



---

Circulus vitiosus : deus — circulus : vitiosus deus

Author(s): Pierre Trotignon

Source: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 1971, T. 161 (1971), pp. 297-313

Published by: Presses Universitaires de France

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/41094357>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*

---

---

## **Circulus vitiosus : deus — circulus : vitiosus deus**

Le néant du nihilisme s'interpose entre l'être et la pensée. Il prétend se donner comme être. Si la pensée est réduite à l'entendement, alors l'objet pensé est dénué de sens et doit être dénué de sens pour être soumis à la domination du calcul. L'idéal de l'époque nihiliste est la pure rationalité. Le sujet doit s'y réduire lui-même à l'idéal de la machine et, pour y parvenir, subvertit et ruine sa propre nature. Le positivisme réalise ce que l'ascétisme n'avait que très imparfaitement obtenu : le conflit absolu de l'âme et du corps, la disjonction radicale de la lettre et de l'esprit. De là se conclut qu'il n'est pas d'autre issue au nihilisme qu'une reformulation de la question ontologique. La question de la vérité de l'être est liée, après le nihilisme, à l'interprétation que l'être donne de lui-même dans les sujets qui l'interrogent.

« Nous sommes partie intégrante du caractère de l'univers, pas de doute ! Nous n'avons accès à l'univers qu'à travers nous-mêmes. Tout ce que nous portons de haut ou de bas en nous doit être compris comme partie intégrante et nécessaire de sa nature »<sup>1</sup>.

Non point à la manière stoïcienne, où la conscience d'être une partie du tout annulait la douleur et la mort, mais à l'inverse, par l'irréparable et l'imparable conscience des chaos et des dissonances qui font de mon être une subjectivité, c'est-à-dire un être dont la réalité est glissée et dissimulée sous ce qui l'exprime. Dans cet acte de passer sa propre réalité sous silence perce l'image de l'être comme jeu infini et irrémédiable nécessité. La condition de sujet et le chaos ontologique radical sont liés. Cette liaison annule l'ontologie démonstrative et ouvre une nouvelle ontologie.

L'errance du sujet est à déchiffrer comme cœur du sens de l'être. L'homme, être sans lieu propre et sans intuition de sa nature, se

1. NIETZSCHE, *Nachgelassene Werke*, Grossoktavausgabe A. Kröner, XIII, § 550.

trouve fallacieusement en toutes les idoles que ses rêves projettent dans le monde. Ce qui ne signifie pas que nous ne sommes « rien » et que le non-sens domine à jamais. C'est en tant que nous sommes une réalité et par ce que nous possédons de réalité que la réalité de l'être nous est cachée. Que sommes-nous ? Ce que nous voyons de nous-mêmes est un fragment de matière que nous appelons notre corps et où se jouent et s'inscrivent des passions diverses, des désirs contradictoires. Ma réalité la plus immédiate est mon corps. Qu'une portion de matière me soit propre fait question. L'appartenance de mon être subjectif au corps est donnée dans l'implicite et l'obscur de la passion. Comprendre cette appartenance suppose la séparation de la pensée et du corps : ma pensée mettra mon corps en relation avec la nature entière. Et ainsi perdons-nous ce que nous cherchions, car la connaissance de la réalité que j'étais dans la passion et le sensible provoque la perte du sens qui habitait en l'appartenance. Je ne *suis* pas mon corps. Mais pas davantage ne suis-je ma pensée, car la pensée n'est jamais à l'égal de ce que nous pouvons imaginer, en nous et hors de nous, selon une double infinité.

Le double infini n'est pas centré sur ma pensée, ni sur le moi, ni sur la conscience de soi, mais sur mon corps puisque je *suis* ce fragment d'étendue qui toutefois n'est pas ma réalité. Mon corps est la seule référence pensable, tout autre fuit dans l'infini de la grandeur ou dans l'infini de la petitesse. Mais cette référence unique n'est, au gré de l'imagination, qu'un point dans l'océan du monde ou un univers à déchiffrer. Plaçons-nous donc où nous voulons, en ce corps mécanique que décrivait Descartes, en ce corps pestilentiel et déjà mort que dénonçaient les ascètes, en ce corps admirable que l'art expose — plaçons-nous donc en notre corps et nous découvrirons un rien qui s'écoule en une infinité insondable, *un rien qui s'ouvre comme monde* à la pensée qui le fixe.

Ce qui nous cache à l'ordinaire cette infinité est la réalité que nous sommes. Mais la réalité que nous sommes est l'effet d'une croyance : nous croyons être l'identité, ou la stricte correspondance, du corps et de l'âme, ou leur unité, ou leur harmonie préétablie — dans tous les cas nous croyons à un fondement rationnel et absolu de ce que nous avons d'abord éprouvé dans la passion. Ecartons un instant cette illusion et nous donnons le branle à l'infini. L'infini se glisse entre âme et corps ; l'infini s'insinue entre la pensée et le corps par la volonté de connaissance. La volonté de connaissance cherche la certitude, par opposition à la mobilité incessante des sentiments en mon corps. La volonté de connaissance est la réponse à l'angoisse que suscite la mobilité universelle des phénomènes, non

point une mobilité des choses, mais avant tout une mobilité du réel en moi. Cette fuite devant l'angoisse et la vision tragique va commander l'idéalisation de l'être<sup>1</sup>. L'idéalisation de l'être réduira le corps et la pensée en une unité factice pour éviter qu'entre eux se glisse la moindre amorce de cette digressivité infinie qui nous révélerait dangereusement le fond des choses.

Mais si nous déréalisons la fiction du moi substantiel tel que la pensée le forge pour identifier le corps avec une image cohérente qui lui convienne, si nous comprenons la subjectivité comme l'infini qui bée entre la pensée et le corps, alors nous entrons dans l'irréparable solitude du savoir vrai de la philosophie et ce que nous découvrirons en nous sera une expression des puissances de l'être même. La connaissance vraie de ce que je suis est une négation continue des formes où le moi prétend se fixer et fixer le corps par les ruses du langage. Je ne suis pas mon corps, ni ma pensée, ni mes affections, ni mes perceptions. Qu'est donc ce *Je* qui a le pouvoir de s'affirmer à travers l'infini ? Est-il l'être même ? Ou quel est son rapport à l'être ? Loin que la capacité de dire « je » exprime l'identité et la permanence d'un moi substantiel, sous la forme du moins où la pensée se les représente, elle est le signe de la présence et du mouvement, dans le fini, d'un absolu que je ne suis pas, et qui m'échappe de toute part. Mais n'est-ce pas là donner de Nietzsche un visage déformé ? N'a-t-il pas déclaré la guerre aux absolus ? N'a-t-il pas pris acte de la mort de Dieu ? N'a-t-il pas aboli l'ontologie ?

La « mort de Dieu » peut sans doute signifier plusieurs choses. On peut en tout cas être assuré qu'elle ne signifie pas que la sodomie serait un des « foyers de la nouvelle ellipse métaphysique ». Pour une raison bien simple ; Nietzsche n'était pas un bouffon.

Considérons ce que dit Nietzsche :

« C'est la théologie qui a étouffé Dieu, et la moralité la morale »<sup>2</sup>.

Et encore :

« La *réfutation de Dieu* : — en réalité il n'y a guère que le dieu *moral* qui soit réfuté »<sup>3</sup>.

Et ceci enfin :

« Vous dites que Dieu se décompose en lui-même. Mais il ne fait que muer : il dépouille sa peau morale ! Vous le reverrez bientôt, par-delà le bien et le mal »<sup>4</sup>.

1. *Aurores*, aphorisme, 448.

2. XII, § 531.

3. XIII, § 188.

4. XII, § 532.

Quand l'existant fini a le courage de nier qu'il soit identique à ses déterminations fluentes, il accepte le devenir universel et comprend que l'instance qui fonde l'énonciation « Je », comme lieu de toutes les illusions et en même temps de la réflexion vers le réel de ces illusions, est une instance qui se fait désigner elle-même comme identité illusoire de la conscience finie, faute de pouvoir être jamais identifiée avec aucune réalité déterminée. La condition de l'absolu est d'être ce qui est perverti dans les idoles du moi. Et par conséquent l'absolu qui se meut au fond du chaos et du devenir ne peut jamais être désigné et dénommé de façon véridique. Il n'y aura donc pas de discours vrai *sur* l'être absolu parce que la pensée ne peut connaître l'instance qui fait connaître ce qui est connu.

Qu'est-ce donc que la connaissance, qui naît de la faille entre être et penser sans pouvoir jamais, elle qui est volonté de vérité, dire avec vérité ce qu'est ce qui surgit avec elle en cette faille ? Qu'est-ce que connaître ? C'est disposer d'un objet dans ce qu'il a de constant et de stable. La constance de ce qui se donne dans le flux des phénomènes est la désignation, par le sujet, de ce qui est pensé, sous l'objet, comme essence d'un être déterminé. Seul tente de connaître le monde l'existant qui est pour soi-même un sujet, c'est-à-dire qui n'existe pour soi-même qu'à l'état de représentation. La volonté de trouver le vrai, la mise en avant du vrai comme valeur absolue qui dévalue toutes les autres, est l'effet d'une perte de soi dans l'idole subjective. Vouloir connaître le vrai des choses est vouloir oublier une perte essentielle en moi. La connaissance et la science sont ainsi inévitables pour les hommes, elles sont leur destin, les effets de leur malheur subjectif. La prétention à convertir le malheur subjectif en un obstacle au savoir (alors qu'il en est le fondement) définit le positivisme. Il n'est pas nécessaire, pour être positiviste, de savoir beaucoup de choses vraies, il est même souhaitable d'en ignorer quelques-unes. Le positivisme est la magie moderne : il rend heureux par conjuration et incantation, il essaie de faire venir par rite un avenir de la science qui serait aussi bonheur et paradis. D'où les cris de triomphe du positiviste chaque fois qu'il a pu, non seulement démontrer une proposition vraie, mais qu'il croit, en plus, avoir de nouveau démontré que *je* ne suis rien qu'un effet secondaire et illusoire d'une nécessité objective. On nomme cela, aujourd'hui, le décentrement ou la subversion du sujet. Et certes, l'image du moi dans laquelle je me définis comme le sujet abstrait qui pense l'essence et la permanence dans le flot chaotique du monde, doit bien être rejetée. Mais ce n'est pas la science qui pourra conduire cette critique, puisque son projet caché est

d'anéantir l'objet pensé dans la forme du pur concept, c'est-à-dire dans l'idée que le moi formel s'en donne. Connaître est ainsi construire le modèle intelligible d'un ensemble cohérent de phénomènes en oubliant que la cohérence n'est que dans la perception du vivant.

L'opposition du sensible et de l'intelligible, du monde visible et du monde pensable, est la manière dont le vivant qui pense dissimule le tragique qui est la déchirure du monde en lui-même, en ce point où *je suis*. Mais la consolation ne sera donnée que si l'intelligible peut abolir complètement la différence qui le distingue du sensible. Seul sera sauvé celui qui pourra construire l'univers entier. Le mythe populaire du savant qui peut enclore l'univers en une formule unique ou le rêve de la physique classique qui pensait calculer l'état futur de l'univers *si* seulement nous était donné, pour un instant, l'état de ce même univers — ces deux rêveries ont le même sens. Sans doute les plus hautes sciences et les plus grands esprits ont compris l'inanité de ces rêves — mais ils ne sont pas ceux qui mènent le monde.

La connaissance, entendue en son essence cachée qui est la maîtrise sur un objet construit, est ainsi conduite à vouloir construire le réel en sa totalité. Mais le réel construit en sa totalité est un modèle qui ne se distingue plus de ce dont il est le modèle, un modèle abstrait qui s'interprète lui-même dans le discours que le sujet pensant tient sur leur différence évanouissante. L'idéal de la connaissance pure est une totalité qui se démontre dialectiquement elle-même. Et comme la démonstration doit faire partie du tout du réel dont elle est exclue à chaque instant, elle doit être comprise comme identique à l'existence même de l'être. Les preuves de l'existence de Dieu sont moins le procédé par lequel une foi incertaine se donnerait la vérification de son objet que le moyen par lequel le sujet fini cicatrise sa propre inquiétude en construisant absolument un objet où, comme dit Hegel dans un texte de 1829<sup>1</sup>, la nécessité de l'existence divine n'est rien d'autre que ce qui se nomme aussi « démonstration ».

Connaître est construire un objet. Mais si la construction conceptuelle n'est pas un simple redoublement de la perception des phénomènes, elle tendra à la démonstration de l'existence de l'être absolu. Une telle démonstration serait une connaissance qui serait identique à l'essence de son objet, exprimée dialectiquement dans le discours d'un sujet fini qui se croit par là réconcilié avec l'absolu quand il n'a fait qu'oublier momentanément sa finitude. La connaissance

1. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes* (1829).

est le moyen le plus radical que possède l'être conscient d'abolir la conscience de soi. Elle présuppose un primat de la conscience d'objet qui, dans la représentation, enclôt le rapport sensible avec l'expérience. Mais le savoir, dans la mesure où il s'avance vers la construction de l'universel, doit enclorre en la représentation de moins en moins de contenus intuitifs. Le savoir qui prétend avoir construit et démontré l'existence même de l'absolu doit donc signifier, pour le sujet, l'inexistence absolue de son expérience de l'absolu. La démonstration est ici négation. Et comme le sujet fini entend tout de même fort bien, en son fond intime, qu'une telle négation est illusoire, puisque lui au moins subsiste sans s'être préalablement démontré, ce résidu absurde sera livré aux purs épanchements du cœur vagabond. La logique pure de la connaissance a pour sœur jumelle la folie et l'absurde dans l'existence du sujet fini : la connaissance a conduit nécessairement la pensée au nihilisme.

Si la connaissance implique le nihilisme, comment donc le néant se manifeste-t-il dans la connaissance ? Le néant du nihilisme est un néant existant, une annihilation instantanée de la réalité ontologique de l'objet pensé. L'instantanéité, fondement d'un temps sans durée, nous fait percevoir l'être à travers le néant, comme pur concept où nous nous retirons du sensible. La raison est fuite devant la sensibilité. Mais dans cette fuite la pensée va trop loin, elle dépasse le point d'articulation de la sensibilité et de la pensée tel qu'elle l'avait d'abord déterminé. Ainsi naît l'ascétisme qui est un mouvement de transcendance du sujet qui excède son propos et manque le point où le transcendant devait se donner à la pensée. Contre l'ascétisme par lequel le sujet pensant fuit l'angoisse du devenir, la vérité de la pensée sera dans un retour au sensible. Ce retour au sensible livre le sujet au mouvement qui est celui de l'être même dans l'expérience tragique. Abandonnons l'idée d'un cheminement dialectique de l'âme vers un au-delà du sensible<sup>1</sup> : que *je* ne puisse rien découvrir *derrière* le sensible ne signifie pourtant pas qu'*il* ne se manifeste rien *dans* le sensible même. Le retour au sensible est négation de la nostalgie du néant et reprise en ma subjectivité du négatif qui en avait été exclu par les idéaux moraux. Alors l'opposition du moi, qui pense l'idéal intelligible, et du monde qui brouille l'intelligible dans le sensible, est remplacée par le *moi cosmique* qui conçoit sa propre individualité comme l'errance et le fléchissement local de la puissance absolue :

« Eloignons du concept de Dieu la Bonté suprême ; elle est

1. *Aurores*, § 474.



indigne d'un Dieu. Eloignons-en de même la suprême Sagesse ; c'est la vanité des philosophes qui a imaginé cette absurdité, un Dieu qui serait un monstre de sagesse : ils voulaient qu'il leur ressemblât le plus possible. Non ! Dieu est la *puissance suprême* : cela suffit ! De là résulte toute chose, de là résulte... le « monde » ! »<sup>1</sup>.

Le retour au sensible comme répétition du tragique, qui veut l'éternel retour sous le signe de la volonté de puissance, est le retour non moral de Dieu à la fin du nihilisme. L'achèvement du nihilisme n'est pas le séjour et l'installation au cœur du nihilisme, mais la redécouverte de la puissance absolue dans la manifestation du monde. La seule issue au nihilisme n'est pas en un retour ascétique *vers* l'absolu, mais en un retour *de* l'absolu. Le retour vers l'absolu est un cheminement dialectique qui nie le sensible et, prenant le savoir comme remède à l'angoisse, engendre ce néant du nihilisme où la pensée craignait de tomber. Le retour de l'absolu est dessiné dans l'énigme du retour éternel du même.

Le concept de retour éternel du même recroise en un jeu infini la vie et la mort. Telle est la dualité infiniment redoublée qui surgit du nihilisme comme issue au nihilisme. La forme idéaliste du dualisme traitait l'étant, qui gît dans le monde sensible, comme une image qui imite un modèle intelligible. A l'inverse de ce schéma de l'imitation, Zarathoustra pose que tout être engendre un être supérieur à lui-même. Le produit de la genèse est l'essence de son générateur. Le point de départ n'est pas en un être cohérent et logique dont sortirait la suite infinie des images imparfaites, mais dans la dispersion et l'obscurité du multiple. La vie est efflorescence infinie du divers. Ce divers n'est pas l'émiettement d'une unité préalable, car l'Un, loin d'être un caractère de l'être absolu, est un caractère de l'étant fini, en tant qu'il est une ombre, une âme morte. Le dépassement de l'homme en surhomme ne peut être le retour du divers à l'unité. Le retour est retour répétitif (*Wiederkehr*) et non retour au point de départ (*Zurückkehr*). Revenir au point de départ est le thème d'une odyssée gnostique. Pour dissimuler le sens réactif et régressif de ce retour au point de départ, l'idéalisation méinterprète la répétition en y voyant la damnation de l'inachèvement (Danaïdes, Sisyphe). Le thème du retour au point de départ est un thème régressif, une accusation contre le devenir. Pour dissimuler ce reproche agressif, nous dénaturons le sens de la répétition en y voyant la simple juxtaposition de l'identique à lui-même au long du fil des instants. Nous introduisons le temps orienté et linéaire

1. XVI, § 1037.



du retour dans la répétition, pour pouvoir en médire. La réinscription du retour dans la répétition crée l'illusion du déjà-vu dans la réminiscence : Kierkegaard disait que la réminiscence était une répétition projetée dans le passé<sup>1</sup>. Pour comprendre la répétition selon sa vraie nature, il faut la lier à la notion de dépassement de soi. La répétition du même se fonde sur un mouvement de transcendance. Le cercle infini du retour éternel du même manifeste ainsi la figure non morale de Dieu.

Considérons en effet le § 56 de *Par-delà le Bien et le Mal* :

« Quand on s'est comme moi longuement appliqué, par je ne sais quel étrange besoin, à pousser à bout le pessimisme et à se libérer de cette étroitesse et de cette simplicité d'esprit mi-chrétiennes mi-allemandes, qu'il a affectées dans sa dernière manifestation, la philosophie de Schopenhauer ; quand on a vraiment sondé jusqu'au fond et exploré dans ses arrière-plans, avec une impassibilité asiatique et plus qu'asiatique, la pensée la plus négatrice qui soit — par-delà le bien et le mal, et non plus, comme Bouddha et Schopenhauer, sous l'emprise et dans l'illusion de la morale —, alors, de ce fait même, sans le vouloir, on ouvrira peut-être les yeux sur l'idéal opposé, celui de l'homme le plus impulsif, le plus vivant, le plus consentant à l'univers, qui non seulement a appris à s'accommoder de tout ce qui a été et de tout ce qui est, et à le supporter, mais qui souhaite revoir toutes choses *telles qu'elles ont été et telles qu'elles sont* pour toute l'éternité ; celui qui, insatiablement, adresse un *da capo* non seulement à lui-même, mais au spectacle tout entier, non seulement au spectacle, mais à celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire parce que toujours à nouveau il en a besoin et le rend nécessaire — comment ? et cela ne serait pas — *circulus viliosus deus* ? »<sup>2</sup>.

Examinons attentivement ce texte. Pour l'homme qui a accepté le retour éternel du même, chaque instant est un commencement possible. A l'idée d'une origine absolue et unique où la suite des événements s'enracinerait pour marcher vers un accomplissement, il faut opposer l'idée d'un commencement différé, toujours à remettre en jeu. Considérons le monde comme un spectacle et une pièce, non par futilité ni pour y jouer un rôle qui serait écrit d'avance, mais pour donner un *da capo* à « celui qui a besoin de ce spectacle ». « *Zu dem, der...* » : l'être qui a besoin de ce spectacle n'est pas *das Sein*, l'être en général, mais un être qui est qualifié de *circulus*

1. KIERKEGAARD, *La répétition*, p. 6.

2. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 56.

*viltiosus deus*. Cet être a besoin du spectacle qu'est un monde issu de la reprise répétitive de la transcendance de soi en l'homme, faute de quoi il demeurerait dans la dispersion et l'émiettement. L'homme réveille Dieu de ses rêves et inversement Dionysos, qui est le dieu qui revient en ce réveil, tire l'homme de ses catégories assurées et le tente. Le rapport de l'homme aux Dieux est la tentation : l'homme tente Dieu, Dieu tente l'homme.

Quand l'homme tente Dieu, il construit des murailles de concepts et des tours d'abstractions pour s'abriter du devenir — et la réalité répond en jetant à bas ces défenses de papier. Inversement, quand Dieu tente l'homme, la tragédie commence. *Incipit tragedia : incipit Zarathustra*<sup>1</sup>. Le commencement de la tragédie est, par rapport à la découverte de l'éternel retour comme poids suprême de la pensée, le symétrique de la mort de Socrate. Socrate mourant, au § 340 du *Gai savoir*, est loué à la nuance près toutefois que sa dernière parole, le sacrifice à Esculape, vient jeter une ombre sur toute sa vie de penseur. Car demander à Criton de sacrifier un coq à Esculape, cela veut dire : la vie est une maladie. On voit poindre ici l'amertume cachée de l'optimisme et de la morale : on tire vengeance du désaccord entre le réel et l'idéal « en un mot où la piété se mêle au blasphème à voix discrète »<sup>2</sup>. A ce démon d'Athènes, le § 341 du *Gai savoir* oppose un démon incertain dont on ne sait l'origine. Le démon de Socrate était un négateur, qui lui interdisait certaines actions et qui le retenait quand il était tenté. Le nouveau démon est un tentateur qui suggère la possibilité d'une pensée. Le démon de Socrate oppose le positif et le négatif, le permis et le défendu. Le démon de Nietzsche nous demande si nous aurions la force d'aimer la vie au point de vouloir tout événement pour lui-même et comme il est. La négation et l'affirmation ne jouent plus au sein de l'existence en une division de deux mondes opposés, mais à la racine du monde, en chaque ouverture, en chaque instant, dans la manière dont il peut m'être encore donné de vouloir. Du démon qui l'arrêtait, Socrate savait qu'il n'était qu'un démon, un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre ce monde-ci et le monde transcendant. Ces génies assistants, ces gnomes irréciliables comme disait l'abbé de Villars, portent aux dieux nos désirs et nos vœux, et en échange nous adressent songes et avertissements pour que dans l'économie de l'univers il y ait place pour

1. Comparer *Ainsi parlait Zarathoustra* (prologue), *Le gai savoir*, IV, § 342 et le *Crépuscule des idoles*, § 6.

2. *Gai savoir* § 340.

« humilia sublimare, nutantia fulcire, obscura clarare, secunda regere, adversa corrigere »<sup>1</sup> : Nietzsche n'aurait pas mieux dit. Mais le démon de Nietzsche, lui, est ambigu : il n'est pas à la jonction du monde sensible et du monde intelligible, il se glisse « dans notre suprême solitude » pour nous suggérer la tentation de vouloir l'éternel retour du même. Ce tentateur au visage incertain, la fin de *Par-delà le Bien et le Mal* nous l'apprend, est Dionysos<sup>2</sup>.

Le retour éternel du même est le retournement de la théodicée : le dieu innocent du mythe d'Er, le dieu vérac de Descartes, le Dieu calculateur de Leibniz, le dieu moral en un mot n'est que le démon socratique, la garantie pour l'homme bon que le monde et l'être sont organisés en conformité avec ses représentations. Car l'idée que l'univers serait un ordre géométrique et moral tout à la fois, fait de tout étant et de tout événement la *reprise* d'un thème développé par ailleurs d'une infinité de manières. Leibniz dit fort bien cela. Dans un tel monde rien ne commence jamais, rien ne se transforme et ne se dépasse en autre que soi. La répétition du retour éternel semble d'abord pousser cette idée jusqu'au bout en faisant revenir éternellement l'identique et l'identité du singulier, mais, en fait, le retour n'est pas ici répétition, mais transfert et réinterprétation. La répétition de l'éternel retour est l'inverse généalogique des glissements de sens qui avaient constitué ces idoles grammaticales dont meurt la métaphysique. Répéter dans le retour éternel n'est pas recommencer, mais commencer par le biais de la destruction des idoles qui me restitue l'innocence du devenir. Le *circulus vitiosus deus* est *circulus* parce qu'il est intrinsèquement lié au retour éternel du même, il est *vitiosus* parce que son élément natal est la *tentation* et il est *deus* parce que, cela est clair, ce à quoi l'homme est exposé dans la tentation de supporter et d'endurer l'éternel retour, est la sagesse dionysiaque comme identité avec le principe de la vie<sup>3</sup>.

Reste à montrer que la relation de Dionysos au retour éternel du même est l'indication d'une théorie de l'être de Dieu. Nous allons voir qu'on y trouve la reprise de l'enseignement le plus ancien, antérieur à l'invention de la métaphysique chrétienne, qui, en transformant des symboles en réalités illusoires, a mis en branle le nihilisme. Le gain du nihilisme achevé est la chute définitive du dieu moral. Mais pendant des siècles le dieu moral avait permis une domestication du négatif, et par la chute du dieu moral l'homme est

1. APULÉE, *De deo Socratis*, éd. Bétolaud, p. 130.

2. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 295. Voir aussi Bd XIV-2, § 266-IX°.

3. XV, § 417.

désarmé devant la puissance du négatif qui dévaste le monde. Ce danger incontournable n'est d'ailleurs pas tant dans le négatif comme tel, que dans notre maladresse et notre incapacité à le comprendre convenablement. La religion fut, en tant qu' « art de mal lire »<sup>1</sup>, un moyen de dissimuler le négatif en le doublant d'imaginaire. Le mal dans le monde était l'ombre qui fait mieux ressortir l'éclat des couleurs, et ce qui subsistait de négativité dans le monde voulu et pensé par le Dieu Ingénieur était imputable à notre mauvaise volonté ou à la corruption du libre arbitre. Ce que la religion avait intériorisé était le reliquat du négatif, ce qui n'avait réellement pas pu être méconnu. Aussi la disparition du dieu moral ne donna au négatif que peu d'os à ronger en notre intérieur où l'ascétisme avait réussi à établir le silence. Au moment où l'homme se mit à penser sérieusement que le dieu moral n'existait pas, il ne découvrit pas en lui de quoi remplacer le monde transcendant qui s'éteignait et il lui prit l'envie d'escalader un ciel qu'il venait précisément de déclarer vide et illusoire. A l'oppression de la volonté par les idéaux moraux succéda alors l'oppression par l'absence d'idéaux. A la faiblesse de la servitude, la destruction de soi. Tout ce qui se nommait religion est mort et « nous n'avons plus besoin de religion »<sup>2</sup>, mais si « ce n'est qu'après la mort de la religion que *l'invention du divin* pourra reprendre toute sa luxuriance »<sup>3</sup>, il ne s'ensuit pas que l'effondrement des religions suffise à donner aux hommes la maîtrise du négatif. Car le retrait des illusions transcendantes de la religion exige de l'individu un trop grand effort pour qu'il ne songe pas à lui échapper dans un réinvestissement temporel et historique des idéaux moraux<sup>4</sup>. Après avoir enfoui en nous le reliquat du négatif, comme faute et tache, voici que nous l'exposons au-dehors comme puissance historique. Le refus du négatif se traduit toujours par une localisation fautive de la négativité : nous voulons que le négatif soit ici *ou* là, en nous ou dans le monde, ici-bas ou au-delà, dans les mots ou dans les choses, et c'est la localisation erronée du négatif qui introduit la relation métaphysique du dualisme et de l'idéal. Car il est bien certain que l'intériorisation du négatif dans la culpabilité n'était jamais, dans les anciennes religions, complètement achevée ; la tentait-on, on était conduit aux excentricités morbides de Benoît Labre. Inversement, l'expulsion du négatif

1. *Aurores*, I, § 84.

2. XIV-2, § 43.

3. XI-2, § 440.

4. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, pp. 282-284.

dans le monde ne peut aujourd'hui s'achever, si ce n'est sous la forme de la folie meurtrière. La reconnaissance de l'impossibilité de situer le négatif, de lui assigner un lieu fixe, la conscience que la puissance du négatif est ce qui déborde toute détermination en lui assignant une infinité de variantes qui en développent le sens, contraint la pensée à vouloir penser le retour éternel. Dans le désir de la répétition nous reconnaissons que le négatif surgit toujours de l'extérieur, il est l'irruption de la tentation dans nos tentatives, nous n'en sommes jamais les maîtres, parce qu'il exprime le désaccord entre le moi conscient et le « système vivant »<sup>1</sup> qu'est chacun de nous. Il faut dissocier la transcendance et le transcendant : la transcendance est le mouvement ascétique du moi vers le vrai qui est issu des préjugés moraux, le transcendant est le débordement de la détermination par le négatif. Ce débordement inspire au moi la tentation du retour.

Je peux vouloir plus ou moins complètement que la pièce et le spectacle entier soient répétés. Pouvoir revoir ce qui a été, tel qu'il a été, dans sa totalité, accomplir ainsi sans fin le cercle qui fait de chaque instant présent le point où même la fin de l'existence, si elle se produisait, aurait encore valeur de commencement, telle est la sortie du nihilisme. En quelle mesure en suis-je capable ? Cela dépend-il de moi ? Ou de ce que je suis réellement et dont le moi est un effet tout à fait superficiel ? Si l'existant est une interprétation de l'être, le seul pouvoir du moi, essentiel si l'on veut, mais strictement déterminé, est de reconnaître quels éléments interprétatifs de l'être sont en jeu en ce qu'il est. Par là les rapports du moi à ses pensées sont renversés et le *circulus vitiosus* n'est pas une représentation formée par le moi, mais un spectacle où le moi lui-même est pris. Comme le moi, s'il pouvait accomplir la tentation du retour éternel, serait le cercle lui-même, ce qui est aperçu dans le *circulus vitiosus* est l'entrecroisement du moi et de la réalité de l'être. Ce que désigne le moi de l'existant est le fond ontologique qu'il n'est pas et dont il est séparé par ce fait même qu'il est un moi pensant, puisque la pensée ne peut que penser des substituts fictifs de l'être, et, de son côté, la réalité que je suis est inconnue, elle ne pourrait se révéler que dans un autre moi que le mien. La forme consciente qui pourrait être le lieu où *ce que* je suis pourrait devenir ce qu'il est, est un *autre moi*, un moi tout autre pour qui le cercle vicieux est toujours déjà entièrement accompli : *circulus vitiosus deus*.

I. XII-1, § 248.

Reprenons le texte de Nietzsche :

« ... unersättlich *da capo* rufend, nicht nur zu sich, sondern zum ganzen Stücke und Schauspiele, und nicht nur zu einem Schauspiele, sondern im Grunde zu dem, der gerade dies Schauspiel nötig hat — und nötig macht : weil er immer wieder sich nötig hat — und nötig macht. — Wie ? Und dies wäre nicht — *circulus vitiosus deus* ? »<sup>1</sup>.

La tentation du retour éternel est nettement déterminée comme relation à un être déterminé (zu dem, *der...*), et non à un principe abstrait (zu dem, *das...*). Le spectacle de l'univers, dont fait partie la détermination de mon corps et de mon être instinctuel, n'est pas spectacle pour le moi que je suis, mais pour un autre personnage à qui ce spectacle est *nécessaire*. Parce que cet être a *besoin* de ce spectacle, il le rend *inévitabile*. Entre le besoin et la nécessité, il y a un cercle, puisqu'à chaque instant et sans fin le besoin est éprouvé (*immer wieder sich nötig hat*) du fond de la nécessité qu'il avait engendrée à partir de lui-même. Ici repose la question fondamentale : pourquoi l'être se détermine-t-il lui-même comme autre que lui-même ? Pourquoi la catégorie de l'altérité vient-elle préciser le chaos fondamental de l'être ? Pourquoi y a-t-il cette existence de l'être lui-même comme infinité explosive et chaotique ? Non point parce que l'être contiendrait une raison de l'irrationalité apparente de chaque chose, mais parce qu'il est lui-même cercle vicieux, relation du besoin et de la nécessité.

Penser Dieu comme le cercle vicieux du besoin et de la nécessité n'est ni une idée extravagante ni, en soi, une idée « neuve ». La puissance d'invention artistique qui est à l'œuvre dans la nature, et qui dans cette nature ne peut que projeter le chaos de son propre fond, doit être conçue sur le modèle de ce qu'est en nous l'expérience de la nécessité et du besoin. La représentation d'un dieu fabricant qui, d'une matière première, tire des objets comme peut faire un artisan, est certainement le plus bas degré de l'imagination théologique. Ou alors il faut entendre par « matière » l'informe absolu, et le chaos originaire de cet informe ne peut être le principe d'une explication de la nature, car la nature ne peut être expliquée que par la découverte des lois qui régissent en elle le nécessaire. Mais le nécessaire ne peut jamais être absolument pensé en un système clos et la difficulté où nous sommes jetés quand nous voulons penser le commencement nécessaire de la nécessité conduit à penser que le néant dont toute chose est tirée est une

1. *Par-delà le Bien et le Mal*, § 56.

substance qui ignore absolument le temps tout en se développant nécessairement dans le temps.

Le désir divin dont naît le monde n'est pas un désir qu'un dieu éprouverait d'un objet déjà existant. Ce désir est ce qui constitue l'être en dieu. La projection artiste de ce désir sépare et affronte Dieu et monde. La mythologie, qui est rationalisation du mythe, concevra des dieux, qui seront des existants individualisés dont les désirs, les volontés, les calculs et les colères modèlent un monde déjà existant, mais l'intervention des dieux dans le cours des choses, si elle ne doit pas être un arbitraire qui effacerait le cours nécessaire de la nature, évitera à la pensée de voir en face l'intolérable que la mythologie déguise, devant le chaos de l'être. Le jeu du nécessaire et du désir est le phénomène de l'être chaotique.

Or, que le désir et le nécessaire naissent du chaos comme essence des dieux, toutes les pensées religieuses l'ont affirmé — et Nietzsche est le penseur qui a le plus profondément compris le sens de cette assertion.

Au commencement fut Abîme : ἡ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετο...<sup>1</sup>. Ce commencement a *le même sens* que celui qui, dans la Bible, ouvre le récit de la création : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », « beré' shit bara' 'ēlohîm 'ēt hashshamaîm we'ēt ha'arêts ». Cette identité de signification peut nous aider à comprendre le « cercle vicieux » qui constitue la genèse de Dieu et du Monde comme expression apollinienne du désir dionysiaque de l'être.

Et d'emblée toutes questions apparaissent solidaires. Car si le fond des fonds est un cercle vicieux et si ce cercle vicieux est Dieu, si ce cercle vicieux est pensable par l'homme dans la mesure où l'homme désire lui-même le cercle de l'éternel retour et si l'homme qui peut affronter ce cercle est celui qui découvre en lui le point où le moi dérive de l'être réel — alors Dieu ne peut être déterminé que sous le masque du cercle vicieux qui se donnera à sa place, en son nom, et qui désignera l'équivalent divin de la séparation humaine entre le moi et l'être. De sorte que si une spéculation sur l'être et sur Dieu est possible, elle ne l'est pas en vertu d'une analogie entre le moi humain et le moi de Dieu, mais plutôt par l'entrecroisement entre l'être que je suis *sous ce moi* et l'être qu'est Dieu *sous son nom*. C'est l'être chaotique, puissant et artiste, qu'est Dieu sous son nom, qui pourrait seul servir de contenu adéquat au moi que je suis et qui est si inadéquat à la réalité que je suis, mais inversement si

1. HÉSIODE, *Théogonie*, 116.



Dieu doit être pensé comme une « personne », un « moi », une « pensée », et si une telle détermination ne doit pas être la projection naïve de l'homme dans le ciel, alors ce moi divin a pour contenu la réalité subjective et dissimulée de ce que je suis, l'infinité du paquet d'instincts mal ficelés que je suis. Le moi cosmique dont parlait Nietzsche est le seul mode vrai de l'unité du moi et de ce qui est : en lui s'accomplit la double unité de la forme et de l'être en un homme et un dieu — d'où la figure de l'enfant divin qui joue au tric-trac le destin universel de l'être.

Ce que Nietzsche nomme *circulus vitiosus deus*, la *Bhagavad Gita* le nomma *purushottama*, Hésiode *théogonie* et la Bible le résume dans le « nom de Dieu ». Car le Nom est expliqué, dans la Bible, comme un cercle vicieux : A Moïse qui lui demande son nom, Dieu répond : « 'èheyèh 'àšèr 'èheyèh »<sup>1</sup>. Une telle explication du nom divin est un cercle. La traduction par « je suis celui qui suis », décalque du *sum qui sum* de la Vulgate, qui, elle-même, reprend la version des Septante, réunit tous les inconvénients : elle fait surgir une idée de temps qui n'est pas donnée par l'inaccompli hébreu, met en relief un « je » qui n'a pas tant de force dans l'original, et surtout ne peut suivre l'hébreu dans l'audace. Car si « 'èheyèh » est une forme verbale, la Bible se permet ensuite de traiter cette forme verbale comme si elle était un nom : « 'èheyèh šelaḥany 'ălèykhèm », que la Vulgate traduit *qui est misit me ad vos* alors que la cohérence aurait voulu qu'on usât du même tour étrange dont se sert l'hébreu, en disant par exemple : « *qui-sum* » *misit me ad vos*. Remarquons enfin que dans l'expression *sum qui sum* ou « je suis qui je suis », on interprète comme pronom relatif (qui) — dont l'antécédent est un « ego », sujet du verbe « esse » — la particule « 'àšèr » dont le sens indique une relation qui devrait être ensuite précisée par un pronom personnel, un adverbe ou toute autre adjonction nécessaire. Or ici aucune précision n'est donnée. Quelle est donc cette relation imprécise ? Quel est ce terme étrange — verbe qu'on traite ensuite comme nom, et qui est lié à lui-même par une relation imprécise ? Que veut dire ce *circulus vitiosus deus* ?

Remarquons que les spéculations des kabbalistes avaient repéré le cercle vicieux. Les lettres de la relation (aleph-shine-resh) servent aussi à former le terme qui désigne la tête (resh-aleph-shine), racine qui, à son tour, entre dans la formation de l'expression qui ouvre la Genèse et que l'on traduit par « au commencement » (« ber'èshît »). De plus, la valeur guématrique de 'àšèr (= 501) est aussi celle de

1. *Exode*, III, 14.

temûnaḥ qui désigne la *forme visible*, et si l'on retranche la valeur de 'ăšêr de celle de beréšit (« au commencement » = 913), on obtient la valeur 412 qui est celle de ta'ăwāḥ, le *désir*. *Le désir est ce qui demeure du fond originare quand la forme visible de Dieu, qui est la relation qu'il entretient avec lui-même en son nom, en a été retirée.*

Otez la relation, reste le désir. Ce qu'indique l'inaccompli 'ēheîèh est le contenu essentiel du désir. L'être n'est pas chose ou essence, mais mouvement du désir. Que veut donc dire *être*, ḥayāḥ ? Arriver, *venir à l'être*, beaucoup plus que « être » tout sec. Et souvenons-nous maintenant de ce que dit Hésiode du Chaos : γένετο. Et comment ne pas confronter le πρῶτιστα d'Hésiode de ce « commencement » de la Bible, qui est en fait : ce qui vient en tête. La nature entière est l'expression apollinienne du désir dionysiaque de Dieu, qui est l'être en tant qu'il se fait venir lui-même à la vie en des individus où la signification de l'être se perd dans le moi qui pense.

L'être se manifeste comme pensée *et* comme nature. Dans la pensée du moi des significations se forment, inconscientes de leur propre origine ; dans la nature une puissance se déploie, inconsciente de sa propre fin. Que l'origine de ce qui pense puisse devenir la fin de la puissance, seule cette voie permet de sortir du nihilisme où la morale a jeté la réflexion.

Voici donc le sens du cercle vicieux. L'être se manifeste comme pensée *et* comme phénomène. La création, entendue comme l'expression en images du désir qu'est la puissance en l'être, expose cette conjonction de la pensée et du phénomène sous sa véritable figure : l'éternelle présupposition du cercle. Ici encore Nietzsche a sans doute mieux compris que beaucoup le sens mythique :

« Levez les yeux là-haut et voyez : qui a créé ces choses ? »<sup>1</sup>.  
« Qui a créé ces choses ? » : « mi ḥarā' 'ellèh ? » Rabbi Eléazar et son père s'interrogèrent sur ce texte et en donnèrent l'explication suivante qu'on peut lire dans le Zohar :

« Quand le Mystérieux des Mystérieux désira se manifester, Il produisit un simple point qui fut transmué en pensée et en cette pensée Il exécuta d'innombrables esquisses et grava d'innombrables gravures. Puis Il grava la Sainte Etincelle, d'une esquisse très mystérieuse et très sacrée. Elle fut appelée (« mi » = « qui ? ») et elle fut l'origine de l'œuvre, existant et n'existant pas, profondément ensevelie, inconnaisable par le nom : elle fut simplement appelée *Qui ?* Elle désire se manifester et être appelée par son nom.

1. *Isaïe*, XL, 26.

Elle se revêtit alors d'un précieux vêtement de splendeur et créa (« 'éllèh » = « ces choses-là »), qui fut son nom. Les lettres des deux mots (mi) et ('éllèh) se mêlèrent alors pour former le nom complet (« 'Ēlohim » = Dieu) »<sup>1</sup>.

Le nom qui sert couramment à désigner Dieu, et qui est le pluriel de 'éloah, dont les consonnes sont les mêmes que celles du démonstratif 'éllèh (aleph-lamed-hé), indiquerait ainsi à la fois l'efflorescence de la puissance dans les phénomènes *et* l'être interrogatif :

« La mesure de notre force, c'est ce que nous pouvons reconnaître du *phénoménisme*, du mensonge nécessaire, sans en mourir »<sup>2</sup>.

Ce qui est désigné par le mot « Dieu » et qui est toujours le lieu des idolâtries est l'entrelacement de la puissance, telle qu'elle se manifeste dans les images infinies des phénomènes, et de la puissance qui s'est toujours déjà retirée à la limite de la pensée comme une question. L'identité de Dieu, dans tous les sens de ce mot, est interrogée et interrogative : Dieu n'est pas le « moi » de la volonté de puissance, il en est le « qui ? ». Si l'être est originairement chaos insondable, ce chaos désire se surmonter lui-même en une manifestation et il se perd lui-même en devenant pensée. C'est ce que signifie l'expression : « au commencement », qui ne marque pas un point dans le temps, mais la déchirure du chaos en un cercle infini où l'être apparaît pour une pensée, une « sagesse » qui en sont l'élément primordial : ro'š, πρώτιστα. C'est dans ce commencement, c'est avec cette sagesse que l'Être devient un être. Mais être un être n'est pas dire « je ». Seul l'existant, rigoureusement fini et inexorablement morcelé, peut dire « je ». L'être de Dieu ne peut être un « je » ou un « moi » : c'est un « qui ? ». Le moi de l'homme ne peut être pris comme règle de déchiffrement de cet Interrogatif infini. C'est en ce sens que Dieu *n'est pas* et que le Dieu moral est un faux être substitutif où le moi le transpose en abolissant l'interrogation, dissimulant le *néant onlique* de Dieu sous le *néant nihiliste* de la fiction morale et métaphysique.

La mort du Dieu moral rouvre l'interrogation, mais de cela le nihilisme ne sait rien, parce qu'il ne peut plus penser la circularité ontologique et ne connaît plus la négation que sous la forme du néant inerte qui est la négation imaginée de l'être quand il a d'abord été conçu dans l'idéalisation morale.

Pierre TROTIGNON.

1. *Séphèr Hazzohar*, 1, 15 a.
2. XV, § 11.