

Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*. Traduit de l'allemand sur la septième édition par Robert Pitrou. Préface de Pierre Hadot

Ivan Broisson

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Broisson Ivan. Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*. Traduit de l'allemand sur la septième édition par Robert Pitrou. Préface de Pierre Hadot. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 106, n°3, 2008. pp. 641-644;

[https://www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_2008\\_num\\_106\\_3\\_7794\\_t1\\_0641\\_0000\\_1](https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2008_num_106_3_7794_t1_0641_0000_1)

---

Fichier pdf généré le 08/02/2023

Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Essai de mythologie*. Traduit de l'allemand sur la septième édition par Robert PITROU. Préface de Pierre HADOT (Les ISBN: 978-2-86645-632-0).

Certaines rééditions sont un événement attendu; celle-ci est une surprise sur laquelle bien peu auraient parié. Le livre de Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, a certes joué un grand rôle dans la première moitié du vingtième siècle; du moins a-t-il acquis au cours de cette période une large notoriété. La défaite des nazis entraîna toutefois sa disgrâce et sa désuétude, comme celle de son auteur, fervent adepte du système totalitaire. Malgré cela, et même si peu se risqueraient encore à faire de l'auteur du *Gai savoir* un nationaliste exalté mais autodestructeur, le livre a fortement contribué à forger l'image d'un Nietzsche romantique, irrationaliste et tourmenté, et peut donc être dans un sens considéré comme un «classique».

La réédition de l'ouvrage constitue donc en soi une première surprise. Mais il y en a une deuxième: c'est la longue préface due aux soins de Pierre Hadot, qui se révèle lecteur assidu de Bertram et de son *Essai*. Précisons d'emblée que ce qui a marqué et impressionné Pierre Hadot n'est nullement l'aspect nationaliste du livre mais bien le cœur de son projet, celui d'instiguer une approche «poétique» de «l'âme» du philosophe, d'édifier une «œuvre d'art», un «monument» vivant à la pensée de Nietzsche — monument que l'on peut admirer pour lui-même indépendamment de ce qu'il est censé commémorer. Dans son texte très clair et très érudit, le préfacier semble d'ailleurs s'intéresser bien davantage à la démarche et à la réalisation littéraire de l'A. qu'à la philosophie de Nietzsche et à la pertinence du portrait qui en est tracé — ce qui explique sans doute l'admiration d'un si brillant esprit pour un ouvrage si douteux. La préface, du reste, intéressera beaucoup les amateurs de la période pré-nazie de la littérature allemande: Hadot décrit très bien la situation intellectuelle de Bertram, un pied dans le cercle de Stefan George — qu'il dénoncera plus tard comme une «clique de Juifs» (*sic*) — et un pied chez Thomas Mann, à l'époque où celui-ci défendait «l'âme allemande» face aux avancées de la démocratie.

Il n'en demeure pas moins que, pour le lecteur de Nietzsche et non pour le germaniste spécialisé dans l'avant-guerre, le livre de Bertram a davantage l'aspect d'un mauvais souvenir que d'un monument à contempler. Son *Essai*, nous l'avons dit, est une sorte de classique; mais, s'il a marqué les esprits du grand public cultivé, l'ouvrage n'a pas résisté aux critiques de commentateurs plus avertis, qui ont donné aux études nietzschéennes des livres devenus depuis lors encore plus «classiques» et de manière bien plus légitime.

Nous pensons en tout premier lieu à Mazzino Montinari, dont le nom reste associé à une connaissance inégalée de l'œuvre de Nietzsche et du contexte culturel où elle a pris forme. Dans le dernier chapitre de *Nietzsche lesen*, Montinari analyse les lourds malentendus qui ont grevé la réception de Nietzsche depuis le nazi Alfred Baeumler jusqu'au très «anti-nietzschéen» Georg Lukács (nous mettons le terme entre guillemets puisque une opposition réelle nécessiterait une compréhension véritable). Pour Montinari, le livre de Bertram est clairement l'une des sources principales de ces malentendus.

Ainsi, selon Lukács, si Nietzsche a pu ouvrir la voie au fascisme et en faire une «apologétique indirecte», ce serait d'abord au moyen du «mythe», de la «mythisation» irrationaliste de tous les domaines de la pensée. Or c'est principalement Bertram qui est à l'origine de cette vision de Nietzsche comme héraut d'un renouveau du mythe allemand, comme créateur d'une nouvelle mythologie — qu'il ne s'agirait pas d'étudier en philosophe ou en philologue mais d'approcher d'une manière elle-même «mythologique».

Ce que Montinari reproche à Bertram, c'est d'avoir ignoré que, pour Nietzsche, le rêve d'un renouveau mythique à la façon de Wagner était bel et bien enterré à l'époque des œuvres de la maturité, et avec lui toute possibilité d'entretenir une quelconque mythologie. (À ceux qui voudraient voir une objection dans la figure de Dionysos, on fera remarquer son statut éminemment ludique.) Montinari poursuit en montrant que, pour Nietzsche, la connaissance était devenue une «passion» — au sens le plus fort du terme — et que le «bonheur sans connaissance» de l'homme mythique n'était plus dès lors qu'une impossible «barbarie». Il faut, pour le Nietzsche de la maturité, non seulement comprendre l'existence avec ce qu'elle a d'illogique, mais également y acquiescer dans une joie profonde. Toutefois, la tentative d'un tel acquiescement «reste toujours portée par ce que Nietzsche appelle 'la passion de la connaissance', et ne comporte rien de mythique ni de mythologisant. C'est en revanche un mythe, le 'mythe Nietzsche', que nous trouvons dans nombre d'interprétations mystificatrices de Nietzsche, de Klages et Bertram jusqu'à Baeumler et Lukács lui-même. Par contre, ce que nous ne trouvons guère, c'est la tentative d'aborder de manière historique et critique le Nietzsche réel, dans l'époque particulière où il vivait» (Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin, New York, de Gruyter, 1984, p. 197).

Parmi les illustres adversaires de Bertram, il faut aussi nommer Walter Kaufmann. Son livre *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist* a beau avoir été ignoré par le public francophone, il n'en reste pas moins, un demi-siècle après sa première publication, l'une des bases de la recherche nietzschéenne de langue anglaise. Kaufmann est particulièrement sévère avec Bertram, dont il rejette le travail doublement relativiste: et sur la forme, puisque Bertram se refuse par principe à rechercher la cohérence de la pensée du philosophe, et sur le fond, puisqu'il fait de Nietzsche lui-même un relativiste qui ne cesse de se contredire volontairement. En particulier, Kaufmann rejette avec force — et comment lui donner tort? — l'idée que l'effondrement final de Nietzsche ne relèverait pas de la psychopathologie mais d'une profonde «immolation de l'intellect» et d'une ultime «ascension mystique». Parmi les soi-disant contradictions de Nietzsche, poursuit Kaufmann, la plupart peuvent être résolues en relisant dans leur contexte les nombreuses citations dont Bertram se sert en altérant leur sens; les contradictions plus profondes peuvent quant à elles être dépassées si l'on se donne la peine de comprendre rigoureusement son projet philosophique: au lieu, par exemple, de se borner à dire que Nietzsche «aimait passionnément» le christianisme et toutefois le combattait en raison de ses tourments internes, il faut se demander précisément lesquels des éléments du christianisme

il rejetait et lesquels il acceptait. Autrement dit, il faut chercher la nuance derrière le paradoxe.

De manière plus générale, Kaufmann s'oppose fortement — et là encore nous le suivons tout à fait — à la décision de Bertram d'inscrire Nietzsche dans la lignée du romantisme allemand. «C'est identifier Nietzsche avec ce qu'il combattait», écrit Kaufmann. Et d'ajouter: «On peut bien sûr trouver des parallèles entre Nietzsche et les romantiques allemands, et il est possible de définir le mot 'romantique' d'une manière notoirement équivoque qui permettrait son application à Nietzsche; mais, particulièrement lorsqu'on ne donne aucune précision, toute interprétation de Nietzsche comme le représentant typique ou comme l'héritier tardif d'un mouvement auquel il s'est opposé constamment, semble pour le moins fortement trompeuse» (Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974<sup>2</sup>, p.15). Contre ce portrait d'un Nietzsche romantique et relativiste, Kaufmann voit en lui un défenseur indéfectible de la probité intellectuelle.

À ces critiques de Montinari et de Kaufmann, on pourrait être tenté d'appliquer ce que Pierre Hadot dit de celle de Jaspers, un autre grand adversaire du *Nietzsche* de Bertram: à savoir qu'il y a malentendu sur les intentions de celui-ci. Montinari plaide pour une lecture philologique et historique; Kaufmann, pour une recherche philosophique de la cohérence de sa pensée (c'est dans ce sens qu'allait aussi Jaspers). Or, nous dit Pierre Hadot, le travail de Bertram est avant tout une œuvre d'art, un livre pour poètes et non pour philosophes, qui a pour but de nous faire ressentir de manière vivante *l'état d'esprit* de Nietzsche, la *disposition* fondamentale de son «âme», et non de nous faire saisir ses «doctrines». Cette réponse ne nous semble nullement satisfaisante. Car, outre que chez Nietzsche la disposition intérieure et les arguments précis ne peuvent, à notre avis, être pleinement compris l'un sans l'autre — ni d'ailleurs en étant abstraits des références culturelles du philosophe — il nous semble que, même et avant tout dans sa dimension «poétique», l'entreprise de Bertram a éminemment échoué. Non qu'il n'y ait rien de vrai ou d'intéressant dans ce texte qui n'est pas dépourvu de subtilité. Mais il nous semble que, précisément, Bertram est passé à côté de ce qui fait le fond même de la disposition dont les œuvres de Nietzsche sont issues, celle de l'affirmation dionysiaque de la vie.

Ainsi, la négation de la rupture avec Wagner — que soulignent à la fois Montinari et Kaufmann — n'est pas seulement une erreur philologique, elle est aussi et avant tout une erreur psychologique, qui dénote un grave défaut de cette empathie «spirituelle» que Bertram jugeait essentielle à son œuvre. À en croire l'A., le mouvement essentiel de l'âme de Nietzsche serait dans une contradiction perpétuelle entre d'une part le «logicien» en quête de connaissance, et d'autre part «l'initié» germanisant et wagnérien, le «myste» pessimiste contemplant le fond obscur et douloureux du réel, lequel «myste», qui constitue en fait «le vrai» Nietzsche, l'emporte à la fin sur son adversaire dans «l'ascension mystique» que l'on sait, c'est-à-dire l'effondrement de Turin. Ce deuxième pôle «pessimiste» de la personnalité de Nietzsche correspond certes bien, jusqu'à un certain point, à l'état d'esprit

de la *Naissance de la tragédie*. Toutefois, en faire le fond le plus propre de la personnalité de Nietzsche revient à projeter cette disposition de l'œuvre de jeunesse sur la pensée de la maturité; ce faisant, Bertram se rend aveugle au dépassement radical de cette disposition, dont témoigne notamment l'*Essai d'autocritique* que Nietzsche ajoutera en 1886 à son premier livre afin de s'en distancier.

Dans ce texte, Nietzsche reproche au «pessimiste» qu'il était lors de ses jeunes années d'avoir cherché dans l'œuvre tragique une «consolation métaphysique», sorte de contrepoids à la contemplation du fond obscur du monde. En un sens, la *Naissance* est déjà une œuvre anti-schopenhauerienne, puisqu'il s'agit pour le jeune Nietzsche d'accepter la vie et non de s'en «délivrer»; cela suffirait en soi à remettre en question la thèse de Bertram selon laquelle Nietzsche serait «l'héritier» d'une lignée romantico-mystagogique incluant Schopenhauer et Wagner. Mais l'essentiel est de voir que pour le Nietzsche de la maturité, l'acceptation de la vie est fondamentalement joyeuse: il ne s'agit plus de la porter comme un «fardeau»; plus besoin de «consolation», puisque désormais c'est dans le rire enfantin et innocent que culmine la disposition fondamentale de l'individu. Plus besoin non plus de mythes nationaux ou de lourdes formules métaphysiques avec leur parfum d'arrière-monde; c'est la musique, une musique méridionale et lumineuse, qui exprime au mieux la nouvelle affirmation. D'où ce «reproche» de Nietzsche au jeune homme qu'il était: «Elle aurait dû chanter, et non pas discourir, cette âme nouvelle!». Bertram, qui cite par deux fois ces lignes, y voit «une plainte tardive» (p. 417) et le «gémissement» de l'âme de Nietzsche comme «lyrique allemand de la Connaissance» (p. 160), comme si la *Naissance* n'était pas encore assez «allemande»! — et cela dans les mots mêmes par lesquels Nietzsche se sépare des discours grandiloquents et nationalistes de son enthousiasme wagnérien... Ces lignes, comme d'ailleurs tout le reste de l'*Essai d'autocritique*, ne sont nullement écrites sur le ton de la plainte, mais d'un reproche quelque peu moqueur, quoique sans méchanceté, celui de l'homme guéri qui regarde «de plus haut» les souffrances qu'au temps de la maladie il s'infligeait absurdement à lui-même.

Ce thème de l'affirmation de la vie permet seul de jeter quelque lumière sur la tension qui existe bel et bien chez Nietzsche entre le désir de probité intellectuelle et la profondeur de l'expérience existentielle. Cette tension, en effet, ne prend la forme d'une opposition radicale que si l'on nie — à tort — leur conciliation possible dans un «gai savoir», une connaissance retenue mais courageuse, joyeuse et légère de la vie. Il n'y a pas d'un côté le Nietzsche «voltairien», de l'autre le Nietzsche «hölderlinien», qui s'affronteraient dans une guerre mortelle; d'un côté le «logicien», de l'autre le mystique «dionysiaque», c'est-à-dire irrationaliste. Mais il y a, en tout premier lieu, le Oui de l'enfant, l'affirmation de la vie qui constitue elle-même «le dionysiaque»; et à partir d'elle se comprennent, de manière paradoxale mais harmonieuse, la recherche rigoureuse de la connaissance et le silence de celui qui éprouve la présence du sacré.

Ivan BROISSON.