

---

# Vengeance imaginaire et attente eschatologique

*Imaginary revenge and eschatological expectation*

---

**FLORENT JAKOB**

Investigador independiente

57680 Gorze (Francia)

florentjakob@netcourrier.com

ORCIDID: 0000-0002-2156-4740

**Abstract:** The purpose of this paper is to show how traditional Christian thinking about time splits in two different patterns. One allows for time to deepen and slow down according to a long process of incorporation, while the other, linked to a phantasmatic teleology, goes faster and faster in an anxious attempt to finish with everything. In the conflict between these temporalities, Nietzsche tries to determine three different types of relation between waiting and expectation.

**Keywords:** Religion, time, revenge, eschatology, Nietzsche, redemption.

**Resumen:** El propósito de “Venganza imaginaria y espera escatológica” es demostrar como la temporalidad heredada de la religión cristiana se divide en dos regímenes distintos. Uno nos permite profundizar y ralentizar, según un largo proceso de incorporación. El otro, vinculado a una teleología fantasmática, es un tiempo acelerado por el ansioso esfuerzo de acabar con todo. En el conflicto que opone estas dos temporalidades, Nietzsche procura definir tres tipos de relaciones entre la espera y la expectativa.

**Palabras clave:** Religión, tiempo, venganza, escatología, Nietzsche, redención.

RECIBIDO: FEBRERO DE 2020 / ACEPTADO: FEBRERO DE 2021

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.54.1.002

1. AVOIR *ENCORE* CONNU LA RELIGION

**E**xhortant son lecteur à aller *Vorwärts*<sup>1</sup>, « en avant sur la voie de la sagesse ! », Nietzsche lui rappelle qu'il lui échoit, par chance d'avoir encore eu accès à la religion, d'avoir encore eu de ces expériences (*Erfahrungen*) avec la religion dont les hommes d'autres temps devront sans doute se passer. Il nous est *encore* possible d'être en relation avec la religion ; la religion est une condition de l'accès à la sagesse. Il faut donc aimer la religion comme on aime une mère, une nourrice.

Les caractères nourriciers et maternants, sont faire croître, protéger dans la durée de la croissance, favoriser le plus la patiente croissance : « N'est-ce pas justement sur ce sol qui te déplaît tant parfois, sur ce sol de la pensée impure (*unreinen Denken*), qu'ont poussé les plus beaux fruits de notre ancienne civilisation? » La religion a donc rendu possible les plus beaux fruits, et donc aussi la meilleure maturation : une *Zeitigung*, c'est-à-dire une temporalisation de l'incorporation, de la croissance, une accumulation, un accroissement de la puissance, une maturation ainsi que Nietzsche poserait en de multiples endroits un *autre* rapport au temps que le seul *Zeit*. *Zeit* qui est donc dérivé, réactivement dérivé — c'est-à-dire qui régule, qui rend constant le processus, acquérant là sa prévisibilité.

Ainsi par exemple lorsqu'il consigne que « plus on va vers l'Ouest, plus l'agitation moderne grandit » et que « cette agitation grandit tellement que la haute culture n'a plus le temps de mûrir ses fruits (*nicht mehr zeitigen kann*) »<sup>2</sup>, ou par exemple encore, place décisive puisque phénomène supérieur qui commande l'analyse généalogique, dans la *Généalogie de la morale*, ouvrant la seconde dissertation depuis la fin de l'immense processus où enfin l'arbre *zeitigt* le fruit le plus mûr : l'individu souverain. Plus généralement, la citation suivante énonce le rapport général entre ce qui mature et son surgissement, sa parution au jour :

---

1. *MA* §292.

2. *MA* §285, cf. encore §472.

[...] mais qu'on attende seulement jusqu'aux petit-fils et jusqu'aux enfants de ces derniers, si l'on a le temps d'attendre (*wenn man Zeit hat, zu warten*) – ils porteront l'intériorité de leurs aïeux en plein jour, cette intériorité dont les aïeux mêmes n'avaient pas le moindre soupçon [...]. Nous portons tous en nous des plantations et des jardins secrets : et, pour choisir une autre similitude (*Gleichnis*), nous sommes tous des volcans en croissance qui auront l'heure de leur éruption<sup>3</sup>.

Si Nietzsche souligne une condition, « Si nous avons le temps d'attendre », c'est que le temps presse, est pressé, et qu'ici, quant à la religion, nous serons donc bientôt privés du temps d'attendre — et que plus généralement on n'attend plus l'heure, d'où l'incise « si l'on a le temps d'attendre ».

En quoi faut-il alors, en 1876-1877, voir une chance dans le fait d'avoir encore cet accès à la religion? Qu'il en aille du philosophe, en tant qu'il est issu du prêtre, qu'il en aille du métaphysicien dont l'objet est le dieu monothéiste qui s'est rendu maître de sa philosophie (l'araignée universelle), qu'il en aille du chercheur en science qui serait sans objet ni passion pour lui si l'incendie millénaire du divin ne les avait d'abord préparés, autrement dit, quelque soit ici les différentes généalogies que Nietzsche opère, la religion —« sol de la pensée impure »— est en effet ce qui, chaque fois ici, a donné naissance, ou celle qui a laissé croître en protégeant les fruits de la civilisation, qui a accordé une certaine ombre à ce qui n'était pas encore prêt pour paraître sous son propre type. Si cela signifie donc que nous sommes issus de la religion, et que par conséquent aussi tout rapport à des ancêtres plus lointains se fera ou ne pourra se faire qu'au travers de cette filiation, dans l'explication avec celle-ci, que nous faut-il, ainsi que Nietzsche nous y convie, encore retenir, apprécier, bénir en elle que nous recevons. Où se trouve alors la chance d'avoir été en quelque sorte encore religieux ?

---

3. *FW* §9.

## 2. PROFONDEUR

Il suffit peut-être pour répondre de lire la description de certains de ces fils, phénomène supérieur, les *homines religiosi*<sup>4</sup>. Pourquoi Nietzsche proclame-t-il « gloire aux *homines religiosi* » ? Ils ont su apporter à la longue profondeur, ruminant, continuité (« des hommes plus graves, plus profonds, plus contemplatifs, c'est-à-dire plus méchants et plus méfiants, qui furent longtemps à scruter avec une suspicion profonde la valeur de l'existence comme aussi leur propre valeur », profondeur « héritant ici du profond Orient, de l'Antique et mystérieuse Asie et de sa contemplation »<sup>5</sup>). Ils portent, par cet héritage fort ancien, certaines des qualités nécessaires à tout sceptique, à tout philosophe, et plus généralement à tout ce qui veut durer, à tout ce qui peut attendre, à tout ce qui peut donc laisser croître. Profondeur, telle qu'elle caractériserait encore, par exemple, Dostoïevsky, le profond par excellence, lui qui, seul peut-être, eut pu savoir décrire Jésus, et l'entourage de Jésus. Rappelons enfin simplement la *Généalogie de la Morale*<sup>6</sup>, c'est bien l'aristocratie sacerdotale, le prêtre qui introduit une profondeur inédite en général, un rapport à l'abîme, le danger à l'intérieur, et par là donc, toute possibilité souterraine, ruminante et patiente. Autrement dit, cette possibilité d'être profond, et donc lent, éphémère, suspendant, attendant, attentif à ce qui passe, autrement dit aussi dans le rapport à l'abîme, que suppose par exemple toute ruminant interprétative, mais aussi tout scruter, toute contemplation, toute capacité à examiner et supporter des tensions internes... : voilà à chaque fois qui relève de la chance d'avoir encore pu accéder à des expériences liées à la religion.

Si la religion devient inaccessible, c'est certes à raison de la mort de Dieu. Mais du point de vue qui nous intéresse ici, il importe que cette mort de Dieu trouve sa place au sein d'une accélération qui la précède et qu'elle accroît encore (on se rappellera par exemple l'effet de chute que la mort de Dieu entraîne). Cette accélération

---

4. *JGB* §45.

5. *FW* §350.

6. *GM* I, 6.

conjointe à la mort de Dieu rend donc cet accès à l'expérience de la profondeur, de la lenteur toujours plus difficile.

Or, cette continuité, ce fait de durer, de tarder (autrement dit, tout ce que les forces réactives – toute une hostilité, et une habitude d'hostilité à l'action, à l'action comme véritable réaction – ont pu constituer à partir de ces plus anciennes élaborations réactives que sont la régularité, la constance, c'est-à-dire d'abord la répétition de l'identique, du même, sans lesquels il ne saurait par conséquent y avoir continuité et par conséquent encore LE temps, et par conséquent encore et par après aucune accélération) voilà donc ce qui est précisément menacé de disparition par l'accélération croissante qui a cours. L'accélération, c'est-à-dire le devenir superficiel, moins profond, qui est aussi la condition d'un devenir plus rapide<sup>7</sup>. Ce temps en a après le temps comme ce qui dure, qui permet l'incorporation de ce qui a mûri, autrement dit, contre ce qui requiert d'attendre.

### 3. VOULOIR EN FINIR

Si cette accélération va si vite, toujours plus vite, ce n'est en fait pas seulement qu'elle accélère (ce qui est décisif et conditionnel, puisqu'il y faut les forces réactives), mais c'est surtout, parce que ce qui commande le renforcement constant de l'accélération est un vouloir-en-finir. Le vouloir-en-finir presse l'accélération stabilisée propre aux forces réactives. Il la modifie, la presse, la déborde, la précipite. On se rappelle la préface d'*Aurore*, ce qui caractérise en effet l'époque présente est précisément de ne pas pouvoir, de ne plus pouvoir prendre du temps : « la précipitation, de la hâte indécente qui s'échauffe et qui veut tout de suite 'en finir' avec tout [*das mit Allem gleich "fertig werden" will*] »<sup>8</sup>.

Nous le comprenons si accélération il y a, mais que cette accélération est croissante c'est donc qu'il y a plus que le travail des forces réactives pour accélérer la temporalité par rapport à une tempora-

7. Ainsi ce qui s'oppose à « profond » est peut-être moins « superficiel » que « fugitif », « rapide », *NF*-1884, 26 [246].

8. M, avant-propos, §5.

lité vraisemblablement plus lente, mais c'est que celle-ci se trouve doublée d'une tension vers la fin. La volonté d'en finir oriente la préalable accélération temporelle des forces réactives. Autrement dit, tandis que l'expérience de la rumination était encore d'attente, voire de suspension, c'est désormais la fin qui attire à elle la temporalité et la compresse, l'écrase. La volonté-d'en-finir pousse vers elle, attire à elle tout ce qui requiert du temps.

Si on ne saurait plus prendre son temps, si on veut vite, toujours plus vite en avoir fini avec tout, c'est que la « volonté d'en finir », la volonté de la fin, *der Wille zum Ende*<sup>9</sup> — autre nom d'une volonté de néant dans l'*Antéchrist* — est ici à l'œuvre. En insistant, avec Nietzsche, sur le fait que cette volonté est une volonté vers la fin, une volonté qui veut atteindre et clore, nous cherchons à indiquer que le nihilisme n'est pas seulement ce qui vient, il est bien d'abord une temporalisation, une accélération sans cesse renforcée, car en voulant le rien, ce que veut la volonté nihiliste, c'est la fin. Ce qui est donc en partie distinct — car il ne s'agit pas alors et d'abord tant de la disparition de ce qui est que de rejoindre le clos, la clôture, en tant qu'elle est voulue, ou encore, qu'elle a peut-être déjà été anticipée. Autrement dit, faire advenir ce qui a été anticipé et n'était pas, n'était rien.

Racontant ainsi ce qui vient, c'est-à-dire le nihilisme, dans une note célèbre, Nietzsche consigne que « notre culture européenne toute entière se meut depuis longtemps déjà avec une tension qui la torture, qui croît de décennie en décennie, comme vers une catastrophe : inquiète, violente, précipitée : comme un fleuve, qui veut en finir [*der ans Ende will...*] »<sup>10</sup>. On notera que celui qui peut décrire ainsi est nécessairement plus lent, ressent plus lentement, donc plus profondément, se tient dans cette tension, appartient donc à ce qui reste en deçà ou se tient au-delà de cette accélération finale *et* finaliste. On pourrait peut-être oser encore : il perçoit depuis une perspective éternelle la clôture ici cherchée comme un vouloir-la-fin. Il est au-delà de cette fin qui se veut dans l'histoire. « Histoire »

---

9. AC §9.

10. NF-1887-1888, 11 [411].

devenue alors, au moins pour partie, l'un des noms de ce vouloir-en-finir.

Enfin, et pour éclairer différemment et davantage encore cette dimension, on se souviendra de cette courte note plus ancienne sur le désir de mort (*Sehnsucht nach dem Tode*) qui indique comment cette inquiétude et précipitation se joignent pour faire advenir la fin : « Comme celui qui a le mal de mer, dès les premières lueurs de l'aube, guette l'apparition de la côte, ainsi aspire-t-on souvent à la mort – on sait que l'on ne peut changer ni l'allure ni la direction de son bateau »<sup>11</sup>. Cet en finir, comme la côte ici pour celui qui a le mal de mer, devient ce qui est visé, alors même que l'on ne l'aperçoit pas encore. Plus, cette apparition est ce vers quoi tend le regard au-delà de tout ce qui le sépare de celle-ci, laissant ainsi sans attention tout ce qui est là, présent, et ne pouvant donc pas y revenir, tant la volonté d'en finir se lie à un horizon ultime qui cependant ne se donne pas à voir.

#### 4. SE DONNER LA FIN

Si nous voulons bien revenir de l'expérience du mal de mer comme vouloir dès le début la côte inaperçue, à ceux qui torturés de tension, inquiets et violents, veulent précipitamment en finir, comme ceux qui ne peuvent plus en finir avec rien, et par là ne peuvent que vouloir en finir avec tout, et de ceux-ci à ceux qui doivent donc en finir, qui doivent se consoler de toutes choses, contre toutes choses, alors la côte invisible devient une image de la relation tendue vers ce qui ne paraît pas mais se laisse imaginer, une *Gleichnis*, une image relativement claire pour la volonté d'en finir et un autre nom pour l'anticipation de cette fin. Que sont cette anticipation de la fin, cette volonté d'en finir ?

Dans la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, dont *Ecce Homo* énonce qu'elle porte sur « la psychologie du christianisme », en tant qu'il est né de l'esprit du ressentiment (ce qui

---

11. *NF-1876-1877*, 23 [188], cf. P. D'ITORIO, *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente* (CNRS, Paris, 2012) 192 sq.

implique qu'il n'en est donc pas la naissance, pas l'*Herkunft*, il est le produit du ressentiment qui peut désormais créer, et qui va créer le christianisme), à la fin de la descente, de la plongée dans le secret<sup>12</sup> du ressentiment fabricant d'idéal, il faut encore *supporter* de plonger, autrement dit, profondeur, patience, une dernière fois pour écouter le « chef d'œuvre de ces magiciens ». Quel est-il ?

« Et comment appellent-ils ce qui sert de consolation contre toutes [*wider alle*] les souffrances de la vie », c'est leur « *Phantasmagorie der vorweggenommenen zukünftigen Seligkeit* »<sup>13</sup>, la fantasmagorie, l'imagination, de leur anticipation de béatitude future (Nietzsche ayant ici biffé par une correction de la copie destinée à l'imprimeur, ce qui est capital : « leur vengeance imaginaire »). La fantasmagorie pure, l'imaginaire tient dans le chef d'œuvre qui caractérise l'anticipation de la béatitude future<sup>14</sup>. « Comment donc ? Ai-je bien entendu ? Ils l'appellent “ Jugement dernier ”, avènement de leur royaume, du “ royaume de Dieu ”... ». Cette courte réponse est ce qui, vient semblablement désigner, à une place identique, dans *L'Antéchrist*, au § 15 ce qui désigne l' « *imaginäre Teleologie* ».

Le chef d'œuvre, la dernière plongée, portent donc sur cette téléologie imaginaire, qui est vengeance imaginaire, qui est consolation contre toutes souffrances. Avant de poursuivre, on se rappellera que :

Le soulèvement des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et engendre des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la réaction véritable, celle de l'action, est interdite, et que seule une vengeance imaginaire [*nur eine imaginäre Rache*] peut indemniser, dédommager<sup>15</sup>.

Le ressentiment chrétien, ou plutôt, le ressentiment devenu christianisme, créé, est la vengeance imaginaire qui seule indemnise,

---

12. *In das Geheimnis hinab und hinunter sehn.*

13. *GM I*, 14.

14. Cf. également *AC* §15.

15. *GM I*, 10.

compense, dédommage, en totalité. « L'Imaginaire » compris depuis la téléologie est donc ce qui caractérise la vengeance en propre (sans quoi elle est ce seul ressentiment qui peut traverser y compris l'homme noble, et qu'il est en mesure d'épuiser *instantanément* en ré-agissant, c'est-à-dire en agissant), c'est ce qui lui confère son caractère total, accompli, révolu, c'est par là ce qui définit le christianisme. Or, ce qu'il faut désormais appréhender est que l'imaginaire n'est pas téléologique par accident. Au contraire, l'imagination est ici téléologique par définition. Pour que tel soit le cas, il faut donc que l'imagination et la saisie du but, l'anticipation de la fin se confondent.

##### 5. L'IMAGINATION COMME TÉLÉOLOGIE D'OPPOSITION À LA RÉALITÉ

Qu'est-ce que cela signifie alors pour la religion d'être le nom et la forme d'une vengeance *imaginaire* ? Dès lors qu'elle a lieu depuis l'imagination, laquelle n'est assurément pas ici une faculté, et qu'elle en déploie la logique, qu'est-ce que la vengeance imaginaire, comment l'imaginaire peut-il venir caractériser et définir la forme même de la vengeance au point de pouvoir nous mener d'un saut à la fin, c'est-à-dire soustraire, effacer, éliminer le temps<sup>16</sup>, le temps qui passe, le passer du temps, en tant qu'il nous sépare de cette fin, au point encore de nous retirer tout intérêt à ce qui passe, de regarder l'aspect, la forme de ce monde comme ce qui passe, puisque la fin y devient l'essentiel, l'objet de notre regard ? Qu'est-ce que Nietzsche comprend sous le rapport de l'imagination, compréhension qui probablement lui revient en propre, et qui traverse les termes, notamment de « *Phantasie-Phantasmagorie-Imaginäre-Einbildung-Dichten-Erdichten-Gleichdichten* ».

Nietzsche note : « Ce monde de pure fiction [reine *Fiktion*] se distingue, tout à son désavantage, du monde du rêve, qui reflète [*wiederspiegelt*] la réalité, tandis qu'il falsifie, dévalorise et nie la réalité »<sup>17</sup>. Dans cette pure fiction, qui ne reflète pas, tout est et peut

16. *Tilgen* dirait peut-être Hegel dans un certain passage important du *Savoir absolu*.

17. *AC* §15.

donc être dit « *imaginäre* », et Nietzsche liste : causes imaginaires, effets, imaginaires, psychologie imaginaire, c'est-à-dire à chaque fois n'entrant pas, ne touchant pas, en aucun point, la réalité. « Dans le christianisme, ni la morale, ni la religion ne touche aucun point de la réalité (*berührt sich ... mit irgend einem Punkte der Wirklichkeit*) ». L'imaginaire n'est donc pas ici « reflet », ce n'est pas une réalité inversée. Proclamer que le christianisme *n'a pas* de rapport à la réalité, c'est d'emblée mener plus qu'une critique de la représentation. Ce pourquoi il ne peut *in fine*, c'est-à-dire avec l'*Antéchrist*, de ce point de vue en aller que de son abolition – non point ici alors d'un dépassement, mais d'une guerre à outrance qui vise à abolir.

S'enquérant de la possibilité de « vouloir reconnaître les choses telles qu'elles sont », constatant que la passion pour le vrai reste la plus rare jusqu'alors<sup>18</sup> Nietzsche en vient à constater, d'abord quant à l'action, que « peut-être l'imagination oppose-t-elle [*stellt die Phantasie entgegen*] au déroulement et à l'essence effectifs une affabulation que nous sommes *habitués* à tenir pour l'essence »<sup>19</sup>. À la note suivante, il consigne que

Le fait de *bien* entendre est sans doute un perpétuel *deviner* et *compléter* les rares sensations réellement perçues. *Comprendre* est une façon étonnamment rapide [*erstaunlich schnelles*] et opportune d'*imaginer* et de *conclure* ce qui vient à la rencontre [*entgegenkommendes*].

L'imagination est donc paresseuse<sup>20</sup> habitude (selon un geste de Nietzsche où toute accélération, agitation renvoie à une paresse péjorativement considérée), habitude d'affabuler, de mentir par ajout et simplification, de falsifier de compléter, de conclure, l'ensemble de ces dispositions constituant le moyen d'une opposition qui va au-delà de ce qui est ainsi anticipé.

---

18. *NF*-1881, 11 [10].

19. *NF*-1881, 11 [12].

20. *NF*-1881, 11 [138].

## 6. RESSENTIR EN TANT QUE COMPLET

L'imagination, avant même la reconnaissance de l'identique, « conforme » : elle conforme à l'apparence du même, elle « semblabilise », elle est donc l'appréhension de la synthèse, elle en est le sentiment. Elle affabule en tant qu'identique. Le *dichten* y est un *gleichdichten*<sup>21</sup>. Et ce « *gleichdichten* » est un conclure, un anticiper qui s'oppose (*stellt entgegen*) ce qui vient à l'encontre (*entgegenkommendes*). « Avant qu'il soit 'pensé', il faut qu'il ait déjà été 'imaginé' (poétifié- poétisé-*gedichtet*) : le fait de conformer [*zurechtbilden*] à des cas identiques, à l'apparence du même [*Scheinbarkeit des Gleichen*] est plus originelle que la reconnaissance du même »<sup>22</sup>. Qu'est-ce à dire sinon que l'imagination saisit déjà ce que je ne puis voir, qu'elle est avant le coup d'œil, (« Ce qui est effectivement arrivé est difficile à dire d'après notre coup d'œil, – car nous avons pendant ce temps continuellement affabulé [*gedichtet*] et conclu [*geschlossen*] ») mais plus encore au-delà du coup d'œil, car à proprement parler, elle saisit ce que je ne vois pas, et par conséquent aussi ne puis voir :

Durant que je parle avec des personnes, il m'arrive souvent de saisir l'expression de leur physionomie avec une netteté telle que mes yeux ne la sauraient percevoir ; c'est une fiction [*Fiktion*] relative à leurs paroles, l'interprétation au gré de ce que mime leur visage<sup>23</sup>.

On ressent donc comme complet dans la forme de l'imagination, sans pour autant qu'il y ait là déjà une représentation à désigner, autrement dit l'imagination vient clore, donner le clos, le délimité, le plus-que-visible. Cette unité projetée imaginaire est éprouvée, sentie comme complète, comme complétée. « Nous ne saisissons en effet qu'au gré d'une fantastique *anticipation* [*phantastisches Vorwegnehmen*] »<sup>24</sup>. Ainsi rend-on net le visage d'autrui au-delà de ce que tout

21. « *Gleichdichtet* », NF-1881, 11 [139].

22. NF-1887-1888, 10 [159].

23. NF-1881, 11 [13], *JGB* §192.

24. NF-1881, 11 [68].

œil pourrait espérer en percevoir, en appréhender cette imagination donc con-forme, délimite, anticipe ce que je n'ai pas encore vu, ce que je ne peux et ne saurait voir jusqu'au bout. Autrement dit, elle est par là profondément liée à la téléologie. Elle est par son caractère d'anticipation poétique en elle-même accomplissement. Elle est un sentir de la fin, qui par retour me donne ce qui la précède comme ayant l'air du semblable, en même temps que déjà vide pour mon attention et mon intérêt puisque je l'ai « déjà » vu, saisi. Cette relation à la fin s'accuse alors si nous revenons avec Nietzsche à notre point de départ.

En effet, retournant encore à ce que nous devons à la religion (et selon la même relation parallèle à l'art, comme à l'époque de *Humain trop humain*) au § 78 du *Gai Savoir*, Nietzsche écrit que tandis que la religion « décrivait des perspectives éternelles autour de l'homme, elle lui enseignait à se voir de loin [*aus der Ferne*] comme quelque chose de révolu [*Vergangenes*], quelque chose de total »<sup>25</sup>. Il faut alors sentir, ressentir que ce quelque chose de révolu et de total est donc ce qui *semble* être vu, plutôt qu'il *n'est* vu : c'est un *voraussehen*<sup>26</sup> du but, comme l'écrit encore Nietzsche. Ainsi du poète imparfait qui n'a pas eu la vision même, mais qui par son imperfection elle-même charme ses auditeurs :

[...] et ainsi devenus eux-mêmes poètes et voyants, il vouent à l'auteur de leur bonheur autant d'admiration que s'il les avait menés à la vision de ses réalités dernières les plus sacrées, comme si il avait atteint son but, et comme si il avait et réellement *vu* sa vision et l'avait communiquée<sup>27</sup>.

Cette dissolution, cette critique nietzschéenne de l'imaginaire excède donc par ces derniers traits la représentation, et même l'image, et même encore le monogramme. Elle est certes donc temporalisation, mais elle est excès sur le présent, elle est le sentiment d'une

---

25. *FW* §78.

26. *NF*-1881, 12 [4].

27. *FW* §79.

complétude, ou plutôt le sentiment de l'annonce du complet, on y ressent l'accompli, l'achevé qui traverse le présent, et vient le soulever de lui-même. C'est bien là ce que lui confère son caractère ressentimental : elle est sentie, elle n'est pas agie bien entendu, et elle n'est pas délimitée, objectivée ou objectivable. Elle est le sentiment de la synthèse. Jetée en opposition et au-delà de ce qui vient à l'encontre, elle pose ce présent en retard et en descente vers son remplissement.

C'est cet accomplissement, ce soudain éclat qui est une vision sans voir, issue de l'imagination « mère des connaissances apparentes [*Scheinerkenntnisse*] et des "soudaines illuminations [*plötzlichen Erleuchtungen*]" (où l'éclat d'une idée est confondu avec la lumière de la vérité) »<sup>28</sup>. Ce qui ici a été ainsi senti sans être vu ouvre bien sûr une soif d'atteinte. Elle accélère ce présent en lui conférant l'apparence de ce qui tend vers cet accomplissement, et le signale déjà, lui en confère déjà l'apparence.

## 7. AVOIR DÉJÀ EU ET ANNIHILÉ LE PRÉSENT

Ainsi soulevé de lui-même par l'imagination, le présent se trouve en défaut de ce qui est visé et qui cependant vient chaque fois le confirmer, le rendre semblable et par là même déjà relativement indifférent. Il y a donc en jeu ici avec une téléologie imaginaire une opération plus générale que la description de Tertullien que Nietzsche cite pour faire voir cette vengeance imaginaire : « Et pourtant ces spectacles nous les avons déjà [*jam*] par la foi, l'esprit se le représentant en imagination »<sup>29</sup>. Il y a plus au sens où l'avoir déjà par la foi, où la vengeance imaginaire, implique une téléologie imaginaire qui suppose le sentiment de l'accompli : ainsi que l'écrit Nietzsche dans le *Gai Savoir*, on se forge « le plaisir de la vengeance accomplie, au moins pour son imagination [*vollzogenenen Rache, wenigstens für seine Einbildung*] »<sup>30</sup> (en quoi on voit qu'*Einbildung* se trouve ici compris depuis *Imaginäre*

28. *NF*-1880, 3 [128].

29. *GM* I, 15.

30. *FW* §359.

et depuis la vengeance). C'est donc cet accomplissement éclatant qui ouvre la possibilité du « temps contracté », du temps compressé, qui annonce la fin comme déjà là quoiqu'attendue.

On reconnaît la célèbre expression de Paul : « le temps est contracté », « le temps est écourté [*ho kairos sunestalmenos estin*] »<sup>31</sup>. On s'en souvient, cette déclaration indifférencie ou déréalise, suspend ce qui est, depuis cette contraction, cette compression : « Désormais, que ceux qui ont une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas... ». Autrement dit, à partir de *maintenant* « la figure de ce monde passe, défile [*paragei*] devant nous », et le reste (*to loipon*, *le restant*) n'est plus qu'un reste qui passe, que ce qui reste, qu'un temps qui reste.

C'est cette accélération depuis l'imaginaire donc comme ce qui donne le vif éclat, l'illumination soudaine qui caractérise les premiers chrétiens. Ils sont donc, écrit Nietzsche, « ces gens en attente » (ces attendants, « *diesen Wartenden* »<sup>32</sup>), attendant de jour en jour (« *erwarteten von Tage zu Tage* »). Le temps est contracté, et la logique de son maintenant — « *ho nun kairos* », le temps du maintenant — est déployée par Nietzsche :

[...] *maintenant* la Loi est morte, *maintenant* le désir charnel où elle habite est mort – ou du moins, il meurt progressivement, il est pour ainsi dire [*gleichsam*] en voie de décomposition ! Plus que quelques instants à rester au sein de cette décomposition ! [*Noch kurze Zeit inmitten dieser Verwesung*]<sup>33</sup>.

Le maintenant est donc ouvert depuis l'anticipé, qui accélère, contracte, fait pencher en une pente toujours plus accusée la temporalité vers son but qu'elle a déjà vu sans le voir : il ne reste « plus que, seulement encore quelques instants ». Ici, tout ce qui se trouve entre qui regarde et l'imaginaire vu-non-vu perd consistance, se trouve pressée vers cette fin.

---

31. 1 *Corinthiens*, 7, 29.

32. *M* §71.

33. *M* §68.

Saint Paul, le « premier chrétien » est donc ici compris comme celui dont l'« indomptable volonté de domination se révèle en tant que débauche anticipée [*vorwegnehmendes* – le terme qui qualifiait la téléologie dans la *Généalogie de la morale* et dans *Antéchrist*] de splendeurs divines »<sup>34</sup>. Cette anticipation contracte le temps qui reste, en rendant indifférent ce qui le compose, et tend la volonté sur cette anticipation, qui a donc redoublée l'imagination réactive ou l'a accomplie dans le ressentiment. Alors même que cet écart au présent a donc ouvert l'attente, sa clôture imaginative me donne la fin qui me place dans cette situation où *je ne peux plus attendre*. En un double sens, je n'en ai plus la capacité réelle, je ne suis qu'ivre et faible de cette attente imaginaire, et en même temps, j'ai *déjà le but*, à quoi bon encore endurer, patienter. Il faudrait forclure ici ces remarques par une description de la *praxis des Nihilismus*, qu'est la compassion chrétienne, laquelle consiste à se précipiter au-devant, donc toujours déjà par anticipation, au-devant d'autrui le plus rapidement (*am schnellsten*) : « vous autres adeptes de pareille religion pratique... vous ne voulez pas même laisser une heure durant votre propre souffrance se reposer en vous-mêmes pour aller sans cesse [*immerfort*] au devant de toute sorte de malheur possible... »<sup>35</sup>. Ici, en tous cas, est atteinte la liaison de la force impulsive et du but.

#### 8. FIN SANS SAINTETÉ, PURETÉ SANS BUT

En se tendant ardemment sur la fin, la volonté retournée contre elle, habitée et structurée négativement, bref, le ressentiment créateur, laisse paraître son caractère nihiliste, c'est-à-dire son caractère de vengeance contre le temps mené au point de l'effacement, de la disparition du temps, sa contraction ultime, sa volonté de l'éliminer, laquelle est conséquente par là avec le fait de l'avoir déjà délaissé, de l'avoir rendu indifférent. Nietzsche écrit : « C'est la fin [*Zweck*] qui, désacralise [*entheiligt*] toute chose et toute action : car qu'est-ce que le sacré [la sainteté – *Heiligkeit*], s'il ne repose pas dans le cœur et la

34. *Ibidem*.

35. FW §338.

conscience des choses et des actions »<sup>36</sup>. La finalité n'est pas qu'une illusion, elle est bien entendu ainsi une obnubilation, une dégradation de toute chose, l'écrasement des possibilités, une contrainte sur tout ce qui exige d'attendre et de mûrir et par là une victoire des forces réactives.

C'est pourquoi, à l'inverse, Nietzsche consigne que les « hommes inventifs ont besoin de *temps* pour que se déclenche leur activité irrégulière et sans but (*Zwecklose*)<sup>37</sup>. Encore plus clair : « Pur, c'est-à-dire sans but [*Rein, das heisst ohne Zwecke*] »<sup>38</sup>. Et qui oppose téléologie et *Zeitigung* : « Il ne faut pas que la vie nous coule entre les doigts par le biais d'un but [*Ziel*] : mais nous devons engranger les fruits de toutes nos saisons »<sup>39</sup>. Autrement dit, si la critique des fins, des buts, autrement dit du téléologique reste à faire, c'est donc qu'il s'agit de produire une relation entre force impulsive (*treibende Kraft*<sup>40</sup>) et attente, à l'inverse d'une relation entre épuisement, forces réactives, et but : « À supposer que l'on ait une forte volonté, alors une philosophie sceptique est la meilleure pour mener le mieux possible sa volonté à l'action »<sup>41</sup>.

Si cette volonté-de-la-fin l'a emportée, elle est alors la forme même de notre histoire. Une fois rappelé que si nous avons perdu de vue cette vengeance imaginaire, c'est « qu'elle a remporté la victoire »<sup>42</sup>, nous pouvons maintenant comprendre l'analyse que Nietzsche propose du phénomène révolutionnaire : sa limite indique la victoire de l'imaginaire téléologique sur l'histoire (et, plus encore, que finalement, ce soit peut-être lui qui puisse définir « l'histoire ») :

Les guerres constituent pour l'instant les plus grandes excitations imaginatives, imaginaires [les plus grandes irritations de

---

36. *NF*-1883, 22 [1].

37. *NF*-1880, 1 [80].

38. *NF*-1882, 19 [15].

39. *NF*-1881, 11 [2].

40. *FW* §360.

41. *NF*-1882-1884, 15 [50] cette phrase renvoie toute considération sur l'impossibilité ou la limite pratique du scepticisme à un simple manque de volonté forte, c'est-à-dire aussi au caractère réactif du discours philosophique.

42. *GM* I, 7.

l'imagination – *die grössten Phantasieaufregungen*] après que tous les ravissements et les effrois chrétiens se sont affadis. La révolution sociale constitue peut-être quelque chose d'encore plus grand, d'où sa venue. Mais son succès sera plus réduit qu'on ne pense : l'humanité *peut* tellement moins qu'elle ne *veut*, ainsi que l'a montré la Révolution française<sup>43</sup>.

Quoi qu'il en soit de Nietzsche et la Révolution française, on peut ici entendre d'une part, que cette relation à l'imaginaire constitue encore bien entendu le fond de déploiement historique, mais reproduit tout aussi évidemment le même écart entre la puissance et la visée, écart qui se déploie donc comme accélération tendue vers la fin. Autrement dit, la confusion ou la soudure de la force impulsive et du but. Qu'est-ce à dire sinon qu'il faut pouvoir accumuler la force impulsive, d'où la nécessité de temporiser, attendre, laisser croître, laisser mûrir, accumuler ? Et comment le faire, sans pouvoir approfondir, creuser, s'abîmer, ruminer, autrement dit, sans la dimension, d'abord décrite, ouverte par la religion ? La transvaluation ne procède donc pas d'abord simplement du noble (lequel est spontané, instantané, immédiat, oublieux, et ce même dans son ressentiment auquel il réagit spontanément, agissant sa vengeance), elle hérite du religieux sacerdotal.

## 9. LE RÉDEMPTEUR, LE DIEU ET L'ATTENTE

De l'énoncé de cette tâche, et de la collision de ces deux régimes de temps et de vitesse, où le temps qui veut en finir efface et comprime le temps qui approfondit en laissant croître, nous pouvons revenir maintenant vers la conclusion de la seconde dissertation de la *Généalogie de la Morale* : la description du « rédempteur » nietzschéen qui doit venir. Il s'agit là de la description d'une force impulsive mais profonde et temporalisée :

...il faudra bien que nous vienne l'homme *rédempteur* du grand

---

43. *NF*-1880, 4 [250].

amour et du grand mépris, l'esprit créateur que sa force impulsive, chasse toujours loin de tout à-côté et tout au-delà, dont la solitude sera incomprise du peuple qui n'y verra qu'une fuite *devant* la réalité : alors qu'elle est une façon pour lui de se plonger, de s'enfoncer, de s'abîmer *dans* la réalité pour nous en ramener un jour, lorsqu'il reviendra à la lumière, la *rédemption* de cette réalité, la levée de l'anathème jeté sur elle par l'idéal qui a eu cours jusqu'à présent. Cet homme de l'avenir qui nous délivrera et de cet idéal et de *ce qui devait nécessairement en sortir*, du grand dégoût, de la volonté du néant, du nihilisme, ce coup de cloche du midi et de la grande décision, qui libère la volonté, qui restitue à la terre son but et à l'homme son espérance, cet antéchrist et cet antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant – *il doit venir un jour...*<sup>44</sup>.

Mais alors? « il doit venir un jour » ? N'est-ce pas là excéder à son tour ? Alors, alors Nietzsche se reprend. Il se reprend en ajoutant (et ce, d'abord au sens le plus littéral, car cette reprise, il l'a ajoutée dans les corrections) un ultime paragraphe : « Mais que dis-je là? Assez ! assez. À ce point je dois me taire : sinon je toucherais à ce dont peut disposer quelqu'un de plus jeune, quelqu'un de “ plus d'avenir ”, quelqu'un de plus fort que moi, *Zarathoustra, Zarathoustra, le sans-dieu* ». En effet, comment y toucherait-il, sinon depuis l'anticipation qui ne peut ce qu'elle vise, vise ce qu'elle ne peut – autrement dit, il aurait anticipé, c'est-à-dire, toujours, anticipé sur la *Zeitigung*, sur le proche et le lointain.

Nous pouvons alors suivre le détachement de ces deux temporalités religieuses en relisant jusqu'au bout cette fois ce que nous avons cité au début :

[...] mais qu'on attende seulement jusqu'aux petit-fils et jusqu'aux enfants de ces derniers, si l'on a le temps d'attendre [*wenn man Zeit hat, zu warten*] – ils porteront l'intériorité de leurs aïeux en plein jour, cette intériorité dont les aïeux mêmes

---

44. *GM* II, 24.

n'avaient pas le moindre soupçon [...]. Nous portons tous en nous des plantations et des jardins secrets : et, pour choisir une autre similitude [*Gleichnis*], nous sommes tous des volcans en croissance qui auront l'heur de leur éruption : quant à savoir si elle est proche ou lointaine, nul assurément ne le sait, pas même le bon Dieu<sup>45</sup>.

Il reste donc l'attente – si nous en avons encore le temps, ce possible rapport au temps. Et aucun, pas même le bon Dieu, ne peut sortir de cette relation au proche et au lointain. Il n'y a donc ici plus de Dieu et il n'est plus de « temps contracté ». C'est donc que l'attente se rapporte à une dimension qui excède le dieu. Le dieu est une façon de se détourner, de ne pas, ne plus se rapporter à l'attente et ses exigences. Dans ce congé donné à Dieu quant à l'attente, il y a ainsi beaucoup plus qu'un bon mot, il y a un geste qui, renonce à Dieu *sans* renoncer à l'attente. Autrement dit, un geste de séparation entre Dieu et l'attente.

Toute rédemption est désormais soumise à une attente, en un sens nouveau : à la condition certes d'attendre, mais de ne plus attendre *quelque chose*. Ne peut donc attendre que celui dont la force impulsive laisse s'accumuler la puissance, et qui, certes, frémit de tension, frémit au-dessus de l'abîme, mais ne cherche pas à en assurer la clôture, il sait attendre, il reste problématique, ephectique.

Alors, en effet, la « destruction du christianisme est la clef de voûte de l'œuvre de Nietzsche »<sup>46</sup>, et une telle destruction ne se fait ni sans héritage ni sans attente. Car il faut, en effet, pouvoir, Nietzsche le note à l'été 1881, sous le coup du retour, *attendre* —« comme le peuvent les natures douées d'une âme éternelle, aptes à un éternel devenir et à une amélioration future »<sup>47</sup>. Aussi le Prince hors-la-loi chante-t-il, déjà, avant que Zarathoustra ne le profère encore :

---

45. *FW* §9.

46. D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (PUF, Paris, 1998) 431.

47. *NF*-1881, 11[163].

Ici j'étais assis, à attendre,  
Attendre – mais à n'attendre rien [*wartend, wartend, doch auf  
Nichts*]  
Par-delà bien et mal, à savourer tantôt  
La lumière, tantôt l'ombre,  
N'étant moi-même tout entier que jeu,  
Que lac, que midi, que temps sans but [*ganz Zeit ohne Ziel*]  
Alors soudain, amie, un fut deux...  
Et Zarathoustra passa près de moi<sup>48</sup>.

Il est alors possible de conclure ici que Jésus n'attend rien, que Paul attend quelque chose, et que Nietzsche, ou Zarathoustra, ou le Prince hors-la-loi, attend et n'attend rien —il attend sans attendre. Il hérite de l'attente qui murît et fait surgir, il a aboli la téléologie imaginaire.

#### RÉFÉRENCES

- P. D'IORIO, *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente* (CNRS, Paris, 2012).  
D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (PUF, Paris, 1998).  
F. NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, 15 volumes, sous la direction de Giorgio Colli eazzino Montinari (Walter de Gruyter, Munich (dtv), Berlin, New York, 1980).

---

48. *FW*, Lieder, «Sils Maria».