

Contribution à *Saveurs-Savoirs – Colloque International de Littératures Francophones et Françaises* an der Universität Lille III, du 17 au 19 octobre 2007). La publication des actes est en cours : Jean Christophe Delmeule et al. (dir.) : *Saveurs-savoirs*, Lille : P.U.L. (U3). Au moment de la parution des actes, cet article sera retiré de l'Internet. Toute reproduction du texte entier demande l'autorisation de l'auteur ; toute citation selon les usages scientifiques doit être accompagnée d'une référence au colloque et aux actes.

© Till R. Kuhnle

Référence : <http://tillkuhnle.homepage.t-online.de/Texte.html>

La naissance des saveurs – à partir du dégoût

Till R. Kuhnle

« Connaît-on les effets moraux des aliments ? Existe-t-il une philosophie de la nutrition ? » / « Kennt man die moralische Wirkung der Nahrungsmittel ? Giebt es eine Philosophie der Ernährung? » (Nietzsche : KSA 3, 378).

Ce passage est tiré du *Gai Savoir / Die fröhliche Wissenschaft* de Nietzsche ; il est cité en exergue de *La Raison de la gourmandise* de Michel Onfray (Onfray : 1997). Mais, du moins pour le moment, mettons de côté les réponses données par le très prolifique philosophe des médias pour ne pas dire de gare – puisque c'est bien dans les librairies de gare qu'on peut trouver son ouvrage... Trêve de polémique ! Tournons-nous vers Nietzsche qui a donné lui-même une réponse à cette question bien rhétorique en la faisant suivre par une parenthèse :

« Der immer wieder losbrechende Lärm für und wider den Vegetarismus beweist schon, dass es noch keine solche Philosophie giebt ! » / « Le chahut toujours déclenché à nouveau quant au pour et au contre du mouvement végétarien est la preuve qu'il n'y a pas encore une telle philosophie ! » (Nietzsche: KSA 3, 378).

Le paragraphe dont est tiré ce passage traite la vanité de toute tentative d'étudier la morale – puisqu'une telle tentative serait condamnée à se perdre dans les détails de la vie quotidienne. Autrement dit : une morale qui veut régler tout, jusqu'au dernier recoin de notre vie, serait condamnée à l'échec avant même de s'imposer. Toutefois, *l'humain, trop humain / das Menschlich-Allzumenschliche*, obéit exclusivement à l'amour-propre qui, soucieux de la conservation de l'individu, cherche à se soumettre à une existence bien organisée, rangée et meublée comme l'intérieur d'une maison bourgeoise (cf. Benjamin : 1991, 622 ; Adler :1970, 13) ; il n'y aucun domaine de la vie qui y échappe – même pas l'altruisme. *Homo homini lupus* (Plaute/Hobbes) ! Mais l'homme s'allie à d'autres hommes – finalement pour mieux 'dévorer' les autres membres de son espèce. D'ailleurs, c'est l'esprit de conservation qui précède toute saveur.

Mais pourquoi Nietzsche parle-t-il de morale ? L'entreprise esquissée par lui serait plutôt le sujet de ces innombrables physiologies si chères au 19^{ème} siècle et, à première vue, on a du mal à discerner ici un impact éthique ou moral. Et pourquoi met-il, pour autant, l'accent sur la nutrition ?

De la plus primitive à la plus développée, toute civilisation s'exprime par des règles, voire des tabous, dans le domaine de la nutrition. Aucune des grandes religions monothéistes ne renonce à imposer à ses fidèles certains préceptes alimentaires: le judaïsme exige une nourriture *kosher* ; l'Islam – au moins dans ses expressions intégristes – interdit le vin et la viande de porc considérés comme impures, puis il tient au rites du ramadan; les chrétiens, eux, paraissent presque hédonistes quand ils ne réclament que le respect du carême ou,

particulièrement chez les protestants, les restrictions alimentaires du vendredi rappelant le Vendredi Saint. Et n'oublions pas que Jésus a su souder sa petite communauté par la merveilleuse multiplication de pain et de vin, que sa future église repose sur les épaules d'un pêcheur du lac de Kinneret (de Tibériade) en Galilée – donc d'un pêcheur de poissons d'eau douce. Or, le moment suprême de la liturgie chrétienne est le sacrement de l'eucharistie – *εὐχαριστία* (*eukharistía*) qui signifie « action de grâce ». Ce sacrement contient le corps, le sang et la divinité du Christ au terme de la transsubstantiation du pain et du vin ; il renouvelle rituellement le sacrifice du Christ et constitue le symbole de l'unité des fidèles ; il commémore la Cène, le dernier repas pris par Jésus avec ses disciples avant son arrestation.

Le sacrement de l'eucharistie rappelle donc la mort et la résurrection de Jésus ; sa célébration culmine dans le partage des éléments eucharistiques – le pain et le vin. Reste à noter que, probablement, la Cène a eu lieu à la veille de Pessac, cette fête juive au cours de laquelle la maison est épurée de toute denrée pouvant entraîner la pourriture. Autrement dit : l'idée d'une nutrition 'pure' entretient des liens intimes avec l'éthique qui, à son tour, cherche à se réfugier dans la morale, dans l'assurance apportée par des préceptes. Parfois, dans la pratique d'une vie religieuse, le régime alimentaire paraît aussi réglementé que la sexualité. Toutefois, même les grandes religions monothéistes, les religions de la Loi et de l'Écriture, n'ont pu renoncer entièrement à cette économie par laquelle les sociétés païennes et 'primitives' organisent le rythme de leurs communautés : ce sont des cycles qui prévoient des moments d'excès, à savoir les bacchanales, le potlatch ou – à l'issue du moyen âge – le carnaval censé faire consommer les provisions avant le carême. Dans les cercles d'un protestantisme radical, notamment dans ceux vivant dans la tradition du piétisme apparu au 18^{ème} siècle en Allemagne, on prône l'immédiat et la spontanéité d'une communion (quasi-eucharistique) vécue pour parer toute 'médiation' intellectuelle : dans ce contexte, le verbe allemand *genießen* signifie à la fois « savourer » et « participer » (cf. Kondylis 2002, 567).

Depuis l'avènement des temps modernes, les civilisations qui se réclament d'une certaine éthique 'protestante' – donc les civilisations plus ou moins bourgeoises – cherchent à supprimer tout excès ou à remplacer les 'vraies' saveurs par des substituts. Il n'y a pas de hasard que les utopies du 18^{ème} et du 19^{ème} siècles accordent une certaine importance à la nutrition, qu'ils sont d'un 'protestantisme' austère qui réserve le *Genießen* (l'acte de savourer) aux actes de foi. On peut en conclure qu'une société unie dans une seule foi est une société bien limitée dans les saveurs *admisses*. Au 19^{ème} siècle, personne n'a mieux démontré ceci que Charles Fourier réclamant une nouvelle espèce – une idée qui sera reprise par Houellebecq dans *Les Particules élémentaires* : l'avènement d'une espèce qui saurait multiplier les possibilités d'éprouver des vrais plaisirs, des vraies saveurs (Houellebecq : 2000, 308). D'ailleurs, au 17^{ème} siècle, Dyrcona, le voyageur de Cyrano de Bergerac dans *L'Autre Monde*, fit des réflexions allant dans ce sens en nous rapportant les coutumes des extraterrestres qui sont ses parents (Cyrano : 1998). Et ce Dyrcona mord dans la pomme tombée de l'arbre de la Connaissance (Gen. 2. 16-17) ...

Oui, l'Histoire de notre espèce a commencé avec un *acte nutritif* :

« La femme vit que l'arbre était bon à manger et qu'il était agréable aux yeux et l'arbre était plaisant à contempler. Elle prit son fruit et en mangea, elle en donna aussi à son mari qui était avec elle et il en mangea. Alors se dessillèrent leurs yeux à tous deux, et ils surent qu'ils étaient nus. Ils cousirent donc des feuilles de figuier et se firent des ceintures » (Gen. 3.6-7).

Inutile de consulter les classiques de la psychanalyse : l'*acte nutritif* est bien associé à l'acte sexuel. Mais il y a un fait plus important qui est dévoilé dans le livre 'apocryphe' de Cyrano – encore mieux que dans la *Bible* : l'union intime entre l'*acte nutritif* et la *connaissance*.

Les conséquences racontées par le *Livres des livres* sont bien connues : les hommes sont devenus « comme des dieux, sachant le bien et le mal ». La décision de la femme d'Adam de manger le fruit – pour nous les occidentaux : la pomme – est donc devenu un

choix éthique, un choix POUR la connaissance. La Bible nous décrit l'arbre portant le fruit défendu comme « agréable aux yeux » et « plaisant à contempler » – donc comme un objet esthétique. Mais ce charme de la contemplation désintéressée – pour passer provisoirement dans la terminologie kantienne – est court-circuité par la présence du fruit, d'un objet à s'approprier. Alors, la beauté de l'arbre fait partie d'une entreprise de séduction – semblable à celle que nous connaissons des présentations dans les hypermarchés.

Mais interrompons ici nos considérations pour poser deux questions épineuses. Le repas d'Adam et d'Eve, a-t-il été bon ? Ont-ils éprouvé du plaisir en dévorant le fruit ? La Bible nous abandonne ici, la théologie pas moins. Accordons donc la parole au philosophe Emmanuel Levinas qui, en 1936, se livre à des considérations sur une émotion qui marque l'inversion de tout sentiment de plaisir (esthétique) : *l'état nauséabond qui précède le vomissement*.

« Il y a dans la nausée un refus d'y demeurer, un effort d'en sortir. Mais cet effort est d'ores et déjà caractérisé comme désespéré : il l'est en tout cas pour toute tentative d'agir ou de penser. Et ce désespoir, ce fait d'être rivé constitue toute l'angoisse de la nausée. Dans la nausée, qui est une impossibilité d'être ce qu'on est, on est en même temps rivé à soi-même, enserré dans un cercle étroit qui étouffe. On est là, et il n'y a plus rien à faire, ni rien à ajouter à ce fait que nous avons été livrés entièrement, que tout est consommé : *c'est l'expérience même de l'être pur [...]* » (Levinas 1993 : 116)

On ne sait pas, si le fruit a fait vomir les habitants du Paradis. Mais une chose est certaine : ce n'est qu'après la chute que l'homme a pu connaître le dégoût et la nausée. Et ce n'est que depuis la chute qu'il éprouve des besoins – et notamment celui de *distinguer*. En effet, le texte du penseur hébraïque et connaisseur de la Thora Levinas rappelle bien les « yeux dessillés » après la Chute, une prise de conscience désormais incontournable. Or, selon Levinas, « le besoin exprime la présence de notre être et non pas sa déficience, il nous faut envisager le phénomène primordial de la satisfaction du besoin : le plaisir » (Levinas 1993 : 107). Le plaisir est donc une manifestation de l'*être-au-monde* réalisée par la satisfaction d'un besoin : le plaisir et – peut-être encore plus – son anticipation constituent la différence spécifique de l'être humain, mais aussi une source intarissable de souffrances. De plus, l'anticipation d'un plaisir est étroitement liée à celle de la possibilité d'un échec ou d'un manque – et ainsi d'une douleur nouvelle. Tel est, du moins, le message de l'histoire d'Adam et d'Eve chassés du Paradis – lue comme une parabole anthropologique.

La nausée – qui, en fait, ne connaît pas d'objet – va de pair avec le dégoût provoqué par un objet, ou plutôt – phénoménologiquement parlant – par le rapport que la conscience entretient avec celui-ci. C'est ainsi que la nausée marque un moment particulier : elle devient le point de départ d'un choix éthique, il dévoile notre engagement premier dans le monde. Elle va de pair avec le concept d'angoisse qui, chez Kierkegaard, demande de « sauter » dans les bras de Dieu (Kierkegaard : 1990, 328-336). Or, dans *Le Concept de l'angoisse*, Kierkegaard cite un conte du recueil des frères Grimm où un jeune homme s'en va courir les aventures pour apprendre la peur – *Von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen* (Rölleke : 1993, 39). Le philosophe danois cite ce conte sans se soucier si l'aventurier a su trouver la vraie épouvante, le « suprême savoir » censé être dévoilé dans l'angoisse (Kierkegaard : 1990, 328). Pourtant, à la fin du conte des frères Grimm, ce sentiment d'angoisse s'annonce dans le dégoût éprouvé par le héros quand, pendant qu'il dort, on lui jette le contenu d'un seau sur les pieds : des vairons vivants (Rölleke : 1993, 39 ; cf. Kuhnle : 1999, 235sq).

Mais c'est avant tout Nietzsche qui se tourne vers le dégoût et puis la nausée comme les étapes d'une expérience qui, dans toute sa puissance, ne peut être assumée que par le surhomme. Selon Nietzsche, jusqu'ici, seule la culture grecque a connu cette communion extatique avec la collectivité dans une transgression dionysiaque à l'issue de laquelle l'homme est pris de dégoût puisqu'il doit faire face à l'*Absurde* (Nietzsche : KSA 1, 30-57).

Or ce sentiment connaît deux étapes : la première – le dégoût – marque la distinction du humain trop humain, en quelque sorte un nihilisme primaire du refus, la deuxième en tant que « grande nausée », par contre, est la condition sine qua non du dépassement de l'homme vers l'homme supérieur, voire le surhomme qui désigne également le vrai nihilisme (cf. Kuhnle : 1999). C'est uniquement en partant de la position hypothétique – ou, plus précisément, topique dans le sens de la rhétorique ancienne – du surhomme qu'on puisse concevoir le dépassement d'une anthropologie toujours trompeuse et incomplète, voire négative, vers une véritable anthropologie. Car seul le surhomme sait donner une valeur positive aux affectations et aux émotions et assumer ainsi la plus forte des émotions, la « grande nausée » (*der große Ekel*). Zarathoustra fait embarquer « ses disciples » (*seine Jünger*) sur « la haute mer » (*die große See*) afin qu'ils soient confrontés au « grand mal de mer » (*die große Seekrankheit*), « la grande nausée » (*der große Ekel*) – afin qu'ils s'exposent donc non seulement aux dangers concrets pour apprendre la peur, mais pour faire face à la contingence ontologique qui les renvoie à eux-mêmes (Nietzsche : KSA 4, 267), à *l'expérience même de l'être pur*, au sentiment de cette nudité absolue évoquée par Levinas : « La nausée comme telle ne découvre que la nudité de l'être dans sa plénitude et dans sa irrémédiable présence » (Levinas : 1993, 116sq.). L'expérience de la nausée marque en même temps la naissance de la honte : « [...] la nausée est honteuse sous une forme particulièrement significative. Elle n'est pas seulement honteuse parce qu'elle menace d'offenser les convenances sociales. L'aspect social de la honte est plus effacé dans la nausée et dans toutes les manifestations honteuses de notre corps que dans n'importe quel acte moralement mauvais » (Levinas : 1993, 117). La nausée et la honte sont donc deux *catégories existentielles* précédant toute acte de distinction – la première est 'découverte' par une *pensée existentielle* dans les sillages de Nietzsche et Kierkegaard, la seconde rappelle la condition de cet être solitaire qui, après avoir été chassé du Paradis, est toujours renvoyé à son espèce pour cacher à lui-même ce gouffre désigné d'abord par le concept d'un péché originel, ensuite par des notions comme « l'Absurde » ou la « contingence ». Nietzsche et Kierkegaard, mais aussi Pascal, sont les maîtres du jeune Levinas des années 30 ainsi que du philosophe et poète Benjamin Fondane qui, dans les années 40, reprend le sujet dans son étude remarquable *Baudelaire ou l'expérience du gouffre* (Fondane : 1994). Ces deux philosophes judaïques, d'ailleurs, n'ont jamais renié l'influence de Nietzsche sur leur pensée, contrairement à Sartre qui a pourtant fait descendre son Zarathoustra sous le nom d'Antoine Roquentin au Havre rebaptisé Bouville (Sartre : 1981 ; cf. Kuhnle : 1999, 215-224).

Certes, il n'est pas nécessaire de résumer ici *La Nausée* de Sartre. Toutefois, pour la suite de notre argumentation, il est indispensable de rappeler quelques éléments de ce roman qui nous permettent de comprendre l'importance des concepts du dégoût et de la nausée. L'expérience traumatisante d'Antoine Roquentin – notamment dans sa célèbre rencontre avec une racine de marronnier – a été causé par la confrontation avec la contingence radicale du monde et ainsi de tout être. Il s'ensuit que nous sommes « de trop » (Sartre : 1981, 152 ; cf. Kuhnle 1996, 298), qu'aucune ontologie ne saura nous justifier, qu'aucune anthropologie ne saura définir l'essence de notre espèce. Les bourgeois cherchent à se cacher ce fait en se retranchant derrière un système de droits et de devoirs – derrière une morale fondée sur l'histoire et sur la généalogie. L'homme des temps modernes, l'homme 'civilisé' et – finalement – le bourgeois cherchent à préserver les contours de leurs corps, à refouler cette chute dans cette bouillie visqueuse qui est le fond de tout être et qui menace de nous engloutir (cf. aussi Bachtin : 1995, 345-412). Ainsi peut être résumée d'une manière simplifiée la « psychanalyse existentielle » développée dans *Être et le néant* : le visqueux menace toute distanciation – *conditio sine qua non* du savoir – et la nausée nous le rappelle (Sartre : 1976, 673, cf. Sartre : 1983, 168). L'angoisse, le dégoût et puis la nausée décrits dans le journal intime d'Antoine Roquentin fondent la structure même des horreurs éprouvées lors de la lecture de romans d'horreur comme ceux d'un Lovecraft ou d'un Steven King – où ça coule et

ça colle. Mais ils apportent aussi des éléments précieux pour expliquer les provocations causées par certaines œuvres d'avant-garde comme celles d'un Joseph Beuys qui a créé des objets à la base de graisse. Mais nous n'allons pas nous éloigner de notre sujet ; revenons plutôt à Sartre.

Antoine Roquentin fait une découverte lorsqu'il écoute un morceau de jazz : seule l'œuvre d'art échappe à la contingence. Alors il décide d'écrire un roman « une histoire dure comme de l'acier » pour faire honte aux bourgeois (Sartre : 1981, 204sq), pour leur démontrer l'absurdité de leur existence – comme celle de toute existence –, pour leur faire ressentir, dans cette confrontation avec l'œuvre d'art, la nausée – *die große Seekrankheit*. Sartre inverse ici la fonction de l'art telle qu'elle a été scellée par la philosophie idéaliste : celle-ci a prôné la perception esthétique, l'*aisthesis*, comme une forme de plaisir échappant à la nécessité de s'approprier un objet, une forme de plaisir qui préconise la distance et qui empêche tout engagement de notre corps – qui nous empêche de manger tout fruit défendu. Mais cette distance ne protège non seulement un objet pourtant imaginaire ! Il signifie tout d'abord un rempart contre le danger d'être englouti dans la masse indifférente du visqueux. En renonçant à la satisfaction immédiate de nos besoins, nous éprouvons ce plaisir qui est fondé sur l'assurance de ne pas être menacé lorsque nous en 'savouons'. Mais pour poser un tel objet du plaisir, il faut d'abord un acte de distinction devant cette instance appelée le *goût*.

Selon Pierre Bourdieu, le goût est la forme primordiale de tout jugement. Même dans « les plaisirs les plus épurés de toute trace d'enracinement corporel », le plaisir est structuré par l'acte nutritif qui fournit l' « archétype du goût » (Bourdieu : 1979, 86) qui agit encore dans les formes les plus développées de la sublimation où on ne cesse de recourir aux « oppositions primitives amer / doux, savoureux / fade, chaud / froid, grossier / fin, sévère / gai, aussi indispensables aux commentaires gastronomiques qu'aux phrases épurées des esthètes » (Bourdieu : 1979, 86 ; cf. Kuhnle : 1999, 186). Or ces oppositions sont précédées par une exclusion primaire : à l'origine de tout jugement de goût il y a la décision si un objet est considéré comme comestible ou non.

Tout jugement de goût est donc précédé de « dégoûts, faits d'horreur ou d'intolérance viscérale (c'est à vomir) pour les autres goûts » (Bourdieu : 1979, 60). D'après Pierre Bourdieu, il en résulte que ceci est également le cas pour le plaisir esthétique qu'il distingue de la « jouissance » populaire. Il est bien à craindre qu'il se dévoile ici comme un descendant trop fidèle de Kant. Toutefois, le sociologue Bourdieu ne peut ignorer le fait que le sentiment de dégoût est le résultat d'une convention sociale, qu'il a un rapport direct avec le tabou. On a bien vu, dans notre exemple tiré de la Genèse, que Dieu a permis à Adam et Eve de contempler l'arbre qui porte le fruit défendu. La contemplation est donc une forme d'approcher un objet sans s'en emparer. Il s'agit d'un effet de distanciation. D'après la psychanalyse, la sublimation de la sexualité est à l'origine de cet effet.

Comme Freud l'a démontré, le principe de plaisir est un allié naturel de la pulsion de la mort puisque l'assouvissement sans condition des besoins et la multiplication des plaisirs mènent droit à la destruction de l'individu (Freud : 1999). Même si le père de la psychanalyse a tout d'abord pensé à la sexualité, ceci n'est pas moins valable pour les saveurs si étroitement liées à celle-ci depuis de la chute du premier homme.

On connaît bien la tradition esthétique que Schopenhauer résume ainsi : l'œuvre d'art ne doit point exciter les sens, c'est-à-dire la représentation d'un objet ne doit jamais provoquer les mêmes convoitises que l'objet réel (Schopenhauer : 1977, § 40, 266) ; le dessin représentant une pomme n'est pas censé donner de l'appétit, le dessin représentant une femme ne doit pas chercher à éveiller le désir sexuel.

Mais finalement, tout plaisir esthétique est devenu impossible quand un objet cause un dégoût profond menant à la nausée. La nausée marque donc la négation radicale de l'*aisthesis* – ou autrement dit : la nausée désigne l'*anti-aisthesis* (cf. Kuhnle : 1996, 269-276). Il n'y a pas de hasard que, depuis le 18^{ème} siècle, la notion de goût est définie à partir de l'esthétique.

Comme tout plaisir, le plaisir esthétique a également besoin de formes de distinction fonctionnant par oppositions, voire par négations. Mais c'est un processus qui se passe sur une scène bien définie – et le dégoût n'y a pas de droit de cité.

Citons à titre d'exemple l'article « goût » de l'*Encyclopédie* rédigé par Voltaire : « [...] le goût exprime souvent tout seul l'opposé du sérieux, d'instructif, d'utile ; il s'emploie pour spécifier les ouvrages de simple agrément, de pur ornement, dans lesquels l'auteur ne s'est proposé pour but que d'amuser et de plaire » (Voltaire, art. « goût »). Alors le goût peut, en quelque sorte, être associé au jeu où à une esthétique du plaire qui est bien à distinguer de celle de Kant. Le concept voltairien du goût se situe dans les sillages des concepts rhétoriques de l'*aptum* et du *décorum* étant à l'origine de celui de la *bienséance* à l'âge classique. Mais comme l'indique déjà l'histoire du mot *goût* (du Latin *gustus*) depuis le Moyen Âge, c'est l'action de goûter des aliments qui est à l'origine de tout acte de distinction. Un tel reproduit *in effigie* la distinction primordiale entre nuisible et mangeable et préfigure ainsi tout ce qui est admis dans un milieu dorénavant déterminé par les usages d'une civilisation, d'une nature au second degré. En ce qui concerne le développement des significations du mot *goût*, on peut constater les étapes suivantes retracées par le *Trésor de la Langue française* (art. « goût ») : d'abord il désigne le « sens par lequel on discerne les saveurs » (13^{ème}), puis le « sentiment d'appréciation qui pousse à préférer telle ou telle chose » (16^{ème}), notamment « dans le domaine esthétique » (17^{ème}).

Cela pourrait être le moment pour arriver à une conclusion en évoquant l'exclusion du goût primordial et des saveurs proprement dites d'une esthétique dans la tradition kantienne ayant dépassé les propos de l'*Encyclopédie*. Mais une telle conclusion ne saurait répondre à la question soulevée à la fin du roman *La Nausée*, de cette aventure d'un Zarathoustra de province : comment se fait-il qu'une œuvre d'art puisse faire honte aux gens, notamment leur inspirer la nausée sans pourtant perdre sa qualité en tant qu'œuvre d'art ?

Dans son premier livre, *La naissance de la Tragédie à partir de la musique – Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, Nietzsche définit l'art par un dualisme constitué par le dionysiaque et par l'apollinien. Le dionysiaque désigne la communion extatique dans la transgression orgiaque dont est imprégnée la musique. L'apollonien, par contre, est le domaine de l'illusion où agissent les autres arts, notamment la sculpture et la peinture. La fonction de l'apollonien c'est de parer le choc du dionysiaque ; il nous éloigne également de cette profonde *frustration ontologique* qui nous attend à l'issue de l'ivresse dionysiaque. Cette frustration porte un nom : *der Ekel* – le dégoût, la nausée (Nietzsche : KSA 1, 56). Nous parlons de *frustration ontologique* puisque dans ce dégoût toute l'absurdité de l'existence est dévoilée à l'individu devant lequel s'ouvre un gouffre. À l'autre bord, par contre, il y a les délices de l'apollinien puisque seul dans l'apollonien l'être est justifié à jamais – *ist das Dasein auf immer gerechtfertigt*. Or l'illusion de l'apollonien tend à renforcer le hiatus séparant l'expérience du réel de celle de l'esthétique : il s'ensuit que seul un peuple ou un artiste sachant assumer le choc provoqué par la confrontation avec le réel à travers l'extase dionysiaque peut s'élever aux cimes de l'apollinien – sans cette expérience, celui-ci tombe dans l'esthétique qui n'en marque que la dégradation. Transformé en culture, l'apollonien désormais dégradé crée une nature à son image en la couvrant d'une fausse ontologie. Autrement dit : la vie est considérée d'après les mêmes critères que l'objet de l'*aisthesis* – et ainsi reniée dans son aspiration vers le dionysiaque.

Antoine Roquentin, le Zarathoustra de Sartre, ne veut pas provoquer le dégoût de ses lecteurs – et son créateur n'est point connu comme artiste d'avant-garde. Son projet est un autre : en proposant un roman « dur comme de l'acier », il veut concrétiser ce hiatus entre l'expérience du réel et celle de l'esthétique, dorénavant dans le sens de l'apollonien, pour faire honte au bourgeois qui doit reconnaître à travers ce hiatus sa propre contingence pour être pris *dès lors* par un profond dégoût qui se détache de tout objet : la nausée. Mais en passant au rang de la morale, ce Zarathoustra de province renie la *conditio sine qua non* de

tout plaisir : la possibilité de destruction et d'abandon qui devance toute sublimation. De plus, il est de mauvaise foi puisqu'il renie le plaisir régressif de l'abandon au visqueux – abandon vivement critiqué par Sartre dans sa nouvelle *Intimité*.

C'est ici qu'intervient la parabole de l'arbre portant le fruit défendu. Tout interdit est entouré d'une barrière évoquant ce sentiment primordial qui nous fait distinguer les objets nuisibles des objets savoureux : le dégoût. Or, là où notre vie n'est pas immédiatement en danger, cette distinction est celle établie par un système de conventions. Dès qu'un tel système touche à ses limites, le dégoût s'oppose à la connaissance. Celle-ci, comme la bien démontré l'histoire d'Adam, est motivée par la promesse d'une saveur nouvelle – d'une saveur qui devient ainsi l'archétype du plaisir dont aucun concept n'est sans apories.

Si l'homme doit éprouver le dégoût puisque celui-ci inaugure et garantit la séparation du sujet et de l'objet – séparation qui est le fondement même du concept de l'individualité – ce dégoût est pourtant accompagné d'un élément de jouissance susceptible à 'délivrer' l'individu de toute subjectivité. Telle est la conséquence que Julia Kristeva a su tirer des dualismes constatés par Nietzsche et Freud (Kristeva : 1983). Or l'élément de jouissance constaté par Kristeva peut être ramené d'une part à ce Paradis 'archétypal' évoqué dans les moments de saveur, d'autre part à ce désir de transgression allant de pair avec celui de la connaissance.

« Connait-on les effets moraux des aliments ? » – cette question de Nietzsche reste bien rhétorique car toute connaissance inaugure un nouveau système fondé sur des interdits et, par conséquent, une nouvelle morale. Ce qui l'a amené à prôner le concept d'un dégoût sans objet : la nausée qui précède toute position (et ainsi tout acte éthique). La nausée, comme il a été parfaitement démontré par Levinas, précède donc tout choix. Un tel choix, par contre, s'accomplit à l'intérieur d'une économie définie par deux positions extrêmes. Cette économie préconise que le sentiment de plaisir se mesure par l'éloignement de celui de dégoût dont les objets sont posés, à leur tour, par des valeurs relatives. De ces positions, il n'y a qu'une qui porte un nom et qui est associée à une émotion vécue : la nausée. On peut donc conclure que les saveurs doivent leur naissance au sentiment du dégoût – ce qui les unit à jamais à la connaissance, au savoir.

© Till R. Kuhnle

Référence : <http://tillkuhnle.homepage.t-online.de/Texte.html>

Bibliographie

Adler, Alfred : *Möblierte Erziehung. Studien zur pädagogischen Trivalliteratur des 19. Jahrhunderts*, München : Fink 1970.

Bachtin, Michail [Bakhtine, Mikhail] : *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt a.M. : Suhkamp (stw) 1995.

Benjamin, Walter : « Traumkitsch ». In : *Gesammelte Schriften II.2*, sous la direction de Rolf Tiedemann et Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. : Suhkamp (stw) 2^{ème} éd. 1991, 620-622.

Bourdieu, Pierre : *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Minuit (Sens commun) 1979.

Cyrano de Bergerac, Savinien de : *L'Autre Monde [Les États et empires de la lune – Le États et empires du soleil]*. In : *Libertins du XVII^e siècle*, textes établis par Jacques Prévot et al., Paris : Gallimard (Pléiade) 1998, 901-1098.

Fondane, Benjamin : *Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Bruxelles : Complexe 1994 [première édition : Paris : Seghers 1947].

Freud, Sigmund : « Jenseits des Lustprinzips ». In : *Gesammelte Werke XIII*, éd. Anna Freud, Frankfurt a. M. : Fischer (TB) 1999, 1-69.

Houellebecq, Michel : *Les Particules élémentaires*, Paris : J'ai lu 2000 [première édition : Flammarion 1998].

Imbs, Paul / CNRS (dir.) : *Le Trésor de la Langue française : dictionnaire de la langue du 19^e et du 20^e siècle (1789-1960)*, Paris : CNRS 1971-1994.

Kierkegaard, Sören : *Le Concept de l'angoisse*. In : *Miettes philosophiques – Le Concept de l'angoisse – Le Traité du désespoir*, Paris : Gallimard (tel) 1990.

Kondylis, Panagiotis : *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg : Meiner 2002.

Kristeva, Julia : *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris : Seuil (points) 1983.

Kuhnle, Till R. : « Der Ernst des Ekels ». In : *Archiv für Begriffsgeschichte XXXIX*, Bonn : Bouvier 1996, 268-325.

Kuhnle, Till R. : « Der Ekel auf hoher See. Begriffsgeschichtliche Untersuchungen im Ausgang von Nietzsche ». In : *Archiv für Begriffsgeschichte XLI*, Bonn : Bouvier 1999, 161-261.

Levinas, Emmanuel : *De l'Évasion, Paris*, introduit et annoté par Jacques Rolland : Fata Morgana / Le Livre de Poche 1993 [première édition : « De l'Évasion ». In : *Recherches philosophiques V*, Paris 1935-36, 373-392].

Nietzsche, Friedrich : *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. In : *Kritische Studienausgabe (= KSA I)*, établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, München: dtv²1988.

Nietzsche, Friedrich : *Die fröhliche Wissenschaft*. In : *Kritische Studienausgabe (= KSA 3)*, établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, München : dtv²1988.

Nietzsche, Friedrich : *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen II* (= *Kritische Studienausgabe / KSA 4*), établi par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, München : dtv³1994.

Onfray, Michel : *La Raison Gourmande. Philosophie du goût*, Paris : Le Livre de Poche (biblio.essais) 1997 [Erstv. : Grasset 1995].

Rölleke, Heinz (éd.) : *Märchen der Brüder Grimm I*, Reinbeck b. Hamburg : Rowohlt 1993.

Sartre, Jean-Paul : *L'Être et le néant*, Paris : Gallimard (Coll. Tel) 1976 [première édition : Gallimard (idées) 1943].

Sartre, Jean-Paul : *La Nausée*. In : *Œuvres romanesques*, introduites et annotées par Michel Contat et Michel Rybalka, Paris : Gallimard (Pléiade) 1981 [première édition : Gallimard (nrf) 1938].

Sartre, Jean-Paul : *Carnets de la drôle de guerre*, Paris : Gallimard 1983.

Schopenhauer, Arthur : *Die Welt als Wille und Vorstellung I / 1* (= *Werke I [Züricher Ausgabe]*), édité par Arthur Hübscher, Zürich : Diogenes 1977.

Voltaire : Art. « goût ». In : Diderot, Denis et al. : *Encyclopédie, ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neuchâtel : Briasson et al. 1754-1772.

© Till R. Kuhnle