé par la vérité que l'homme détient aujourd'hui devient destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre la volonté de savoir.

(1) *Aurore*, § 45.