

**REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE**



**Revue Spécialisée en Études Heideggériennes**

***numéro 6 – 2018***

*Editée par [www.respeth.org](http://www.respeth.org)*

*ISSN 2311-6145*

[www.respeth.org](http://www.respeth.org), 2018

22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)

**Email :** [publications@respeth.org](mailto:publications@respeth.org)

**Tél. :** 00225 09 62 61 29    00225 40 39 26 95    00225 09 08 20 94

## ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

\* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

\* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliennes, kantienne, hégélienne, husserlienne, etc., sans oublier celles des penseurs antiques grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

\* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

\* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

\* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

\* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada  
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-  
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire  
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso  
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-  
Brazzaville  
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

## COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, Québec, Canada  
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-  
Cocody, Côte d'Ivoire  
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-  
BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire  
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso  
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire  
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-  
Brazzaville  
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

## COMITÉ DE RÉDACTION

### **DIRECTEUR DE PUBLICATION :**

Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké,  
Côte d'Ivoire

### **REDACTEUR EN CHEF :**

Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,  
Côte d'Ivoire

### **SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :**

Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody,  
Côte d'Ivoire  
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de  
l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire

**MEMBRES :**

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France  
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire  
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire  
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

**RESPONSABLE TECHNIQUE :**

Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

## SOMMAIRE

<b>Pourquoi Heidegger ? .....</b>	<b>9</b>
<b>AKANOKABIA (Akanis Maxime), La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger .....</b>	<b>11</b>
<b>NDÉNÉ (Mbodji), La communication de groupe chez Nietzsche : un culte initiatique manqué ? .....</b>	<b>35</b>
<b>ILBOUDO (Albert), Ontologie et finitude chez Martin Heidegger...</b>	<b>55</b>
<b>NDOUA (Kouassi Clément), Être et visage : proximité et distance entre Levinas et Heidegger.....</b>	<b>72</b>
<b>KONÉ (Ange Allassane), L'humanisme platonicien : une solution à la crise migratoire.....</b>	<b>90</b>

## **POURQUOI HEIDEGGER ?**

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historique ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosophe : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le rapport de la conscience aux

choses. Le retour aux choses ou "droit aux choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendantale, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour donner à

l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit

embastillée dans un impérialisme colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et

politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à La pensée agit en tant qu'elle pense. (...) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inéquivable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

## LA COMMUNICATION DE GROUPE CHEZ NIETZSCHE : UN CULTÉ INITIATIQUE MANQUÉ ?

Mbodji NDÉNÉ

[telanoumotenolaye@yahoo.fr](mailto:telanoumotenolaye@yahoo.fr)

**Résumé :** La communication de groupe existe dans les écrits de F. Nietzsche. Différents groupes sociaux y dialoguent. Nous avons un exemple à travers les échanges entre le personnage principal Zarathoustra et sept soi-disant hommes supérieurs. Ces personnages ou interlocuteurs ont beaucoup échangé dans une forêt. La montagne, qui leur a finalement servi d'agora, ressemblait à un lieu d'initiations. Malheureusement, cette forme de délibération scénarisée n'a pas connu de succès. Elle a été plutôt riche en informations et en leçons. Elle a surtout permis de comprendre certaines causes de l'incommunication.

**Mots-clés :** COMMUNICATION, ÉCHEC, FÊTE, GROUPE, INITIATION, PARADOXE.

**Abstract :** Group communication exists in F. Nietzsche's writings. Different social groups interact with it. We have an example through the exchanges between the main character Zarathustra and seven so-called superior men. These characters or interlocutors exchanged a lot in a forest. The mountain, that finally served them as agora, looked like a place of initiation. Unfortunately, this form of scripted deliberation has not been successful. She was rather rich in information and lessons. Above all, it helped to understand some of the causes of incommunication.

**Keywords:** COMMUNICATION, FAILURE, GROUP, INITIATION, PART, PARADOX.

### Introduction

Chez F. Nietzsche, la parole est abondante. Ses écrits bruissent de paroles. Tout y parle. Tout y donne l'impression d'un grand dialogue. C'est le cas de toutes les rencontres scénarisées dans ses livres. Elles donnent l'air d'une délibération publique. La rencontre mémorable entre Zarathoustra et les hommes supérieurs ressemble à une communication de groupe programmée et bien structurée. À tour de rôle, chaque personnage s'exprimera librement. Au départ, tout avait l'air d'une discussion libre. Mais, à force d'analyser les paroles de chaque intervenant et d'interpréter les symboles liés à ce rendez-vous, ces interactions laisseront paraître des énigmes et deviendront inappropriées. Ce qui semblait être une réunion d'aristocrates se transformera en scène d'interrogations et d'insuccès.

Combien d'hommes supérieurs ont croisé le chemin de Zarathoustra ? Que se sont-ils dits ? Parlent-ils le même langage ? Comment comprendre les arrière-plans de cette communication de groupe qui semblait vouloir réparer certains méfaits initiaux d'une communication défectueuse pour établir une nouvelle communication élitiste ? Expliquons le déroulement de ces rencontres et ne perdons surtout pas de vue que ce sont des sectateurs que F. Nietzsche (2001, p. 96) a attendus en vain.

## **1. ZARATHOUSTRA ET LES HOMMES SUPÉRIEURS : UNE COMMUNICATION DE GROUPE RATÉE**

Successivement et sur un chemin qui conduit sur la montagne d'une forêt, Zarathoustra a rencontré deux rois, un scrupuleux de l'esprit, un enchanteur, un saint père, un des plus hideux, un mendiant volontaire et une ombre. Il a donné ces noms à ces sept personnages qu'il qualifie précipitamment d'hommes supérieurs. Ces hommes ne devaient pas être qualifiés de supérieurs. Leur élitisme restait un mystère. Les vraies raisons de leur départ de la société étaient méconnues. Ils n'avaient pas encore pris la parole pour s'expliquer. Ils ont juste porté le titre d'hommes supérieurs parce que Zarathoustra a constaté qu'ils s'étaient démarqués des masses populaires. Les développements suivants montrent qu'un préjugé est à l'origine de cette nomination erronée. Les incompréhensions dans ces interactions sont manifestes. Commençons par le décryptage de la rencontre avec les deux rois.

### ***1.1. Amalgames et dérives royales***

Sept hommes dits supérieurs avaient quitté leur société pour suivre les pas de Zarathoustra. Un grand cri venait déjà des bois. Zarathoustra s'était levé pour s'enquérir de ce bruit. Il rencontre deux rois bariolés comme des Flamands. Ils ont un âne. Cette information affaiblit l'originalité du récit et sème le doute sur la crédibilité de ces deux législateurs. Des rois, en général, nous savons que leur déplacement se fait au milieu d'une incroyable ménagerie. Surtout lorsqu'ils sont deux. Cette image est équivoque. Favorisant le roi de droite, le récit renseigne qu'ils ne tiennent pas le même discours politique. Comment réussiront-ils à partager le même âne ? Ce récit

suivrait l'impénétrable instinct de leur auteur et deviendrait trop beau pour correspondre à la réalité.

Quelle serait cette raison suffisante pouvant justifier que des rois quittent leurs sujets et abandonnent leurs richesses pour se réfugier auprès d'un inconnu nommé Zarathoustra ? Une mise en scène ne peut suffire pour que soit oublié « l'amour presque religieux pour la personne du roi »<sup>1</sup>, pour que soit méprisé l'histoire de ces rois pour qui des religieux sacrifièrent volontairement leur bien et leur sang, leur état et leur patrie. Les rois rassemblaient dans leur cour des élites et des ermites. Le grand nombre communiquait selon les édits royaux. Puissant et confiant, le règne du roi Viçvamitra<sup>2</sup>, qui « entreprit de bâtir un *nouveau ciel* », dura mille ans. Le génie et les traits dominant de Frédéric le Grand influencèrent l'esprit allemand. Ici, le récit des deux rois met fin à cette vision du roi qui était, selon F. Nietzsche (2001, p. 37), bon soldat et juge sévère. Cette fiction mêlant utopie et contradiction intègre ces propos des rois résumant de manière confuse les raisons de leur départ de la société : « mieux vaut vivre avec des ermites et des chevaliers qu'avec cette plèbe dorée, fausse et outrageusement fardée ». F. Nietzsche (2006, pp. 301-302).

En écoutant ces paroles, l'insaisissable Zarathoustra était médusé et attentif. Mais si ces rois semblent aimer la liberté, nous soupçonnons que F. Nietzsche fasse passer ses propres propos à l'aide de ces personnages. Les rois sont des despotes et non des démocrates. Ce qui est plus frustrant dans cette déclaration est dans la confusion liée à la nouvelle vision de la populace. Les prolétaires ont été le poumon du peuple. Et entre les ermites et les robustes prolétaires, nous ne saisissons pas lequel des camps a été choisi. Les rois se trompent en croyant être en phase avec leur interlocuteur pris pour un homme supérieur et un serviteur de Dieu. Devant « Zarathoustra le sans-dieu » qui enseigne parfois l'irréligion, ils finissent par se prosterner. Selon

---

<sup>1</sup> Voir F. Nietzsche, *Humain, Trop Humain, II*, « Le voyageur et son ombre », paragraphe 232, in *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2004, p. 918.

<sup>2</sup> Voir F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, « troisième dissertation », paragraphe 10, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 163.

Nietzsche (1982, pp. 70-98), ce transfert d'autorité les éloigne de « l'ordre du jour pour le roi » et met fin au règne des rois. S'il faut faire des élites philosophes de nouveaux rois, il faudra cacher l'image du roi de Macédoine qui était venu au chevet d'un philosophe méprisé de tous. Le paradoxe caractérise cette communication de groupe bouleversante. Cette éléction de l'élite philosophique est imaginaire. F. Nietzsche (2001, p. 103) lui-même rappelle qu'il s'appelle Frédéric-Guillaume parce qu'il est né le jour anniversaire de la naissance du roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV. Ce n'est donc pas la fin des rois. Parlons du crépuscule des rois puisque ces interactions groupées sont absurdes dans ce qu'elles condamnent ou acceptent. Quel est le comportement du deuxième homme supérieur ?

### ***1.2. Violence et inauthenticité autour du Scrupuleux de l'esprit***

C'est la fin de la première scène et les rois se taisaient. Le grand cri ne venait pas des deux rois. Il avait repris. Zarathoustra était reparti à la découverte de celui qui émettait ce signe vocal. Il rencontre un interlocuteur nommé *le Scrupuleux de l'esprit*. Tout s'est emballé dans leur face-à-face. L'image séduisante qu'on avait du tendre Zarathoustra sera écornée. Son comportement n'est plus celui d'une élite lucide. Oubliant sa candeur, il se servit d'un bâton pour corriger le *Scrupuleux de l'esprit*. Il manifeste là une violence gratuite, utilise des mots durs en le foulant au pied, en le traitant de chien. Cette agression physique et verbale est incompréhensible. Non seulement tout parle différemment chez F. Nietzsche (2001, p. 95), mais tout « est aussi différemment ». Ces mutations ne facilitent pas la compréhension de ses paroles et de ses attitudes. Il serait anachronique et manquerait de lucidité en pensant que pour influencer il faut violenter.

Les remarques de L. Jaffro (1998, p. 96) sur la communication en philosophie cessent d'être des paroles d'Évangile. Toutes les philosophies ne promeuvent pas la civilité. Elles ne proposent pas toutes non plus une bonne éducation portée à un degré plus élevé. Le fil du dialogue sera renoué entre Zarathoustra et le *Scrupuleux de l'esprit*. Après la mésentente, le *Scrupuleux de l'esprit* reconnaît son interlocuteur qui s'est présenté. Pris de panique et de remord, dans ses paroles pieuses suivantes, il regrette d'avoir failli en découdre

avec une figure respectée et adorée des hommes supérieurs. Entendre le nom « Zarathoustra » a suffi pour qu'il se comportât en disciple de ce dernier : « ô miracle ! Béni soit Zarathoustra ». (F. Nietzsche, 2006, p. 306).

Le malaise avec le second homme supérieur n'est pas lié au fait qu'il ait avancé auparavant être le meilleur dans la connaissance du cerveau de la sangsue. E. Fink (1965, p. 146) n'avait pas à le traiter d'esprit trop prétentieux et trop borné. Il a manqué sa cible. F. Nietzsche lui-même souffre de ces étroitesse qu'il réprime. Le problème est que le *Scrupuleux de l'esprit* est dans la détresse. Or derrière le grand cri des bois, on espère voir une élite qui ne compte que sur elle-même. Le mystère du cri est loin d'être maîtrisé. Que révèle le troisième homme supérieur ?

### **1.3. Enchanteur et diabolique**

Le crieur des bois n'est ni identifié ni localisé. Zarathoustra avait continué sa route. Il avait croisé quelqu'un qui avait tout d'un dément immaîtrisable. Cette personne qui passait pour un énergumène n'était qu'un imposteur. Son nom était : l'enchanteur. Les signes qui correspondaient à sa personnalité décrivaient que tout ce qu'il disait ou faisait était à double, triple, quadruple et quintuple sens. Ce qui caractérise le discours de F. Nietzsche (2006, p. 314) pouvait être décrit comme tel et c'est cette similitude qu'oublie H. Roeschl (1958, p. 38). D'ailleurs, s'en tenir à cette ressemblance serait un manque d'information. Finalement, le manipulateur pense que son interlocuteur qu'il prenait pour son double est plus digne que lui. Ces paroles peu convaincantes le relèguent au rang des figures, vénérant et honorant, rencontrées jusqu'ici. Pour nous, ce qui est paradoxal est dans cette stratégie élitiste et possessive utilisée dans cette mise en scène qui fait du porte-parole de F. Nietzsche le seul roi et le seul homme pur. Il y a échec puisque c'est une pensée élitiste libre qui était formulée au départ. Dans les faits, nous découvrons une tendance canonique même si cette idolâtrie manquée n'est pas assumée. La relation avec le quatrième homme supérieur suivant sera sous le signe de l'échec.

#### ***1.4. Naïveté et irresponsabilité d'un personnage pieux***

Après s'être débarrassé d'un talentueux menteur, le cri reprenait. Zarathoustra avait aperçu un quatrième homme assis au bord d'une route. Seul avec ses pensées, il communiqua des heures avant de découvrir, et nous ne savons pas comment, qu'il s'agissait du dernier pape. La réaction du saint père est contraire à toute volonté élitiste. Ses paroles ne reflètent pas les exigences d'un vrai pape. Nous le trouvons naïf et irresponsable. Il s'est laissé manipuler par une rumeur annonçant que Dieu n'était plus. Il ne devait pas non plus déclarer au premier venu qu'il était incapable d'être libre et qu'il fallait à sa fragile vie un nouveau maître.

Pour des raisons que nous ignorons, cette quatrième scène force son pape à déballer. F. Nietzsche (2006, p. 316) est d'habitude derrière ces idées obscures qui le tentent. E. Fink (1965, p. 146) ne devait pas seulement voir que ce pape était incapable de se métamorphoser et de s'exprimer en homme libéré de Dieu. Ce religieux a perdu aussi tout sens de la sainteté en se rabaissant pour mieux élever au rang d'un dieu un personnage presque inconnu nommé : Zarathoustra. Il se tromperait en croyant que cette élite, à laquelle il transfère toute sa foi, ne croyait pas en Dieu. Une telle négation totale n'a jamais été assumée dans les paroles de ce dernier. C'est vrai que le pape est victime de la duplicité de Zarathoustra qui ne se prononce pas clairement sur ses intentions réelles. Nous ne comprenons pas pourquoi il laisse ces interlocuteurs le confondre à un dieu par exemple. Cet énigmatique laisser-aller ne facilite aucune intersubjectivité. Il n'y a pas de réussite avec le cinquième homme supérieur suivant.

#### ***1.5. Incohérence d'une figure hideuse***

La situation est devenue plus complexe. Le grand cri retentit. Se dissimule de plus en plus dans les forêts et par-dessus les monts. Après une longue marche et apparemment de façon inattendue, Zarathoustra arriva dans une vallée, évitée même des bêtes et surnommée la « Mort aux Serpents ». Il y retrouve *Le plus hideux des hommes*. Mais les arguments qu'avance ce dernier pour expliquer pourquoi, et non comment, il a tué Dieu sont fallacieux et ne sont possibles que sur une mise en scène. Certains signes aristocratiques

interviennent dans la communication du soi-disant teigneux et plus hideux des hommes. Mais ils n'en constituent pas la partie essentielle, d'après F. Nietzsche (2006, p. 222). À l'image de toutes les figures décadentes qui se sont exprimées jusque-là, le cinquième homme supérieur est communicatif, mais il n'est pas libre en considérant Zarathoustra comme son sauveur. Quel serait l'intérêt de tuer Dieu pour en choisir un dieu trop humain, trop capricieux ? Cette incohérence caractérise cette communication avec le groupe des hommes supérieurs. Voyons ce qu'il en est de l'avant-dernier personnage.

### ***1.6. Gaucherie d'un mendiant volontaire***

Zarathoustra s'était séparé du cinquième homme supérieur. Il continue à croire que le cri l'appelle en hâte. Errant par monts et par vaux, il tombe sur une scène insolite. Des vaches paraissent écouter quelqu'un qui a fait don de son abondance. F. Nietzsche (2006, p. 327) présente ce mendiant volontaire. Pour nous, il y a trop d'images qui assombrissent la communication. Toutes ces paroles doublées de scènes annonciatrices sont ambivalentes. Que faut-il comprendre derrière la présence des vaches, dans le geste peu ordinaire d'un riche qui accepte librement de devenir pauvre ? En cédant sa fortune, il passe des élites à la populace. On accepte que la liberté ne se contemple pas. Mais elle ne se vit pas non plus dans la misère. Tout peut être envisagé dans ce don, sauf la lucidité. Ce gauche mendiant volontaire sera trahi par la suite de ses paroles. Il prône la suppression de tout discours élitiste. Cet appel disqualifie ses compétences élitistes. Il lui manque tout d'un créateur. Quel serait le comportement du dernier homme supérieur dont parle F. Nietzsche (2006, p. 330) ?

### ***1.7. Réputation des élites gâtée par une ombre***

Le sixième homme supérieur s'est éloigné. Cette nouvelle voix interpellatrice est entendue : « C'est moi, ô Zarathoustra, moi, ton ombre ». Celui qui vient d'être hélé répond par le silence. Nous n'attendons pas ce refus de communiquer d'une élite nietzschéenne (2004, p. 1164) qui conseille l'accessibilité, la courtoisie dans la communication en société. Après de nombreux détours et des gestes déplacés, Zarathoustra, qui est exposé aux vagues de la détresse et qui ne souhaite pas que l'homonymie gâte sa

réputation, revient à de meilleurs sentiments. Il se met à la disposition de celui qui se présente comme sa propre ombre et son serviteur. Nous supposons qu'ils ont fréquenté ensemble les régions les plus lointaines et les plus glacées. Mais, incapable de persévérer dans ces activités élitistes, l'ombre servante sera dissuadée par la lassitude des aventures. Pour F. Nietzsche (2006, p. 332), ses fausses notes sortent de sa communication : « ai-je moi encore un but ? Que me reste-t-il ? Un cœur las plein d'impiété ». Puisque d'après M. Diagne (2005, p. 475) « les similitudes formelles ne doivent pas dissimuler les dissemblances essentielles », alors écrivons que cette ombre servante a désormais choisi un immobilisme, étroitement borné, qui s'oppose à l'ouverture d'esprit, à la manière d'être dans l'espace. Ce choix est contraire aux goûts des élites qui évitent ce discours à sens unique.

Globalement et à l'exception des deux rois, on constate que le groupe des hommes supérieurs a l'habitude de recevoir des ordres et de parler une langue qu'il maîtrise. Il n'imagine pas le sens de sa vie sans un guide qui lui est supérieur et à qui il doit quotidiennement rendre hommage. Il n'a rien de semblable avec celui qu'on espérait retrouver derrière le cri des bois : un destructeur et détracteur des valeurs grégaires. Ils se sont tous confessés. Paradoxalement, contre la parole nietzschéenne (2006, p. 60) qui menaçait de bondir par-dessus les retardataires, ces désespérés ne seront pas repoussés. Ils acceptent d'être invités à une fête dans la montagne. Un lieu de culte semble accueillir le groupe. Cette stratégie ne relance pas la chance de tirer ce groupe à la hauteur de leur interlocuteur. L'enjeu était de former une élite qui suivra Zarathoustra. Même si nous nous délecterons du contraste entre la susceptibilité d'un solitaire et le sens de la socialisation qu'il manifeste ici, ces scènes aux allures initiatiques échoueront. Peut-être cet échec justifie-t-il le fait que F. Nietzsche ait déclaré, sous une forme de défaut de communication avec lui-même, qu'il ne voulait ni troupeau ni fidèle. Mettons en exergue les dissemblances dans cette communication de groupe manquée.

## 2. ACCORD APPARENT ET AMBIVALENCE D'UN POLYCENTRISME DISCURSIF

Après ces confessions qui se sont substituées aux dialogues performatifs qu'on attendait, l'invitation dans la montagne n'a laissé personne indifférente. À peine que tous arrivèrent-ils sur les lieux, sans dire le chemin qu'ils ont emprunté, sans révéler la distance qui relie les bois à la montagne, sans raconter l'état d'esprit, voire le malaise, qui a prévalu en cours de route, le cri de détresse retentit. Ce communicatif et traumatisant cri est omniprésent. Les hommes supérieurs semblent l'émettre. Tel n'est pas le cas. L'intuition appréciatrice de Zarathoustra est faillible. F. Nietzsche aurait exagéré sur les capacités divinatoires de son *personnage-fétiche*. Ce cri n'est ni celui de ses compagnons ni celui du surhomme. Selon J. Rousselot (1969, p. 15), cette écoute manquée est née d'un mariage phonétique ou d'une paronomase. Après la populace, les élites, qui sont censées être critiques, s'exposent aux erreurs auditives.

### 2.1. *Le mystérieux cri jusqu'au bout des scènes du texte*

Ce cri fluctuant et évanescent, qui ne livre jamais ses ultimes secrets, ne continue pas à divertir. Il contredit les écrits nietzschéens qui le portent et qui prétendent communiquer toutes leurs pensées et toutes leurs aspirations. Contrairement à ce qui était annoncé, il renseigne que les écrits de F. Nietzsche (2005 p. 20) n'apprennent pas « à penser jusqu'au bout ». Il peut être aussi un stratagème qui transmet les émotions d'un metteur en scène à des lecteurs passionnés de pensées chaudes. Il prolongerait le rôle des aphorismes qui ont besoin de rythme pour devenir autre chose qu'un assemblage de mots sans vie. Ce langage de signes et de mimiques, cette pantomime silencieuse, bref tout ce comportement qui semble être hors du texte écrit est de l'art, une forme de protestation contre la dictature exclusive de la parole imprimée. C'est une approche culturelle pour retenir les lecteurs jusqu'au bout des scènes d'un texte sans dénouement qui se moule, qui se dilate, se projette pour davantage qu'on se colle à lui, qu'on l'adopte, qu'il nous malmène et finalement nous avale.

Le charme des écrits de F. Nietzsche est dans cette attraction théâtrale qui pose d'habitude des problèmes à une communication d'une philosophie discursive qui systématise ses pensées. Il est capable de communiquer sans opinion, sans idéal et sans conviction, ce qui fait de lui un penseur et un intellectuel. Mais, toutes les élites ne se délectent pas de spectacle et de mystère. Il pouvait choisir une de ces facettes de la communication pour mieux dévoiler ses pensées. Malgré le sens de la distinction qu'il avoue détenir, il a fréquemment un problème de choix. Ce défaut est un manque d'expérience dans les relations humaines. Son expérience de la solitude domine largement son sens de la sociabilité. Donnons un exemple.

Tout ce temps sacrifié au décodage du cri pouvait être accordé à une communication rationnelle au sujet de toutes les caractéristiques concernant la volonté des élites et surtout la figure du surhomme. Cette stratégie de communication limpide, que F. Nietzsche devait appliquer, était l'arme fatale du roi de Navarre dont parle J. Verdon (2010, p. 17). Le roi était conscient de l'importance de l'art de transmettre ses informations. Il faisait crier ses décisions quatre jeudis de suite sur les marchés, quatre vendredis dans les mosquées, quatre samedis dans les synagogues, quatre dimanches dans les églises, les rues et les carrefours. Chez F. Nietzsche se dégage l'allure d'un roi sans couronne, sans sujet, sans plan de communication. Il va à la rencontre des populations mais il n'est pas assez explicite dans ses informations. Cette dissimulation fait échouer les grands projets secrets qu'il tenait à partager avec les sept hommes supérieurs accueillis avec tous les honneurs dans sa montagne.

Avec cette *invitation-regroupement*, il dit indirectement que les penseurs doivent influencer l'opinion publique et s'occuper de la formation des élites. Il pense avoir réussi à détourner du peuple de fortes personnalités susceptibles d'être initiées aux valeurs aristocratiques. C'est vrai qu'une invitation ne suffit jamais, mais P.-J. Maarek (1992, pp. 38-102) écrit que si nous parvenons à inviter quelqu'un, nous avons l'opportunité de lui parler, de l'attirer. L'image du marketing politique est une réalité chez F. Nietzsche. Bien avant A. Mucchielli (2005, p. 159), il savait que « toute communication

constitue une tentative d'influence » et que l'influence est consubstantielle à la communication. Si nous comprenons bien aussi la position de J.-B. P. Ndavaro (2008, p. 40), rectifions en avouant qu'avant M. Weber, Horkheimer, Adorno et Habermas, F. Nietzsche (2004, p. 274) tenait à cette politique de formation élitiste. Il pensait à la formation d'une élite capable de renouveler le savoir culturel. Il avait cette communication pédagogique à faire passer : « l'égoïsme des individus, des groupes et des masses a été de tout temps le levier des mouvements historiques ».

## ***2.2. La montagne : un lieu pour encadrer la communication de groupe***

L'espace de la montagne devient symbolique. Il n'est pas habituellement le milieu des activités communicationnelles publiques. Nous doutons même qu'une montagne puisse être définie comme un espace. Le langage allégorique qui la présente connote plutôt l'idée d'un recul, d'un isolement avec un groupe d'individus à initier, d'un culte. Elle est dans ce cas une propriété commune aux hommes supérieurs et à Zarathoustra. Dans les écrits de F. Laroussi (2006, p. 61), « c'est dans ce partage d'un lieu commun que siège la seule voie de communication, puisque la langue, elle, accrédite des identités spécifiques (qui s'exprime ?) avec une prétention universelle (qui écoute ?) ».

Évidemment, l'enjeu n'est pas ici l'universalité. Avec les hommes supérieurs, les attentes de F. Nietzsche sont plus proches de ce que M. Diagne appelle « la libération de leurs énergies créatrices »<sup>3</sup>. Son optimisme va au-delà des observations politiques de V. Jouve (1992, p. 102) qui voyait que c'est dans les relations qu'ils entretiennent avec le monde et avec les autres que les personnages affirment leur système de valeurs. Dans cette forme de communication de groupe, encadrée par Zarathoustra, il est convaincu que les personnages peuvent transcender leurs habitudes et se laisser imposer des valeurs grégaires. Seulement, vouloir attirer dans une communauté et avoir la volonté d'influencer dépendent de plusieurs autres principes. Partager un lieu commun n'est pas s'accorder sur les mêmes valeurs. D'ailleurs, la scène

---

<sup>3</sup> Voir Mamoussé Diagne, « Contribution à une critique du principe des paradigmes dominants », in Joseph Ki-Zerbo dir., *La natte des autres*, Dakar, CODESRIA, 1992, p. 109-119.

suivante est une preuve qui indique que ceux qui sont réunis dans la montagne ont des identités antagonistes.

Un surprenant événement est apparu au cours de la fête. Contre les principes des valeurs élitistes de F. Nietzsche (2006), tous les hommes supérieurs étaient tous prosternés sur leurs genoux, comme des enfants et des vieilles femmes fidèles, ils étaient prosternés en adorant l'âne. Ces désespérés ne seront pas remis d'aplomb sur leurs jambes. Beaucoup d'efforts ont été mobilisés pour en arriver encore aux sinistres conclusions de Feuerbach rapportées par G. Deleuze (1983, p. 182) : « celui qui est Homme n'a pas changé : l'homme réactif - machine à fabriquer le divin ». La machine à fabriquer le divin se développe. Une société élitiste s'éloigne, répond peu.

Pour notre part, la communication avec les hommes supérieurs ne pouvait être qu'un échec. Leurs énergies créatrices ne pouvaient pas se libérer. Peu de temps leur a été accordé. Leur mutation est brusque. Ils ne sont pas habitués à une vie de montagne. Ils sont habitués à une langue maîtrisable. Or, dans la montagne tout est dissimulé. Leur initiation a été codée. Ils n'ont entendu parler que de fête. Pourtant, la fête n'était qu'une technique d'amorçage. Elle était une sorte *de pieds dans la porte*. P. Rubise (2012, p. 14) connaît cette technique consistant à « demander quelque chose d'anodin qui, en général ne sera pas refusé, pour glisser ensuite une requête plus importante », du genre : parler directement des élites en général et du surhomme en particulier. Le paradoxe est que la fête a été en l'honneur des élites sans portrait d'élite visible, encore moins de discours expliqué à propos de ces élites. Ce scénario montre sept hommes qui rendent hommage à un âne pour effacer leur détresse. Puisque tout est démariage avec les valeurs aristocratiques ici, une chose est au moins sûre, nous ne sommes pas dans la perspective jubilatoire et globale de M. Heidegger (1973, p. 131) : « la fête - ce sont les *fiançailles des hommes et des dieux* ».

D'autres échecs traverseraient ces paroles et ces images. Il y a une contradiction si F. Nietzsche veut que la montagne soit aussi digne que l'espace public et les foyers. Sa condamnation des mausolées, des maisons

serait arbitraire parce que, de part et d'autre, nous avons des espaces fermés de socialisation, ce qui ne signifie pas qu'il lui sera reproché d'avoir préconisé la création d'espaces élargis propres à la communication élitiste. Mais il lui sera reproché d'avoir poussé ses lecteurs dans l'interprétation de ses mystérieuses scènes d'apparence cultuelle. Les hommes supérieurs sont au nombre de sept. Le choix de ce nombre ne laisse pas indifférent. Pourquoi ne sont-ils pas au nombre de cinq ou de dix ? Ce nombre est chez lui un autre excédent non aristocratique qui s'exprime.

### **2.3. *Le polycentrisme discursif autour de l'identité des sept hommes supérieurs***

Une tradition mystique et religieuse, dont le philosophe ne se sépare jamais, influence ses pensées. Dans la *Genèse* 1, 2, nous lisons ceci : « Dieu, après avoir achevé son œuvre, se reposa le septième jour de tout son travail. Il fit de ce septième jour un jour béni, un jour qui lui est réservé »<sup>4</sup>. Paradoxalement, les écrits de F. Nietzsche (2006, p. 86) semblent s'attribuer les mérites de ce récit. Les sept hommes supérieurs qui finissent malheureusement en « sept diables » avaient pour mission de « créer un dieu ». Dans l'introduction à *L'Antéchrist*, Peter Pütz présente le surhomme comme un jeune Dieu. Nous ne savons pas comment la transposition est possible, mais nous lisons, dans le paragraphe 2 du chapitre « Pourquoi j'écris de si bons livres » de *Ecce Homo* que la voix de Dieu parle en F. Nietzsche. Un débat autour de ces prétentions mégalomaniaques, servant les apories, peut être évité, même si les symboles du Dieu monothéiste, par exemple, sont plus expressifs que ceux des nouveaux dieux inaudibles qui sont annoncés. En revanche, ce serait un illogisme que F. Nietzsche revendiquât une œuvre achevée avec des discours déchirés. Sa personne ne peut pas non plus être présentée comme un accomplissement. Ses propos sont excessifs quand il déclare (2001, p. 128) : « absolument jeune », il savait déjà à sept ans que jamais nul mot humain ne l'atteindrait.

---

<sup>4</sup> Voir *La Bible. Ancien et Nouveau Testament*, Paris, Alliance biblique française, 1982, p. 6.

Une thèse sur l'aboutissement, voire la perfection, n'est pas défendable avec des paroles de F. Nietzsche (1982, p. 210) qui sont fragmentaires et insaisissables. La preuve est que le « fond de *sa* septième solitude » n'est qu'une séance de travail ardu avec ses pensées étourdissantes et *semi-ouvrées*. Zarathoustra (2006, p. 310), qui reprend périodiquement ses idées, n'était pas convalescent sept jours. Cette estivation n'était qu'apparente. Toutes ses facultés vitales étaient mobilisées sept jours pour venir à bout de ses intuitions au sujet de la pensée obscure du retour éternel. S. Botet (2011, p. 41) le comprend bien en soutenant qu'au cours de ces instants, F. Nietzsche ne s'abandonnait plus au discours déferlant qui l'emportait, il prenait un recul face à cette urgence du parler, il n'est plus possédé par le temps de la parole ; mais, angoissé par l'avenir, il « se met à réfléchir à ce discours » qui, pour nous, n'apprend pas de ses erreurs pour s'amender afin d'être plus communicable aux masses qu'il aborde sans les mêler effectivement au discours élitiste. Puisque toute sa pensée dissimule son fond, le nombre sept, employé ici, est ouvert à toutes les interprétations. F. Nietzsche (2004, p. 856) ironise en faisant du « septième jour de la création » un beau sujet pour les poètes créateurs de sens. Le nombre sept est agité par un polycentrisme discursif qu'illumine cette intervention des élites poétiques dont le travail d'interprétation est ouvert à l'infini. Ce mirage du mouvement empêche de défendre toute idée de repos ou d'aboutissement. F. Nietzsche ne serait que le symbole du paradoxe et des opinions semi-ouvrées que rend possible la duplicité de son discours et de son comportement.

Au-delà de l'énigme du nombre sept, peu d'information existe à propos de l'identité réelle des hommes supérieurs. Seul F. Nietzsche connaît leur passé et il le tait. Après la rencontre dans la montagne, ce qu'ils sont devenus est aussi obscur que les écrits herméneutiques qui les avaient annoncés. S. Botet (2011, p. 41) se demande qu'est Zarathoustra lui-même sinon qu'une « figure jusque-là diaphane, *ethos* vide, traversée par un flux de paroles, [et qui] semble devenir moins inconsistant ».

Ce que nous ne comprenons pas est encore dans le sens réel donné à l'expression « homme supérieur ». En pensant aux écrits de L. Sfez (2004, p. 53), on a le sentiment qu'ici existe « des hiérarchies peut-être, mais enchevêtrées les unes dans les autres, si bien qu'on ne sait plus distinguer ce qui est base et ce qui est sommet ». Il y a un esprit supérieur parce que des élus ont étalé, selon F. Nietzsche (2004, p. 785), au grand jour « tout ce qu'ils ont vu, après l'avoir vécu et se l'être assimilé ». Ils sont supérieurs à la populace dans la mesure où ils désirent et provoquent la contradiction. Mais il y a une ambivalence du sens du mot « supérieur » lorsque sont considérés le statut des deux rois et celui du mendiant volontaire. Là, le sens d'homme supérieur renvoie au « progrès ». En sélectionnant ces deux personnages, F. Nietzsche (1981, p. 81) serait victime de son propre système de valeur. Il a longtemps critiqué les évaluations acquises dans l'opposition entre le bien et le mal. C'est au cœur de cette communication sociale qu'était retenu que les hommes supérieurs désignaient les hommes de distinction, les puissants, ceux qui sont supérieurs par leur situation, leur élévation d'âme. C'est un paradoxe de voir F. Nietzsche (1982, p.76) choisir une race supérieure et régnante selon des critères populationnels. Les signes extérieurs chez ces élus, qu'il s'est choisis, n'ont aucune correspondance avec le « désir des hauteurs » inconnues. En vérité, il s'est trompé de choix, d'intuition et d'attente.

Le portrait des hommes supérieurs, qu'il a imaginé, n'est pas celui qu'il a lui-même nommé et présenté grâce à sept mystérieuses figures. Avec ses élus idéels et supérieurs, les instincts naturels priment sur tout. Ils sont grands, nouveaux, étonnants et suprêmes. Leur goût supérieur porte sur des exceptions, sur des objets qui d'ordinaire laissent indifférent. Ils ont un singulier jugement de valeur. Ils voient et entendent indiciblement. Ce supérieur connote le suprême, contrairement aux sept prototypes qui ressembleraient à des avortons.

Ces sept avortons n'ont pas l'habileté d'engager une interaction de groupe élitiste appropriée et effective. Ils se contentent de peu. Leur instinct de conservation prime. C'est spontanément qu'ils prennent un de leur état

comme terme et expression définitive, ce qui signifie qu'il y a beaucoup de limites dans leur pouvoir contredire. Or, c'est la durée qui fait les vrais hommes supérieurs. Ce comportement des sept hommes supérieurs ressemble à celui de la populace.

#### **2.4. Les fils d'hommes innommables et leur insaisissable metteur en scène**

Ayant constaté qu'ils n'étaient pas loin de l'image d'un monstre à deux têtes, dans le malaise, F. Nietzsche (2006, p. 374) (à travers Zarathoustra) finit par traiter *ses hommes* de fils d'hommes innommables. Suivant ses humeurs et pensant que le groupe avec lequel il communiquait n'était plus fréquentable, il (2001, p. 192) accusa et ferma toutes ses portes : « j'ai deviné que vous appelleriez Démon mon Surhomme ». Ce déni est une trahison puisque c'est lui-même qui avait déclaré avoir vu chez ces personnages les signes d'hommes supérieurs, ce qui était un regard électif gratuit et inhabituel.

Il n'a jamais entrepris sérieusement un travail de socialisation créant des compétences pour les choses suprêmes. L'ambivalence dans ses discours ne permet pas de saisir ce qui est communiqué concernant des esprits suprêmes. Comment peut-il bannir l'instinct de conservation, contester le mérite de toutes les grandes élites et tenir (dans le paragraphe 322 de *La volonté de puissance, II*) du coup une parole du genre : « on réalise bien des types supérieurs, mais ils ne se conservent pas ». Mais n'oublions pas que tout cela n'est qu'un hyper-réel et n'existe que dans un hyperespace d'un discours écrit. Au-delà des livres, seule une lecture allusive et audacieuse permet de transférer son discours aux âmes vivantes, ce qui fait de ses initiatives une communication inclassable.

Il y aurait derrière tous ces problèmes un lourd défaut d'appréciation de F. Nietzsche. Si autant d'espoirs ont fondu avec le groupe des hommes supérieurs, c'est parce que le meilleur contact possible n'a pas été établi. Ces soi-disant hommes supérieurs n'ont été ni intéressés ni favorablement disposés. Leur attention n'a pas été assez éveillée, voire captée. En faisant allusion aux hommes supérieurs, K. Jaspers (1950, p. 169) a bien vu en retenant qu'il y a eu une désillusion intime, mais il désinforme en écrivant

que F. Nietzsche a fait « don à chacun de son amour, comme si quelque chose allait vers lui qui soit de la même espèce que lui ».

Dans l'ensemble, si la communication avec le groupe des sept hommes supérieurs était une opération psychologique pour influencer sur les avis, elle aurait échoué à cause d'un ensemble de maladresses qui la parasitent. Les hommes supérieurs sont attirés mais Zarathoustra n'assume pas son rôle de guide suprême, de communicateur réel. Au groupe, il ne parle pas assez de son projet élitiste. Il le laisse bavarder. Il dérobe toutes les possibilités pour une vie suprême. « Je leur montrerai l'arc-en-ciel et tous les échelons qui mènent au Surhumain », avait-il (2006, pp. 58-60) décidé au départ, mais il n'a pas tenu parole dans le déroulement des actes de paroles.

Cette forme d'incommunication est lourde de conséquences. Selon J.-P. Esquenazi (1997, p. 130), le contenu d'un message ne peut être compris hors d'une problématique d'influence. Il devait clairement dire que pour qu'il y ait communication et compréhension dans ce groupe, il fallait qu'il existât une communauté. Or, il n'y a aucune valeur commune que ces différents élus partageraient avec le goût supérieur portant sur des exceptions. Mieux, et sans le partager avec le groupe, sur cette scène des hommes supérieurs, le scénariste F. Nietzsche veut que chacun s'assume et ne trouve sa finalité qu'en lui-même et non dans le groupe, ce qui est contraire à tout agir communicationnel habituel.

Il y a des limites dans les compétences d'influence « sélective et éducative » de F. Nietzsche (2000, p. 144). Il ne participe pas pleinement à l'harmonisation du polycentrisme discursif qu'il met en place. Il ne se réjouit que du bruit des discours. La vraie discussion délibérative est inexistante. Toutefois, que cette remarque de J.-M. Ferry (1994, p. 107) ne soit pas omise : « même une discussion libre - ne garantit nullement - une même conception. C'est d'ailleurs le contraire qui est le plus probable ».

Finalement, J.-B. P. Ndavaro (2008, p. 175) exprime mieux ce que nous ressentons à travers cette communication de groupe : « le processus de

communication dans cet espace n'est pas fondé sur une démarche de discussion dialogique, mais plutôt sur celle de l'*aiguille hypodermique* ». On s'enfermerait dans le schéma carcéral de *L'aveuglement de Janus* de Gina Stoiciu. Encore pris dans les filets de ses visions réductrices ou même mystiques, F. Nietzsche (2000, p. 163 ; 1982, p. 31) prétendrait à un monocentrisme discursif dont il serait le seul acteur principal. En initiateur, il s'exprimerait comme une instance annonciatrice suprême et accaparante. Cette posture de l'éternel formateur rejoindrait l'éternel jeu de sa duplicité. Car nous ne voyons pas comment quelqu'un qui n'est pas parvenu « à six ou sept grands hommes » pourrait influencer le monde. Peut-être même ses lecteurs sont-ils leurrés continuellement par ses inconnues « sept vieilles recettes » qui lui inspirent autant d'audaces nouvelles.

### **Conclusion**

F. Nietzsche s'est livré à une véritable communication descriptive. Il s'est méticuleusement occupé d'indices interprétables. Dans ces rencontres de son porte-parole Zarathoustra, tout est parti d'un attractif cri qui venait des bois. La réaction et l'intérêt que ce personnage portait à ce cri ont rappelé une préoccupation : « le murmure initial ou le silence originel d'où naît toute parole ». Successivement, il est allé à la rencontre de deux rois, d'un scrupuleux de l'esprit, d'un enchanteur, d'un homme pieux, du plus hideux, d'un mendiant volontaire et d'une ombre. Malheureusement, la face cachée des soi-disant hommes supérieurs est dévoilée en plein jour. Ils n'assumeront ni leur prise de parole ni leur énergie créatrice. Ils ne savent que recevoir des ordres. Le metteur en scène et son porte-parole sont aussi responsables de cette incommunication. Ils n'ont pas clairement formulé leur attente lors de ces entretiens d'allure culturelle.

### **Références bibliographiques**

BOTET Serge, 2011, *La « performance » philosophique de Nietzsche*, Strasbourg, PUS, 86 p.

DELEUZE Gilles, 1983, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF., 6<sup>ème</sup> éd., 312 p.

DIAGNE Mamoussé, 2005, *Critique de la raison orale*, Paris, Karthala, 600 p.

ESQUENAZI Jean Pierre dir., 1997, *La communication de l'information*, Paris, Harmattan, 302 p.

FERRY Jean-Marc, 1994, *Philosophie de la communication, 2*, Paris, Cerf, 128 p.

FINK Eugen, 1965, *La philosophie de Nietzsche*, Paris, Minuit, 248 p.

HEIDEGGER Martin, 1973, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 264 p.

JAFFRO Laurent, 1998, *Éthique de la communication et art d'écrire*, Paris, PUF, 378 p.

JASPERS Karl, 1950, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris, Gallimard, 192 p.

JOUVE Vincent, 1992, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, PUF, 272 p.

LAROUSSE Farid, 2006, *Écritures du sujet*, Belgique, Sils Maria asbl., 184 p.

MAAREK Jean Philippe, 1992, *Communication et marketing de l'homme politique*, Paris, Litec, 306 p.

MUCCHIELLI Alex, 2005, *L'art d'influencer*, Paris, Armand Colin, 174 p.

NDAVARO Jean-Baptiste Paluku, 2008, *La communication et l'exercice de la démocratie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 254 p.

NIETZSCHE Frédéric, 1981, *La Généalogie de la morale*, Paris, Fernand Nathan, 288 p.

NIETZSCHE Frédéric, 1982, *Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 384 p.

- NIETZSCHE Frédéric, 2000, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, LGF, 385 p.
- NIETZSCHE Frédéric, 2001, *L'Antéchrist/Ecce Homo*, Paris, Gallimard, 338 p.
- NIETZSCHE Frédéric, 2004, *Œuvres complètes*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1365 p.
- NIETZSCHE Frédéric, 2006, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 477 p.
- ROUSSELOT Jean, 1969, *Mort ou survie du langage ?*, Paris et Bruxelles, Éditions Sodi, 277 p.
- RUBISE Patrick, 2012, *Manipulations, rumeurs, désinformations*, Paris, L'Harmattan, 336 p.
- SFEZ Lucien, 2004, *La communication*, 6<sup>ème</sup> édition, Paris, PUF, 128 p.
- VERDON Jean, 2010, *Information et désinformation au Moyen Age*, Paris, Perrin-Le Grand, 288 p.