

Anne Théveniaud

Nietzsche, paradoxes d'un athéisme radical

À propos de la question qui nous occupe aujourd'hui, « Psychanalyse et religion », il paraît difficile au premier abord de ne pas convoquer Nietzsche, figure majeure de l'athéisme du XIX^e siècle, à travers la brève et trop célèbre formule : « Dieu est mort », que l'on fait habituellement consonner avec celle, freudienne, et non moins réductrice, de la religion comme « illusion ». Mais est-ce dans ces termes que l'on peut encore aujourd'hui saisir l'athéisme ? Être athée n'est pas une position simple, celle qui affirmerait l'inexistence de Dieu, définitivement congédié et hors de question.

Nietzsche et la radicalité de la mort de Dieu

Le mot de Nietzsche, « Dieu est mort » : un « mot terrible », dit Heidegger dans la lecture qu'il en fait. Il y a là un cri à entendre « avec l'ouïe de notre pensée », cri de celui qui est « forcené », c'est-à-dire très littéralement « hors-sens ¹ ». Clamer la mort de Dieu, être exclu du sens, c'est cette conjonction que nous allons examiner.

Chez Nietzsche, ce cri supporte la question de Dieu, question jamais refermée et qui, loin d'arrêter la pensée, la relance constamment, impulsant ce mouvement critique qui retourne les idéaux, et cela sans jamais admettre de point d'arrêt.

Quand il se demande : « En quoi sommes-nous encore pieux ? », il traque le fantôme de Dieu dans sa pointe la plus subtile et radicale, notre croyance à la vérité absolue du langage, à la correspondance entre mots et choses. C'est ce que nous examinerons comme la radicalité de l'athéisme nietzschéen : jusqu'où est-il possible, est-il tenable de ne plus admettre que mots et choses se correspondent effectivement ?

1. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 321-322. Commentaire du § 325 du *Gai savoir* intitulé « Le forcené ».

Le forcené qui annonce la mort de Dieu crie, « il crie après Dieu ² ». Réclamerait-il un dieu garant de la signification, véridique ? Cet athéisme radical est-il tenable jusqu'au bout ? Ne conduit-il pas à l'abolition de tout sens ?

Lacan, la place du Dieu absent

C'est ici que nous retrouverons Lacan, au moment de son enseignement où il se dit « saisi » par le borroméen. Il déplace alors le débat vers le signe et s'interroge sur la manière dont il fait sens : comment s'établit le lien référentiel entre le signe et la chose qu'il désigne ?

« Le propre du sens c'est qu'on y nomme quelque chose ³. » Dès lors, la silhouette qui se profile, n'est-ce pas « l'au moins un Dieu, le vrai de vrai, [...] Lui le grand L, celui qui a appris au parlêtre à faire nom pour chaque chose ⁴ ? ». Bref, y a-t-il là un Dieu qui nomme ?

Il y a bien, dit Lacan, nomination, mais celle-ci n'est pas le fait d'une instance transcendante, d'un créateur de l'univers. Alors, comment conserver « une chance que les noms collent aux choses ⁵ » sans en passer par cette garantie divine ?

Jusqu'où l'athéisme est-il tenable ?

Le point à partir duquel est posée la question de Dieu est le même que chez Nietzsche, les réponses seront divergentes. Plus précisément, on verra que l'opération analytique, « le *donner nom*, le *nommer*, le *consacrer une chose* ⁶ », suppose la fonction paternelle, le Nom-du-Père. Mais celui-ci n'est pas pris du côté de la « réalité religieuse » comme chez Freud.

Loin de maintenir la transcendance religieuse, celle de l'Autre comme lieu de la Vérité ultime, le Nom-du-Père n'est alors pas autre chose qu'une fonction, repérable comme fait de structure, implicite mais requis par le nouage. Celui-ci exige que la structure reste trouée, en d'autres termes, qu'un certain lieu reste vide, trou inviolable.

2. *Ibid.*

3. J. Lacan, *R.S.I.*, séminaire inédit, leçon du 11 mars 1975.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.* (en italique dans le texte).

Ces deux axes sont les coordonnées complexes de l'athéisme chez Lacan, athéisme que l'on peut dire relatif. En suivant cet éclairage, on montrera que le destin de l'athéisme nietzschéen se joue aussi entre deux versants, d'ouverture à l'Autre d'abord et de radicalité funeste ensuite.

Il y a ainsi un premier moment fécond, où la critique religieuse dégage un horizon de sens qui rend possible la création littéraire. On passe du même à l'Autre.

Mais, que vienne à s'annuler cet intervalle entre les dit-mensions, où une respiration avait pu être prise, c'en est fini du geste créateur. L'éternel retour est alors un dit, un écrit qui plombe la structure, et en fait l'anneau unique d'une pure et simple répétition, tournoiement sans fin de la mélancolie. De l'Autre, retour au même.

Du même à l'autre

Le moment nominaliste, un athéisme fécond

« Le christianisme est un système, une vision totale où tout se tient. Si l'on soustrait la foi en Dieu, on brise également le tout du même coup ⁷. » Comment opérer cette soustraction ? Par l'abandon de la garantie du lien entre langage et vérité. C'est l'acte inaugural.

On peut repérer ce moment critique dans la vie même de Nietzsche. Dès l'âge de 20 ans il se défait des valeurs chrétiennes, rompant avec les études de théologie qui le destinaient à prendre la suite de trois générations de pasteurs, le père, le grand-père, l'arrière-grand-père. Fils renégat pour sa mère, il s'arrache à un destin, *fatum*, tracé par une triple répétition.

Il se tourne alors vers la philologie classique, attiré par la rigueur scientifique de l'étude des langues anciennes. Dans cette voie austère, il trouve d'abord à s'identifier : « Nous autres philologues », dira-t-il longtemps. Mais la déception viendra, avec le désir de franchir la clôture d'une discipline fermée sur elle-même et desséchante. « Comparées entre elles, les différentes langues montrent qu'on ne parvient jamais par les mots à la vérité, ni à une expression adéquate ; sans cela il n'y aurait pas de si nombreuses langues ⁸. » Le jeune philologue reconnaît s'être jusque-là « contenté de cosses vides ».

7. *Crépuscule des idoles*, § 5.

8. F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, Paris, Aubier-bilingue, Flammarion, 1969, p. 179.

À partir du moment où il entre dans le langage par l'expérience de la traduction, passant d'une langue à l'autre, il ne peut manquer de se demander ce qu'il y a d'extérieur au langage.

Alors, comment le corps de chaque langue s'est-il constitué ? C'est dans un opuscule de jeunesse que l'on trouve de géniales anticipations d'une généalogie du langage : *Sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*⁹. Nietzsche y analyse le processus de la désignation première, de la symbolisation primordiale. Le mot est, dit-il, un nom, une désignation purement nominale, toujours impropre. Il y a là toujours saut d'un registre, celui de « l'impression originelle », sentie intuitivement, dans un autre, qui n'a rien à voir, le registre du signe linguistique.

C'est une belle folie que de parler. Ainsi l'homme danse au-dessus de toutes les choses. Ce rapport de non-coïncidence des mots et des choses est un nominalisme radical qui dévoile le non-rapport : les désignations, toujours impropres, n'atteignent jamais les choses mêmes, strictement individuelles, et donc indicibles.

Ce réel que l'étude des langues ne lui permet pas d'atteindre, la rencontre avec Schopenhauer va le lui révéler : c'est le bouillonnement de la vie, les forces de l'instinct obscur, instinct sexuel, qui « n'est en soi que la volonté de vivre¹⁰ ». Là est ce que Nietzsche appellera le dionysiaque, « processus monstrueux de la vie même [...] situé avant la civilisation et sous elle¹¹ », pure jouissance.

Se produit alors la seconde rupture : pour prendre en compte ce monstrueux ultime, Nietzsche se fera donc philosophe, renonçant à son poste de philologue à Bâle. « Je vis loin de la philologie... je m'enfonce petit à petit dans mon domaine philosophique, je m'y acclimate et crois déjà en moi¹². »

Le monde harmonieux qui était celui des humanités grecques s'est fissuré et ouvert sur un abîme : l'innommable de l'existence. Ce fond abyssal de la vie est ce qu'aucune langue, et donc aucune pensée ne saurait atteindre. Seule la musique nous en fait entendre quelque chose, à travers la jouissance énigmatique et insistante qu'elle procure.

9. *Ibid.*

10. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*.

11. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, Arles, Actes sud, 2000, p. 59.

12. Lettre à E. Rohde, du 29 mars 1871.

Nietzsche porte ainsi la « mort de Dieu » au cœur même du langage : du réel au symbolique, pas de rapport ; le sens n'est pas donné, il attend un geste créateur.

« L'écriture de sang », un nouage ?

Quand Nietzsche désire passer à l'écriture, pour faire de sa philosophie une œuvre littéraire, il entend nouer ses « pensées » intérieures, soit ce qui l'affecte et fait symptôme pour lui, au rond du symbolique. Cette « ronde », ce cycle pourra dès lors accrocher quelque chose du réel, de son réel de vivant, lié à l'imaginaire du corps.

Ainsi, l'acte d'écrire aura pour lui comme une fonction de suppléance, mais pour un temps seulement. On verra de manière plus précise que ce parcours, de faire cycle, pourra d'abord « boucler un trou », mais non sans le faire disparaître pour finir.

La béance mise au jour entre l'ordre du langage et le réel indicible va ouvrir l'espace de l'interprétation et libérer l'écriture comme possibilité créatrice et force artiste.

Ne plus croire en la vérité toujours déjà donnée des signes, c'est d'abord rejeter la servitude, ne plus être assujéti à des significations univoques, restaurer une souveraineté singulière, celle du jeu créateur, de la métaphore qui peut déplacer les délimitations arbitraires posées par le sens commun, « en accouplant ce qui est le plus différent, en séparant ce qui est le plus proche ¹³ ». En termes de topologie borroméenne, « il y a un jeu [...] ça se promène, ça s'ouvre ¹⁴ ».

Le glissement poétique, cette « erre de la métaphore », cherche à se réapproprier ce qui a été perdu de l'impression originelle, lors de la « contingence du dire premier ¹⁵ ». Selon la thèse de son biographe, R. Safranski, lecteur assidu de son *Journal*, Nietzsche « décrit un réseau hautement différencié d'émotions subtiles où les plus fins événements se mêlent ¹⁶ ». Il réussit alors à suivre à la trace les processus de la vie, ces « événements de corps ¹⁷ », et cerne les contours de sa propre singularité.

13. F. Nietzsche, *Le Livre du philosophe*, op. cit., partie 3, p. 199.

14. J. Lacan, *R.S.I.*, op. cit., leçon du 8 avril 1975.

15. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, Paris, PUF, 2009, p. 201.

16. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 200.

17. C. Soler, *Lacan, l'inconscient réinventé*, op. cit.

Que vaudra cette tentative de nouage ?

Écrire : unir la philologie à la musique

Demandons-nous d'abord comment, par l'écriture qui fait danser la plume, il peut y avoir comme une accroche avec quelque chose du réel. Ce réel, le fonds dionysiaque, pulsionnel de l'existence, se manifeste pour Nietzsche dans la musique. « Elle aurait dû chanter cette âme nouvelle et non discourir ¹⁸. » Écrire, c'est alors « transposer l'esprit de la musique dans le verbe », retrouver la pulsation d'énergie propre à la musique, comme le fait la magie de la prosodie antique. Là seulement émerge un rapport expressif avec la chose même que l'on veut signifier.

Sa première grande œuvre, *La Naissance de la tragédie*, il l'écrira pour « faire de la musique avec des mots ¹⁹ », dans le sillage de la tragédie grecque, ou du mythe wagnérien.

À la lisière de l'imaginaire, le sens.

L'aphorisme

La marque distinctive du style nietzschéen, c'est l'aphorisme, le fragment. Cette forme scripturale rompt avec la continuité de la chaîne signifiante et y introduit la coupure qui singularise l'énoncé. L'étymologie du mot « aphorisme » indique l'horizon, *horismos*, qui sépare du reste et détermine une forme.

Les moralistes classiques y ont eu recours, dans une visée d'édification. Mais davantage, au départ, ce terme était réservé aux sentences médicales d'Hippocrate, qui étaient de brèves maximes, destinées à produire un effet curatif. « L'aphorisme recueille dans sa brièveté une pensée du corps, une intention *thérapeutique* sur le mode hippocratique ²⁰. »

De l'art d'écrire comme art de vivre

Que nous apprend le journal intime de Nietzsche ? « Ce livre a été ma panacée, me soulageant lorsque rien d'autre ne faisait effet.

18. F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, avant-propos.

19. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, op. cit., p. 51.

20. B. Pautrat, *Versions du soleil, Figures et système de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971, p. 302.

Peut-être suis-je encore en vie parce que j'étais capable de l'écrire²¹. » Cet aveu est fait après la parution d'*Humain trop humain* en 1878, ouvrage qui marque un tournant dans l'œuvre. C'est devenu pour lui ce qu'il nomme « un impératif catégorique : Tu dois écrire ! ». Écrire permet de « tendre l'arc de la vie », de stimuler le désir de vivre.

Mais la capacité d'écrire est liée pour Nietzsche à certaines conditions, et en particulier, remarquons-le, aux noms de Schopenhauer et de Wagner, auxquels il dit penser « avec une égale vénération, que dis-je, "*religione quadam*²²" », d'une manière presque religieuse.

Ces conditions seront-elles toujours remplies ? Il semble que non. Dès cette date de 1878 en effet, il rompt avec Wagner une amitié de dix ans, récuse l'héritage de Schopenhauer, et tombe sérieusement malade...

Retour du même, retour au même

Mutisme final, le plomb de la répétition

Les dix dernières années de sa vie, Nietzsche sera voué au silence. Ce qui annonce bien avant l'extinction de toute parole, c'est la « révélation » qui a lieu le 6 août 1881 sur le rocher de Surlej à Sils Maria, accès d'inspiration, où il lui semble tout à coup que les choses viennent s'offrir d'elles-mêmes. La pensée de l'éternel retour y est reçue comme une jouissance nouvelle qui le terrasse. On peut parler d'une « pure rencontre avec le réel²³ », sans que s'interpose le cadre perspectif accepté jusque-là. « Par delà moi-même et toi-même, sortir ! Éprouver d'une manière *cosmique*²⁴ ! »

La révélation de Surlej est lisible comme un effet de la forclusion du Nom-du-Père, telle qu'elle se manifeste dans la psychose mélancolique.

Lisons de près certains des fragments posthumes écrits au même moment, non destinés à la publication, véritable journal d'une crise intime. La doctrine nouvelle qui s'est révélée à lui, celle du « cours circulaire », est une pensée qu'il faut « imprimer à notre

21. Cité par R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée, op. cit.*, p. 164.

22. Lettre à R. Wagner du 22 mai 1869, cité par R. Safranski, *op. cit.*, p. 48.

23. R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée, op. cit.*, p. 211.

24. *Fragments posthumes, Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1982, p. 298.

vie ²⁵ », de force, « si nous ne voulons pas retomber dans le vieux concept d'un Dieu Créateur ²⁶ ». « Qui ne croit au processus cyclique du Tout, il lui faut croire au Dieu arbitraire ²⁷. » La mort de Dieu devait être la dernière « victoire sur soi ²⁸ » !

« S'incorporer » cette ultime pensée de l'éternel retour, c'est d'abord « re-naturaliser » l'homme, le ramener à la nature, « l'inorganique [qui] nous conditionne totalement ²⁹ » et nous impose un devenir cyclique, qui n'est que l'ordre des choses.

Ainsi, tout est déjà dit : *fatum* ! Le symbolique n'ek-siste plus au réel. La structure se réduit à un seul anneau, je dirais plutôt un disque, celui de l'éternité, c'est la figure nietzschéenne de la roue tournant sans fin sur elle-même.

Les conséquences sont de poids. Ainsi, rien de nouveau ne peut se créer : « La plus subtile de toutes les erreurs, est l'instant créateur ³⁰. » Le style de Nietzsche sera comme hanté par cela même qu'il cherche à nier, voué à parodier ce qu'il veut faire disparaître. L'Écriture sainte, le ton biblique fait à son insu retour dans son texte. « Ainsi parlait Zarathoustra... ».

Il ne s'agit plus de se livrer au jeu de l'écriture, mais de se placer sous le sceau de son propre destin, comme planté dans la chair, de s'inclure dans le cycle sans fin, de consentir au destin en l'aimant, *amor fati*. Ainsi, nous dit-il, « ce qui vit n'est point l'opposé de ce qui est mort ³¹ ». Le poids du réel ici, c'est « l'impossibilité de mourir ³² ».

Et pour finir : « Comment suis-je seulement possible parmi les hommes ? Comment l'homme est-il dorénavant possible avec moi ³³ ? »

La pensée de l'éternel retour, pensée de l'impossible, pensée impossible.

25. *Ibid.*, p. 371.

26. *Ibid.*, p. 419-420.

27. *Ibid.*, p. 426.

28. *Ibid.*, p. 445.

29. *Ibid.*, p. 392.

30. *Ibid.*, p. 370.

31. *Ibid.*, p. 368.

32. M. Bousseyroux, « La répétition finale : Nietzsche, Freud, Kierkegaard et Blanchot », conférence du 17 octobre 2009 à Rennes.

33. *Fragments posthumes, op. cit.*, p. 461.

Impossible à proférer : alors qu'elle lui était familière depuis longtemps, elle se donne à Nietzsche comme une « splendide découverte ³⁴ », ce dont il ne convaincra personne, et d'abord Lou Andreas-Salomé, qui ne s'y trompera pas.

Impossible à révéler : Nietzsche avouera qu'il ne fait que se préparer à parler, remettra toujours à plus tard sa divulgation, en la confiant à Zarathoustra, son porte-parole.

La tentation du dernier mot a eu raison de lui. Plus rien d'ineffable, plus rien qui échappe. Ce n'est plus une perspective singulière qu'il recherche, la sienne, dans une langue poétique, mais une vérité définitive qu'il assène, qu'il s'inflige.

L'assurance joyeuse ressentie après la parution d'*Aurore* lui faisait écrire en février 1881 à son éditeur : « Le livre est ce qu'on peut appeler un pas décisif, un destin plus qu'un livre ³⁵ », et à son ami Overbeck en mars : « un livre qui restera vraisemblablement attaché à mon nom ³⁶ ». Cette assurance quant à son propre nom d'écrivain s'effondre durant l'été. Il aura alors la nostalgie de la « chaîne d'or » qui pourrait donner de la cohésion à sa « pauvre philosophie décousue ³⁷ ».

Certes, si l'on renonce à aborder en quelque port, à « postuler la transcendance », il n'y a que « détour voué à l'erre... » nous dit Lacan. D'ajouter aussitôt : « ... mais à une erre limitée par un nœud ³⁸ ».

Conclusion

On trouve dans le § 347 du *Gai savoir* cette description de « l'esprit libre par excellence ». Libre car libéré de tout besoin de certitude, il serait « entraîné à se tenir sur les cordes les plus ténues [...] sur les plus minces possibilités [...] et à danser jusqu'au bord des abîmes ». Or, on l'a vu, le danseur de corde n'évitera pas la chute.

La danse est, chez Nietzsche, métaphore de l'écriture. La « danse de plume ³⁹ » qu'aura été son activité d'écrivain sera aussi

34. *Ibid.*, p. 339.

35. Cité par R. Safranski, *Nietzsche, biographie d'une pensée*, *op. cit.*, p. 205.

36. *Ibid.*

37. *Fragments posthumes*, cité par R. Safranski, *op. cit.*, p. 205.

38. J. Lacan, *R.S.I.*, *op. cit.*, leçon du 8 avril 1975.

39. B. Pautrat, *Versions du soleil...*, *op. cit.*, p. 304.

pour finir danse de mort. Mort d'un être que rien ne vient soutenir dans son être de parole. « À un moment, je serai forcé de disparaître littéralement du monde ⁴⁰ ».

Lui qui écrivait en allemand, il rêvera à la fin de sa vie de renaître dans une autre langue, le français. « Il est grand temps que je vienne à nouveau au monde comme français ⁴¹. »

La tentation d'une écriture pleine, qui dise « ce rapport qu'il n'y a pas », qui écrive « ce qui ne s'écrit pas » aura été point d'arrêt final pour Nietzsche. Comme si, pour que quelque chose puisse continuer à se dire, s'écrire, une certaine place, celle de l'*Urverdrängt*, avait à être maintenue vide, envers et contre tout.

« Aussi longtemps que se dira quelque chose, l'hypothèse Dieu sera là ⁴². » Peut-on annuler cette place, qui est à la fois « la seule » et en même temps « irréductible ⁴³ » ?

En préservant ce lieu, l'athéisme psychanalytique est une position tenable, qui ne se maintient qu'à rester sur le fil du paradoxe, dans des « formules oxymoriques », des « antinomies qui sont notre seul accès au réel ⁴⁴ ».

Si Lacan conserve « le terme de l'être divin, Dieu pour l'appeler par son nom », c'est pour le ramener à rien, mais un rien qui n'est pas rien, ce vide, cette place seulement. « Dieu est proprement le lieu où se produit le *dieu-le dieur-le dire*. » Comme Dieu ineffable, « qui refuse de se nommer », il n'est plus que le nom, « en tant que soustrait ⁴⁵ ». Le symbolique ne manifeste pas la présence de Dieu, ce qui serait une rechute religieuse, mais son retrait, son défaut radical.

À l'inverse, s'agissant du destin de l'athéisme dans la pensée et la vie de Nietzsche, athéisme qui n'aura été qu'aporie, je dirais, paraphrasant C. Lefort parlant de la peinture ⁴⁶, que l'œuvre ne saurait scruter l'impossible, dès lors qu'« elle en surgit ».

40. Lettre du 20 août 1881 à Overbeck.

41. Lettre du 17 décembre 1888 à J. Bourdeau, dans *Dernières lettres*, Paris, Rivages, 89.

42. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore*, Paris, Seuil, 1975, leçon du 16 janvier 1973.

43. *Ibid.*

44. C. Millot, préface à F. Balmès, *Dieu, le sexe, la vérité*, Toulouse, Érès, 2007.

45. F. Balmès, « Athéisme et noms divins dans la psychanalyse », dans *Dieu, le sexe et la vérité*, *op. cit.*

46. C. Lefort, *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard, 1978, p. 180.