HAL
open science

Postures du penseur inactuel à la recherche de l'authenticité : l'exemple de la double vie de Pasolini et de Nietzsche

Antonino Sorci

To cite this version:

Antonino Sorci. Postures du penseur inactuel à la recherche de l'authenticité : l'exemple de la double vie de Pasolini et de Nietzsche. Itinera Rivista di filosofia e di teoria delle arti, 2018, Art, critique and memory – values and historical tensions in the experience of the city, 14, pp.131-148. 10.13130/2039-9251/9514 . hal-01689185v1

HAL Id: hal-01689185

https://hal.science/hal-01689185v1

Submitted on 24 Jan 2018 (v1), last revised 13 Feb 2018 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Postures du penseur inactuel à la recherche de l'authenticité : l'exemple de la double vie de Pasolini et de Nietzsche

Antonino Sorci
antosorci@hotmail.it

In this article we intend to analyze some of the aspects that promote a comparison between Pier Paolo Pasolini and Friedrich Nietzsche. Our purpose is to examine the texts with the aim of deducing the traits of the "double life" of the outdated philosopher in face of his own time. Far from wanting to be exhaustive, however, we chose two figures which present emblematic characteristics of this relation. We will focus on two key questions: 1) The sense of out-datedness felt by the two authors 2) The tendency to self-contradiction inspired by their need for authenticity.

Tout au long d'une histoire de la pensée qui demande à ses auteurs une participation totale aux enjeux de la connaissance, des victimes illustres se sont parfois succédées. De Socrate à Walter Benjamin en passant par Rosa Luxemburg, plusieurs penseurs ont payé de leur vie le choix de ne pas renoncer à leur liberté d'expression, face à un système qui imposait une vision du monde unilatérale et totalisante[1]. Mais si on voulait chercher parmi ces martyres, ceux qui ont sacrifié non seulement une, mais plutôt *deux* vies à la cause de la connaissance, on ne pourrait pas éviter de mentionner les noms de Friedrich Nietzsche et de Pier Paolo Pasolini. Ces deux auteurs ont conçu, plus que d'autres, la contradiction comme une *arme* pour faire *scandale*, pour renverser les lieux communs, afin de retrouver une authenticité dans leur propre façon de vivre. Le sacrifice de ces deux penseurs possède une valeur particulière, car il est l'expression la plus efficace d'une volonté de puissance qui retrouve dans sa propre négation la manifestation de sa liberté.

[1] À ce propos on pourrait parler, comme nous le suggère le titre d'un ouvrage récent d'Enzo Traverso s'inspirant d'un article de Walter Benjamin, de « Mélancolie de gauche » (Editions La Découverte, Paris 2016).

La contradiction est conçue par ces auteurs comme un choix douloureux et comme un *style de vie*[2], d'une vie qui se redouble et qui se nie, qui s'oppose et qui fait scandale : c'est « lo scandalo del contraddirmi »[3] qui caractérise la double vie de ces auteurs. Malgré les affinités qui unissent leurs destins tragiques, ces deux penseurs ont vécu le même malaise d'une façon différente : si d'une part Pasolini devait supporter le rapport entre deux formes de vie différentes liées à la sphère *sociale*, d'autre part Nietzsche faisait des déclinations de sa *solitude,* la raison du redoublement de sa vie.

L'exemple de Pasolini et de Nietzsche nous invite à nous questionner à propos du rapport qui existe entre les « façons de lire » l'œuvre d'un auteur d'une part, et, d'autre part, la façon d'interpréter les différentes « manières d'être » qu'il a incarnées au cours de son existence. Une analyse de ce genre pourrait être utile afin d'obtenir un nombre de « postures »[4] typiques du penseur face à son propre temps. L'œuvre d'un auteur rentrerait ainsi dans un contexte plus large, formé principalement par les formes de vie qu'il projette sur les autres et qui se reflètent à leur tour sur son œuvre :

> Chacun s'expose, se décide et se façonne ainsi en toute pratique, s'instituant dans sa façon de vivre en avant de soi-même, dans les choses extérieures qui ne lui sont pas propres et qui deviennent pourtant son intimité ; un individu n'est pas seulement son corps et sa portion insubstituable d'espace-temps, il est aussi les images qu'il projette ou qu'il reçoit, les décors qu'il investit ou qu'il rejette, les médiations qu'il s'approprie et où il s'altère profondément, et par exemple les livres qui le précédent, dans lesquels il s'invente autant qu'il se reconnaît .[5]

---

[2] Nous faisons référence ici à la terminologie utilisée par Marielle Macé, *Façon de lire, manières d'être*, Edition Gallimard, Paris 2011, qui, pour sa part, définit un « style de vie » comme une « relance permanente d'une configuration individuelle prise au milieu des choses et des autres […] S'engager dans des formes et s'en libérer, recevoir des figures du dehors et en restituer au dehors : c'est dans ce battement qu'est la vie poétique », pp. 266-267.
[3] P. P. Pasolini, *Le Ceneri di Gramsci,* Garzanti Editore, Milano 2009, p. 55.
[4] Selon Jérôme Meizoz une « posture d'auteur » est « la singularisation d'un positionnement auctorial : une tentative de se présenter comme unique, hors de toute appartenance ». Pour approfondir voir J. Meizoz, La littérature « en personne ». Scène médiatique et formes d'incarnation, Slatkine Érudition, Genève 2016.
[5] M. Macé, *Façon de lire, manières d'être*, cit., p. 20.

Nous interroger sur les « formes de vie » de Pasolini et de Nietzsche pourrait ainsi donner une image différente de leur pensée, plus proche, peut-être, de l'esprit qui animait leurs écrits[6].

Dans ce travail nous proposons d'analyser certains aspects permettant un rapprochement entre ces deux figures. Notre propos consiste à examiner dans leurs textes les traits de la « double vie » du penseur inactuel face à son propre temps. Loin de vouloir atteindre l'exhaustivité, notre choix s'est porté néanmoins sur deux figures, celle de Pasolini et celle de Nietzsche, qui présentent des caractéristiques emblématiques de ce rapport. Nous nous attarderons notamment sur deux questions-clés : 1) Le sentiment d'inactualité ressenti par les deux auteurs 2) La tendance à l'auto-contradiction inspirée par leur besoin d'authenticité.

1. La double vie de Pasolini

Dans ses écrits Pasolini n'a jamais caché sa double nature, notamment dans un article apparu sur « Paese sera » de 1974 :

> Lo so bene […] come si svolge la vita di un intellettuale. Lo so perché, in parte, è anche la *mia* vita. Letture, solitudini al laboratorio, cerchie in genere di pochi amici e molti conoscenti, tutti intellettuali e borghesi. Una vita di lavoro e sostanzialmente perbene. Ma io, come il dottor Hyde, ho un'altra vita. Nel vivere questa vita, devo rompere le barriere naturali (e innocenti) di classe. Sfondare le pareti dell'Italietta, e sospingermi quindi in un altro mondo: il mondo contadino, il mondo sottoproletario e il mondo operaio .[7]

Une vie liée au monde des « ragazzi di vita » s'oppose donc à une vie d'intellectuel bourgeois dédiée exclusivement à la recherche. Ce petit extrait est révélateur de l'attitude assumée par Pasolini face à sa double vie : au lieu de s'interroger sur la façon d'interpréter son propre style de vie, sa propre façon d'agir, sa propre manière d'être, il souligne plutôt son *appartenance* à deux milieux différents. Il se voit, d'un côté, avec des « cerchie in genere di pochi amici e molti conoscenti, tutti intellettuali e borghesi » et, de l'autre côté, appartenant à « il mondo contadino, il mondo

[6] Celle qui représente, allant dans cette direction, la tentative à mes yeux la plus réussie est la lecture du voyage que Nietzsche à fait à Sorrente proposée par Paolo D'Iorio dans son ouvrage *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, CNRS Editions, Paris 2012.

[7] P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, dans (sous la direction de) W. Siti et S. De Laude, *Saggi sulla politica e la società*, Mondadori, Milano 1999, p. 320.

sottoproletario e il mondo operaio ». A propos de Pasolini, on pourrait parler des *formes de vie* de la *socialité*, car il engage toute sa personnalité, toute son intériorité, dans une lutte personnelle en faveur d'une possible conciliation de ces deux milieux sociaux. Le but de sa vie, comme il l'a déclaré plusieurs fois dans ses écrits, consiste à participer entièrement à la vie sociale de ces différents regroupements humains, et de supporter la contradiction qu'une telle tâche impose.

Ces deux catégories sociales auxquelles Pasolini se réfère, celle des intellectuels et celle des jeunes « humiliés et offensés » de la vie moderne, à savoir celle des jeunes hommes et des jeunes femmes qui habitaient les banlieues des grandes villes, ont subi d'importantes modifications au long des années soixante/soixante-dix. L'événement qui a complètement changé leur nature est la célèbre « disparition des lucioles », qui a coïncidé avec ce que le penseur italien a appelé la « deuxième révolution de droite ». Avant de décrire les rapports qui reliaient Pasolini à ses deux milieux d'appartenance, il faudrait s'attarder brièvement sur l'analyse de cet important événement, afin d'obtenir les outils nécessaires qui nous permettrons d'aborder la thématique des contradictions pasoliniennes.

Dans « l'article des lucioles » Pasolini décrit l'avènement de « la deuxième révolution de droite » à l'intérieur de l'histoire de la république italienne. Il choisit d'analyser ce processus historique en l'associant au phénomène de la disparition des lucioles dans les campagnes italiennes, qui a été déterminé par une contamination massive des fleuves et de l'air au début des années soixante. Il distingue trois phases de ce phénomène, un « avant », un « pendant » et un « après ». Avant cette disparition il y avait en Italie, selon Pasolini, une continuité absolue entre le fascisme dit « fasciste » et le fascisme appelé « démochrétien », à savoir entre la mentalité du fascisme des années trente et la stratégie gouvernementale du parti démochrétien, qui avait obtenu le pouvoir après la deuxième guerre mondiale et qui l'avait gardé quasiment sans interruption jusqu'aux années quatre-vingt-dix. À cette époque un large consensus à l'égard du parti demochrétien s'était formé et il traversait tous les regroupements sociaux. Selon Pasolini, l'opinion publique était manipulée par le Vatican qui avait établi un régime

répressif fondé sur les mêmes valeurs que celles que le fascisme considérait comme fondamentales, à savoir l'église, la patrie, la famille, l'obéissance, la discipline, l'ordre. Pasolini affirme que ces valeurs étaient des valeurs réelles, mais que, du fait qu'elles étaient assumées par l'état comme des valeurs nationales, elles perdaient *ipso facto* « ogni realtà, e divenire [diventavano] atroce, stupido, repressivo conformismo di stato »[8].

Pendant la « disparition des lucioles », Pasolini affirme que personne ne s'était rendu compte du changement culturel qui était en train de s'accomplir. Durant cette période l'« uniformité de la pensée » était presque globale, puisque tant les grandes masses d'agriculteurs que les intellectuels « les plus avancés et critiques » partageaient la même opinion sur la réalité sociale.

Après cette « terrible tempête » tout avait changé : « i "valori", nazionalizzati e quindi falsificati, del vecchio universo agricolo e paleocapitalistico, di colpo non contano più »[9]; des valeurs nouvelles, effrayantes, qui différaient totalement des anciennes, provenant d'une culture étrangère à la culture paysanne, ont imposé une conformation différente de la réalité italienne. L'Italie, selon Pasolini, a subi une unification nationale que, au long de son histoire, elle n'avait jamais obtenu ; cette unification a été le résultat le plus remarquable d'une industrialisation qui avait généré un nivellement culturel généralisé et une homologation globale des grandes masses. Pasolini met en évidence l'anormalité de ce processus qui n'avait pas vu le jour à l'époque du fascisme, en soulignant les effets néfastes qu'il a produit sur la richesse anthropologique et sur la variété linguistique des petites communautés présentes sur le territoire italien.

Il a, en premier lieu, imposé à toute la population un idiome uniforme qui s'opposait tant aux particularités des dialectes de chaque région qu'aux différents types d'italien littéraire utilisés par les grands écrivains du XXème siècle. Mais surtout il a transformé le sous-prolétariat urbain et les agriculteurs qui vivaient dans les régions italiennes en bourgeois d'une

[8] *Ibid.*, p. 406.
[9] *Ibid.*, p. 407.

catégorie « infime », résultat le plus frappant d'un embourgeoisement de la société italienne globale, rapide, et irrémédiable. Un changement radical de la manière d'être-au-monde de certaines catégories sociales était donc l'effet le plus incisif de cette modernisation : non seulement la façon d'agir et de penser des « ragazzi di vita » avait subi une modification irréversible, mais c'est également la morphologie de leurs corps qui s'était rendue conforme à celle des jeunes enfants des industriels du nord. « I giovani – svuotati dei loro valori e dei loro modelli – come del loro sangue – e divenuti larvali calchi di un altro modo di essere e di concepire l'essere : quello piccolo borghese »[10] : voilà l'effet monstrueux que Pasolini a voulu dénoncer dans ces écrits et, à cause de sa double appartenance, qu'il ne pouvait que concevoir comme une menace à son être à la fois intellectuel et paysan.

Cet événement a comporté d'importantes modifications de la vie sociale des milieux auxquels Pasolini appartenait. Mais c'est surtout le rapport qui reliait Pasolini à ses deux catégories sociales qui a changé de manière significative. Dans les années soixante/soixante-dix, en effet, Pasolini se trouve dans la situation paradoxale d'être à la fois *accepté* et *refusé* par ses deux milieux d'appartenance.

Par rapport à son être intellectuel, et donc à l'égard de son appartenance à la catégorie sociale des intellectuels, Pasolini se plaisait à conduire une vie entièrement vouée à la recherche. Sa vie d'intellectuel lui fournissait les outils pour analyser de façon critique l'évolution de l'histoire. Une certaine conception de l'histoire millénaire de l'homme occidental alimentait, en effet, son amour pour l'humanité. Elle le poussait à réagir face aux terribles changements qui s'étaient concrétisés au sein de la société italienne de son époque, en engageant une lutte pour défendre l'« aimable animalité » des classes sociales qui étaient à ses yeux en péril. Sa connaissance de l'histoire était solide au point qu'il arrivait à s'identifier avec le passé dans sa totalité :

> *Io sono una forza del passato.*
> Solo nella tradizione è il mio amore.
> Vengo dai ruderi, dalle chiese,

[10]P. P. Pasolini, *Lettere Luterane*, dans *Saggi sulla politica e la* società, cit., pp. 676-677.

dalle pale d'altare, dai borghi
abbandonati sugli Appennini o le Prealpi,
dove sono vissuti i fratelli.[11]

C'est le passé appartenant à l'époque du mythe, un passé archaïque et immémorial, qui lui inspirait la force nécessaire pour supporter l'enfer de la contemporanéité. Comme le souligne Guido Santato : « La réaltà storica contemporanea è per Pasolini solo inferno. Il solo paradiso è quello del passato, del mito, ed è dunque un paradiso perduto »[12].

Mais si d'une part Pasolini était fier d'appartenir à un monde qui lui permettait de s'affranchir des laideurs du style de vie de l'homme contemporain, d'autre part il souffrait de la ségrégation que les *élites* progressistes de son temps lui avaient imposée au sein de son milieu d'appartenance. Ces dernières éprouvaient une profonde aversion pour l'intellectuel Pasolini, un sentiment de mésestime qui était d'ailleurs réciproque. Pasolini, en effet, ne cessait d'adresser aux intellectuels de son époque des « lettres luthériennes », dans lesquelles il ne manquait pas de critiquer la conduite de ces derniers qui était souvent jugée, pour différentes raisons, inqualifiable.

En premier lieu, il leur reprochait de ne pas avoir compris jusqu'au bout l'importance du « génocide culturel » provoqué par la « révolution de droite ». À plusieurs reprises, Pasolini n'a cessé de blâmer l'attitude arrogante et superficielle assumée par les intellectuels de son temps devant « la disparition des lucioles » : « la maggioranza degli intellettuali laici e democratici italiani si danno grandi arie perché si sentono virilmente "dentro" la storia : accettano realisticamente il suo trasformare le realtà e gli uomini, del tutto convinti che questa "accettazione realistica" sia frutto della ragione »[13]. Leur négligence était à ses yeux fautive : « il dovere degli intellettuali sarebbe quello di rintuzzare tutte le menzogne che attraverso la stampa e soprattutto la televisione inondano e soffocano quel corpo del resto inerte che è l'Italia. Invece, quasi tutti gli intellettuali all'opposizione

[11]P. P. Pasolini, *La religione del mio tempo*, Garzanti, Milano 1963, p. 175.
[12]G. Santato, "L'abisso tra corpo e storia", *Studi pasoliniani*, 2007.
[13]P. P. Pasolini, *Lettere Luterane*, cit., p. 561.

accettano sostanzialmente quello che accettano i potenti democristiani »[14]. Même le sens du sacré, que Pasolini se proposait de défendre inconditionnellement, était devenu un sujet de contestation de la part des intellectuels progressistes de son époque : « uno dei luoghi comuni più tipici degli intellettuali di sinistra è la volontà di sconsacrare e (inventiamo la parola) de-sentimentalizzare la vita. […] la polemica contro la sacralità e contro i sentimenti, da parte degli intellettuali progressisti, che continuano a macinare il vecchio illuminismo quasi che fosse meccanicamente passato alle scienze umane, è inutile. Oppure è utile al potere »[15].

Si le caractère problématique du rapport de Pasolini avec le milieu des intellectuels de son temps est difficilement contestable, le même jugement pourrait s'appliquer à l'égard du rapport conflictuel qui unissait, et en même temps séparait, Pasolini du milieu des classes défavorisées. La spontanéité de leurs gestes, de leurs façons de vivre et de se comporter, la sacralité de leurs traditions, la pureté de leur innocence, étaient toutes des caractéristiques qui séduisaient Pasolini et qui le touchaient profondément. Ce qu'il retrouvait chez les agriculteurs du Frioul dans un premier temps, chez les jeunes hommes des banlieues romanes ensuite, et à la fin de sa vie chez les populations qui habitaient le troisième monde, était la capacité de ressusciter le mythe, de lui redonner vitalité à travers la répétition millénaire et constante des mêmes gestes et des mêmes habitudes.

Selon Pasolini, l'environnement dans lequel ces catégories sociales vivaient était porteur d'un passé qui donnait aux corps de ces populations, et surtout à leurs visages, une expressivité unique. Les visages des paysans communiquaient à Pasolini une façon d'être homme plus réelle et plus naturelle que toute autre, sûrement bien plus authentique que l'existence fade et atonale du milieu bourgeois. Ce monde rural, qui n'avait rien à voir avec le monde industrialisé du capitalisme « de droite », représentait fidèlement le monde archaïque et mystérieux dans lequel il aurait voulu vivre, mais même dans ce cas, il s'est trouvé dans la même situation de rejet qui a caractérisé son rapport avec le milieu des intellectuels.

[14]*Ibid.*, p. 563.
[15]*Ibid.*, p. 556.

Les deux raisons principales de ce rejet sont : 1) Pasolini n'appartenait à aucune de ces « catégories humaines » par lui célébrées, tant par ses origines que par ses conditions de vie. Apprendre l'histoire, la langue, les habitudes de ces personnes ne suffisait pas à atteindre la parfaite compréhension de certains aspects de la vie quotidienne des vrais paysans 2) La deuxième raison, mais première en ordre d'importance, concerne le caractère éphémère de ces populations. Si Pasolini avait tendance à s'identifier à des milieux sociaux très différents, cela dépendait moins de ses choix personnels que du fait que ces catégories, à cause de l'industrialisation massive du territoire italien, avaient subi des modifications profondes. En parlant de son film *Accattone* dix ans après sa sortie au cinéma, Pasolini affirmait que, même s'il avait voulu, il n'aurait pas pu le tourner de nouveau, car il n'aurait pas trouvé des corps similaires à ceux des jeunes protagonistes de son film. Ainsi il écrivait en 1975 : « se io volessi rigirare *Accattone*, non potrei più farlo. Non troverei più un solo giovane che fosse nel suo "corpo" neanche lontanamente simile ai giovani che hanno rappresentato se stessi in *Accattone*. Non troverei più un solo giovane che sapesse dire, con quella voce, quelle battute. Non soltanto egli non avrebbe lo spirito e la mentalità per dirle: ma addirittura non le capirebbe nemmeno »[16]. À cause des modifications apportées à la société italienne par le capitalisme occidental, Pasolini était obligé de changer sans cesse sa demeure sociale. Il était conscient du rejet qui lui était réservé par les « ragazzi di vita », ce qui rendait insupportable son malaise : « io mi trovo malissimo. Malissimo. […] io preferirei essere un regista che non può fare i suoi film, molto più povero di quello che sono, fare l'insegnante, avere molti meno quattrini in saccoccia, ma che il mondo che ho intorno a me fosse quello che ho amato, che amavo, che desidero, che amo ancora. Non ho il minimo dubbio su questo. Preferirei essere uno dei poveri delle *Mille e una notte* che il Pasolini di oggi »[17].

Pasolini se trouve donc dans la situation paradoxale d'un homme qui souhaite faire partie de deux milieux qui le rejettent. Nous souhaitons surtout souligner son inactualité de type *social*, car elle pose moins ses

[16]*Ibid.*, p. 677.
[17]P. P. Pasolini, "Eros e cultura", dans *Saggi sulla politica e la* società, cit., p. 1718.

racines dans un malaise d'ordre existentiel ou métaphysique, que sur une insatisfaction à l'égard d'une certaine tournure historique. La figure de l'intellectuel illuminé par l'histoire qui se bat contre la déshumanisation progressive générée par l'industrialisation d'une part, et la figure de l'humble qui manifeste dans sa façon d'agir la volonté de garder le bagage culturel transmis de génération en génération d'autre part, sont deux figures qui se rapprochent du modèle archétypique d'être humain que Pasolini admire et qu'il essaie de protéger des attaques subies par la « société du développement »[18]. Son propos revient à nier toutes les fausses promesses concernant l'amélioration des conditions de vie avancées par le capitalisme contemporain, et à faire profit des enseignements offerts par l'histoire : « il grande esempio ce lo dà la storia. Il rifiuto è sempre stato un gesto essenziale. I santi, gli eremiti, ma anche gli intellettuali, i pochi che hanno fatto la storia sono quelli che hanno detto no »[19].

Les traditions, les lieux et les corps des gens qui renvoient aux vestiges de l'humanité innocente, appartiennent à un passé qui se répète en laissant sa marque dans le présent. Ils offrent l'image de la temporalité pleine de l'éternel retour de la nature, à savoir l'image d'un passé/présent qui s'étale jusqu'à comprendre toutes les périodes de l'histoire passée, présente et future. Pour le dire autrement, c'est la temporalité du *mythe* qui, selon Pasolini, ressort du moindre geste effectué par les paysans. Ce substrat mythique s'oppose aux simulacres de la vie contemporaine, en s'affirmant comme la vraie réalité du réel : « il mio parere preciso, su questo punto, è che è realista solo chi crede nel mito, e viceversa. Il "mitico" non è che l'altra faccia del realismo »[20]. Authenticité et inactualité avancent chez Pasolini dans le même sens, ce sont deux aspects complémentaires qui surgissent de la même exigence de s'attacher au réel, ce sont, en définitive, les composantes fondamentales d'une vision *tragique* de la vie : « è un futuro tragico quello che si dipinge ai miei occhi, un futuro fatto di uomini ridotti ad automi disumanizzati dalla società neocapitalistica. Mi rendo conto che

[18]Pour approfondir la différence entre la « société du progrès » et la « société du développement » voir P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, cit., p. 455.
[19]P. P. Pasolini, "Siamo tutti in pericolo", dans *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1722.
[20]P. P. Pasolini, "Il sogno del centauro", dans *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1462.

la mia visione è estremamente pessimistica, ma spesso dispero della possibilità di difenderci da questo pericolo »[21] . L'inactualité et l'authenticité de Pasolini représentent l'expression d'une véracité, d'un *pathos de la vérité* qui appartient, comme le disait Nietzsche, seulement aux grandes personnalités de l'histoire :

> Leur voyage vers l'immortalité est rendu plus pénible et plus hérissé d'obstacles qu'aucun autre, et personne cependant ne peut croire parvenir au but de ce voyage avec une foi plus ferme que celle précisément du philosophe, parce qu'il ne sait absolument pas où séjourner, si ce n'est sur les ailes largement déployées de toutes les époques ; car le dédain du présent et de l'instantané fait partie du mode philosophique de réflexion. Il détient la vérité ; que la roue du temps roule où elle veut, jamais elle n'échappera à la vérité[22].

2. La double vie de Nietzsche

Une tension vers la vraie nature de l'homme, loin de la maladie de la contemporanéité : c'est une tentative de se rapprocher de la naturalité de l'être humain qui caractérise la double vie de Pasolini. Mais si le penseur italien exprimait cette tension à travers la recherche d'une demeure au centre de la vie sociale de son temps, on ne pourrait pas affirmer la même chose à propos du destin de Friedrich Nietzsche : le philosophe allemand s'efforçait, en effet, de s'éloigner de n'importe quelle forme de socialité afin de vivre pleinement sa propre *solitude*.

La vie sociale pour Nietzsche était un problème : elle lui rappelait qu'il était avant tout un être humain comme ses contemporains, et que comme eux il était exposé à l'épreuve de certaines craintes, de certains manques que la vie impose. Il ne pouvait pas supporter la vision d' un homme occidental qui, tout au long de son histoire, avait adoré un Dieu qui vivait à sa place, au détriment de son existence individuelle. La vision de l'histoire de l'homme occidental, à partir de la décadence de la civilisation grecque jusqu'à la fin du XIXe siècle, lui inspirait une unique conviction : « l'homme est quelque chose qui doit être surmonté »[23]. Cette constatation amère le

[21]P. P. Pasolini, "Intervista rilasciata a Alberto Arbasino", dans *Saggi sulla politica e la società*, cit., p. 1576.
[22]F. Nietzsche, *La Passion de la vérité,* dans (sous la direction de) M. Launay, *Œuvres I,* Editions Gallimard, Paris 2000, p. 291.
[23]F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra,* dans (sous la direction de) J. Lacoste et J. Le Rider, *Œuvres II*, Editions Robert Laffont, Paris 1993, p. 291.

poussait à engager, contre l'homme et en faveur de quelque chose de supérieur[24], *deux* luttes au destin incertain : la première contre l'humanité entière et notamment contre l'homme occidental, et la deuxième, contre *cet* homme en particulier, à savoir contre sa propre personne. Cette lutte qui rend tout à fait singulière la position de Nietzsche à l'intérieur de l'histoire de la pensée, configurait le parcours du philosophe allemand selon une perspective double : à côté d'une vie passée en lutte contre l'espèce humaine, ou plutôt contre *les autres*, se situait une vie consacrée à la démolition du soi.

L'arme privilégiée par Nietzsche était sans aucun doute l'*écriture*. Chiara Colli Staude, dans son essai consacré à l'analyse du « Nietzsche philologue », intitulé *Nietzsche filologo tra inattualità e vita,* souligne à plusieurs reprises l'existence des deux niveaux différents de l'œuvre nietzschéenne : « Egli stesso parla [Nietzsche] di un lato esoterico, se si vuole iniziatico (in sostanza fedele a se stesso) e uno essoterico, volto verso l'esterno e divulgativo, dei suoi punti di vista e delle sue intenzioni comunicative »[25]. Ses écrits possèdent donc deux niveaux différents : un premier niveau, *ésotérique*, qui concerne les écrits destinés à une lecture personnelle, et un deuxième niveau, *essotérique*, qui comprend les écrits destinés à un public, élaborés afin d'établir une communication avec le monde extérieur. À ces deux niveaux différents correspondent deux types différents d'œuvres : il y a en effet, d'une part, les œuvres qui ont été publiées par Nietzsche de son vivant, et d'autre part, le vaste ensemble de fragments posthumes que le travail philologique de Giorgio Colli et Mazzino Montinari a permis de faire connaître au grand public. Ces dualités qui caractérisent son style d'écriture encouragent une lecture de son œuvre selon une perspective de type dualiste : le « lecteur implicite » de Nietzsche change complètement de forme selon qu'on parle de ses écrits « ésotériques » ou de ses écrits « essotériques »[26].

---

[24]Il s'agit, de toute évidence, du *Surhomme*.

[25]C. Colli Staude, *Nietzsche filologo tra inattualità e vita – Il confronto con i Greci*, Edizioni ETS, Pisa 2009, p. 81.

[26] Pour avoir une idée plus claire à propos des aspects narratologiques de la philosophie nietzschéenne on renvoie à la lecture de A. Lossi, C. Zittel (ed.), *Nietzsche scrittore. Saggi di*

La bataille dirigée contre l'histoire de la pensée de l'homme occidental a été largement commentée et il n'est pas question ici d'examiner dans le détail les aspects théoriques de cette controverse. Notre intention consiste plutôt à nous attarder particulièrement sur deux aspects de cette polémique, la critique au subjectivisme d'une part, et celle dirigée contre l'absence de forme de l'être humain d'autre part, car ce sont deux aspects qui, d'après nous, favorisent la compréhension des différentes formes de vie incarnées par le philosophe allemand. L'analyse de ces deux critiques nous conduira notamment à la compréhension de la recherche de la solitude de Nietzsche : loin de toute sorte d'individualisme ou bien d'hyper-subjectivisme, la solitude nietzschéenne fait de la critique totale la réalisation la plus efficace de sa propre raison d'être.

La critique nietzschéenne s'affirme avant tout, donc, comme une critique totale. Nietzsche vise une démolition de tous les lieux communs qui ont peuplé l'histoire de la philosophie et qui ont été l'expression d'une façon de penser, d'après lui néfaste, qui doit être surmontée. Sur cette lignée critique s'inscrivent les attaques à l'anthropocentrisme entendu par Nietzsche comme la tendance dominante de l'homme occidental et, à cet égard, le début de son ouvrage *Sur vérité et mensonge au sens extra-moral* représente l'un des exemples le plus emblématiques :

> Au détour de quelque coin de l'univers inondé des feux d'innombrables systèmes solaires, il y eut un jour une planète sur laquelle des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus orgueilleuse et la plus mensongère de l'« histoire universelle », mais ce ne fut cependant qu'une minute. Après quelques soupirs de la nature, la planète se congela et les animaux intelligents n'eurent plus qu'à mourir. Telle est la fable qu'on pourrait inventer, sans parvenir à mettre suffisamment en lumière l'aspect lamentable, flou et fugitif, l'aspect vain et arbitraire de cette exception que constitue l'intellect humain au sein de la nature. Des éternités ont passé d'où il était absent ; et s'il disparaît à nouveau, il ne se sera rien passé. Car il n'y a pas pour cet intellect de mission qui dépasserait le cadre d'une vie humaine. Il est au contraire bien humain, et seul son possesseur et son créateur le traite avec autant de passion que s'il était l'axe autour duquel tournait le monde.[27]

L'humanité, selon Nietzsche, n'arrive à saisir ni la fausseté de sa conviction d'être au centre du monde, ni l'insignifiance de son histoire par rapport à

estetica, narratologia, etica, ETS, Pisa 2014 et de A. Sorci, "Anthropologie littéraire et narratologie 'nietzschéenne' dans l'œuvre de Wolfgang Iser", dans *Enthymema*, n. 18, 2017.

[27]F. Nietzsche, "Sur vérité et mensonge au sens extra-moral", dans *Œuvres I*, cit., p. 403.

celle de l'univers. En dépit de sa propre nature limitée dans l'espace et dans le temps, l'homme se sent, bien au contraire, le maître de l'univers, et son arme principale de conquête, son intellect, se révèle être un dispositif voué à la tromperie :

> En tant que moyen de conservation de l'individu, l'intellect déploie l'essentiel de ses forces dans la dissimulation car elle est le moyen de conservation des individus plus faibles et moins robustes, dans la mesure où il leur est impossible d'affronter une lutte pour l'existence munis de cornes ou d'une mâchoire acérée de carnassier. C'est chez l'homme que cet art de la dissimulation atteint son point culminant : l'illusion, la flagornerie, le mensonge et la tromperie, la calomnie, l'ostentation, le fait de parer sa vie d'un éclat d'emprunt et de porter le masque, le voile de la convention, le fait de jouer la comédie devant les autres et devant soi-même, bref, le perpétuel badinage qui partout folâtre pour le seul amour de la vanité sont chez lui à tel point la règle et la loi qu'il n'est presque rien de plus inconcevable que l'apparition, chez les hommes, d'un instinct de vérité honnête et pur.[28]

La présomption et l'ignorance ne sont pas les seuls aspects négatifs de l'attitude assumée par l'homme occidental : le manque d'un style de vie pleinement accompli représente également l'une de ses limites. La critique du style de vie fragmentaire de l'homme occidental est le sujet d'un des passages d'*Ainsi parlait Zarathoustra* le plus commenté, celui intitulé « De la rédemption » :

> Je vois et j'ai vu de pires choses et il y en a de si épouvantables que je ne voudrais pas parler de chacune et pas même me taire sur plusieurs : j'ai vu des hommes qui manquent de tout, sauf qu'ils ont quelque chose de trop – des hommes qui ne sont rien d'autre qu'un grand œil ou une grande bouche ou un gros ventre, ou n'importe quoi de grand, - je les appelle les infirmes à rebours […] / En vérité, mes amis, je marche parmi les hommes comme parmi des fragments et des membres d'homme ! / Ceci est pour mon œil la chose la plus épouvantable que de voir les hommes brisés et dispersés comme s'ils étaient couchés sur un champ de carnage. / Et lorsque mon œil fuit du présent au passé, il trouve toujours la même chose : des fragments, des membres et des hasards épouvantables – mais point d'hommes ![29]

L'incomplétude structurale de l'homme contemporain découle directement de sa tendance, masochiste, à juger le passé comme une période dépositaire de la faute originelle, le présent comme un temps parsemé de disgrâces, et l'avenir comme marqué par l'*esprit de vengeance* : « *l'esprit de la vengeance* : mes amis, c'est là ce qui fut jusqu'au présent la meilleure réflexion des

[28]*Ibid.*, p. 404.
[29]F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, cit., pp. 391-392.

hommes ; et, partout où il y a douleur, il devrait toujours y avoir châtiment »[30].

Lasse de devoir contempler ce cadre désolant, Nietzsche envisage une époque dans laquelle une volonté libérée des chaînes imposées par la pensée manipulatrice pourra s'exprimer en devenant *créatrice* : « tout ce "qui fut" est fragment et énigme et épouvantable hasard – jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : "Mais c'est ainsi que je voulais !" / Jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : "Mais c'est ainsi que je le veux ! C'est ainsi que je le voudrai" »[31]. La « volonté créatrice », à savoir la volonté de puissance nietzschéenne, sera capable de transformer la connaissance coupable en gai savoir, elle saura préparer les esprits à l'avènement d'une époque favorable au jeu cosmique héraclitien : « Un devenir et une mort, bâtit et détruit, sans aucune imputabilité morale […] Ainsi, comme l'enfant et l'artiste, joue le feu éternellement vivant, ainsi construit-il et détruit-il, en toute innocence […] Et ce jeu c'est l'Aiôn jouant avec lui-même ».[32]

L'analyse du côté ludique de la philosophie nietzschéenne aide à la compréhension du sens de la lutte conduite par le philosophe allemand contre soi-même. Ce qui pour les êtres humains est considéré comme une guerre dans laquelle tous les coups sont permis entre deux contendants qui ne cèdent rien à leur adversaire, pour Nietzsche représente seulement un jeu qui ne possède pas en soi de réalité, à l'exception de celle instaurée par l'acte même de lutter :

> Les choses elles-mêmes à l'assurance et à la constance desquelles croit l'intelligence bornée de l'homme et de l'animal n'ont absolument aucune existence propre ; elles ne sont que les éclairs et les étincelles qui jaillissent d'épées brandies, elles sont les lueurs de la victoire dans la lutte des qualités antagonistes.[33]

La bataille de Nietzsche contre soi-même est avant tout un jeu qui vise à la destruction d'une identité qui n'a jamais existé : le philosophe allemand ne se considère pas comme un sujet stable, comme un individu possédant des caractéristiques inaltérables. Son style de vie, en ce sens, ne se cristallise

[30]*Ibid.*, p. 393.
[31]*Ibid.*, p. 394.
[32]F. Nietzsche, "La philosophie à l'époque tragique des Grecs", dans *Œuvres I*, cit., p. 360.
[33]*Ibid.*, p. 355.

jamais dans quelque chose de figé. Ce jeu de la prose nietzschéenne apparaît évident s'il est rattaché, d'une part, à la tendance, selon la période, d'incarner des personnages différents (*Héraclite*, l'*Homme libre*, *Le prince Vogelfrei*, *Zarathoustra*, *L'Antéchrist* et enfin *Dyonisius*), et s'il est rapporté, d'autre part, à son œuvre de réfutation de ses propres conceptions qui rend ses textes apparemment contradictoires.

La lutte contre soi-même se concrétise d'abord, donc, comme une critique de l'identité fixe. Nietzsche considère cette dernière comme l'expression d'une personnalité épuisée, d'une volonté enchaînée qui a arrêté son « flux ». L'homme libre, selon le philosophe allemand, bâtit un spectacle théâtral dans lequel il est à la fois metteur en scène, acteur et spectateur. On pourrait par conséquent considérer, à juste titre, la philosophie de Nietzsche comme une forme particulière de « théâtre philosophique ». C'est par ailleurs en ces termes que sa pensée, avec celle du philosophe danois Kierkegaard, est interprétée par Deleuze : « c'est en ce sens que quelque chose de tout à fait nouveau commence avec Kierkegaard et Nietzsche. Ils ne réfléchissent plus sur le théâtre à la manière hégélienne. Ils ne font pas davantage un théâtre philosophique. Ils inventent, dans la philosophie, un incroyable équivalent de théâtre, et par là fondent ce théâtre de l'avenir en même temps qu'une philosophie nouvelle »[34]. Ce « théâtre philosophique » inventé par Nietzsche possède également un côté ludique qui fait du surhomme un être éternellement mis en jeu par soi-même : « lorsque Nietzsche dit que le surhomme ressemble à Borgia plutôt qu'à Parsifal, lorsqu'il suggère que le surhomme participe à la fois de l'ordre des Jésuites et du corps des officiers prussiens, là encore, on ne peut comprendre ces textes qu'en les prenant pour ce qu'ils sont, des remarques de metteur en scène indiquant comment le surhomme doit être "joué" »[35]. Le changement d'identité et de forme de vie du philosophe allemand rend visible un jeu de rôle paradoxal dans lequel il faut se masquer pour rejoindre une *authenticité* qui autrement lui serait niée. Le masque représente, comme le souligne Vattimo, le fil conducteur des « théorèmes positifs » de la philosophie

[34]G. Deleuze, *Différence et répétition*, Presses universitaires de France, Paris 1968, p. 17.
[35]*Ibid.*, p. 18.

nietzschéenne : « la maschera è filo conduttore perché è nell'elaborazione di questo problema, fin dalle opere giovanili, che si sviluppano le premesse su cui saranno costruiti i teoremi positivi essenziali della filosofia nietzschiana »[36].

Cette exigence de changer de forme est contenue également dans son style. La prose nietzschéenne apparaît en effet comme un champ parsemé de pièges et de contradictions. Son style, comme le met bien en évidence Chiara Colli Staude, consiste à affirmer une chose pour ensuite la nier : « nel suo modo di esprimersi coesistono due direzioni opposte, qualcosa come canto e controcanto. Da una parte egli segue in maniera lineare, esplicita i suoi pensieri, dall'altra, e talvolta quasi contemporaneamente, torna indietro sui suoi passi con un movimento circolare in maniera decostruttiva, o meglio penelopea, disfacendo ciò che aveva svolto solo in una direzione »[37]. Avec Nietzsche nous sommes face à une construction du texte où la *pars destruens* et la *pars construens* changent toujours de place à l'intérieur de l'ordre du discours, selon un rythme scandé par l'esprit créatif de l'auteur[38].

Pour résumer : l'inactualité de Nietzsche est de type *existentiel*, car elle dépend d'un malaise qui prend ses racines dans le constat de la condition misérable et fragmentaire de l'être humain. Sa recherche de l'authenticité est fondée sur un jeu de massacre dirigé contre le concept du moi cristallisé,

---

[36]G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera,* RCS, Milano 2007, p. 9.

[37]C. Colli Staude, *Nietzsche filologo*, cit., p. 81. Sur ce point voir également H. Wismann, "Nietzsche et la philologie", dans M. de Gandillac, B. Pautrat (ed.), *Nietzsche aujourd'hui ?*, tome II, Hermann, Paris 2011, pp. 325-344.

[38] Ce type particulier d'écriture nietzschéenne, comme le souligne Chiara Colli Staude, *Nietzsche filologo*, cit., p. 81, s'inspire du modèle grec d'écriture : « una simile maniera è del resto tipica di molti pensatori dell'antichità ed è segno della natura complessa della ragione : ciò è palese in Platone o addirittura nel "realista" Tucidide ; anche nella composizione dell'opera tucididea infatti ad una direzione univoca, che va in un senso, se ne contrappone e accavalla una contraria, implicita». Les grecs ont également inspiré la recherche quasi obsessionnelle de Nietzsche d'un rythme qui sache s'adapter parfaitement à son exigence de changer de forme de vie. Comme le souligne justement Carlotta Santini dans son article intitulé "The History of Literature as an Issue : Nietzsche's Attempt to Represent Antiquity", dans A. K. Jensen et H. Heit (ed .) *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, Bloomsbury, New York 2014, p. 173 : « the correlation between rhythm, norm given by rhythm, and interiorization of the norm through memory is according to Nietzsche the essential feature of Greek experience ». Cependant, malgré la grande quantité d'éléments qu'il emprunte à la culture grecque, Nietzsche maintient une certaine distance vis-à-vis de l'antiquité. Son inactualité reste radicale, et elle ne peut qu'alimenter sa double lutte à la fois contre *les autres* et contre soi-même. Sur ce point voir C. Santini, "Eduquer la différence. Nietzsche et la tâche du philologue", dans *Conférence,* n. 41, automne 2015, pp. 265-288.

au sein duquel il est permis de changer d'identité selon une rythmique interne au jeu, où il est possible de mettre en opposition ses propres opinions au profit de la vitalité.

Conclusions

Toujours penché sur les problèmes d'une Italie qui a subi dans les années soixante/soixante-dix une révolution culturelle selon lui significative, Pasolini ne pouvait que mettre à disposition de ses « frères » et au service de celle qui était selon lui la valeur la plus haute, à savoir la charité, sa double vie ; tandis que Nietzsche, écœuré par la vision à ses yeux misérable de l'homme occidental, a fait le choix de s'enfermer dans une solitude extrême. Bien qu'ils avaient deux caractères presque opposés, qui se rapportaient à deux contextes, deux réalités sociales très différentes, ces deux auteurs partageaient la même exigence de s'opposer à leurs contemporains. Au-delà des différences sociohistoriques qui séparent les parcours de ces deux auteurs, ce qu'un rapprochement entre le parcours de Nietzsche et celui de Pasolini pourrait nous apprendre, c'est la possibilité d'envisager un espace dans lequel tout auteur inactuel pourrait se situer : cet endroit libre de toutes les chaînes que la modernité a voulu imposer à la vie de l'homme occidental, ce « *pays de nos enfants* »[39] autant désiré par les deux auteurs, est en effet un lieu dans lequel il serait possible de trouver un certain équilibre paradoxal capable de protéger ses propres formes de vie de l'anéantissement.

[39]F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, cit., p. 453.