



HAL
open science

Nuance de la rédemption

Guillaume Métayer

► **To cite this version:**

Guillaume Métayer. Nuance de la rédemption. Critique: revue générale des publications françaises et étrangères, 2023, n° 913-914 (6), pp.574-584. 10.3917/criti.913.0574 . hal-04386581

HAL Id: hal-04386581

<https://hal.science/hal-04386581v1>

Submitted on 10 Jan 2024

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.

Nietzsche ou la nuance de la rédemption

Ágnes Heller, *Une éthique de la personnalité*, trad. et préface Gilles Achache, Paris, Calmann-Lévy, « Liberté de l'esprit », février 2023, 576 p.

Après plusieurs décennies d'oubli, l'œuvre d'Ágnes Heller (1929-2019) est relancée en France : à la suite de trois titres récents publiés coup sur coup par les éditions Rivages¹, un autre éditeur de poids, Calmann-Lévy, se lance dans l'entreprise, en proposant la traduction d'un copieux essai de la philosophe hongroise. L'ouvrage, centré sur la notion qui lui donne son titre, revêt une forme composite : il s'ouvre sur cinq conférences consacrées à « Nietzsche et Parsifal » (p. 55-212), avant de se transformer en trois dialogues philosophiques entre deux étudiants, Joachim et Lawrence, qui ont écouté ces cinq conférences et en prolongent la réflexion, pour se clore sur une « Lettre sur l'esthétique de la morale » mettant en scène Sophie Meller, la grand-mère d'Ágnes Heller². Cette *variatio* n'obéit pas à une quelconque coquetterie littéraire ni même à une exigence de facilitation didactique, mais répond au sentiment profond d'un changement nécessaire dans le style philosophique, dû à « l'esprit de notre époque » où « la vie bonne » est « quelque chose que chacun se fabrique désormais pour lui-même » : « pour rester fidèle à la vérité du message, je devais chercher des formes nouvelles pour le communiquer », précise Heller³. Une « éthique de la personnalité » à l'âge « moderne » ne peut s'écrire comme un traité à l'ancienne.

Pourquoi Nietzsche, qui nous préoccupera seul ici ? Outre la cohérence d'un tel choix avec le souci de qualité de l'écriture philosophique, c'est d'abord et avant tout en raison des ambivalences de l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, qui reflètent utilement celles de la notion d'« éthique de la personnalité » elle-même, qu'Ágnes Heller, loin du caractère radical, voire expéditif de la critique anti-nietzschéenne de son grand maître György Lukács⁴, a choisi d'en faire son cas d'école. Ces ambiguïtés de Nietzsche et de « l'éthique de la personnalité » dont il est un représentant se sont, souligne-t-elle, réverbérées dans l'Histoire, à l'instar de celles de Marx, autre philosophe de la pratique radicale (p. 67). N'oublions pas qu'Ágnes Heller, avant d'être une dissidente politique du régime communiste hongrois, fut une rescapée de la Shoah à laquelle ont succombé son père et une partie importante de sa famille et de ses amis. Comme elle le souligne dans son autobiographie, *La Valeur du hasard : ma vie*, elle n'a cessé de se poser la question éthique d'Auschwitz :

¹ Á. Heller, *La Valeur du hasard : ma vie*, préf. Georg Hauptfeld, trad. G. Métayer, Paris, Payot et Rivages, « Bibliothèque Rivages », août 2020 ; Ágnes Heller, *Au-delà de soi, Identité et représentation*, trad. et préf. G. Métayer, Paris, Rivages, oct. 2021, 160 p ; Ágnes Heller, *L'Europe, un musée ? Et autres textes*, trad. et préface G. Métayer, Rivages, oct. 2022, 96 p. Le dernier livre publié en France datait de 1981 (Ágnes Heller, Ferenc Feher, *Marxisme et démocratie*; trad. Anna Libera ; intr. Michael Löwy, Paris, F. Maspero, « Petite collection Maspero », 1981). À noter : deux opuscules politiques publiés en français à Vienne avec son mari Ferenc Feher en 1985 dans la série *Les Crises des systèmes de type soviétique* (dir. Z. Mylnar).

² Heller brosse un portrait émouvant de cette femme pionnière dans *La Valeur du hasard : ma vie*, *op. cit.*, p. 15-20.

³ Á. Heller, *Une éthique de la personnalité*, « Introduction », *op. cit.*, p. 43. Thème développé notamment dans l'Introduction

⁴ G. Lukács, *La Destruction de la raison. I, Les Débuts de l'irrationalisme moderne, de Schelling à Nietzsche* ; texte français de Stanislas George, André Gisselbrecht et Édouard Pfrimmer, Traduction de : Az ész trónfosztása, Paris, l'Arche, « Le Sens de la marche », 1958. Nouvelle traduction chez Delga (Paris, 2006-2017).

Jusqu'en 1995 les thèmes de ma philosophie furent déterminés par Auschwitz et l'Holocauste : c'est pourquoi je me suis très longtemps occupée d'éthique et de philosophie de l'histoire. Dès 1957 je m'étais demandée pourquoi je m'occupais d'éthique. Éthique et philosophie de l'histoire étaient importantes pour moi car je voulais comprendre pourquoi les êtres humains étaient capables d'une chose pareille, comment ils pouvaient former une telle société. Aujourd'hui j'ai presque quatre-vingt-dix ans et je n'ai aucune réponse à ces questions. À ces questions on ne peut pas répondre.⁵

C'est Nietzsche donc qui l'intéresse (comme il intéressa Imre Kertész), et non Goethe, auquel Heller dit avoir aussi songé, car celui-ci fut, selon Franz Rosenzweig, « la seule personne qui soit parvenue à pratiquer une éthique de la personnalité sans se rendre coupable » (cité p. 64).

Abordons d'emblée la thèse principale de son approche de l'ambivalence nietzschéenne. Elle est double : il s'agit à la fois d'une interprétation littéraire et musicale – en phase avec la préoccupation esthétique de nombre d'écrits d'Ágnes Heller – et philosophique. Selon Heller, *Pour la Généalogie de la Morale* doit être comprise comme un « drame musical » (*Musikdrama*) à la fois wagnérien dans sa forme et antiwagnérien dans son fond, en trois actes (ou dissertations) précédées d'une ouverture —son avant-propos. Plus précisément, il s'agirait là d'une réponse et abolition de *Parsifal*, l'œuvre de Wagner suscitant la plus grande ire éthique et théorique de Nietzsche, à la manière dont Adrian Leverkühn tente d'abolir la *Neuvième Symphonie* de Beethoven dans le *Docteur Faustus* de Thomas Mann. À cet égard, la démonstration musicale de Heller est séduisante et le plaisir qu'elle a pris à développer ce parallèle philosophique et musical, communicatif. Par l'effet probable d'une prise en compte renouvelée de la forme de sa pensée philosophique dans l'étape de sa réception qu'ont constitué les années 1990, l'idée d'un Nietzsche écrivant comme on joue d'un instrument ou compose un morceau de musique fut développée exactement la même année, de manière également convaincante⁶. Le paradoxe impressionne qui consiste à trouver Wagner dans un livre où il n'apparaît guère, alors qu'il est plus que présent, Heller le rappelle, dans les brûlots en série que Nietzsche lui consacre à la fin de sa vie lucide (*Le Cas Wagner, Nietzsche contre Wagner*) et jusque dans le titre d'un ouvrage de philosophie générale, *Le Crépuscule des Idoles*⁷. Ce parallèle intermédial, impliquant d'ailleurs une manière habile d'envelopper les « généralisations sans justification » et autres « contradictions logiques » du texte nietzschéen⁸, constitue le vivifiant appoint esthétique d'une démonstration philosophique toujours attentive à la forme littéraire du propos nietzschéen. C'est l'un des traits remarquables de la lecture de Heller, dont la manière de philosopher inclut démonstrations logiques et approche sensible. Opposant Nietzsche et Parsifal, elle opère un décalage stimulant par rapport à l'angle habituel, qui tend plutôt à reprendre, sans toujours se garder de la paraphrase, la lutte de « Nietzsche contre Wagner ». Disons donc que l'écriture musicale et la parodie antiwagnérienne de la prose (et des vers) de Nietzsche sont aujourd'hui suffisamment reconnues pour que l'essentiel de la thèse – la mise en opposition dramatique de deux figures éthiques – soit d'emblée convaincant. Mais si percutante soit-elle, cette thèse en son fond soulève des questions.

Émulation

⁵ Ágnes Heller, *La Valeur du hasard : ma vie*, op. cit., p. 249. C'est bien en 1995 que parut *An Ethics of personality* (Wiley-Blackwell).

⁶ Georges Liébert, *Nietzsche et la musique*, Paris, PUF, Collection : « Perspectives germaniques », 1995.

⁷ Parodie plus sensible encore en allemand avec le jeu de mots *Götterdämmerung / Götzendämmerung*.

⁸ En ce sens, il s'agit d'une réponse tardive à *Nietzsche et la philosophie* (PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1962) de Gilles Deleuze, critiqué pour avoir cherché à donner trop de cohérence universitaire à Nietzsche (p. 75 n.1), tandis que son idée de faire de *Pour la Généalogie de la Morale* une réfutation de la dialectique de Kant dans la *Critique de la raison pure* est qualifiée d'« absurde » (p. 94, n.1).

Certes, la (relative) obsession de Nietzsche pour Parsifal relève d'une rivalité mimétique de « rédempteurs de la rédemption ». En un sens, les titres (anti)christiques qui voisinent avec les titres (anti)wagnériens de la fin de la vie consciente de Nietzsche – *Ecce Homo* et *l'Antéchrist* – suggèrent qu'il s'agit bien d'une émulation à trois, voire à quatre incluant la figure du Christ et un Wagner qui ne s'efface jamais totalement derrière son personnage. Toutefois, le fond christique inversé de la polémique nietzschéenne ne suffit pas à en démontrer l'échec. Si émulation il y a, elle est fondée (de l'avis même de Heller) sur l'admiration de Nietzsche pour le chef d'œuvre musical du compositeur, mais elle côtoie toujours chez lui avec une interrogation sur l'usage possible de cette musique⁹ et s'accompagne d'un dégoût immédiat, cohérent et constant dans ses thèmes à l'encontre du personnage de Parsifal, quels que soient les registres de discours : intime (notes personnelles), privé (correspondance), public (pamphlets). J'ajouterai que l'écoute de Nietzsche me semble plus ambivalente qu'à Heller qui, à l'appui de sa thèse, convoque un fragment posthume¹⁰ dont elle ne cite que la partie laudative (p. 89-90). Nietzsche ajoute en effet : « Comme si, pour la première fois depuis de nombreuses années, quelqu'un me parlait des problèmes qui me préoccupent, non pas, bien sûr, avec les réponses que j'ai en réserve, mais avec les réponses chrétiennes – qui ont finalement été la réponse d'âmes plus fortes que celles que nos deux derniers siècles ont produites. » On voit, comme le remarque si bien Heller, que *Parsifal* se place effectivement à la bonne hauteur, dans la lutte contre la décadence et même contre Schopenhauer (p. 108 et 120) ; néanmoins, la dernière incise nietzschéenne ramène au schéma dans lequel *Choses humaines, trop humaines* embrassait Schopenhauer : celui de la « réaction comme progrès » (I, § 26), à savoir l'éloge passablement paradoxal de ces esprits réactionnaires qui, plus forts que les tenants des « idées modernes », ressuscitent utilement le passé pour en permettre un nouveau dépassement, à nouveaux frais et plus efficace, par les « nouvelles Lumières ». Plus généralement, les pages de Heller consacrées aux motifs de la détestation nietzschéenne de Parsifal (p. 103-108), librement inspirées de la littérature secondaire nietzschéenne, ne contrebalancent pas une lecture précise des réactions de Nietzsche lui-même, négatives dès janvier 1878 : *Parsifal* est plus du Liszt que du Wagner, c'est la Contre-Réforme en musique¹¹, une manière pour Wagner de caricaturer son propre *Siegfried*¹², etc. Il va de soi que Nietzsche ne peut pas s'avouer vaincu face à un Parsifal aboutissant au retour à la norme de la religion révélée par le biais d'une « compassion » présentée comme naturelle et vocationnelle, et interprétée par Heller, de ce fait, comme une « éthique de la personnalité ». On peut se demander si la philosophe ici prend suffisamment en compte le fait que le soupçon nietzschéen vise précisément à déconstruire ces effets de naturalité des valeurs les plus admirées, notamment à travers la notion de « seconde nature »¹³.

⁹ Lettre à Heinrich Köselitz du 21 janvier 1887 : « à quoi une telle musique peut-elle servir ou bien doit-elle servir ».

¹⁰ 5[41], été 1886 — automne 1887

¹¹ Dès réception de la partition en 1878 : lettre à Reinhart von Seydlitz (4 janvier 1878). Idée d'une sorte d'œcuménisme de mauvais aloi, d'« arrangement » entre catholicisme et protestantisme, développée en mai-juillet 1885 (35[49]). Le soupçon biographique-psychologique d'une « condescendance » de Wagner à influence de Cosima, fille de Liszt, se développe ensuite logiquement, non sans teinte misogyne d'ailleurs (novembre 1887-mars 1888, 11[27]). La comparaison Parsifal / Chérubin le confirme : « Beaumarchais a fait cadeau aux jolies femmes de Chérubin, Wagner de Parsifal » (printemps 1888, 14 [63]).

¹² Fragment posthume de l'automne 1884, 28[7], « *dein Siegfried-Zerrbild Parsifal!* ». Les thèmes critiques se mêlent : idée d'une « *Siegfried-Caricatur* » au service d'un pas vers « le goût catholique-romain » en juin-juillet 1885 (37 [15]).

¹³ F. Nietzsche, *Aurore*, § 38.

Si la sincérité de l'opposition idéologique de Nietzsche face à un Wagner à genoux devant la croix, image d'abomination récurrente sous sa plume¹⁴, ne fait aucun doute, tout l'enjeu en est bien le fond philosophique. Pour Heller, il s'agit d'une jalousie entre rédempteurs. Cette interprétation me semble partir d'une prémisse, discutable dans une perspective nietzschéenne, selon laquelle « la philosophie morale et l'éthique de la personnalité ne se rencontrent jamais. Elles ne s'affrontent jamais dans un combat décisif, elles ne luttent pas sur le même champ de bataille, elles ne jouent pas au même jeu » (p. 79). Heller y revient à plusieurs reprises ; par exemple : « seule une éthique de la personnalité peut s'opposer significativement à la vieille philosophie morale, et pourtant jamais ces deux ennemies mortelles ne se rencontrent » (p. 80). Or, il me semble que le caractère propre à la pensée de Nietzsche est précisément qu'il fonde l'« éthique de la personnalité » contre la norme morale —et partant la généalogie et la psychologie face à la « philosophie morale ». Le « contre » est fondamental chez lui et il semble qu'il faille le prendre dans toute la force de l'opposition et de la contradiction (« Dionysos contre le Crucifié... », dernières paroles d'*Ecce Homo*, prolongeant « Écrasez l'infâme ! », sonnent comme un mot d'ordre d'une grande violence)¹⁵. Une des particularités de sa pensée tient au fait que Nietzsche fonde cette « éthique de la personnalité » dans un rapport polémique avec la norme morale. En ce sens, cette posture, censée avoir coupé en deux l'histoire de l'humanité, n'est pas seulement « personnelle » mais revêt aussi la forme d'un « évangile » : sa nature d'acquis de haute lutte lui donne un aspect exemplaire qui dépasse la personne de « M. Nietzsche »¹⁶. Aussi l'éclatante formule de Heller selon laquelle « une éthique de la personnalité est une éthique de l'inimitable » (p. 62) appelle-t-elle quelques nuances.

L'approche de Heller semble récuser non seulement l'acte fondateur nietzschéen d'une « éthique de la personnalité », mais toute la tradition mimétique de la valeur, toute l'axiologie de l'imitation (*exempla*) que Nietzsche entend revivifier. Cela amène à poser autrement le rapport entre le « formel » et le « substantiel » dans l'« éthique de la personnalité » nietzschéenne. Nietzsche me semble mettre en place ce que l'on pourrait nommer un modèle d'affirmation conjonctive ou d'identification disjonctive qu'il développe notamment de manière emblématique dans certaines de ses épigrammes philosophiques, tel ce quatrain volontairement monorime du « Prélude » du *Gai savoir* :

Vademecum –Vadeteum

Es lockt dich meine Art und Sprach,
Du folgest mir, du gehst mir nach?
Geh nur dir selber treulich nach: —
So folgst du mir — gemach! gemach!¹⁷

On peut lire ce poème comme une illustration du fait que l'oscillation entre l'élément « formel » et l'élément « substantiel » dans « l'éthique de la personnalité » ne se solde pas le plus souvent —à la différence ce de ce qu'affirme Heller— par la victoire du

¹⁴ Heller souligne à quel point Nietzsche fut choqué du geste d'« agenouillement » de Wagner devant la Croix. Il en a fait un poème (1883-1885, 28 [48], « À Richard Wagner »), des vers qui reprennent étrangement la révolte de l'adolescent de 19 ans, dans « Devant le crucifix » (Avril 1863-septembre 1863, 15 [1]). Voir respectivement *Poèmes complets*, éd., trad. et préf. G. Métayer, Paris, Les Belles Lettres, « Bibliothèque allemande », 2019 (rééd. 2022), p. 391 et p. 301).

¹⁵ Voir, pour une vision différente de « gegen », Gerd Schank, *Dionysos gegen den Gekreuzigten» Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches «Ecce homo»*, Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris, Wien, 1993.

¹⁶ *Le Gai savoir*, préface, § 2.

¹⁷ « Tu aimes mon allure ainsi que mon propos, /Tu marches toujours dans mon dos ?/ Mais suis fidèlement tes propres pas plutôt : —/ C'est ainsi que tu me suivras – piano ! piano ! », Friedrich Nietzsche, *Poèmes complets*, op. cit., p. 9.

substantiel¹⁸, mais qu'en vertu d'un jeu complexe, le « substantiel » même peut apparaître comme un résultat paradoxal du « formel ».

L'affirmation de soi-même face à la tyrannie de la norme est considérée par Nietzsche comme une conquête essentielle, valant – au moins dans sa symbolisation poétique – substance. Si je te suis en me suivant moi-même, c'est qu'être moi-même me permet de te rejoindre sur un point fondamental, en l'occurrence le même : celui de « devenir qui je suis ». C'est en m'affirmant que je t'imité mais cela signifie aussi, à l'inverse, que je m'affirme (substantiellement) en t'imitant t'affirmer (formellement). Cette façon d'imiter l'Autre qui me ramène à moi abonde chez Nietzsche. L'affirmation de soi peut passer par une succession labyrinthique de détours et de masques, de mimétismes divers. Wagner fut notoirement l'un de ces masques pour Nietzsche.

Les voies de « l'éthique de la personnalité » peuvent donc être plus impénétrables qu'un simple « coup de dé heureux », expression moins fréquente que ne le laisse entendre Agnes Heller (p. 61). Peut-être est-ce la trace d'une influence deleuzienne, en tout cas cette insistance sur le « hasard » tend peut-être à effacer le volontarisme pratique de l'éthique nietzschéenne. Si Heller relie lumineusement « éternel retour » et « éthique de la personnalité » (p. 70), celle-ci va aussi de pair avec la « volonté de puissance », c'est-à-dire une forme d'activité, parfois même d'« exercice » (*Übung*) réalisé dans le temps. D'une part, le « deviens qui tu es » est un impératif — et pas uniquement du point de vue grammatical. Cette injonction implique une conduite, une « éthique » pourrait-on dire avec Heller, dans laquelle l'action doit se mêler à l'acquiescement en épousant le caractère génialement contradictoire d'une formule qui à la fois pose comme « être » la chose à réaliser et suppose la possibilité qu'à défaut d'un « devenir », il manquera à cet être les qualités qui semblaient pourtant lui avoir déjà été attribuées. D'autre part, les rares « coups de dé heureux » de l'Histoire impliquent – c'est au fond la même idée au niveau collectif – non seulement une étude du passé mais aussi une projection vers l'avenir à l'aide de l'éducation (ou « dressage »), thème peu présent dans cet essai. Il s'agit peut-être pour Nietzsche non pas seulement de ménager les conditions des hasards heureux (p. 180), mais de s'inspirer de ces coups de hasard de l'Histoire pour les répéter et favoriser ainsi les « ponts » vers le superhumain. À cet égard encore, la conservation d'un vocabulaire moral par Nietzsche, que souligne la philosophe (p. 74), peut s'expliquer de deux manières : d'une part, parce que le devenir-qui-l'on-est est un devoir-être qui ne peut totalement se passer de « béquilles », pour reprendre là encore un terme de Heller¹⁹ ; d'autre part, parce que le passé humain et le présent en gésine du superhumain sont tout sauf hétérogènes : que les « coups de dé » puissent être reproduits implique qu'un certain nombre de valeurs puissent être retrouvées dans l'Histoire et à nouveau cultivées.

En somme, le « hasard », figure décisive de la pensée d'Agnes Heller, n'est sans doute pas seul en cause dans « l'éthique de la personnalité », pas plus qu'il ne l'était peut-être dans la vie de la philosophe, quoi qu'en dise le dernier chapitre de son autobiographie qui montre tant de qualités personnelles qui ont contribué à son « destin »²⁰. Il faut que la possibilité de s'inspirer du passé existe pour pouvoir transformer le « hasard » de l'Histoire en projet pour « l'avenir ». Cette possibilité a été posée par Nietzsche dès la deuxième *Considération inactuelle* sur – et pas seulement contre – l'histoire sous la forme de ce qu'il appelle « l'histoire monumentale ». Dans cette perspective, le caractère « personnel » d'un destin n'en est donc pas moins porteur d'une forme imitable et, pour ainsi dire, transplantable. C'est le travail de la philologie – non pas celle qui amasse les « petits faits », mais celle qui saisit les

¹⁸ « L'hésitation de Nietzsche entre un concept formel et un concept substantiel de l'éthique de la personnalité se résout en général en ce qu'il fait prévaloir le second sur le premier » (EP, p. 187).

¹⁹ Voir le dialogue entre Joachim et Lawrence, dans la 2^e partie de l'ouvrage.

²⁰ *La Valeur du hasard : ma vie, op. cit.*, p. 58.

gestes dans leur contexte sans les y noyer – que de savoir saisir cette forme. Le fameux « sens historique » aide à dégager l'élément « formel » dans l'exemple emprunté au passé et fraye ainsi le chemin d'un nouvel élément « substantiel » dans le présent. La « volonté de puissance », en traversant l'histoire en même temps qu'elle infuse tout aussi bien les forces actives que réactives, offre un fond de possibilité théorique à ce mimétisme historien.

*

Pour Nietzsche, l'affirmation de ce que Heller nomme « l'éthique de la personnalité » est donc toujours polémique et compris comme conquête sur la norme. Aussi Parsifal ne peut-il être l'objet d'une jalousie – contrairement au génie musical de Wagner – mais bien plutôt d'une aversion fondamentale visant un personnage qui représente une redoutable contradiction dans les termes : une prétendue « éthique de la personnalité », d'ailleurs toute fictive et fictionnelle et en hiatus flagrant avec son créateur, empruntant le chemin frelaté de la « compassion » pour transformer son hasard en un factice « destin ». En retrouvant une vérité révélée, ce « destin » perd, de fait, toute « personnalité » en même temps que toute « probité » (*Redlichkeit*). Dans le devenir-qui-il-est de Parsifal, l'identité à soi n'est qu'une identité aux autres. Nietzsche insiste ailleurs sur le fait que les grands réformateurs avant lui se sont toujours crus obligés de faire appel à une révélation extérieure et supérieure. Jésus lui-même, « enfantin » et incarné, Dieu et fils de Dieu, se situerait ainsi à la frontière d'une « éthique de la personnalité » et de la philosophie morale (p. 99-100)²¹.

L'essai d'Agnes Heller donne à penser de plus près la question de la personnalité chez Nietzsche et conduit à faire l'hypothèse que si la personnalité est toujours une conquête sur la norme et sur son uniformité, ce geste est à la fois « formel » et « substantiel ». Or, si la qualité elle-même doit être conquise sur l'uniformité, il est logique que l'esthétique occupe chez Nietzsche une place aussi fondamentale : l'activation et l'animation des qualités propres de la « personnalité », loin d'être un attribut irénique ou une donnée aléatoire, est bien le résultat d'une lutte. La « nuance » elle-même est une conquête de la « vie ascendante » et l'affirmation de la « différence » est toujours arrimée à une hiérarchie. En ce sens, le retour au même de la révélation par le Parsifal de Wagner (à la place de l'éternel retour du même affirmé par le superhumain) joue sans doute, d'un point de vue nietzschéen, le rôle d'une fausse note au sein des plus somptueuses harmoniques musicales.

Guillaume MÉTAYER

²¹ Quant à Pilate, on voit mal pourquoi Heller le range dans l'éthique de la personnalité (p. 102). On pourrait plutôt penser, avec Anatole France, qu'il incarne l'aveuglement historique et la surdité théologique de la norme de l'État romain (« Le Procureur de Judée », *L'Étui de nacre*, 1892). Son scepticisme, loué par Nietzsche (« Qu'est-ce que la vérité ? »), lui appartient-il en propre ?