

PROFIL

780

PROFIL D'UN AUTEUR

Nietzsche

DANIEL PIMBÉ



HATIER

Daniel Pimbé

Nietzsche



PhiloSophie, © janvier 2019

Introduction : Biographie

En novembre 1888, deux mois avant que commence pour lui la longue nuit de la folie, Nietzsche rédige une sorte d'autoportrait, sous le titre *Ecce Homo* (« *Voici l'homme* »), le sous-titre étant *Comment on devient ce qu'on est*. La formule « devenir ce qu'on est » revient souvent chez Nietzsche, pour qui elle représente le chef-d'œuvre de l'amour de soi : ignorer sa tâche propre, la négliger pour suivre des chemins de traverse, lui permettre ainsi de mûrir secrètement, et pouvoir enfin mettre à son service des facultés auxiliaires variées, qu'on n'aurait pas eu l'idée de cultiver si l'on était resté obnubilé par soi. En tant que philosophe, Nietzsche a fait sa devise de la formule de Pindare, « Deviens ce que tu es », et non de la formule de Socrate, « Connais-toi toi-même ».

Dans l'œuvre de Nietzsche, les chemins de traverse n'ont pas manqué, avant qu'apparaisse la tâche dominante qui a rendu nécessaires tous ces détours. Cette tâche, Nietzsche la nomme *transvaluation de toutes les valeurs* : destruction des valeurs qui ont eu cours jusqu'ici parmi les hommes, et création de nouvelles valeurs, par une inversion du principe de l'évaluation ; transmutation de valeurs négatives, hostiles à la vie, en valeurs affirmatives, exaltant la vie. C'est dans cette tâche que Nietzsche, en 1888, estime être « lui-même ». C'est par rapport à elle qu'il juge, rétrospectivement, la façon dont il est devenu ce qu'il était.

Friedrich Wilhelm Nietzsche naît le 15 octobre 1844, au presbytère de Röcken, en Saxe prussienne. Son père est pasteur luthérien et fils de pasteur ; sa mère vient également d'une famille de pasteurs. Être « délicat, bienveillant et morbide », le père de Nietzsche meurt à 36 ans : dans *Ecce Homo*, Nietzsche évoque cette figure paternelle comme une sorte de fatalité intime, l'origine de l'état maladif dans lequel il a vécu le plus souvent (maux de tête et d'estomac, troubles

oculaires, difficultés de parole), l'origine également de cette absence de ressentiment qui lui a permis, malgré sa maladie, de connaître la « grande santé ».

Enfant prodige, adolescent surdoué, Nietzsche se passionne d'abord pour la musique : excellent improvisateur au piano, compositeur de morceaux pour piano seul et de lieder, Nietzsche s'est voulu musicien bien avant de se concevoir comme philosophe. La musique demeurera une référence essentielle dans son œuvre, ainsi que son autre passion de jeunesse, la philologie classique. C'est son travail dans cette discipline, choisie par lui de préférence à la théologie lorsqu'il commence ses études supérieures, qui va permettre à Nietzsche de renouveler, de façon si originale, l'interprétation de la tragédie grecque, et qui va lui fournir, plus tard, la méthode « généalogique » pour l'étude des questions morales. Sur un plan plus immédiat et concret, Nietzsche devra à sa compétence en philologie une (brève) carrière universitaire : de 1869 à 1876, il exercera les fonctions de professeur extraordinaire de philologie classique à l'Université de Bâle.

L'intérêt du jeune Nietzsche pour la philosophie est moins précoce. Il méprise la production philosophique allemande de son temps, où s'affrontent les disciples de Fichte, les épigones de Schelling et les héritiers de Hegel. Mais avec la découverte, en 1865, du grand livre de Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, c'est une autre idée de la philosophie qui s'offre à lui : une philosophie qui cherche dans l'art – et surtout dans cet art suprême qu'est la musique – une consolation aux tourments de l'existence. Nietzsche croit même voir l'incarnation parfaite de ce projet dans la musique de Richard Wagner, qu'il découvre en 1868. Et c'est à la fois en philosophe et en philologue qu'il tente de justifier cette conviction dans son premier ouvrage, paru en 1872, *La naissance de la tragédie* : l'ouvrage est dédié à Wagner, et son sous-titre, *Hellénisme et pessimisme*, évoque Schopenhauer.

Ce n'est qu'à propos de ce premier livre que Nietzsche va regretter, après coup, de n'avoir pas été assez tôt lui-même : dans une autocritique datée de 1886, il renie de cet ouvrage tout ce qui,

témoignant de l'influence de Schopenhauer et de Wagner, brouille sa pensée personnelle. De fait, *La naissance de la tragédie* apparaît bien comme l'écrit d'un disciple de Schopenhauer, dont l'œuvre, complètement ignorée lors de sa parution, connaît alors une notoriété croissante. Ce qui cristallise avant tout cette notoriété, c'est le « pessimisme » de Schopenhauer, l'affirmation que le fond de toute vie est souffrance. C'est ce pessimisme que Nietzsche rejettera plus tard, après l'avoir admiré. À vrai dire, il rejettera surtout la conséquence que Schopenhauer pensait tirer du pessimisme : la nécessité de « nier le vouloir-vivre ». Si la vérité de la vie est une vérité terrible et cruelle, nous devons au contraire, soutiendra Nietzsche, avoir la force, non seulement de la supporter, mais de l'aimer, en une joyeuse affirmation, loin de chercher à nous en consoler. Dans cette rupture, Nietzsche conserve donc, de son premier maître, l'idée d'un fond irrationnel de l'existence, ce qui oppose définitivement sa philosophie aux grands systèmes rationalistes (tels ceux de Leibniz ou de Hegel), dont la forme systématique tient justement à la prétention de rendre la réalité intégralement rationnelle. On aurait tort, cependant, d'en conclure que la pensée de Nietzsche est rebelle à l'exposé systématique : ce serait oublier que la variété des chemins de traverse conduit à l'unité d'une tâche propre.

C'est à travers le romantisme de Wagner, lui-même admirateur de Schopenhauer, que Nietzsche a subi l'influence du pessimisme. De 1869 à 1872, il fait partie du cercle des intimes du grand compositeur : dans la recherche wagnérienne d'une « œuvre d'art totale », synthèse de poésie, de drame et de musique, Nietzsche croit d'abord voir la restauration de la tragédie antique ; la musique de Wagner lui semble alors l'expression parfaite du « soubassement dionysiaque du monde », qu'aucune parole ne saurait dire. Mais peu à peu, Wagner va le décevoir, et surtout le wagnérisme, ce mélange de germanisme et d'antisémitisme qui se développe dans la culture allemande à partir de l'inauguration officielle du Festival de Bayreuth, en 1876. Toutefois, cette déception laisse intact l'idéal d'une œuvre d'art tragique, philosophique, poétique et musicale à la fois, idéal que Nietzsche lui-même tentera d'atteindre dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

La double rupture sera longue à se dessiner. Des quatre *Considérations inactuelles* (ou *intempestives*) publiées entre 1873 et 1876, la troisième et la quatrième expriment encore l'admiration de Nietzsche pour Schopenhauer et Wagner. Il lui faudra du temps pour comprendre que pessimistes et romantiques ne sont pas ce qu'ils prétendent être, des explorateurs audacieux d'une nouvelle vérité, mais des idéalistes à la recherche d'une consolation ; il lui apparaîtra du même coup que cette imposture est celle de toute la pensée « moderne ». Pour combattre la modernité, dénoncer son imposture sous tous ses aspects, Nietzsche va lui opposer, dans un deuxième moment de son évolution, l'esprit français, voltairien, sec et incisif, impitoyable dans la dissection des illusions. C'est ainsi qu'il va trouver son style le plus fréquent, celui des *aphorismes*, tranchants et provocateurs, permettant en outre de multiplier les points de vue et les interprétations. Car l'aphorisme n'est pas seulement un instrument polémique : il exprime au plus juste, selon Nietzsche, une réalité qui n'est faite que de « perspectives » multiples. S'il nous invite à nous méfier des synthèses trop rassurantes, des constructions trop grossières, le style de Nietzsche ne doit pas pour autant nous inciter à rejeter toute synthèse, toute construction. Bien au contraire : chaque aphorisme fait signe vers les autres, avec lesquels il forme secrètement système.

Cet infléchissement de l'œuvre, dans le sens d'une critique radicale des valeurs, correspond à une nouvelle période de la vie de Nietzsche. Dégagé de ses obligations d'enseignement, il va connaître la vie d'un voyageur, errant de meublé en meublé, tantôt en Suisse, tantôt en Italie, tantôt dans le Midi de la France, à la recherche d'un climat favorable à sa santé. Car sa mystérieuse maladie lui impose une souffrance qui devient continuelle, avec de rares répit. Les livres de cette époque, toutefois, montrent à quel point ce malade est, comme il l'écrit lui-même, « bien portant au fond ». Allégresse de la démystification et audace de l'expérimentation se conjuguent dans *Humain, trop humain* (1878-1879), *Aurore* (1881) et *Le Gai Savoir* (1882-1887). Ce dernier ouvrage marque d'ailleurs un nouveau tournant dans l'œuvre de Nietzsche. Car la volonté impitoyable de

trouver la vérité à tout prix n'y a plus le dernier mot : certes, Nietzsche continue à tenir pour nécessaire le grand soupçon à l'égard des illusions, mais il le conçoit désormais comme une épreuve préalable, dont le penseur doit sortir, régénéré, capable d'accepter de nouveau ces illusions, si elles sont nécessaires à l'affirmation de la vie. C'est dans *Le Gai Savoir* que Nietzsche énonce pour la première fois la doctrine de l'éternel retour du même, cette formule suprême de l'affirmation, autour de laquelle il va bâtir son chef-d'œuvre, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885).

De ce chef-d'œuvre, il ne se vend pas plus d'une centaine d'exemplaires. Nietzsche est de plus en plus seul, ne demeurant lié qu'à quelques rares amis, dont les plus fidèles sont Franz Overbeck, un de ses anciens collègues de l'Université de Bâle, et le musicien Peter Gast. Sa sœur Elisabeth, qu'il déteste, mais dont il ne parvient jamais à se détacher, épouse en 1885 un wagnérien antisémite, et part avec lui au Paraguay pour y fonder une colonie de purs aryens. Dans les livres qu'il écrit après *Zarathoustra*, Nietzsche retrouve un ton essentiellement critique, mais comme un homme qui s'est trouvé lui-même et qui accomplit sa tâche propre : la transvaluation est en marche, et impose une philosophie « à coups de marteau », afin d'éprouver, et de détruire si besoin est. C'est l'Europe moderne qui est ainsi violemment ébranlée, dans sa morale dominante (*Par-delà le bien et le mal*, 1886 ; *La généalogie de la morale*, 1887), dans sa religion dominante (*L'Antéchrist*, 1888), dans ses multiples « idoles » (*Le crépuscule des idoles*, 1888), y compris l'ancienne idole de Nietzsche lui-même (*Le cas Wagner*, 1888 ; *Nietzsche contre Wagner*, 1888).

Le 3 janvier 1889, juste au moment où il sort de la maison qu'il habite à Turin, Nietzsche voit un cocher s'acharner avec brutalité sur son cheval : envahi par la pitié, il se jette en sanglotant au cou de l'animal, puis s'effondre. Il est interné le 17 du même mois à la clinique psychiatrique de l'Université de Iéna. Le reste de sa vie, jusqu'à sa mort le 25 août 1900, n'est qu'une longue apathie. Pourtant, cette période concerne encore l'histoire de la philosophie, compte tenu du rôle qu'y a joué Elisabeth, la sœur de Nietzsche. Prenant en main

l'édition des œuvres de son frère, elle a inspiré, de façon contestable, le choix des aphorismes contenus dans *La volonté de puissance* (1901,1906). Elle a commencé à organiser le culte de Nietzsche, en l'associant au nationalisme allemand le plus dur ; ce mouvement devait trouver son apothéose pendant la première guerre mondiale : 40000 exemplaires d'*Ainsi parlait Zarathoustra* furent ainsi vendus en 1917. Elle a donc contribué, la première, à cette déformation frauduleuse qui finit par mettre la pensée de Nietzsche au service du national-socialisme.

Pour qui veut étudier la philosophie de Nietzsche, le livre intitulé *La volonté de puissance* pose problème. Ce livre *n'est pas une œuvre de Nietzsche*, mais une compilation posthume d'aphorismes non publiés du vivant de Nietzsche, et destinés par lui à un ouvrage qui aurait eu ce titre, mais dont le projet semble avoir été abandonné en 1888, au profit de *L'Antéchrist*. Les incertitudes sur le nombre d'aphorismes que Nietzsche aurait finalement inclus dans ce projet, et sur le plan qu'il aurait suivi, font que *La volonté de puissance* ne peut être considérée au même titre que les livres dont Nietzsche est vraiment l'auteur. Toutefois, cette compilation précaire nous donne accès à des textes irremplaçables, sur des points essentiels de sa pensée. Nous y ferons donc référence, en choisissant la version publiée en français aux éditions Gallimard, collection « tel », dans une traduction de Geneviève Bianquis : non pas à cause du plan adopté, qui est aussi discutable qu'un autre, mais à cause du plus grand nombre d'aphorismes inclus dans cette version.

Dans cette étude de la philosophie de Nietzsche, nous suivons un itinéraire qui mène de la doctrine de la volonté de puissance (chap. 1) à la doctrine de l'éternel retour (chap. 5). La volonté de puissance est la vérité de la vie : vérité insupportable, vérité telle que l'homme risque d'en mourir, mais que supportera le surhomme, capable de vouloir le retour éternel. Entre ce point de départ et ce point d'arrivée, il faut suivre un long détour, que justifie le phénomène étrange appelé « nihilisme » : par ce mot, en effet, Nietzsche désigne une puissance hostile à la transvaluation, l'ennemi qu'il combat ; mais il désigne également, en un sens, sa propre philosophie, et le projet de

transvaluation. Tout le problème de Nietzsche est dans cette connivence entre les valeurs qu'il faut détruire et la destruction elle-même. Le nihilisme sera d'abord illustré par l'auto-destruction de la morale (chap. 2), puis révélé par l'impuissance des hommes, même supérieurs, à surmonter la mort de Dieu (chap. 3), et enfin atteint dans son cœur, qui est l'esprit de la vengeance, le ressentiment de la volonté contre le temps (chap. 4).

Chapitre 1 : La doctrine de la volonté de puissance

Dans ce premier chapitre, la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance est étudiée successivement de deux points de vue : d'abord comme une solution, ensuite comme un problème. Car cette doctrine permet de comprendre, en premier lieu, la façon dont naissent nos valeurs, et pourquoi certaines de ces valeurs sont favorables à la vie, tandis que d'autres lui sont hostiles. Mais cette vérité « tragique » risque, en second lieu, d'être pour nous une vérité mortelle.

Affirmation et négation de la vie

Vie et valeurs : le fait primordial

C'est la vie elle-même, écrit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles*, qui « évalue par notre entremise lorsque nous posons des valeurs » (« La morale comme manifestation contre nature », §5).

Ainsi, ce qui fait, si l'on peut dire, la valeur d'une valeur, ne se comprend que si on la rapporte à la *vie*. Or parmi ces valeurs qui doivent toutes être rapportées à la vie, certaines, parce qu'elles expriment une vie malade, sont hostiles à la vie, nient la vie.

Platon et Aristote prétendent que la philosophie naît d'un étonnement initial. Ce qui étonne Nietzsche, et sollicite originellement sa pensée, c'est qu'il y ait des valeurs hostiles à la vie, et que ces valeurs soient, malgré tout, issues de la vie. Voilà le fait primordial : « Une condamnation de la vie de la part du vivant n'est finalement que le symptôme d'une certaine forme de vie », écrit-il dans le même passage du *Crépuscule des idoles*. Ce fait primordial justifie la

certitude inébranlable que Nietzsche attache au principe selon lequel la vie commande toute évaluation, car ce principe est toujours confirmé, même par ce qui semble s'opposer à la vie. Il justifie également la certitude que les valeurs favorables à la vie sont supérieures aux valeurs hostiles à la vie. Puisque toute condamnation de la vie est le symptôme d'une forme de vie, il est clair que cette condamnation a quelque chose de mensonger, de factice, qu'on ne retrouve pas dans les valeurs qui exaltent la vie. Loin d'être arbitraire, la préférence pour ces dernières est une marque de probité philosophique.

Une authentique philosophie peut donc naître de cet étonnement initial. Avant de pénétrer davantage dans cette philosophie, il nous faut approfondir la signification du fait primordial lui-même : que faut-il entendre exactement par « affirmation » et « négation » de la vie ?

Les trois sens du mot « vie »

Le mot « vie » reçoit chez Nietzsche trois acceptions différentes. Parfois, il entend seulement par ce mot le contraire de la mort : vivre, c'est alors se maintenir en vie, survivre. Parfois, il l'utilise pour désigner l'instinct, par opposition à l'intelligence : la vie est alors un pouvoir spontané et inconscient de résoudre les problèmes, sans passer par les laborieuses médiations de la pensée rationnelle, et d'autant mieux justement qu'elle se tient à l'écart de ces médiations. Parfois, enfin (et c'est l'usage le plus fréquent du mot), il s'agit pour Nietzsche de distinguer les propriétés caractéristiques de l'être vivant : à la différence d'une chose inerte, l'être vivant se nourrit, croît, et se reproduit, il va puiser lui-même hors de lui ce qui lui convient pour en faire sa propre substance, il est à lui seul une petite société qu'il unit et hiérarchise, assurant en lui-même l'adéquation de ce qui commande et de ce qui obéit, il entretient avec tout ce qui lui est extérieur une constante inimitié, perpétuellement menacé de dissolution, perpétuellement avide de se développer aux dépens de ce qui l'entoure.

Affirmer la vie

Si tout vivant cherche à croître, à aller au-delà du niveau actuel de sa vie, ce vivant devra, dans des conditions normales, considérer comme une valeur tout ce qui favorise sa croissance : c'est ainsi qu'apparaissent ces valeurs que Nietzsche déclare « favorables à la vie ». Apparaissent en même temps, bien entendu, des anti-valeurs, ou plutôt de moindres valeurs, méprisées parce qu'elles sont indifférentes à cette croissance. Ainsi, en revenant au deuxième sens du mot « vie », une vie « saine » au sens nietzschéen se reconnaît à ce qu'elle néglige les ressources de l'intelligence et de la réflexion, et se fie le plus aveuglément possible aux capacités inconscientes de l'instinct. Un vivant sain ne pose pas « la vie » elle-même comme une valeur, ne considérant la simple survie que comme une condition minimale en vue de son véritable objectif, qui n'est pas la persévérance dans l'être mais l'accroissement d'être. Il ne se demande jamais si la vie vaut ou non la peine d'être vécue, et ne cherche jamais à justifier la vie, trouvant en elle un réservoir inépuisable de justifications. *Affirmer la vie* de cette façon, c'est donc refléter fidèlement, dans le système de ses préférences, l'intégralité et l'exclusivité de la vie. Le « oui » à la vie est une marque de vérité, selon la définition traditionnelle de ce mot : correspondance exacte entre la pensée et la chose.

Nier la vie

Il en va tout autrement du vivant « dégénéré », lequel se reconnaît précisément au fait qu'il ne méprise pas, bien au contraire, les strictes conditions de la survie : elles deviennent pour lui, symptomatiquement, des valeurs suprêmes. Un tel vivant doit développer au plus haut degré, et tenir pour infiniment précieuses, les qualités intellectuelles et réflexives, la conscience, la prudence et la méfiance, autant de garanties d'une sécurité dont il ne cesse d'éprouver la fragilité. C'est lui qui pose « la vie », en tant que telle, comme une valeur, sous la forme par exemple du « respect de la vie », de la « défense de la vie ». Mais cet attachement au premier sens du mot « vie » n'est pas compatible avec le maintien des deux autres

sens : le respect de la vie implique la lutte contre les dangers de la spontanéité et de l'inconscience, contre les agressions dues à l'expansion conquérante. Les anti-valeurs d'un tel vivant ne représentent pas ce qu'il méprise, mais ce qu'il doit combattre. Il est donc nécessaire, à celui qui valorise la vie de cette façon, de ne pas la valoriser intégralement, de la dénigrer, de lui reprocher d'être ce qu'elle est. Il lui est également nécessaire d'aller chercher ailleurs que dans la vie le principe de son respect de la vie : car dans la vie telle qu'elle est, il ne trouve que des dangers et des agressions. Il doit donc, de deux façons, **nier la vie** : par mutilation et par évasion, en refusant à la fois l'intégralité et l'exclusivité de la vie.

Surabondance et pauvreté de vie

La théorie nietzschéenne de l'évaluation vise moins à déterminer la nature des valeurs que la façon dont elles sont des valeurs. Il peut se faire en effet que des valeurs « favorables à la vie » et des valeurs « hostiles à la vie » soient, en un sens, les mêmes. Par exemple, le fait de venir en aide à autrui peut être considéré comme un acte de valeur positive par le vivant « sain », qui glorifiera dans ce comportement sa capacité de se dépasser, mais également par le vivant « dégénéré », qui appréciera dans ce comportement un acte utile à la vie, un acte à encourager si l'on veut pouvoir en bénéficier. C'est la façon dont la valeur apparaît comme une valeur qui fait ici la différence : pour l'un, elle vaut en ce qu'elle est *donnée*, en ce qu'elle ajoute à ce qui est déjà là, elle est précieuse parce qu'elle aurait pu ne pas être ; pour l'autre, au contraire, le verbe « valoir » couvre précisément ce qui ne peut pas ne pas être, et les actes valent d'autant plus qu'ils sont impérativement *demandés*. Pour le premier, la valeur se mesure au risque encouru, pour le second, elle se mesure à la sécurité procurée.

L'opposition du don et de la demande est constitutive de la théorie de l'évaluation. Elle éclaire en retour la distinction des formes de vie, et permet de donner un sens précis à l'antithèse typologique des « forts » et des « faibles » : est fort celui qui valorise ce qu'il donne, est

faible celui qui valorise ce qu'il demande. Ce qui caractérise la force comme type de vie, c'est la *surabondance de vie*, le fait d'avoir plus que soi en soi, et de pouvoir jouir sereinement de cette capacité de s'excéder soi-même. Ce qui caractérise la faiblesse comme type de vie, c'est la *pauvreté de vie*, le fait de manquer par rapport à soi-même, et d'avoir à demander pour être. Nietzsche récuse ainsi la signification strictement relative des mots « fort » et « faible » : les forts ne sont pas forts parce qu'ils sont « plus forts que » les faibles, les faibles ne sont pas faibles parce qu'ils sont « plus faibles que » les forts, chacun est fort ou faible en lui-même.

Si la vie est créatrice de valeurs, c'est bien parce que, surabondante ou appauvrie, elle n'occupe jamais la position intermédiaire où elle serait simplement égale à elle-même. L'égalité à soi de la vie ruinerait le processus de la valorisation, car la valeur n'est concevable que si tout n'a pas la même valeur : l'équivalence est la négation de l'idée même de valeur, « tout se vaut » étant la formule suprême du nihilisme. Remarquons que, de ce point de vue également, les valeurs issues de la surabondance doivent être légitimement préférées, quant à leur vérité, aux valeurs issues de la pauvreté. La surabondance, en effet, ne vise en un sens qu'à se perpétuer elle-même. Lorsque le vivant est riche à l'excès, il s'admire lui-même en donnant : les valeurs nées du trop plein n'abolissent pas ce trop plein. En revanche, les valeurs revendicatives nées de la pauvreté visent expressément à abolir cette pauvreté, non pour atteindre la richesse, mais pour obtenir la seule satisfaction à laquelle aspire celui qui peut à peine vivre, à savoir précisément la vie toute simple, la survie. Les valeurs du « fort » sont donc bien « favorables à la vie » puisqu'elles maintiennent la différenciation qui conditionne toute valorisation ; les valeurs du « faible » sont bien « hostiles à la vie » puisqu'elles tendent à détruire cette condition de possibilité, et même à se détruire elles-mêmes ; elles ne sont que des revendications provisoires, dont on se débarrasse lorsqu'elles sont satisfaites : en l'occurrence, lorsque la vie est enfin égale à elle-même, et que « tout se vaut, du moment qu'on vit ». Le nihilisme est à l'horizon de la faiblesse.

La considération de la différence modale entre don et demande

permet de creuser, d'approfondir l'opposition entre valeurs favorables et hostiles à la vie. Toutefois, nous ne devons pas oublier qu'elles sont issues, les unes comme les autres, de la vie. Que doit être la vie, dans son essence, pour que leur unité y soit contenue ? C'est à cette question que répond la notion de *volonté de puissance*.

Que signifie « volonté de puissance » ?

« Partout où j'ai trouvé quelque chose de vivant, écrit Nietzsche, j'ai trouvé de la volonté de puissance » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « De la victoire sur soi-même »). Nietzsche s'émerveille d'ailleurs, dans le même passage, de ce qu'une multitude de phénomènes, qu'on a coutume de formuler très diversement, puissent trouver leur unité profonde dans cette expression si simple : un seul nom pour l'univers, une solution pour toutes les énigmes.

C'est précisément parce qu'elle est un nom unique pour tout ce qui est que la volonté de puissance nietzschéenne est si difficile à définir : toute expression destinée à l'éclairer doit au contraire être éclairée par elle. Si l'on soutient par exemple, ce qui n'est pas faux, qu'elle signifie la volonté de l'emporter sur un adversaire, et d'en devenir le maître, il faudra convenir qu'en réalité c'est plutôt cette « volonté de dominer » qui se définit à partir de la « volonté de puissance ». Car que veut dire dominer ? Les forts, certes, dominent les faibles dans l'ordre de la surabondance, de la folle prodigalité, mais les faibles dominent les forts dans l'ordre de la prudence, et ils finissent par se rendre maîtres des forts parce qu'ils sont les plus nombreux et les plus rusés (*cf. Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 14). Il serait superficiel de gommer cette différence dans le « comment » de la domination en utilisant l'expression abstraite « volonté de dominer », et en l'appliquant aussi bien aux forts qu'aux faibles. Pourquoi n'est-il pas superficiel de dire « volonté de puissance », en quoi cette expression, bien qu'unique, ne gomme-t-elle pas la différence en question ? Parce que l'expression « volonté de puissance » rend compte de la bipolarité de la vie, témoignant à la fois du don

(*puissance* qui *veut* se dépenser) et de la demande (*volonté* d'acquérir une *puissance* qu'on n'a pas). C'est ce qu'il faut examiner plus précisément.

L'essence la plus intime de l'être

Tandis que « volonté de dominer » assigne à la volonté un but précis, et fait dépendre son sens d'une finalité, « volonté de puissance » se situe en deçà du sens et de la finalité. Tout ce qui vit tend d'abord à croître, aveuglément, et recherche pour cela ce qui lui résiste : « c'est la tendance primitive du protoplasme quand il étend ses pseudopodes pour tâter à l'entour » (*La volonté de puissance*, I, p. 243). C'est ensuite que l'on peut parler d'une volonté de dominer : en parler trop tôt, c'est estimer que toute action doit se proposer un but à atteindre, alors que « c'est d'abord l'acte lui-même qui est un succès, une fin atteinte » (*La volonté de puissance*, II, p. 173). Et qu'est-ce que l'acte lui-même ? Une certaine quantité de force se dépense, s'empare d'un objet sur lequel elle peut s'assouvir. Ce qu'on appelle « but » ou « fin » n'est en réalité que le moyen qui facilite cette explosion involontaire. Tel est le noyau de cette volonté de puissance que l'on trouve chez tout être vivant, telle est « l'essence la plus intime de l'être » (*La volonté de puissance*, I, p. 237). On voit qu'il ne faut pas interpréter l'expression comme s'il s'agissait d'une volonté d'acquérir la puissance qu'on n'a pas ; il s'agit plutôt d'une puissance qui veut. Qui veut quoi ? « Se dépenser », « s'assouvir », « se prodiguer », « se décharger », énonce Nietzsche en des formules qui évoquent déjà la théorie freudienne des pulsions. Mais l'originalité de Nietzsche est de mettre l'accent sur le don, la gratuité, le gaspillage de la vie dans l'« explosion » de la puissance. C'est cette générosité qui inspire la forme primitive de la volonté de dominer : s'approprier ce qui est extérieur, le modeler. Dominer, c'est d'abord assimiler l'autre en lui donnant sa forme, et du même coup s'accroître, et accroître sa puissance.

Formes dérivées de la volonté de puissance

Du noyau initial de la volonté de puissance (comme « puissance qui veut » avant tout se dépenser gratuitement) dérivent, selon une sorte de déclin, toutes les « volontés de » ceci ou cela (sous la forme d'un « vouloir acquérir de la puissance »).

Le déclin de la volonté de puissance commence lorsque la tendance spontanée pour assimiler l'autre échoue. Le vivant ne renonce pas à la domination, mais doit apprendre, au gré de ses échecs, « à chercher sa satisfaction sur de tout autres voies ». Dans cet apprentissage, la volonté de puissance perd sa gratuité et sa générosité primordiales : la vie de l'organisme devient soumise à « l'instinct de conservation ». La volonté de puissance prend alors la forme dérivée de la « lutte pour la vie ». Dans la théorie de Darwin, qui accorde une importance centrale à cette lutte pour la vie, tout se passe comme si l'aspect général de la vie était l'indigence, la famine, et non l'absurde prodigalité (*cf. Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 14). Certes, affirme Nietzsche, l'instinct de conservation et la lutte pour la vie existent : mais l'erreur des biologistes, et particulièrement des darwiniens, est de faire de ces phénomènes dérivés des explications universelles et primordiales.

La différenciation entre individus n'apparaît, elle aussi, qu'à la suite de l'échec de la tendance spontanée à la croissance par assimilation : alors, « plutôt que de laisser échapper ce qu'elle a conquis, la volonté de puissance se divise en deux volontés », puis en une multitude de volontés. Ce que les biologistes croient être une lutte pour la conservation de la vie (alors que ce n'est qu'un cas particulier, en situation de détresse) est en réalité une lutte pour l'augmentation de la puissance, entre des individus de plus en plus différenciés.

La volonté de vérité

Le perspectivisme

Pris dans le jeu sans fin de la lutte, ces individus affirment impérativement leurs points de vue respectifs, leurs perspectives

opposées. Tel est le phénomène que Nietzsche baptise *perspectivisme*, et dans lequel il voit l'origine même des valeurs : « Le point de vue de la valeur consiste à envisager des conditions de conservation et d'accroissement pour des êtres complexes, de durée relative, à l'intérieur du devenir » (*La volonté de puissance*, I, p. 239). À l'intérieur du « devenir » apparaissent donc des valeurs, des buts, des croyances, qui sont chaque fois, pour chaque individu, les « conditions » impérieuses de son maintien dans la lutte universelle, ce qu'il doit croire pour pouvoir, non seulement se conserver, mais surtout s'accroître. Toute valeur est ainsi un « point de vue », relatif à un individu. Il n'existe aucune « réalité absolue » qui se tiendrait au-delà des différents points de vue : la réalité, c'est la volonté de puissance, c'est-à-dire le jeu total des perspectives, jeu qui est lui-même sans but et sans condition.

L'utilité de l'erreur

Cette théorie du perspectivisme conduit Nietzsche à sa thèse philosophique la plus provocante : la thèse de l'utilité de l'*erreur*. La lutte sans fin, caractéristique de la volonté de puissance, impose en effet à chaque perspective de s'obstiner dans ce qu'elle a de particulier et de relatif, et même de tenter de le porter à l'absolu, si bien que ce qui est seulement « fausseté » (effet d'un point de vue limité) peut devenir « erreur », c'est-à-dire « fausseté prise pour une vérité ». Cette transformation de la fausseté en erreur est propre à l'homme, qui ne peut généralement pas affirmer le faux sans le croire vrai, sans avoir besoin de le vouloir comme vrai. La situation particulière de l'homme dans l'univers est bien décrite dans ce court et tranchant aphorisme de 1885 : « La vérité est une sorte d'erreur, faute de laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourraient vivre. Ce qui décide en dernier ressort, c'est sa valeur pour la vie » (*La volonté de puissance*, I, p. 331). Pour vivre, nous avons besoin, non de la vérité (à savoir : la doctrine de la volonté de puissance universelle), mais de l'erreur, du préjugé accepté aveuglément, sans réserve, parce qu'il constitue notre perspective propre. Qui plus est, nous avons besoin de qualifier cette erreur de « vérité », pour que jamais ne nous effleurent les doutes et

les soupçons, contraires à la puissance impérieuse de la vie.

Falsifications de la connaissance et fictions de la métaphysique

Si l'erreur est toujours « humaine », il faut distinguer entre l'erreur qui prend la forme de la *falsification*, de la déformation du réel, et celle qui prend la forme de la *fiction*, de l'invention d'un monde complètement irréel. Il y a falsification, selon Nietzsche, dans la façon dont se constitue pour nous le monde apparent, le « monde des phénomènes » : en effet, un tel monde résulte de l'activité par laquelle nous « arrangeons » le chaos informe et informulable de nos sensations pour le rendre communicable, donc reconnaissable. Cette activité de simplification, au niveau des sens comme à celui de la pensée, consiste par exemple à trouver de l'identique dans un univers où aucune chose n'est identique à une autre, ni d'ailleurs à elle-même, afin de satisfaire aux exigences de la logique, qui ne s'applique que si l'on suppose des cas identiques. Cet « appareil falsificateur » au service de la vie manifeste une des formes majeures de la volonté de puissance, la *volonté de connaître*. De même que toute puissance tend primitivement à assimiler ce qui lui résiste en lui donnant sa forme (c'est le sens originel de la domination), de même la connaissance est d'abord un don, une « humanisation » généreuse des choses. Ce point est vigoureusement souligné dans un aphorisme de 1885 : « La pensée consiste à fausser par transformation, la sensation consiste à fausser par transformation, le vouloir consiste à fausser par transformation ; partout c'est la faculté d'assimilation qui est à l'œuvre, et elle suppose la volonté de ramener à notre ressemblance les choses extérieures » (*La volonté de puissance*, I, p. 323).

Mais si la volonté de connaître peut ainsi « donner » la vérité, elle peut également, selon le déclin de la volonté de puissance, en venir à « demander » la vérité : elle est alors ce que Nietzsche appelle *volonté de vérité*. Loin de chercher à construire un monde apparent dans lequel l'homme puisse se reconnaître, elle critique ce monde apparent auquel elle reproche (ajuste titre) d'être faux, et lui oppose (à tort) un « monde vrai » inapparent. Ce « monde vrai » inventé, ce n'est pas le

chaos que nous falsifions pour le rendre vivable, mais un monde « en soi », transcendant, qui double le monde des apparences et constitue par rapport à lui une référence stable et fiable. Dans ce monde imaginaire, toutes les falsifications nécessaires à la connaissance sont idéalisées, posées en modèles, et deviennent ainsi des fictions. Cette illusion d'un « arrière-monde » (cf. *Le gai savoir*, III, §151) constitue ce que Nietzsche appelle généralement « la métaphysique », qu'il identifie à une version extrêmement caricaturale du platonisme.

La critique du « monde vrai »

« Il est d'une importance cardinale, écrit Nietzsche, d'abolir le monde vrai » (*La volonté de puissance*, I, p. 95). Abolir le monde vrai, ce n'est pas seulement critiquer scientifiquement la fiction de l'en-soi, c'est surtout combattre cette volonté de vérité, hostile à la vie. La critique scientifique du « monde vrai » ne peut en effet que se borner à rappeler la théorie de la volonté de puissance, et en particulier ce point essentiel qu'il ne reste *rien* une fois ôtés le perspectivisme et les apparences : si « tout centre de force voit le reste des choses dans sa perspective propre », le monde « n'est qu'un nom pour le jeu total de ces actions ». En conséquence : « L'antinomie du monde apparent et du monde vrai se réduit à l'antinomie du monde et du néant » (*La volonté de puissance*, I, p. 90).

Mais il reste à comprendre en quoi la « volonté de vérité » est une « volonté de néant », et même une « volonté de mort ». C'est ce que Nietzsche entreprend dans un important passage du *Gai savoir*, intitulé « De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux » (Livre V, § 344). La vérité n'est pas voulue d'abord, dans un élan positif, mais secondairement, réactivement, comme une non-tromperie : ce qui est premier, c'est le mensonge universel, c'est l'insécurité naturelle justifiant la **demande** de vérité. Et ce que craint le « véridique », c'est moins d'être trompé que de tromper lui-même, car il craint avant tout la puissance de la vie en lui, puissance de duperie, de dissimulation, d'éblouissement, d'aveuglement.

Le tragique

Le problème de Nietzsche

Les valeurs sont fondées sur la vie et jugées par la vie. La question initiale de Nietzsche est de comprendre comment la vie peut engendrer des valeurs hostiles à la vie. À cette question initiale, la théorie de la volonté de puissance apporte une réponse scientifiquement satisfaisante, mais philosophiquement problématique. En effet, les valeurs hostiles à la vie s'ordonnent à la volonté de vérité, à la dénonciation du monde apparent. Or la théorie de la volonté de puissance, par sa charge démystificatrice, est bien l'œuvre de la volonté de vérité, et participe bien, à sa façon, à cette dénonciation du monde apparent. Celui qui critique la « vérité » en montrant qu'elle est nuisible à la vie ne peut manquer, paradoxalement, de poser sa propre critique comme une « vérité », et précisément l'une des plus nuisibles à la vie. Nietzsche est éminemment conscient de ce paradoxe : « Avouer que la non-vérité est la condition de la vie, sans doute, c'est un terrible procédé pour abolir notre sentiment usuel des valeurs ; là où jamais il s'agit de ne pas mourir de la vérité que l'on a reconnue » (*La volonté de puissance*, II, p. 231). C'est ce « danger extrême » qui mérite d'être appelé : problème de Nietzsche.

La connaissance et l'art

Pour ne pas mourir de la vérité, il faudrait pouvoir en même temps – mais cela semble à première vue impossible – reconnaître cette vérité, et adhérer à l'erreur qui lui est contraire. Or cela n'est pas impossible, affirme Nietzsche, rompant avec toute la tradition socratique selon laquelle, par principe, « croire » implique « tenir pour vrai ». On peut très bien discerner l'erreur et errer tout de même, savoir que l'on erre et malgré tout « aimer et favoriser l'erreur et l'illusion, pour l'amour de la vie ». Certes cela est impossible à la *connaissance* elle-même, qui pour cette raison doit être seconde,

conditionnée, enfermée dans le type d'erreur qui lui permet d'assimiler le monde en lui donnant des formes, mais c'est possible à l'*art*, à la culture esthétique de l'illusion au service de la vie. Les artistes, on l'a souvent dit, sont des maîtres en matière d'apparences et d'illusions, non parce qu'ils veulent nous abuser, mais parce que leur fonction est de stimuler la vie, de produire cette *ivresse* esthétique dans laquelle nous jouissons de la beauté sans plus chercher à connaître ni à comprendre. Si la terrible vérité de la théorie de la volonté de puissance – à savoir : que la non-vérité est la condition de la vie – peut être regardée en face sans qu'on en meure, cela ne peut se faire qu'en subordonnant la connaissance à l'art.

La naissance de la tragédie

« L'art, écrit Nietzsche, nous est donné pour nous empêcher de mourir de la vérité » (*La volonté de puissance*, I, p. 387). Tout art, cependant, n'a pas cette capacité, mais seulement l'art *tragique*. La tragédie est « l'art suprême dans l'approbation de la vie », écrit Nietzsche dans *Ecce Homo* (« Pourquoi j'écris de si bons livres »), revenant sur son premier ouvrage, *La naissance de la tragédie*. Dans ce livre inaugural, encore insuffisamment dégagé de l'influence de Schopenhauer et de Wagner, Nietzsche fait plutôt apparaître la tragédie comme un art de consolation. Le héros tragique serait celui qui, plongeant un vrai regard dans l'essence des choses, y découvrant l'horrible et l'absurde, en éprouve un dégoût tel qu'il est sur le point de renier l'existence ; mais « en ce péril imminent de la volonté, l'art s'avance alors comme un magicien sauveur, apportant le baume secourable : lui seul a le pouvoir de transmuier ce dégoût de ce qu'il y a d'horrible et d'absurde dans l'existence en représentations, à l'aide desquelles la vie est rendue possible » (*La naissance de la tragédie*, § 7). « Consolation métaphysique », la tragédie grecque est d'abord conçue par Nietzsche comme placée sous la double invocation de *Dionysos* et d'*Apollon* : de l'ivresse extatique qui porte en elle le risque d'un dégoût de l'action, et de sa transfiguration onirique, apaisée et sereine.

Mais dès *La naissance de la tragédie*, Nietzsche tend à dépasser ce point de vue de la consolation, et même à le contester, parce que ce point de vue suppose à tort que la vie doit être justifiée pour le « mal » qu'elle comporte. L'essence du tragique, dira-t-il plus tard, ne se trouve pas dans la consolation, mais dans l'innocence de la vie. C'est ce qui explique l'abandon par Nietzsche de la référence au couple Dionysos-Apollon, et l'invocation du seul Dionysos, dieu de l'affirmation au-delà de tout besoin d'être consolé.

La renaissance de la tragédie

Il faut donc interpréter comme un cri d'optimisme la promesse, dans *Ecce Homo*, d'« une époque tragique », d'une renaissance de la tragédie. On peut toutefois se demander pourquoi l'époque « moderne » doit être le moment historique de cette promesse, pourquoi l'urgence de cette renaissance marque particulièrement notre présent. Si la modernité impose à l'homme la confrontation à la terrible vérité, c'est parce que l'humanité moderne ne croit plus à rien, ne croit plus à ses propres valeurs. Les « faibles » ont triomphé des « forts », les valeurs demandées, hostiles à la vie, l'ont emporté sur les valeurs données, favorables à la vie. Or ce que les faibles demandaient, à travers leurs valeurs, c'était précisément cette victoire, mais rien d'autre que cette victoire. C'est la raison pour laquelle l'hostilité à la vie l'a emporté, mais c'est également la raison pour laquelle, l'ayant emporté, elle s'anéantit elle-même car elle a atteint son but, une vie identique à la mort, trop lasse pour créer et même pour croire. Si l'amour peut s'enrichir de ses succès, la haine triomphante est vide comme un désert. Ce destin historique de l'humanité est ce que Nietzsche nomme *nihilisme*. La façon dont la morale européenne dominante s'accomplit, tout en se détruisant, en est la manifestation la plus éclatante. Nous étudierons cette autodestruction dans le prochain chapitre.

Indications de lecture

Pour en savoir plus sur le thème central de ce premier chapitre, la volonté de puissance, on lira, bien entendu, les aphorismes rassemblés sous ce titre par les éditeurs, après la mort de Nietzsche : particulièrement, dans l'édition à laquelle nous nous référons ici (Paris, Gallimard, 1995), ceux qui constituent le Livre II, au premier tome. Dans la deuxième partie *d'Ainsi parlait Zarathoustra*, le chapitre intitulé « De la victoire sur soi-même » offre une expression vigoureuse de la doctrine.

Le caractère primordial de l'opposition entre surabondance et pauvreté de vie est au cœur d'un important aphorisme du *Gai savoir* : l'aphorisme 370 (livre V), intitulé « Qu'est-ce que le romantisme ? » C'est également au livre V du *Gai savoir* qu'on trouvera l'aphorisme 344, « De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux », essentiel pour la compréhension du « problème de Nietzsche ».

En ce qui concerne la question du tragique, il est utile de lire, outre *La naissance de la tragédie*, l'*Essai d'autocritique* que Nietzsche a substitué en 1886 à l'ancien *Avant-propos à l'adresse de Richard Wagner*, ainsi que les quatre paragraphes qu'il consacre à cette œuvre de jeunesse dans son autobiographie *Ecce Homo*, au chapitre « Pourquoi j'écris de si bons livres ».

CHAPITRE 2 : La morale vaincue par elle-même

Se prétendant « immoraliste », Nietzsche voit dans la morale européenne dominante une morale d'esclaves, issue du ressentiment des faibles. Cette thèse est expliquée dans le chapitre qui suit, ainsi que sa conséquence principale : la victoire de la morale des esclaves sur la morale des maîtres est une autodestruction de la morale.

Maîtres et esclaves

Dans le grand aphorisme 260 de *Par-delà le bien et le mal*, puis dans la première dissertation de *La généalogie de la morale*, Nietzsche développe l'opposition entre une *morale de maîtres* et une *morale d'esclaves*.

Les deux races morales

Nietzsche oppose les maîtres et les esclaves comme une classe dominante et une classe dominée : « Les différenciations de valeurs morales sont nées soit parmi la classe dominante, qui savourait en pleine conscience ce qui la distinguait de la classe inférieure, soit chez les sujets, les esclaves, les subordonnés de tout rang ». S'il s'agissait véritablement de *classes*, au sens rigoureux du terme, tout individu appartenant à l'une ou l'autre de ces classes, selon sa place dans la relation de domination, serait défini comme « maître » ou comme « esclave », et exprimerait son statut social par l'échelle de valeurs à laquelle il adhère. C'est d'une façon analogue qu'un marxiste peut parler de « morale bourgeoise » et de « morale prolétarienne ». Seulement, cela supposerait qu'un homme quelconque n'a une morale

d'esclave que parce qu'il est en situation d'être dominé, et que le même homme aurait une morale de maître s'il était en position dominante. Or c'est ce que Nietzsche rejette absolument. Au fond, ce n'est pas parce qu'on est un maître qu'on a une morale de maître, c'est au contraire sa morale qui fait que le maître en est un. Maîtres et esclaves ne constituent pas des classes au sens rigoureux, c'est-à-dire des groupes unifiés selon un critère extérieur et relatif, mais des *races*, des groupes unifiés selon un critère interne et absolu : chacun est maître ou esclave en lui-même. Ce « racisme » de Nietzsche tient à sa théorie de l'évaluation : il ne s'agit pas pour lui d'expliquer les valeurs en les ramenant à une réalité objective, mais de savoir ce qu'elles valent vraiment. Et les valeurs ne valent que ce que vaut celui qui les pose.

Mais que signifie alors la référence à la domination, présente non seulement dans cette phrase mais dans la suite de l'aphorisme, présente également dans la première dissertation de *La généalogie de la morale* ? Manifestement, ce mot ne désigne pas la simple constatation du pouvoir d'un groupe sur un autre. Car dans ce cas ce sont les esclaves qu'il faudrait qualifier de « dominants », eux qui – Nietzsche ne cesse de le répéter – l'ont emporté sur les maîtres, au point que la morale noble « est aujourd'hui difficile à comprendre, à déterrer, à découvrir », au point que ce qui passe pour « la » morale est la morale des esclaves. Non seulement les esclaves « ont » le pouvoir, mais ils le déterminent, puisque dans ce *troupeau* qu'est devenue la communauté humaine, l'accession au pouvoir dépend de la soumission aux valeurs du troupeau. Que le commandement obéisse à l'obéissance, c'est précisément l'idée que les esclaves se font du pouvoir. Cette idée fait partie de la morale des esclaves, tandis que le mot « domination », dans le texte de Nietzsche, appartient à l'évaluation des maîtres, et désigne une supériorité raciale. L'analyse nietzschéenne des deux morales se fait donc du point de vue des maîtres.

Bon et mauvais

Si « maîtres » et « esclaves » constituaient deux classes dans un

rapport de domination, cette relation réciproque objective suffirait à les définir : les maîtres seraient maîtres « des » esclaves, les esclaves seraient esclaves « des » maîtres. Puisqu'il s'agit de deux races morales, la signification de leur relation dépend au contraire de leurs définitions respectives : le rapport maître-esclave sera perçu différemment selon qu'on est maître ou esclave. C'est précisément dans cette perception différentielle du rapport que Nietzsche repère la morale des uns et la morale des autres. Le maître, nous explique-t-il, savoure ce qui le distingue de l'esclave : la relation maître-esclave est pour lui une distinction, une distance infranchissable, une hiérarchie naturelle. Tout cela, il le savoure, il en jouit, admirant sa puissance, et l'honorant chez celui qu'il considère comme son égal. Et lorsqu'il ne peut pas admirer, lorsqu'il ne se reconnaît plus, lorsqu'il trouve sur son chemin des êtres plaintifs, vindicatifs, menteurs, alors il méprise : mépris qui est une décision d'ignorer, de méconnaître, de négliger. C'est ainsi que se produit une « différenciation morale », celle qui engendre les concepts de *bon* et de *mauvais*. Ces deux concepts s'appliquent à des hommes, et non à des actions. Les maîtres ne se disent pas que la franchise est « bonne », que le mensonge est « mauvais » ; ils ne séparent pas l'action de celui qui la commet, puisque la valeur d'une action n'est justement pour eux que la valeur de son auteur, selon qu'il se donne d'emblée comme admirable ou méprisable. Autrement dit, l'idée nietzschéenne selon laquelle maîtres et esclaves sont deux races morales est précisément une idée de « maître », et la morale aristocratique consiste finalement à dire : nous sommes bons, les autres sont mauvais. Elle est une « glorification de soi-même ».

Cette glorification de soi implique la primauté logique et chronologique du concept « bon » sur le concept « mauvais », lequel n'est qu'« un pâle contraste né tardivement » : le maître affirme bien avant de nier, et il ne méprise que parce qu'il a déjà admiré, et lorsqu'il ne peut plus admirer. Ce contraste lui-même est d'ailleurs au service de l'affirmation : une morale aristocratique « agit et croît spontanément, elle ne cherche son contraire que pour se dire oui à elle-même avec encore plus de joie et de reconnaissance ». On

retrouve ici la forme biologique originelle de la volonté de puissance, la tendance primitive du protoplasme qui étend ses pseudopodes pour chercher ce qui lui résiste : la morale des maîtres est bien une morale naturelle. Expression d'« une force qui veut déborder », d'« une richesse qui aimerait donner et se prodiguer », elle se laisse aller naïvement au premier mouvement, affirmatif, de l'admiration, et ne connaît la négation que par contrecoup, non pour détruire, mais uniquement par goût du contraste. C'est la raison pour laquelle l'erreur qu'elle commet reste, somme toute, limitée- Certes, comme toute évaluation au service de la vie, elle est une erreur. Le maître peut se tromper dans la naïveté de ses admirations ; surtout, il lui arrive « de méconnaître la sphère qu'il méprise, celle de l'homme du commun, du bas peuple », parce qu'il entre dans son mépris une volonté d'ignorer qui l'aveugle. Mais comme le mépris du maître n'est qu'une retombée secondaire de sa morale, l'erreur qui s'y commet reste contenue, et ne dépasse pas le stade d'une légère falsification : jamais il n'a besoin de transformer son adversaire en monstre.

Bien et mal

L'esclave, au contraire, a besoin de cette transformation, il ne peut supporter la vie qu'à la condition – terrible – de diaboliser ses ennemis pour les éliminer : si l'erreur des maîtres est une falsification, une simplification de la réalité, l'erreur des esclaves est une fiction nourrie par la haine. Du point de vue de l'esclave, la relation maître-esclave n'est pas un contraste, une distance, mais bien une lutte : et si les esclaves sont victorieux dans cette lutte, c'est qu'ils sont les seuls à l'envisager comme une lutte, les seuls à combattre (certes les maîtres sont des « guerriers », mais ils ne le sont qu'entre eux). Telle est l'origine de la notion de *méchant*, notion toujours caricaturale, par laquelle les êtres incertains, à la vie mal assurée, expriment et projettent leur demande : qu'on les débarrasse de ce qui les menace. Or ce qui menace l'esclave dans son existence, c'est précisément l'ensemble de ces comportements en lesquels les maîtres voient des vertus : toutes les formes d'audace, d'insolence, d'arrogance qui révèlent la glorification de soi-même. En un sens, maîtres et esclaves

sont d'accord : ces comportements ne sont pas méprisables. Mais l'esclave donne à cette idée un sens d'esclave : ce qui n'est pas à mépriser, c'est ce dont il faut se méfier, c'est ce qu'il faut éviter par tous les moyens, c'est le *mal*. Le mal est une affaire sérieuse pour la morale des esclaves, c'est l'objet de toute sa prudence, à vrai dire son seul objet, et ses commandements prennent généralement la forme d'interdictions. Alors que la morale des maîtres a quelque chose de sportif, d'esthétique, de jubilatoire, la morale des esclaves « est essentiellement une morale utilitaire » : la liste des précautions à prendre pour que la vie soit quand même possible. La prudence de cette morale se manifeste en ce que sa catégorie primordiale, le concept négatif de « mal », ne désigne pas des hommes, mais des actions : des actions séparées de leurs auteurs, ramenées à certains types généraux, et dûment répertoriées. Tandis que le maître voit dans le « menteur » un être vil et laid (un « mauvais »), l'esclave voit dans le « mensonge » une action dangereuse (un « mal »).

Sur ce qu'elle pose comme *bien*, en revanche, la morale des esclaves n'a que peu à dire, même lorsqu'elle semble en parler beaucoup. Certes, elle met au premier plan, par exemple, « les qualités qui servent à alléger aux souffrants le fardeau de l'existence : la pitié, la complaisance, la charité, le bon cœur, la patience, l'assiduité, l'humilité, l'amabilité... » Mais cette évaluation positive est paradoxalement seconde, n'étant que la contrepartie de ce qui est à combattre, la négation d'une négation : ces qualités ne sont prisées que parce qu'elles sont rassurantes, l'être qui les manifeste n'est pas à craindre, c'est-à-dire qu'on peut se permettre de ne pas trop penser à lui. Maîtres et esclaves sont d'accord sur ce qui est méprisable, mais ne donnent pas à ce mot le même sens. « Nous sommes bons », disent les esclaves, non pour se glorifier eux-mêmes, mais seulement après avoir dit : « Les autres sont méchants ». Cette morale qui ne vise que la victoire, est également une morale qui anticipe sur sa future abolition, en laissant apparaître parfois son dédain quant à ses propres valeurs « positives » : « selon la façon de penser des esclaves, l'homme bon doit être de toute façon celui dont on n'a rien à craindre : il est débonnaire, facile à duper, peut-être un peu bête, bref, un

bonhomme ». Lorsque le maître méprise, son évaluation est négative, parce qu'elle s'oppose à l'admiration ; lorsque l'esclave méprise, son évaluation est positive, parce qu'elle s'oppose à la *haine*, qui est le seul véritable sentiment « moral » des faibles.

Toute cette analyse est écrite du point de vue du maître, non par suite d'un jugement de goût arbitraire, mais pour une raison philosophique solide : l'évidence de la morale des maîtres, son caractère « naturel ». Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'il existe une morale des maîtres, car il est naturel que l'être surabondant crée des valeurs : « toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même », sa naissance ne renvoie qu'à elle-même. On peut en revanche se demander d'où vient la puissance créatrice de celui qui n'a pas assez pour être, et s'étonner de ce qu'il existe une morale des esclaves. Dans l'aphorisme 260 de *Par-delà le bien et le mal*, Nietzsche introduit ainsi la considération de cette morale : « À supposer que les victimes, les opprimés, les souffrants, les esclaves, ceux qui sont incertains et fatigués d'eux-mêmes, se mêlent à leur tour de moraliser – quel sera le caractère commun de leurs estimations morales ? » Le fait qu'il réponde ensuite à cette question ne doit pas faire oublier le problème qu'elle contient : comment les esclaves, qui ne « moralisent » pas naturellement, ont-ils pu « se mêler à leur tour de moraliser » ? C'est une variation sur l'étonnement initial de la philosophie de Nietzsche : comment la vie s'y prend-elle pour engendrer des valeurs contraires à la vie ? L'approfondissement de ce problème nous conduit à la notion fondamentale de *ressentiment*.

La morale du ressentiment

La révolte des esclaves

« La révolte des esclaves dans la morale, écrit Nietzsche, commence lorsque le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs » (*La généalogie de la morale*, I, § 10). Si la morale des maîtres est naturelle, la morale des esclaves est historique :

elle renvoie à un événement fondateur, au jour où le ressentiment « lui-même » est devenu créateur, où les esclaves ont pu se révolter, non pas pour de bon, mais « dans la morale ». Mais avant d'en savoir plus sur cet événement, il faut préciser le sens des mots « révolte » et « ressentiment ».

Nietzsche explique parfois la formation fictive du « monde vrai » par le fait que « nous nous révoltons » contre le « monde apparent » : il entend par là que nous refusons de nous laisser aller à y croire, de nous laisser séduire, que nous nous méfions de notre premier mouvement en faveur des apparences. C'est de la même façon qu'une *révolte* « dans la morale » est concevable : par une méfiance subtile, un dénigrement systématique de tout ce qui « apparaît » bon, généreux, ou juste, mais qui se révélera peut-être différent si on y « regarde de plus près », si on « creuse » un peu.

Le ressentiment

La révolte contre le monde apparent atteint son but lorsqu'on lui substitue un « monde vrai » bien que non apparent, comme pour réhabiliter une réalité toujours bafouée, occultée par le prestige des apparences. Il en va de même, en morale, lorsque le dénigrement d'une supériorité manifeste marque la revanche d'une qualité d'abord méconnue. Ainsi, par exemple, la critique des supériorités naturelles prenant la forme de ce qu'on appelle le « don » (être doué pour le dessin, pour la musique, etc.) peut inciter à mettre au premier plan la valeur du « mérite », sous prétexte qu'une aptitude laborieusement conquise est plus « méritoire » que la facilité qu'on se borne à trouver en soi. On n'aurait pas l'idée d'arracher de cette façon le mérite à son obscurité, s'il ne s'agissait de rabaisser le prestige de qualités bien plus brillantes, mais qui semblent scandaleusement injustes.

Ce processus réactif appartient à ce que Nietzsche appelle *ressentiment*, notion fondamentale dans laquelle s'enchaînent trois moments :

a. D'abord, et c'est le « ressentiment » au sens ordinaire de ce mot en français, la rancune, l'esprit de vengeance, le fait d'« en vouloir

à... » Le ressentiment, explique Nietzsche, pousse celui qui souffre à chercher un responsable de sa souffrance, de préférence un responsable « fautif », susceptible de souffrir à son tour ; ce phénomène psychologique, Nietzsche l'explique par une tendance physiologique à « s'étourdir contre la douleur au moyen de l'affect », non pour se protéger, seulement pour s'étourdir (*cf. La généalogie de la morale*, III, § 15). Portant sur tout ce qui fait mal, ce ressentiment psychologique peut survenir en tout homme, à cela près que chez l'homme noble il « s'achève et s'épuise par une réaction instantanée », tandis que chez l'esclave il « s'installe à demeure » et « empoisonne », prenant la forme de la longue vengeance qui attend son heure : c'est que l'esclave, du fait de sa faiblesse, est incapable de « la vraie réaction, celle de l'action », de même qu'il est incapable de cet oubli régénérateur que permet seule une surabondance de « force plastique ».

b. Dans le cas précisément où il s'installe à demeure, le ressentiment atteint le stade du dénigrement fielleux, qui est la vengeance la plus commune des faibles. Il cesse alors d'être un fait Psychologique humain pour devenir un phénomène racial : les esclaves peuvent être nommés les *hommes du ressentiment* en ce second sens. Tandis que le ressentiment psychologique est suscité Par tout ce qui fait mal, le ressentiment racial s'attache à détruire iniquement des valeurs, à nier leur évidence, jugée insupportable.

c. Le troisième moment accomplit le ressentiment, et représente sa réussite propre, sa prouesse : parvenir à justifier le dénigrement des valeurs données par la fabrication de valeurs revanchardes. Lorsque le ressentiment atteint ce stade, il constitue à son tour une morale, la *morale du ressentiment* : alors commence la révolte des esclaves dans la morale.

C'est précisément par son caractère de prouesse que ce troisième moment est problématique. Ce ne sont pas les esclaves seuls qui ont engendré la morale des esclaves, et le ressentiment des faibles a pu demeurer longtemps stérile, jusqu'à ce qu'il soit rendu intelligent et fécond par ces *maîtres décadents* qui ont conduit, jusqu'à maintenant, l'humanité, et principalement les *prêtres*.

Le rôle des prêtres

Pour comprendre le rôle des prêtres, il faut envisager la morale, n'importe quelle morale, du point de vue de son intérêt, non seulement biologique, mais sociobiologique, dans « le domptage du fauve et la sélection d'une race définie » (*La volonté de puissance*, I, p. 410) : le *dressage* (ou la domestication) et la *sélection* (ou l'élevage), le dressage en vue de la sélection. Dompter un animal sauvage et indéterminé, détruire cruellement certains de ses instincts, en favoriser d'autres, assurer la reproduction de cette opération, jusqu'à ce que se dégage un type d'individus dignes d'être appelés des « hommes », telle est la tâche éducatrice qu'accomplissent (bien ou mal), selon Nietzsche, les diverses *religions* : l'« espèce redoutable qui affronte l'animal sauvage, ce sont les prêtres ». C'est une espèce redoutable dans ce qui la distingue, précisément, de la « grande santé » de l'aristocratie guerrière : la caste sacerdotale (l'aristocratie spirituelle) se détourne de l'action par sa fonction, et s'expose, par ses prescriptions morbides de solitude, de jeûne, ou de chasteté, à une névrose qui fait alterner, de façon quasi épileptique, « convulsions de pénitence » et « déchaînement subit de sensualité effrénée » (*cf. Par-delà le bien et le mal*, III, §47). Loin de la glorification naïve et superficielle de l'activité libre et joyeuse chez les « maîtres guerriers », les « maîtres spirituels » développent les ressources intimes et infinies de l'intellect, la profondeur et la méchanceté. Que la caste des prêtres entre en lutte avec celle des guerriers, et elle mènera cette lutte avec haine, n'hésitant pas à s'appuyer sur la lassitude de vivre des esclaves, à favoriser cette lassitude en lui donnant l'intelligence de la haine, et à réaliser ce coup de génie et d'audace qui consiste à renverser les valeurs, à oser dire : « Les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les humbles seuls sont les bons ; les souffrants, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu ; c'est à eux seuls qu'appartiendra la béatitude – en revanche, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les lubriques, les insatiables, les impies, et, éternellement, vous demeurerez aussi les réprouvés, les

maudits, les damnés ! » (*La généalogie de la morale*, I, §7). Telle a été, dans notre civilisation, l'œuvre historique des prêtres juifs. Et lorsque le christianisme a prétendu substituer, à cette « haine juive », un « amour nouveau », ce fut toujours, selon Nietzsche, la même haine, mensongèrement transformée en amour.

Les mensonges de la morale

Dans leur tâche éducatrice de dressage des instincts humains et de sélection d'un type humain défini, les religions ne devraient être, soutient Nietzsche, que des moyens « entre les mains des philosophes » (*cf. Par-delà le bien et le mal*, III, § 62). La philosophie doit en effet aller encore au-delà de son ambition traditionnelle, qui est d'accorder l'homme à la vérité. Car il se trouve que l'homme tel qu'il est ne peut pas s'accorder à la vérité, mais il se trouve d'autre part qu'il lui faut désormais s'y accorder, supporter sans en périr la terrible vérité de la volonté de puissance : épreuve surhumaine, épreuve qui sera celle d'un « surhomme ». Or loin d'aller dans le sens de cette surhumanité nécessaire, le dressage religieux, privé de guide philosophique ferme, a sélectionné en Europe un « sublime avorton ». Loin d'aider les hommes à se dépasser pour se rendre dignes de la vérité, il leur a inculqué les pires mensonges. Seuls les pires mensonges peuvent expliquer la victoire du type « esclave » sur le type « maître », car il s'agit d'une victoire intellectuelle : les maîtres ont cessé d'être des maîtres parce qu'ils ont adhéré à la morale des esclaves.

La séparation de la force et de ses effets

Le principe intellectuel de ces mensonges est développé dans la première dissertation de *La généalogie de la morale*, au § 13, sous une forme qui rappelle les fables, et qu'on pourrait intituler : « les petits agneaux et les grands oiseaux de proie ». Il est clair que la faiblesse est aussi naturelle, essentielle, inévitable chez les premiers que la force

chez les seconds : les petits agneaux ne sont pas de grands oiseaux de proie qui auraient décidé de réprimer leur agressivité, pas plus que les oiseaux de proie ne sont des petits agneaux incapables de maîtriser leurs pulsions. Les uns et les autres sont ce qu'ils sont, de façon irremplaçable, et il n'existe aucun état de neutralité à partir duquel on pourrait choisir d'être l'un ou l'autre. Les petits agneaux essaient pourtant de s'en persuader, présentant frauduleusement leur faiblesse comme « un accomplissement libre, quelque chose de voulu, de choisi, un acte, un mérite », et s'arrogeant ainsi « le droit de rendre responsable l'oiseau de proie de ce qu'il est oiseau de proie ».

Au fond de cette duperie, de ce mensonge à soi qui va réussir à tromper les autres, on trouve une falsification due au perspectivisme humain, à la projection généreuse, sur notre expérience du monde, de formes destinées à la rendre communicable dans le langage. La séduction du langage, explique Nietzsche, nous incite à doter la réalité de formes analogues à celles de la grammaire, et par exemple à retrouver dans les choses la distinction du sujet et du verbe. C'est ainsi que « le peuple sépare la foudre de son éclat pour considérer l'éclair comme une action, effet d'un sujet qui s'appelle la foudre ». Cette *séparation de la force et de ses effets* est évidemment une erreur, puisqu'il est de l'essence de la volonté de puissance que toute puissance veuille se dépenser et ne soit même rien d'autre que ce vouloir. Le ressentiment transforme cette simple falsification perspectiviste en une fiction vindicative, la fiction d'une *âme*, d'un sujet neutre, d'un pur « je » privé de tout contenu, égal à tous les autres « je » (car le néant est toujours égal au néant), source de l'illusion par laquelle l'action des forts et l'inaction des faibles sont directement comparables.

Le sentiment de culpabilité

La profonde perversité du mensonge de la morale consiste à identifier cette âme vide avec le libre arbitre qu'on invoque pour imputer à quelqu'un la responsabilité de ses actes. La fusion des deux idées produit le *sentiment de culpabilité*, l'arme absolue de l'esclave

contre le maître. Lorsque l'esclave présente sa faiblesse comme une vertu, il évoque un sacrifice pour rire, qui ne lui coûte rien : l'âme vide, c'est ce qu'il est déjà. Mais le maître, confronté à cette fiction, voit tout son être transformé en « péché » : la morale des faibles triomphe des forts en leur faisant honte de ce qu'ils sont.

L'auteur de ce coup de génie, de ce détournement de l'idée de responsabilité, c'est le prêtre chrétien. On peut certes dire en un sens que son œuvre est bénéfique pour l'humanité en général : elle calme les « souffrants » en donnant un sens à leur souffrance, celui d'un châtiment ; mais si elle les aide ainsi à surmonter leur dégoût de vivre, elle les empoisonne également en les incitant à rechercher la souffrance elle-même. Le prêtre est utile en ce qu'il « change la direction du ressentiment », cette matière explosive qui met en péril l'existence du troupeau et du berger ; à tous ces êtres soupçonneux, qui se persuadent si facilement que quelqu'un est responsable de leur souffrance, il répond : « C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit porter la faute de cela : mais tu portes toi-même la faute de cela, -tu portes toi-même la faute de toi-même ! ». Mais cette utilité du prêtre eu égard à la vie comme « survie » s'efface devant sa profonde nocivité, eu égard à la vie créatrice, quant à sa tâche essentielle : la sélection d'une race définie. Car le « changement de direction » du ressentiment prépare subtilement le triomphe de la vengeance, le jour où les heureux douteront de leur droit au bonheur car les malades auront rendu malades les bien portants : « Le jour, indubitablement, où ils arriveront à jeter dans la conscience des heureux leur propre misère et toutes les misères : de sorte qu'un jour ceux-ci commenceraient à rougir de leur bonheur et à se dire peut-être les uns aux autres : Il y a une honte à être heureux, en présence de tant de misères ! » (*La généalogie de la morale*, III, § 14).

Ce jour est celui de la victoire des esclaves, dont nous savons déjà qu'elle est, pour leur morale, une victoire sur soi-même, une autodestruction. Nous pouvons maintenant préciser la nature de cette autodestruction, qui peut signifier que la morale n'est plus jugée nécessaire, ou bien qu'elle n'est plus jugée possible.

L'autodestruction de la morale

La morale n'est plus jugée nécessaire

Rien n'est plus éloigné de Nietzsche qu'une philosophie se soumettant au fatalisme des faits (au « fatalisme », selon un jeu de mots nietzschéen) ou à une quelconque loi de l'histoire. Que les faibles l'emportent sur les forts, cela ne signifie pas pour Nietzsche que les faibles sont devenus plus forts que les forts, car jamais le fait de la victoire ou de la défaite ne décide quoi que ce soit. Ce qui décide, c'est la valeur pour la vie, et cette valeur est du côté de la surabondance des forts, tandis que la victoire des faibles, loin de les arracher à leur faiblesse, est tout entière marquée par l'esprit de faiblesse et la négation de la vie : les esclaves ne sont victorieux que dans l'anéantissement. Cet anéantissement était d'ailleurs inscrit dans l'histoire de leur morale, de leur révolte, dans l'hommage qu'ils rendent au « mal » en en faisant leur catégorie dominante, dans leur obsession du « méchant » et dans leur culte ironique de la « bonté » : les esclaves l'emportent lorsqu'il n'y a plus de méchants, mais lorsqu'il n'y a plus de méchants la morale perd sa raison d'être. Il suffit même pour cela que le troupeau se sente simplement rassuré : « Il y a dans l'histoire un point de ramollissement maladif et de déliquescence où la société va jusqu'à prendre parti, sérieusement et sincèrement, pour celui qui la lèse, pour le criminel. Punir lui semble en quelque sorte injuste – à tout le moins l'idée de « punition » et d'« obligation de punir » la fait souffrir et l'effraye. Ne suffit-il pas de le mettre hors d'état de nuire ? À quoi bon le punir par surcroît ? Punir est une chose épouvantable ! Ainsi la morale du troupeau, la morale de la peur, tire-t-elle ses dernières conséquences. À supposer que l'on puisse abolir le danger, la raison de craindre, on aurait par là-même aboli cette morale : elle ne serait plus nécessaire, elle-même ne se tiendrait plus pour nécessaire ! » (*Par-delà le bien et le mal*, V, §201). Nous n'y sommes peut-être pas encore, mais le chemin qui y mène, ajoute Nietzsche, est ce qu'on appelle en Europe le « progrès ».

La morale n'est plus jugée possible

Mais ce n'est pas uniquement dans ce sens que la morale est vaincue par elle-même. A l'exténuation de la peur chez les esclaves, lorsqu'ils n'ont plus d'ennemis, s'ajoute un phénomène plus intellectuel : le fait qu'on ne croit plus à la morale, qu'on n'est plus trompé par ses mensonges, parce que l'un de ces mensonges, la « volonté de vérité », le refus insensé des apparences, se retourne contre les autres, et finit par produire un scepticisme d'ensemble à l'égard des concepts moraux : « la morale elle-même, en exigeant avant tout la vérité et la probité, se passe autour du cou la corde qui servira nécessairement à l'étrangler : le suicide de la morale, voilà la suprême exigence de la morale ! » (*La volonté de puissance*, II, p. 157). Dans le premier cas, la morale n'était plus jugée nécessaire, alors que dans le second elle n'est plus jugée possible. Malgré cette différence importante, les deux phénomènes sont apparentés par leur structure : la révélation tardive, l'aveu final qu'une « affirmation » apparente n'était en réalité qu'une « négation », et rien de plus. L'esclave délivré de sa peur avoue que son « bien » n'était qu'un masque, et qu'en ayant l'air de vouloir le bien il ne visait en fait qu'une destruction pure et simple, si bien qu'il ne lui reste rien à vouloir lorsque cette destruction est accomplie ; la morale suicidaire reconnaît que la « vérité » qu'elle posait comme une valeur suprême n'était qu'un nom pour dire la haine de toute apparence, si bien qu'il n'y a aucune vérité à énoncer lorsque toutes les apparences sont reniées. La morale laisse derrière elle un désert.

Indications de lecture

Sur l'opposition entre une morale de maîtres et une morale d'esclaves, on lira, dans *Par-delà le bien et le mal*, la cinquième partie, intitulée « Remarques sur l'histoire naturelle de la morale », et la neuvième partie (particulièrement l'aphorisme 260), intitulée « Qu'est-ce qui est noble ? » ; dans *La généalogie de la morale*, la

première dissertation, sur la différence entre le couple « bien et mal » et le couple « bon et mauvais », et la deuxième, consacrée à la faute et à la mauvaise conscience. Que la morale dominante ait partout étouffé une morale naturelle, c'est ce que Nietzsche montre avec force dans un chapitre du *Crépuscule des idoles*, intitulé « La morale comme manifestation contre nature ».

L'autodestruction de la morale est évoquée à la fin de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*. Dans l'édition de *La volonté de puissance* à laquelle nous nous référons (Paris, Gallimard, 1995), les aphorismes consacrés à ce thème forment le chapitre III du Livre premier, sous le titre « La morale vaincue par elle-même ».

CHAPITRE 3 : « Dieu est mort »

L'objectif de ce troisième chapitre est l'analyse du nihilisme, à partir de la formule « Dieu est mort », et des trois possibilités qu'a l'homme de vivre conformément à la mort de Dieu : la possibilité du « surhomme », celle du « dernier homme » et celle de « l'homme supérieur ». Cela suppose, pour commencer, une présentation de l'ouvrage majeur de Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Qui est Zarathoustra ?

Que le rejet de la morale soit une victoire de la morale sur elle-même, cela permet de comprendre pourquoi Nietzsche a choisi le personnage de Zarathoustra pour être son porte-parole, dans son ouvrage le plus célèbre.

Le Zarathoustra historique fut en effet, au VI^e siècle avant Jésus-Christ, le réformateur de la religion en Perse. Il transforma cette religion dans un sens moral, répudiant les sacrifices sanglants, rejetant les croyances naturalistes, pour ne mettre en avant que l'exigence de pureté de l'âme. C'est donc à l'auteur d'une transvaluation moraliste que Nietzsche confie littérairement le soin d'accomplir la transvaluation immoraliste, selon le principe de l'autodestruction inéluctable. Cette autodestruction de la morale n'est pas celle par laquelle les esclaves, rassurés dans le troupeau, cessent de tenir leurs propres valeurs pour nécessaires, mais celle par laquelle la dure exigence de vérité se retourne contre tous les mensonges qui l'accompagnaient. Autrement dit, elle s'accomplit chez un moraliste, un maître de morale : Zarathoustra est un prêtre, un maître décadent, mais un maître décadent « régénéré » par le suicide de la morale en lui. Et s'il est digne, entre tous, de cette régénération, c'est parce qu'il

est plus véridique, qu'il supporte plus courageusement que d'autres cette exigence de vérité. Cela veut dire qu'en lui elle se désolidarise de la demande qui l'impose généralement, elle cesse d'être le besoin d'un être inquiet de se conserver : délivrée de ces entraves, elle devient aventureuse, dangereuse, capable de se moquer de l'idéalisme et de ses lâchetés. Zarathoustra indique le chemin de la transvaluation, en faisant de la volonté de vérité une marque de surabondance, et de son respect une forme d'estime de soi (la véritable *probité* selon Nietzsche), alors qu'elle n'a été jusque-là qu'une fuite devant la réalité.

Ainsi parlait Zarathoustra est divisé en quatre parties. Ces quatre parties correspondent aux différentes épreuves que doit surmonter le « maître de vérité » nietzschéen ; ou bien, ce qui revient au même, aux différents obstacles que rencontre le projet d'une transvaluation des valeurs. La destruction des valeurs anciennes est le présupposé de l'ouvrage, la prémisse de tout ce qui s'y énonce, l'atmosphère dans laquelle baignent tous les personnages. Ce présupposé, cette prémisse, cette atmosphère, Nietzsche en donne, dès les premières pages, la formule, lapidaire et provocatrice : « Dieu est mort ».

La mort de Dieu : un événement et une histoire

Signification de la formule

Par rapport à la question métaphysique traditionnelle portant sur l'existence ou la non-existence de Dieu, la formule « Dieu est mort » est évidemment en porte-à-faux. Elle implique en quelque sorte que l'athéisme va désormais sans dire, et n'a même plus besoin de se signaler comme tel. Le mot « Dieu » ne peut donc plus désigner un être dont on se demanderait sérieusement s'il existe ou pas, mais un ensemble de croyances dont on cherche à savoir si elles sont encore vivantes, si elles animent encore les hommes, ou si elles ont perdu toute force dans leur esprit. La question du sens et de la valeur, de l'interprétation et de l'évaluation, supplante le « problème de l'être » qui fut si longtemps l'affaire des philosophes.

Lorsque Nietzsche commente cette formule, son commentaire indique souvent un sens limitatif. C'est le cas dans un passage du *Gai savoir*, où il la traduit ainsi : « la croyance au Dieu chrétien a été ébranlée » (V, § 343). Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle idée de Dieu, mais de l'idée chrétienne de Dieu, objet de certains des textes les plus véhéments et les plus violents de Nietzsche. Cette conception chrétienne, explique-t-il par exemple, « est une des conceptions divines les plus corrompues que l'on ait jamais réalisées sur terre ; peut-être est-elle même au plus bas niveau de l'évolution descendante du type divin : Dieu dégénéré jusqu'à être en contradiction avec la vie, au lieu d'en être la glorification et l'éternelle affirmation ! Déclarer la guerre, au nom de Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre ! Dieu, la formule pour toutes les calomnies de l'« en deçà », pour tous les mensonges de l'« au-delà » ! Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée !... » (*L'Antéchrist*, §18).

Le christianisme

Le christianisme est une religion de décadence : le « Royaume de Dieu » est une négation du monde, une objection contre l'existence ; c'est un crime contre la vie, dissimulé sous la foi en une vie « autre », une vie « meilleure ». Certes le bouddhisme, par exemple, est également une religion de décadence, mais avec « une grande douceur, une grande libéralité dans les mœurs, et pas de militarisme ». La négation de la vie atteint d'emblée, chez le bouddhiste, une perfection finale et apaisée, tandis que chez le chrétien elle se fait militante, tendue vers une tâche destructrice : « Chrétienne est la haine mortelle envers les maîtres de la terre, envers les nobles -et en même temps une concurrence cachée et secrète (on leur laisse le corps, on ne veut que l'âme). Chrétienne est la haine de l'esprit, de la fierté, du courage, de la liberté, du libertinage de l'esprit ; chrétienne est la haine envers les sens, envers la joie des sens, envers la joie en général... » (*L'Antéchrist*, §21).

Cette négation militante de la vie n'est pas le fait du Christ lui-même, qui fut plutôt une sorte de Bouddha : originellement, la religion

de l'amour ne vise à rien d'autre qu'à éliminer tout ce qui risque de faire souffrir, si peu que ce soit. La doctrine du Christ tient dans une pratique de la vie (ne pas résister à qui vous veut du mal, ne pas juger, etc.) qui explique également sa mort, et qu'on peut appliquer à n'importe quelle époque. Le militantisme de l'Église, totalement contraire à ce joyeux message d'un « royaume des cieux dans le cœur », a son origine chez saint Paul, dont le génie haineux inventa la doctrine du jugement dernier, de l'égalité de toutes les âmes devant Dieu, forgeant ainsi les armes mises par les prêtres au service du ressentiment des masses.

La mort de Dieu est un événement

C'est justement à ce militantisme, à cette tension. historique, que le Dieu chrétien doit de pouvoir « mourir » après avoir vécu. La négation du monde, qui n'engageait dans la pratique du Christ qu'une indifférence absolue envers tout ce qui est extérieur, est devenue chez les chrétiens une « foi », une conviction pour laquelle on se bat, qui connaît ses victoires et ses martyrs. Le rejet de la réalité s'est fait croyance obstinée dans un au-delà, donnant une force incomparable à la révolte morale des faibles. Au nom du Dieu chrétien, les valeurs hostiles à la vie ont pu malgré tout servir la vie, dans une certaine mesure. Mais cette vie paradoxale devait sombrer dans l'autodestruction des valeurs du ressentiment : c'est selon le destin inexorable de ces valeurs que Dieu est mort.

Présentée ainsi, la mort de Dieu est un événement, « le plus important des événements récents » précise Nietzsche (*Le gai savoir*, V, §343). C'est également comme mention d'un événement que la formule est introduite dans les premières pages d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (I, « Prologue », §2). Descendant de sa montagne pour dispenser son enseignement aux hommes comme le soleil prodigue sa lumière, Zarathoustra rencontre d'abord, dans la forêt, un ermite qui tente de le dissuader d'aller vers les hommes, parce qu'il faut n'aimer que Dieu et ne parler qu'à Dieu. Le quittant, Zarathoustra se dit à lui-même : « Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas

encore entendu dire que Dieu est mort. »

Le passé de l'événement

Ce que l'ermite n'a pas encore appris, c'est « ce que tout le monde sait aujourd'hui » (IV, « Hors de service »). On peut se demander si l'événement, la nouvelle, c'est la mort de Dieu, ou bien le fait que tout le monde maintenant sait que Dieu est mort. La distinction est vaine si le mot « mort », dans cette formule, signifie simplement « ébranlement de la croyance ». Mais il n'est pas vain de remarquer que ce Dieu, qui était « le néant divinisé », était ainsi, depuis toujours, la mort. On ne le sait que maintenant, parce qu'on a enfin compris qu'aucun des termes apparemment positifs du christianisme n'est une véritable affirmation. On sait que celui qui affirme le « ciel » ne fait strictement rien d'autre que nier la « terre » ; on le sait, parce qu'on sait qu'il n'y a strictement rien d'autre que la terre. « Notre temps est un temps qui sait » (*L'Antéchrist*, § 38) : la volonté de vérité, retournée contre la puissance qui la soutenait, découvre la mort dans ce qui était en apparence la vie de Dieu. Ainsi, au moment même où le nihilisme éclate, il se découvre un passé : lorsque le principe des anciennes valeurs succombe, c'est qu'on découvre qu'il fut toujours un cadavre. La mort de Dieu est bien un événement, mais uniquement parce qu'on y comprend enfin une très longue histoire.

L'avenir de l'événement

Pourtant, on ne peut pas non plus s'en tenir à cette idée qu'« enfin » nous savons que Dieu est mort. Le propre d'un grand événement, c'est qu'après lui plus rien n'est pareil. Or le fait que nous sachions que Dieu est mort a-t-il changé quelque chose ? Après avoir annoncé que « notre temps est un temps qui sait », Nietzsche ajoute : « et malgré cela, tout reste dans l'ancien état de choses ». Certes, « notre temps », qui « sait », est bien trop délicat intellectuellement pour croire encore qu'une providence divine se manifeste dans la nature et dans l'histoire ; il a bien trop de probité pour cela. Mais qu'est-ce que cette probité ? « C'est la morale chrétienne elle-même, la

notion de sincérité appliquée avec une rigueur toujours croissante, c'est la conscience chrétienne aiguisée dans les confessionnaux, et qui s'est transformée jusqu'à devenir la conscience scientifique, la propriété intellectuelle à tout prix » (*Le gai savoir*, V, § 357). En vertu de la loi d'autodestruction, Dieu, qui est mort depuis toujours, n'en finit pas de mourir, puisque c'est toujours la mort qui est notre Dieu. On sait « enfin » qu'il est mort, mais il n'est pas « encore » mort.

Nietzsche voit ainsi dans les « idées modernes » des métamorphoses par lesquelles le Dieu mort ne cesse de ressusciter, dans des modes de pensée pourtant hostiles, en apparence, au christianisme : la science moderne, la libre-pensée (il ne faut pas confondre les « libre penseurs » et les « esprits libres »), la démocratie (version laïcisée de l'« égalité des âmes devant Dieu »), le socialisme, et même l'anarchisme (« on peut établir une équation parfaite entre le chrétien et l'anarchiste », écrit Nietzsche au §58 de *L'Antéchrist*). Tous les athées modernes sont des chrétiens. Si l'on veut se tenir à la hauteur de l'événement qu'est la mort de Dieu, il faut lutter autrement : « Après la mort de Bouddha l'on montra encore pendant des siècles son ombre dans une caverne, – une ombre énorme et épouvantable. Dieu est mort : mais, à la façon dont sont faits les hommes, il y aura peut-être encore, pendant des milliers d'années, des cavernes où l'on montrera son ombre. – Et nous – il nous faut encore vaincre son ombre ! » (*Le gai savoir*, III, § 108).

L'enjeu est philosophique au premier chef, puisqu'il s'agit d'apprendre à « vivre » avec ce que l'on « sait ». Comment vivre en sachant que Dieu est mort, et en se tenant à la hauteur de ce savoir ? Cette question directrice inspire ce que Zarathoustra enseigne aux hommes : la doctrine du *surhomme*.

La doctrine du surhomme et ses ambiguïtés

La notion de surhomme

C'est pour aller vers les hommes que Zarathoustra descend de sa

montagne, vers ces hommes d'aujourd'hui, incapables d'accorder leur vie à ce qu'ils savent : que Dieu est mort. Accorder la vie au savoir est bien l'objectif que poursuit traditionnellement la philosophie, et Nietzsche reprend cet objectif. Ce qui le distingue de la tradition philosophique consiste en ceci : vivre en sachant que Dieu est mort, en se tenant à la hauteur de ce savoir, n'est pas une tâche pour l'« homme », mais pour le « surhomme ». L'enseignement de Zarathoustra tient finalement en ceci : Dieu est mort, que vive le surhomme !

Le surhomme n'est pas un homme supérieur, un homme plus fort que les autres, un « superman ». La supériorité du surhomme sur l'homme n'est pas celle d'un individu par rapport à d'autres individus, mais celle d'un type sur un autre type. L'homme étant « l'animal dont le caractère propre ne s'est pas encore fixé » (*Par-delà le bien et le mal*, III, §62), c'est à l'éducation qu'il appartient de définir son type. Lorsque la caste des prêtres assure cette éducation sans être guidée par la philosophie, le type défini est celui de ce qu'on appelle « l'homme » : l'homme « bon », l'homme « amélioré » selon les critères du progrès moral, tout ce qui répond à l'adjectif « humain » en français. Si l'on garde ce type comme référence, le mot « surhomme » prend naturellement le sens d'une perfection relative, désignant un être « à moitié saint, à moitié génie ». Mais le surhomme est un autre type, « un type de perfection absolue » (*cf. Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres »), un type défini philosophiquement, selon le projet d'un accord entre la vie et la vérité.

Première ambiguïté : le surhomme est le sens de la terre

Le contresens sur le surhomme, responsable de la fortune équivoque de ce mot, ne semble toutefois pas exclu par la prédication de Zarathoustra dans le « Prologue ». L'idée générale de cette prédication est la suivante : autrefois, les hommes étaient aliénés, se détournaient avec mépris de la vie terrestre, parce qu'ils créaient au-dessus d'eux et adoraient un être transcendant ; maintenant qu'ils savent que Dieu est mort, le risque est grand qu'ils cessent de créer au-

dessus d'eux et continuent à se sentir méprisables sans rien adorer ; ils doivent échapper à cette régression, retrouver le sens du dépassement de soi, créer de nouveau, mais en affirmant, en exaltant cette vie terrestre qu'autrefois ils niaient. « L'homme est quelque chose qui doit être surmonté », non par « Dieu », mais par le surhomme, qui est « le sens de la terre » (« Prologue », § 3). L'idée est ambiguë, car elle laisse entendre que la même puissance créatrice, qui se fourvoyait autrefois dans la fabrication d'idéaux contraires à la vie, doit aujourd'hui se récupérer, s'investir en faveur de la vie, comme si le surhomme était l'homme enfin revêtu des attributs divins, cessant de les projeter sur un Dieu illusoire. Dans une telle interprétation du surhomme disparaît complètement la distinction essentielle entre la demande et le don comme modes d'évaluation. Il n'est pas nietzschéen de croire que l'on passe des valeurs hostiles à la vie aux valeurs favorables à la vie comme on passe du faux au vrai, simplement en comprenant qu'on s'est trompé. Les valeurs hostiles à la vie expriment une forme de vie, et sa façon propre d'évaluer, par demande. Ce qui prouve le mieux l'impossibilité de transformer ces valeurs en valeurs favorables à la vie, par simple conversion, c'est justement l'impossibilité d'en finir avec la mort de Dieu, la résurrection perpétuelle du Dieu mort, l'inutilité de ce qu'on sait : tout ce qui constitue le problème initial *d'Ainsi parlait Zarathoustra*.

Deuxième ambiguïté : le surhomme est le but de l'évolution

Un autre aspect de la prédication du surhomme est équivoque : il s'agit du recours à une théorie de l'évolution, de type apparemment darwinien. C'est le cas, par exemple, dans ce passage :

« Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose au-dessus d'eux, et vous voulez être le reflux de ce grand flot, et plutôt retourner à la bête que de surmonter l'homme ?

« Qu'est le singe pour l'homme ? Une dérision ou une honte douloureuse. Et c'est ce que doit être l'homme pour le surhomme : une dérision ou une honte douloureuse.

« Vous avez tracé le chemin qui va du ver jusqu'à l'homme, et il

vous est resté beaucoup du ver de terre. Autrefois vous étiez singe, et maintenant encore l'homme est plus singe qu'un singe » (« Prologue », §3).

Si l'on comprend bien, la lassitude de l'homme qui a vu s'effondrer ses anciens idéaux, l'exténuation de sa volonté, font qu'il prend maintenant à rebours le processus de l'évolution, contrariant une sélection qui, naturellement, devrait conduire à l'émergence du plus puissant. Or Nietzsche n'a cessé de critiquer ce dernier point, ou d'en montrer, pour le moins, l'ambiguïté. Il faut en effet distinguer la forme originelle de la vie, le gaspillage généreux de la *puissance qui veut* se dépenser, ce qui aboutit au sacrifice de la masse au profit de quelques individus de valeur, et la forme dérivée, affaiblie, d'une vie qui *veut la puissance* de survivre, qui « lutte pour l'existence », selon des « lois » strictes et économiques, ce que décrit précisément la théorie de Darwin : mais cette sélection-là est celle des plus faibles, et non des meilleurs, car « plus le type que représente un homme est d'une nature supérieure, moins il a de chances de réussite » (*Par-delà le bien et le mal*, III, §62). C'est une nouvelle fois le recours à l'opposition du don et de la demande qui permet d'éviter de transformer la théorie du surhomme en une sorte de « darwinisme social ». Ce contresens est expressément dénoncé par Nietzsche dans *Ecce homo*, au même titre que le contresens qui idéalise le surhomme.

Troisième ambiguïté : la victoire sur soi-même

Zarathoustra ne demande donc pas aux hommes de cesser, par mauvaise volonté, de contrarier une sélection biologique inéluctable, il leur demande d'avoir la *volonté* positive d'assurer une sélection qui ne s'impose pas d'elle-même. Cet appel à la volonté est le trait essentiel de sa prédication : l'homme doit vouloir que le surhomme vive. « Vouloir », ici, doit être pris au sens de la volonté de puissance originelle, comme l'acceptation du dépassement de soi-même :

« Ce qu'il y a de grand en l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est un passage et un déclin.

J'aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils passent au-delà.

J'aime les grands contempteurs, parce qu'il sont les grands adorateurs, les flèches du désir vers l'autre rive » (« Prologue », §4).

Les « grands contempteurs » savent vouloir sans mesquinerie : leur objectif n'est pas de prendre pour consolider ce qu'ils sont déjà, mais de donner et de disparaître dans leur œuvre. Tandis que le faible veut « la mort » (le calme, la paix, l'égalité) pour survivre, le fort « veut son propre déclin », « ne veut pas se conserver », « veut périr », selon la loi de la vie, cette « loi du nécessaire dépassement de soi-même dans l'essence de la vie » dont Nietzsche nous explique, ailleurs, qu'elle impose que « toutes les grandes choses périssent par elles-mêmes, par un acte d'auto-suppression » (*La généalogie de la morale*, III, § 27). Rapportée à ce « vouloir mourir » généreux, l'idée de surhomme semble enfin à l'abri du contresens « idéaliste » comme du contresens « darwinien ».

Pourtant, la notion de « victoire sur soi-même » demeure équivoque, et la prédication du surhomme, considérée de ce troisième point de vue, n'est pas encore parfaitement claire. Il ne s'agit plus ici d'une équivoque qui ferait contresens sur la pensée de Nietzsche, mais de l'équivoque constitutive du « problème de Nietzsche » lui-même. Car si une loi originelle de la vie veut l'autosuppression, nous savons également que l'autosuppression marque le ressentiment des faibles, la façon dont ils se débarrassent de leur Dieu, de leur morale, de tous leurs idéaux, pour mieux réaliser à chaque fois la nature négatrice de ces idéaux. La différence entre ces deux formes d'autosuppression ne peut évidemment pas être comprise dans les premières pages d'un ouvrage qui vise précisément à l'établir.

C'est donc de façon irréductible que les discours de Zarathoustra concernant l'annonce du surhomme sont ambigus, et doivent prêter à confusion. Les effets de cette confusion vont dépendre de l'auditoire concerné.

L'époque du dernier homme

Pour le peuple, pour les esclaves rassemblés en troupeau, la mort de Dieu signifie simplement que les anciennes valeurs ont cessé d'être nécessaires, et qu'en triomphant de ses ennemis la morale a perdu sa raison d'être. Chez ces êtres enfin rassurés, les appels de Zarathoustra au dépassement de soi ne suscitent donc que la dérision. Cette dérision prend tout son sens lorsque Zarathoustra, après une première tentative infructueuse, se met en tête d'agir sur une corde sensible malheureusement inexistante dans le peuple :

« Je parlerai donc à leur fierté.

« Je vais donc leur parler de ce qu'il y a de plus méprisable : je veux dire le dernier homme » (« Prologue », § 5).

Mais loin de servir de repoussoir en faveur du surhomme, la description du *dernier homme* va soulever l'enthousiasme de la foule :

« Donne nous ce dernier homme, ô Zarathoustra – s'écriaient-ils –, rends nous semblables à ces derniers hommes ! Nous te tiendront quitte du surhomme ! »

Car le dernier homme est ce vers quoi tend l'esclave victorieux, et son époque s'annonce à l'horizon de la modernité : « Malheur ! Les temps sont proches où l'homme ne mettra plus d'étoile au monde ». C'est l'homme de la fin des temps, de la fin de l'histoire.

Le dernier homme, « qui ne sait plus se mépriser lui-même », est l'homme « qui vit le plus longtemps ». Sa race est indestructible, parce qu'il ne se passe plus rien à la fin de l'histoire. Auparavant, il y a eu toute une histoire, la lutte des esclaves contre les maîtres. Tout cela est bien fini maintenant : l'avenir qui s'ouvre au dernier homme est un avenir sans événements, répétitif et indéfini. Lorsque, rassuré par cet avenir vide, le dernier homme se tourne vers le passé, c'est avec un rien d'ironie condescendante qu'il affirme : « Autrefois tout le monde était fou ».

Si le temps se vide pour le dernier homme, la terre, elle, devient

« toute petite ». Cette terre que le surhomme devrait exalter est pour le dernier homme un désert, elle est désertée par les valeurs : la volonté du néant, satisfaite, atteint (pour la première fois, c'est-à-dire pour la dernière fois) son terme, le néant de volonté. Le temps est proche, prévient Nietzsche, où l'homme ne créera plus de valeurs, même pas ces valeurs « hostiles à la vie » dont il n'aura plus besoin. Alors la terre ne sera plus que le globe terrestre envahi par le troupeau : l'amour du prochain ne sera plus que le plaisir de se frotter à son voisin, l'amour du travail ne sera plus que la recherche d'une distraction dans le désœuvrement.

Les derniers hommes se targuent d'avoir « inventé le bonheur ». C'est en effet seulement à la fin de l'histoire, quand plus rien n'est à craindre parce que plus rien n'arrive, que peut trouver sa place le bonheur tel que le rêvent les esclaves : non pas le sentiment de la puissance en cours d'action, mais la possibilité de l'assoupissement définitif. Aussi bien les derniers hommes, s'ils jouissent de ce bonheur, ne le prennent-ils pas complètement au sérieux, car ils ne croient plus aux valeurs, ni aux grands mots. En même temps qu'ils disent avoir inventé le bonheur, ils « clignent de l'œil », et ce clin d'œil de distance ironique les rend complices dans la dérision. Tous les grands mots les font ainsi cligner de l'œil : « Amour ? Création ? Désir ? Étoile ? Qu'est cela ? – Ainsi demande le dernier homme, et il cligne de l'œil ». Tous ces grands mots étaient bons pour les fous d'autrefois ; aujourd'hui, « on est prudent et l'on sait tout ce qui est arrivé : c'est ainsi que l'on peut railler sans fin ».

Dans cette figure extrême de sa décadence, l'humanité réalise une sorte de prouesse : un être pleinement conscient de ses petitesse, mais qui n'en éprouve aucun mépris de soi, un être qui n'« agit » que par lassitude, mais sans s'en dégoûter. Politiquement, par exemple, le dernier homme est un socialiste de la fin des temps : « On ne devient plus ni pauvre ni riche : ce sont deux choses trop pénibles. Qui veut encore gouverner ? Qui veut obéir encore ? Ce sont deux choses trop pénibles ». Il n'y a rien à démystifier chez le dernier homme, qui ne donne pas prise à la critique philosophique, parce qu'en un sens il a tout compris : il cligne de l'œil.

Dans ce monde qui a « inventé le bonheur », les seuls opposants ne peuvent être que des malades, ou des malades mentaux. Le dernier homme, explique Nietzsche, respecte avant tout la santé, au point que la maladie passe chez lui pour un péché. Ce qu'il lui faut : « Un peu de poison de-ci de-là, pour se procurer des rêves agréables. Et beaucoup de poison enfin, pour mourir agréablement ». Quand on se dispute, on se réconcilie bien vite, pour ne pas se gâter l'estomac. Et cela ne doit pas aller plus loin, car : « Chacun veut la même chose, tous sont égaux : qui a d'autres sentiments va de son plein gré dans la maison des fous ».

Le nihilisme

Les hommes supérieurs

Les discours de Zarathoustra au peuple ne constituent qu'un prologue, qui s'achève par la révélation d'une « vérité nouvelle » : « Des compagnons, voilà ce que cherche le créateur, et non des cadavres, des troupes ou des croyants. Des créateurs comme lui, voilà ce que cherche le créateur, de ceux qui inscrivent des valeurs nouvelles sur des tables nouvelles » (« Prologue », §9). Créateur à la recherche d'autres créateurs, Zarathoustra renonce définitivement à la première impulsion qu'avait prise son amour de l'humanité : « Jamais plus je ne parlerai au peuple ».

La recherche d'autres créateurs va fournir à la parole de Zarathoustra son véritable terrain. Ces créateurs – compagnons plutôt que disciples – sont sensibles aux appels à la volonté, au dépassement de soi. C'est avec enthousiasme qu'ils accueillent la prédication du surhomme, ainsi que ce qui la fonde : la théorie de la volonté de puissance (II, « De la victoire sur soi-même »). Créateurs de nouvelles valeurs, ils sont également destructeurs, car c'est celui qui brise les anciennes tables qui peut graver les nouvelles. Mais cette destruction est-elle encore une œuvre du ressentiment, ou bien la destruction joyeuse du héros tragique ? La volonté d'anéantir est-elle encore chez

eux un signe de faiblesse, de leur peur de la vie, ou bien la marque d'une force capable de tout supporter ? Les valeurs créées sont-elles une nouvelle résurrection de l'idéal, ou bien les valeurs terrestres, affirmatives, du surhomme ? Ayant renoncé aux « troupeaux », Zarathoustra s'est peut-être entouré de « croyants » (*cf.* I, « De la vertu qui donne »), de « transfuges » prêts à « redevenir pieux » (*cf.* II, « Des transfuges »). C'est en ces termes qu'il jugera, plus tard, les *hommes supérieurs* qui viendront à lui.

Les hommes supérieurs sont ceux qui, tout en restant dans le type « homme », représentent ce qu'on peut faire de mieux, de plus grand : leur perfection est relative. Pas plus que Zarathoustra, ils ne sont compris du peuple, qui les traite avec la même dérision : « Hommes supérieurs, – ainsi cligne de l'œil la populace, – il n'y a pas d'hommes supérieurs, nous sommes tous égaux, un homme vaut un homme devant Dieu – nous sommes tous égaux ! » (IV, « De l'homme supérieur »). Mais leur grandeur – encore humaine, trop humaine – n'est pas celle du surhomme, qu'ils ne comprennent pas : « Vous autres, hommes supérieurs, que mon regard a rencontrés ! ceci est mon doute sur vous et mon rire secret : je devine que vous traiteriez mon surhomme de – démon ! », s'écrie Zarathoustra (II, « De la sagesse des hommes »). Même grand, l'homme ne serait donc jamais assez grand lorsqu'il reste « humain ». Mais en quoi consiste au juste la faiblesse des hommes supérieurs ?

L'homme supérieur est l'homme « du grand désir, du grand dégoût, de la grande satiété ». Projetant son désir dans le vide, l'homme supérieur reste conscient de ce qu'il y a de fragmentaire et d'infirme en l'homme : c'est même en lui que cette conscience atteint sa dimension extrême, car pour lui la laideur humaine n'est plus justifiée ni sauvée par Dieu. Le grand désir s'accompagne ainsi d'un grand dégoût de l'humain, alors que le dernier homme, qui ne désire plus rien, est capable de tout supporter sans dégoût. Enfin, le grand dégoût n'accompagne pas seulement le grand désir, sans lequel la laideur de l'homme ne serait pas perceptible, mais également la grande satiété, sans laquelle le spectacle de cette laideur ne découragerait pas, ne désespérerait pas : les hommes supérieurs sont

dégoûtés parce qu'ils « en ont assez » du spectacle de l'homme moderne, parce que ce spectacle les épuise. Se soutenant mutuellement, le grand désir, le grand dégoût et la grande satiété conduisent ainsi, inexorablement, à la *grande lassitude* annoncée par le devin, le plus profond des hommes supérieurs : « Tout est vide, tout est pareil, tout est passé ! » (II, « Le devin »). Ce qui paralyse la faculté créatrice de l'homme supérieur est précisément ce qui fait le bonheur du dernier homme.

Contrairement à ce que nous aurions pu penser, la véritable menace n'est donc pas dans la victoire des esclaves, « le rapetissement et le nivellement de l'homme européen », elle est dans la lassitude de ceux que ce rapetissement et ce nivellement fatiguent : « ayant cessé de craindre l'homme, nous avons aussi cessé de l'aimer, de le respecter, d'espérer en lui, tout bonnement de le vouloir ». Voilà le grand danger pour Nietzsche, danger intime que Zarathoustra conjure explicitement : « Ne plus vouloir, et ne plus évaluer, et ne plus créer ! ô que cette grande lassitude reste toujours loin de moi » (II, « Dans les îles bienheureuses »).

Les trois définitions du nihilisme

« Qu'est-ce que le nihilisme, demande Nietzsche dans un passage de *La généalogie de la morale*, sinon cette lassitude-là ?... » Ce n'est pas la seule définition proposée par Nietzsche pour le mot *nihilisme*, mais c'est sans doute celle qui le fait apparaître sous le jour le plus inquiétant. On peut trouver en effet dans les textes de Nietzsche trois définitions de ce mot :

a. Le nihilisme est « la volonté du néant » (*La généalogie de la morale*, III, § 14). C'est la définition la plus conforme à l'étymologie, la plus philosophique également. Nietzsche l'explique, dans le même ouvrage, de la façon suivante : « l'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir du tout » (§§ 1 et 28). Ceci nous ramène à l'étonnement initial de Nietzsche : les valeurs hostiles à la vie, les valeurs négatrices de la vie sont malgré tout issues de la vie, voulues par un vivant, et servent tout de même la vie, d'une certaine

façon. C'est ainsi que la vie faible se maintient paradoxalement, au lieu de se laisser aller à la mort du non-vouloir, par la haine de tout ce qu'implique la vie : de l'inégalité, de la violence, de l'apparence, du changement... La théorie de la volonté de puissance, de son caractère impérieux, de l'obligation qu'elle fait à tout être de vouloir quelque chose, permet seule de comprendre comment le « néant », c'est-à-dire la négation de la vie (car être = vivre) peut acquérir une certaine réalité. Le nihilisme est le salut des faibles, ce qui sauve leur volonté, et par conséquent leur vie.

Considéré selon ce premier sens, le mot « nihilisme » recouvre tout ce que la philosophie de Nietzsche combat : la morale des esclaves, le christianisme, les « idées modernes », etc. Il n'y a pas la moindre raison, à ce niveau, de qualifier cette philosophie de « nihiliste », puisqu'elle combat au nom de l'affirmation de la vie. Ce qu'elle combat, précisément, ce sont toutes les pseudo-affirmations qui n'ont, à l'analyse, qu'un contenu négatif : ainsi, celui qui affirme un « autre monde » ne fait rien d'autre que nier ce monde-ci. Toutes les « fictions », en ce sens, sont nihilistes (par opposition aux simples « falsifications »), et c'est à ce titre que Nietzsche les dénonce.

b. Le nihilisme signifie que « les valeurs supérieures se déprécient » (*La volonté de puissance*, II, p. 50). Ce deuxième sens découle du premier. Les valeurs se déprécient justement parce qu'elles n'étaient que des valeurs nihilistes : leur dépréciation ne fait que révéler ce qui était déjà latent en elles, à savoir qu'elles n'étaient pas vraiment des valeurs. Cette dépréciation se fait de deux façons : soit parce que les anciennes valeurs deviennent inutiles, comme la morale des esclaves quand elle triomphe ; soit parce qu'il devient impossible de croire à ces valeurs, qui ne sont plus compatibles avec la volonté de vérité, elle-même une valeur nihiliste. Dans les deux cas, bien que de manière différente, le nihilisme se retourne contre lui-même.

Cette dépréciation « nihiliste » de valeurs elles-mêmes « nihilistes » ne peut plus être considérée comme extérieure à la philosophie de Nietzsche, qui, dans une certaine mesure, y participe : c'est là que commence le « problème de Nietzsche ». Mon engagement philosophique, écrit Nietzsche, n'est « que du nihilisme, et du plus

extrême » (*La volonté de puissance*, II, p. 56). Pourquoi Nietzsche dit-il que « son » nihilisme est « le plus extrême » ? Le processus de destruction des valeurs y est libre, intransigeant dans la négation parce qu'il est capable d'affirmer même ce qu'il a reconnu faux. Au contraire, le nihilisme dans lequel nous baignons est un nihilisme « incomplet » : sa capacité destructrice, toujours asservie aux intérêts de la faiblesse, ne va jamais jusqu'au bout, et ne cesse de se reprendre, comme le montrent les diverses résurrections d'un Dieu qui n'en finit pas de mourir.

c. Enfin, le nihilisme est « la grande lassitude ». Ce troisième sens découle des deux premiers, mais réflexivement : ce qui est nihiliste maintenant, ce n'est plus la dépréciation des valeurs, mais le découragement, l'épuisement de la faculté de créer, que peut susciter le spectacle de cette dépréciation. Le peu de positivité que contenait le nihilisme au premier sens a désormais complètement disparu : on ne peut plus dire que certains hommes sont nihilistes pour éviter le non-vouloir, c'est-à-dire la mort ; car la grande lassitude signifie exactement cela : ne plus vouloir. Ce nihilisme « passif », comme l'appelle parfois Nietzsche (*cf. La volonté de puissance*, II, pp. 109-110) n'est pas un simple objet extérieur pour sa philosophie, mais il n'est pas non plus pour elle une qualification possible. Il est le danger, la menace, et parfois la tentation à rejeter : c'est sur ce terrain que doit se jouer la solution du « problème de Nietzsche ». La notion de lassitude permet d'apparenter le dernier homme et l'homme supérieur, sans annuler ce qui les distingue. Le nihilisme du dernier homme ne s'identifie pas au nihilisme de l'homme supérieur, puisque le second est réflexif par rapport au premier : c'est le spectacle offert par les derniers hommes qui lasse les hommes supérieurs. Toutefois, les uns et les autres sont las, fatigués. « Lassitude », « fatigue », sont des termes que Nietzsche utilise souvent pour décrire les formes de vie faibles et inférieures. Lorsqu'un être n'est pas assez fort pour agir sur la réalité, la modeler, y imposer sa forme, il doit la supporter, l'endurer, la souffrir : avec le temps, tout devient fatigue pour le faible. Cette fatigue lui interdit en retour la véritable création : s'inclinant sous l'accumulation des efforts passés, il est rendu incapable de

disponibilité au présent. En cela, la fatigue vitale est liée au ressentiment : celui que tout fait souffrir ainsi est incité à imaginer toutes sortes de responsables de ses souffrances, puisque celles-ci sont endurées, subies par lui.

Mais contre quoi l'homme supérieur lui-même a-t-il du ressentiment ? Qu'est-ce qui fait souffrir, non pas telle race inférieure, mais l'humanité elle-même, et l'incite – nous incite tous – à chercher des coupables imaginaires ? Et qu'est-ce que le surhomme seul est capable de surmonter ? Ces questions nous conduisent à la thèse la plus profonde, mais aussi la plus déroutante de Nietzsche : le ressentiment de l'homme en tant qu'homme est un *ressentiment contre le temps*. Cette thèse fera l'objet du prochain chapitre.

Indications de lecture

Ce chapitre renvoie essentiellement à *Ainsi parlait Zarathoustra*. Dans la première partie de cet ouvrage, « Le prologue de Zarathoustra » met en rapport la doctrine du surhomme (§§ 3 et 4) et la perspective du dernier homme (§5), tandis que le thème central des « Discours de Zarathoustra » est la mort de Dieu (à lire en particulier : « Des hallucinés de l'arrière-monde », « De la nouvelle idole », « Des voies du créateur », « De la vertu qui donne »). Dans la quatrième partie, après une série de chapitres présentant les différents « hommes supérieurs », le chapitre « De l'homme supérieur » fixe le statut de ce type humain par rapport à celui du surhomme et du dernier homme.

La notion de nihilisme est évoquée dans la première dissertation de *La généalogie de la morale* (§ 12), et développée dans la troisième dissertation, consacrée au sens des idéaux ascétiques. Mais la plupart des textes écrits par Nietzsche sur ce sujet étaient destinés à *La volonté de puissance* : dans notre édition de référence, ces textes constituent le Livre IV, intitulé « Le nihilisme vaincu par lui-même » ; on en lira particulièrement les deux premiers chapitres.

CHAPITRE 4 : Le ressentiment contre le temps

Ce quatrième chapitre permet de repenser la notion de ressentiment, dans un usage qui n'est plus seulement psychologique ou moral, mais philosophique, et même métaphysique. Délivrer la volonté de l'esprit de vengeance apparaît alors comme un préalable à toute transvaluation. Mais ce préalable est douteux, tant que n'a pas été comprise une vérité essentielle : le devenir est innocent.

La rédemption

Le thème du ressentiment contre le temps est exposé dans un chapitre de la deuxième partie *d'Ainsi parlait Zarathoustra*, intitulé « De la rédemption ». Ce chapitre a un caractère unique dans l'ouvrage : confronté simultanément à ses trois auditoires, au peuple, à ses disciples et à lui-même, Zarathoustra y prononce successivement trois discours différents, et même dissociés. Si l'on comprend aisément qu'il doive s'adresser à ses disciples autrement qu'au peuple, il est plus difficile de comprendre pourquoi il parle à lui-même autrement qu'à ses disciples : c'est qu'une nouvelle pensée le saisit, une pensée secrète, qu'il est pour le moment incapable de communiquer, et même de formuler complètement. L'idée du ressentiment contre le temps est précisément le premier signe de cette pensée que Zarathoustra ne pourra approfondir que dans la solitude : la pensée de l'éternel retour.

Les infirmités de l'humanité

Le peuple se présente, au commencement du chapitre, sous la figure de l'infirmité et de la mendicité, c'est-à-dire de la demande.

Pour que le peuple puisse croire entièrement en ta doctrine, dit un bossu à Zarathoustra, il te faut convaincre les infirmes : rendre la vue aux aveugles, faire courir les boiteux, et enlever au bossu sa bosse. On n'est pas surpris de voir Zarathoustra opposer une ironique fin de non-recevoir à cette demande de guérisons miraculeuses, mais il faut remarquer qu'il ne rejette pas l'idéal d'une humanité délivrée de ses infirmités. Simplement, répond-il au bossu, les hommes sont moins infirmes dans l'incomplétude (manquer d'un œil, d'une oreille, d'une jambe...) que dans la disproportion d'une infirmité à rebours : « j'ai vu des hommes qui manquent de tout, sauf qu'ils ont quelque chose de trop – des hommes qui ne sont rien d'autre qu'un grand œil, ou une grande bouche, ou un gros ventre, ou n'importe quoi de grand, -je les appelle des infirmes à rebours ». Ce qui est épouvantable chez les humains, ce n'est pas que certains manquent du minimum, c'est que le maximum y est grotesque, car la grandeur est fragmentaire, sans harmonie, grandeur de l'œil ou de l'oreille seulement, mais jamais grandeur de l'homme.

Le sens du mot « rédemption »

Parvenu à ce point, Zarathoustra n'a plus rien à dire au peuple, à ceux qui ne font que demander, mais il peut se tourner vers ses disciples, c'est-à-dire vers les « créateurs » : ces fragments de grandeur disséminés dans l'humanité, et formant à chaque fois un alliage grotesque avec la petitesse et le vide, la tâche des créateurs est justement de les ordonner et de les harmoniser dans le projet du surhomme. Le discours de Zarathoustra à ses disciples est ainsi un discours militant, dont l'esprit de sérieux contraste avec la désinvolture de son discours au peuple. Tendus vers l'avenir, les militants du surhomme ne voient dans le passé et le présent que des fragments de cet avenir, fragments qu'ils cherchent « à rassembler et à unir en une seule chose ». Comme ils se veulent des militants sans ressentiment, ils n'attendent pas de l'avenir qu'il les venge du passé et du présent, mais au contraire qu'il « sauve » tout ce qui l'a précédé, qu'il arrache à leur caducité les hasards du passé et du présent en les intégrant dans un projet volontaire : « c'est cela seulement, affirme

Zarathoustra, que j'appellerai rédemption. »

On peut être surpris de voir apparaître ici – et comme titre du chapitre – le concept éminemment chrétien de *rédemption*, qui ne semble pourtant pas avoir sa place dans une philosophie tragique. Il est clair que Nietzsche ne peut pas reprendre le mot sans en transformer complètement le sens. L'idée que le médiateur entre Dieu et les hommes doit se donner en rançon pour nous délivrer de la captivité du mal est une des pires inventions du ressentiment, désireux de ravir à l'existence elle-même son innocence. Cette idée, Zarathoustra l'exclut quand il précise : « c'est cela seulement que j'appellerai rédemption ! » Cela seulement, c'est-à-dire : « Sauver ceux qui sont passés, et transformer tout « ce qui était » en « ainsi ai-je voulu que ce fût » ! » Celui qui comprend que l'existence est innocente doit être capable de la vouloir tout entière, même lorsqu'elle est insupportable, comme ce passé de l'humanité où l'on ne voit que des fragments, même lorsqu'elle est épouvantable, comme ce passé de l'humanité où l'on ne trouve que des hasards. Fragments et hasards sont alors sauvés, non pas comme le Christ nous sauve, mais parce qu'ils sont lavés de tout le ressentiment qui les met à part, comme insupportables et épouvantables, et qui s'oppose à ce qu'ils soient « rassemblés et unis en une seule chose ».

La volonté libératrice

Le véritable rédempteur, c'est donc la volonté, et le véritable Évangile n'est pas celui dans lequel le médiateur guérit miraculeusement les aveugles et les paralytiques, mais le joyeux message de la volonté libératrice. La volonté, c'est-à-dire bien sûr la volonté de puissance dans sa forme originelle : la puissance assez forte pour vouloir même l'insupportable et l'épouvantable. Cet Évangile est bien connu des disciples de Zarathoustra, car leur qualité de disciples tient uniquement à la doctrine de la volonté de puissance. Le discours militant de Zarathoustra s'achève donc, comme beaucoup de discours militants, sur un rappel du dogme bien connu de tous : « Volonté – c'est ainsi que s'appelle le libérateur et le messager de joie. C'est là ce

que je vous enseigne, mes amis ! »

Mais à ce moment précis, quelque chose de nouveau va apparaître dans la parole de Zarathoustra : quelque chose qui n'appartient pas au dogme bien connu, qui ne fait pas partie de l'enseignement déjà dispensé, et qui ne pourrait pas en faire partie sans produire un paradoxe dévastateur. Dès ce moment, Zarathoustra ne va plus parler à ses disciples, mais à lui-même, bien que l'idée se présente d'abord à son esprit comme un nouvel enseignement : « Mais apprenez cela aussi : la volonté elle-même est encore prisonnière ».

La volonté prisonnière

Le passé irrévocable et l'essence du temps

Pourquoi le libérateur est-il paradoxalement enchaîné ? Pourquoi la volonté, qui doit délivrer, est-elle prisonnière ? Parce que, explique Zarathoustra, le *passé*, le « ce fut » irrévocable, la rend impuissante et la nargue, elle qui « ne peut pas vouloir en arrière » : il devient son cachot, la pierre qu'elle ne peut soulever. Quand on dit que le passé est irrévocable, on le conçoit comme une dimension particulière du temps, opposée justement aux dimensions qui ne sont pas irrévocables : au présent, dans lequel se joue la décision libre, et à l'avenir aux multiples possibilités. La volonté peut donc vouloir en direction de l'avenir, dans le présent, mais le passé l'emprisonne en s'imposant à elle. On en déduirait un peu facilement que la volonté n'est tout de même pas complètement prisonnière, puisqu'il lui reste le présent et l'avenir pour se déployer. En réalité, Nietzsche ne considère pas ici le passé, le « ce fut », comme une dimension particulière du temps, mais comme l'essence du *temps* tout entier, si celui-ci est conçu, selon une représentation courante, comme quelque chose qui « passe ». Tout passe, donc tout se destine au passé, qui est le véritable sens du temporel ; certes, l'avenir « vient », mais il ne vient que pour passer, et c'est ainsi qu'il devient un présent, qui ne fait que passer. Dans une telle conception, l'irrévocabilité n'est pas seulement ce qui

donne au passé sa coloration particulière : elle est le destin de tout ce qui est dans le temps. Et puisque cette irrévocabilité est manifestement hostile à la volonté, il faut dire que la volonté est prisonnière, non du passé spécifiquement, ni du temps, mais d'une représentation courante du temps.

La volonté est donc prisonnière, lorsqu'elle est confrontée à l'impossibilité de vouloir, dans l'expérience de l'irrévocable. Cela signifie qu'une libre volonté serait une volonté à laquelle rien n'est impossible, et cela se déduit de la théorie de la volonté de puissance. Alors que la « faculté de vouloir », telle que l'entendent traditionnellement les philosophes, trouve dans le possible et l'impossible les règles de son exercice, la « volonté de puissance » au sens de Nietzsche veut toujours, impérieusement, pouvoir vouloir. C'est pour cela qu'elle est libératrice, comme Zarathoustra l'enseigne à ses disciples ; c'est pour cela qu'elle est prisonnière de ce qui l'empêche de vouloir ; c'est pour cela, enfin, qu'elle reste libératrice en étant prisonnière, dans une tentative désespérée de se délivrer elle-même : « Vouloir délivre : qu'imagine la volonté elle-même, demande Zarathoustra, pour se délivrer de son affliction et pour narguer son cachot ? »

L'esprit de la vengeance

Ce qu'elle imagine, c'est la *vengeance*, qui est révélée ici dans son essence. Nous éprouvons en nous-mêmes la force de cette délivrance absurde, dans le sentiment qu'il est impossible de laisser fuir l'irrévocable sans faire quelque chose, et particulièrement dans le sentiment qu'on ne peut laisser le crime impuni, alors même que nous savons que le châtement ne peut abolir le crime. Les hommes n'ont jamais trouvé mieux que cette « folie » qu'est la vengeance, pour se délivrer du temps irrévocable, pour vouloir quand même, lorsqu'ils sont devant le fait accompli. Ils n'ont surtout jamais trouvé mieux que la vengeance qui prend les dehors de la justice : celle qui, au lieu de s'exercer sur n'importe quel souffre-douleur, atteint précisément celui que sa grande santé rend oublieux, sans rancœur à l'égard de

l'irrévocable, celui qui ne présente aucun des symptômes de la folie commune. La vengeance, dans ce cas, révèle davantage son essence intime : quel que soit l'être sur lequel elle s'exerce, son véritable objet est le temps qui passe. C'est ce qu'énonce cette phrase fondamentale : « Ceci, oui, ceci seul est la vengeance même : la répulsion de la volonté contre le temps et son « ce fut ». »

L'analyse philosophique du ressentiment

Nous avons bien affaire ici à un *ressentiment contre le temps*, selon l'analyse psychologique du ressentiment donnée par Nietzsche au § 15 de la troisième dissertation de *La généalogie de la morale* : « tout être qui souffre cherche instinctivement la cause de sa souffrance ; il lui cherche plus particulièrement un responsable, ou, plus exactement encore, un responsable fautif, susceptible de souffrir... » Mais tandis que *La généalogie de la morale* ne propose qu'une analyse psychologique, relative à des données raciales, afin d'en étudier les conséquences morales, le chapitre « De la rédemption » élabore une analyse proprement philosophique du ressentiment. Par-delà la recherche de coupables imaginaires, le ressentiment est référé à sa véritable cause, qui est le temps, ou plutôt une certaine représentation du temps. C'est au temps qui passe que les hommes, secrètement, « en veulent » dans toute vengeance : le fait d'« en vouloir à... » est la maladie du vouloir humain. La haine envers le temps et le devenir, c'est-à-dire la révolte contre le monde des apparences, ne s'explique pas *en dernière analyse* par la faiblesse raciale de certains hommes, manipulés par la caste des prêtres : elle s'enracine bien plus profondément, au cœur de la volonté libératrice elle-même. Car c'est du même vouloir, « libérateur et messenger de joie », que nous espérons la rédemption, et que nous obtenons au contraire le ressentiment, parce que ce vouloir, au lieu de nous libérer, se délivre imaginativement dans la folie de la vengeance : voici donc enfin justifiée l'affinité intime, repérée depuis longtemps, entre la transvaluation des valeurs proposée par Nietzsche, et les valeurs qu'il s'agit précisément de transvaluer. Dans le chapitre « De la rédemption », le « problème de Nietzsche » est fondé.

La justice et la vengeance

Délivrer la volonté de son ressentiment, ce serait délivrer l'idée de justice de toute confusion avec l'esprit de la vengeance. Mais ce qu'écrit Nietzsche à la fin d'un autre chapitre de la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, intitulé « Des tarentules », laisse planer un sérieux doute sur la possibilité de cette délivrance.

La justice de la vie

Dans ce chapitre, Nietzsche montre la signification de la loi biologique du dépassement de soi-même, conséquence directe de la volonté de puissance, lorsque cette dernière est divisée en individus dont les contradictions favorisent le jeu de la vie :

« Bon et mauvais, riche et pauvre, haut et bas, et tous les noms de valeurs : autant d'armes et de symboles cliquetants pour indiquer que la vie doit toujours à nouveau se surmonter elle-même !

La vie veut elle-même s'élever dans les hauteurs, avec des piliers et des degrés : elle veut scruter les horizons lointains, et regarder au-delà des beautés bienheureuses, – c'est pourquoi il lui faut des hauteurs !

Et puisqu'il lui faut des hauteurs, il lui faut des degrés et de l'opposition à ces degrés, l'opposition de ceux qui s'élèvent ! La vie veut s'élever, et, en s'élevant, elle veut se surmonter elle-même. »

« Se surmonter soi-même » signifie donc, pour la vie, tendre vers de plus en plus *d'inégalité*. Cette inégalité, la vie la veut, la pose comme ce qu'« il lui faut » : exigée par la loi du dépassement, l'inégalité est ainsi justifiée, conforme à la *justice*. Ce que la justice énonce, dit Zarathoustra, c'est que les hommes ne sont pas égaux, et qu'il ne faut surtout pas qu'ils le deviennent. Revendiquer, au nom de la justice, l'égalité des hommes, que ce soit sous la forme chrétienne de « l'égalité des âmes devant Dieu », ou sous la forme socialiste de « l'égalité des droits », c'est dissimuler, sous le beau nom de justice, l'esprit de *vengeance*, la rancune fielleuse à l'égard de tout ce qui est puissant ou beau : vengeance symbolisée par la tarentule, l'araignée

qui attend au fond de son repaire qu'on se prenne dans sa toile, l'araignée dont la piqûre rend fou.

La vengeance des faibles comme justice

Si on s'en tient là, tout semble clair, et l'on peut dire – ce que Nietzsche, d'ailleurs, répète souvent – que la justice n'a rien à voir avec la vengeance, que la vengeance n'a rien à voir avec la justice. Mais on ne peut pas s'en tenir là, car la vengeance des faibles a bien quelque chose à voir avec la justice. Dans la lutte sans fin des perspectives contraires, entre lesquelles la vie aime à se scinder, le point de vue de la faiblesse, de la bassesse, de la pauvreté, joue légitimement son rôle. Certes, son *but* est injuste, mais les buts ne sont que des « symboles cliquetants », qui profitent au jeu de la vie, c'est-à-dire à l'*absence de but*. Les faibles sont injustes précisément en ce qu'ils ne supportent pas l'absence de but, la gratuité de la vie ; ils ne tolèrent la vie que si elle est « justifiée » par un but quelconque, qui transcende la vie : c'est donc tout naturellement qu'ils présentent leur injustice comme une revendication de justice. Mais la véritable justice, comme toute valeur vraie, est d'abord de l'ordre du don, et non de la demande : la vie n'a pas besoin d'être justifiée par un but, c'est au contraire par son absence de but qu'elle justifie, qu'elle donne justification, à tout ce qu'elle porte en elle, y compris même à la vile rancune des faibles.

La justice des forts comme vengeance

Mais s'il en est ainsi, ce n'est pas seulement la vengeance des faibles qui a quelque chose à voir avec la justice, c'est également la justice des forts qui a quelque chose à voir avec la vengeance. Capables de supporter l'absence de but de la vie, capables d'admettre que la vie joue avec les buts particuliers, les forts se donnent pour but de favoriser l'inégalité et la lutte voulues par la vie : « soyons également ennemis, mes amis ! », s'écrie Zarathoustra vers la fin du chapitre « Des tarentules ». Et il ajoute : « Assemblons divinement nos efforts les uns contre les autres ! » Seulement, cette glorification du combat, cette recherche de l'harmonie par le jeu des tensions contradictoires,

est déjà infectée par l'esprit de la vengeance, parle venin de la tarentule : « Malheur ! voilà que j'ai été moi-même mordu par la tarentule, ma vieille ennemie ! », s'écrie Zarathoustra, aussitôt après son appel à l'inimitié universelle. Cet appel, en effet, contient autre chose que la justice de la vie, qui n'est que gratuité généreuse, car la vie n'a rien contre quoi se battre. Fondé sur la distinction entre l'ennemi et soi-même, l'appel de Zarathoustra ne contient que la justice au sens humain, c'est-à-dire le sens de la rétribution et du châtement. « Il faut que l'on punisse, il faut que justice soit faite », pense la tarentule, qui nargue Zarathoustra : « ce n'est pas en vain que tu chantes ici des hymnes en l'honneur de l'inimitié ! » Et ce dernier découvre que son discours militant est perverti par ce qu'il entendait détruire : « Oui, elle s'est vengée ! Malheur ! elle va me faire tourner l'âme avec de la vengeance ! »

L'opposition entre le tout et la partie

Cette fin de chapitre est précieuse, parce qu'elle laisse penser que l'opposition entre la justice sans but, la justice généreuse de la vie, prise dans sa totalité, et la justice posée comme un but, dans une perspective particulière, mais infectée de ce fait par la vengeance, est une opposition insurmontable. Cela semble d'ailleurs s'inscrire dans la doctrine de la volonté de puissance, selon laquelle l'obstination de chaque individu à poursuivre les buts relatifs à sa perspective permet au jeu du tout de se perpétuer sans fin, si bien que chacun de ces deux termes doit rester radicalement différent de l'autre. Pourtant, si la philosophie de Nietzsche, comme toute grande philosophie, a bien pour ambition de rendre l'homme capable de vivre conformément à ce qu'il sait (en l'occurrence, que Dieu est mort), il est inconcevable qu'elle puisse s'achever sur le constat d'un abîme entre le tout et la partie, entre la vérité que nous connaissons et ce dont nous avons besoin pour vivre. D'une part, nous savons qu'il n'y a pas de but en soi, d'autre part, nous ne pouvons manquer de nous imposer des buts. Il doit bien exister une façon de vivre nos buts, qui soit, non seulement favorable, mais surtout conforme au jeu de la vie : cela seul pourra libérer notre volonté.

L'innocence du devenir

Le tout n'est pas hors des parties

L'indication de la solution nous est donnée par un principe déjà invoqué, mais dont il faut comprendre maintenant toute la fécondité : le principe selon lequel *rien n'existe en dehors du tout* (cf. *La volonté de puissance*, II, p. 173). Nous l'avons rencontré à propos de la critique du « monde vrai » : en dehors de la pluralité des perspectives qui constituent le monde des apparences et du devenir, il n'y a strictement rien. Mais il faut donner un sens plus puissant à cette idée : les « parties » ne sont pas en dehors du tout, qui n'est rien d'autre qu'elles, si bien qu'il n'y a aucun sens à poser une dualité entre le tout, d'un côté, et de l'autre telle ou telle partie, l'homme par exemple. L'homme n'est pas, par exemple, « déterminé par la société », comme on le dit souvent : cette idée est proprement absurde, car elle fait comme si la fatalité venant du tout était subie par la partie, alors qu'il s'agit de la même fatalité, qui n'est pas active d'un côté et passive de l'autre. C'est un haut degré de connaissance, écrit Nietzsche, que de comprendre que « la nécessité absolue de tous les phénomènes n'implique aucune contrainte » (*La volonté de puissance*, II, p. 175).

Le tout est dans chaque partie

Lorsque nous le considérons comme extérieur, le tout nous apparaît facilement comme « un », par rapport à la multiplicité des parties. Mais c'est une illusion, et un tout de ce genre n'existe pas : « Il me semble important qu'on se débarrasse du Tout, de l'Unité, de je ne sais quelle force, de je ne sais quel absolu ; on ne pourrait manquer de le prendre pour instance suprême, et de le baptiser "Dieu" ». Il faut émietter l'Univers, perdre le respect du Tout ; reprendre comme proche et comme nôtre ce que nous avons donné à l'inconnu et au Tout » (*La volonté de puissance*, II, p. 184). Le tout est dans chaque partie, y compris dans ce qu'elle a de fragmentaire. Loin de planer sur nous comme une puissance adverse, la fatalité universelle, « la fatalité

de tout ce qui fut et de tout ce qui sera », constitue notre fatalité, notre « morceau de destinée » (*Le crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 8). L'instant présent n'est donc pas confronté à la totalité du temps, comme s'il était seulement voué à passer, pour accomplir une intention qui le dépasse : si c'était le cas, la comparaison entre la multiplicité des instants et l'unicité du but, entre la fugacité des instants et la stabilité du projet, conduirait forcément à condamner la multiplicité et la fugacité, à condamner le devenir. Mais si le monde n'est pas une unité, rien ne permet déjuger, mesurer, comparer, condamner la multiplicité et la fugacité des instants morcelés : *l'innocence du devenir* est établie.

La délivrance

En même temps que se dissipe l'illusion d'une opposition entre la partie et le tout, entre la perspective limitée et un soi-disant absolu, se dissipe également l'illusion d'une culpabilité intrinsèque du devenir. En même temps que l'homme apprend que personne n'est responsable de son existence, il apprend que les instants ne sont pas condamnés à passer pour qu'une destinée supérieure s'accomplisse. Apprendre tout cela, c'est « désapprendre l'esprit de vengeance et tous les grincements de dents ». C'est donc philosophiquement, par la révélation du vrai, que la volonté se délivre de ce qui l'emprisonnait et peut enfin effectuer sa tâche rédemptrice. La représentation d'un temps qui passe, parce qu'aucun instant ne mérite d'être éternel, était une erreur ; la représentation d'un temps orienté, entre un avenir ouvert et un passé irrévocable, était une erreur ; la représentation d'un temps qui limite la possibilité de vouloir, parce qu'il interdit à la volonté de vouloir en arrière, était une erreur. En vérité, le temps ne « passe » pas ; l'éternel est dans chaque instant, aussi fugace soit-il, aussi différent soit-il d'un autre instant ; le temps n'est pas orienté vers l'irrévocable, puisqu'en vertu de l'éternité de chaque instant, son essence est de « revenir » ; en conséquence, plus rien ne limite la possibilité de vouloir, même « en arrière », plus rien n'emprisonne la volonté.

Cette doctrine de délivrance, c'est la doctrine de *l'éternel retour du même*. Trois questions se posent à son sujet :

a. la première porte sur son statut de vérité, voire sur son statut scientifique : est-elle, par exemple, compatible avec la doctrine de la volonté de puissance, que Nietzsche aime à présenter comme le fondement scientifique de sa philosophie ?

b. la seconde porte sur son statut de libération, qui peut d'abord sembler fort douteux : car si la volonté, grâce à cette doctrine, est délivrée de l'interdiction que prononçait à son encontre le passé irrévocable, n'est-elle pas maintenant, à cause de cette doctrine, empêchée de vouloir quoi que ce soit ? Comment pourrait-elle encore vouloir, c'est-à-dire se proposer des buts, sur la base d'une conception qui ruine la possibilité même d'un but ?

c. la troisième question, enfin, porte sur la compatibilité entre le statut de vérité et le statut de libération de la doctrine de l'éternel retour : est-ce bien la même doctrine que Nietzsche considère comme scientifiquement vraie, et qu'il pose comme libératrice ?

Nous tenterons de répondre à ces trois questions dans le dernier chapitre de ce livre.

Indications de lecture

Ce chapitre porte principalement sur deux moments forts de la deuxième partie *d'Ainsi parlait Zarathoustra* : « De la rédemption », et « Des tarentules ». Il se termine par l'analyse d'une voie de délivrance, dont on trouvera l'expression parfaite dans *Le crépuscule des idoles*, à la fin du chapitre qui a pour titre « Les quatre grandes erreurs » : le §8 est un exposé complet de la thèse de l'innocence du devenir. D'autres versions de cette thèse ont été rassemblées dans *La volonté de puissance* (Paris, Gallimard, 1995) : elles forment, au livre III, la troisième section du chapitre IV.

Chapitre 5 : La doctrine de l'éternel retour du même

Dans ce dernier chapitre, on s'interroge sur la cohérence problématique des textes de Nietzsche consacrés à la doctrine de l'éternel retour : cohérence entre les textes qui en font une vérité de fait et ceux qui la présentent comme une épreuve morale ; cohérence entre deux façons, sensiblement différentes, de concevoir cette épreuve ; cohérence, enfin, entre le contenu manifeste de la doctrine et la capacité, qui lui est reconnue, de produire dans l'histoire de l'humanité des effets irréversibles.

La thèse scientifique : le retour cyclique

Il arrive à Nietzsche de présenter la doctrine de l'éternel retour du même comme une thèse scientifique. C'est le cas pour une série d'aphorismes, inclus par les éditeurs dans *La volonté de puissance*, dont celui-ci, daté de 1886-1887, exprime de façon lapidaire l'inspiration d'ensemble : « Le principe de la conservation de l'énergie exige le Retour éternel » (I, p. 341). Développée d'une façon un peu plus explicite, l'argumentation de Nietzsche consiste en ceci : le monde, l'univers, doit être conçu comme une force dont la grandeur est finie, limitée ; or, cette *force finie* doit produire ses effets dans un *temps infini* ; tous les effets dont cette force est capable ont donc dû se reproduire un nombre infini de fois dans l'infinité du passé, et devront se reproduire un nombre infini de fois dans l'infinité de l'avenir.

La force de l'univers est finie

La prémisse de l'argument établit ainsi que le « tout » est une force

finie, thèse que Nietzsche ne justifie pas d'abord en elle-même, mais de façon circulaire, en tenant compte de la conclusion de l'argument. Une force universelle infinie, affirme-t-il en effet, serait précisément capable d'éviter intentionnellement le retour du même, en créant perpétuellement de la nouveauté : l'hypothèse de la force infinie n'est donc pas recevable scientifiquement, c'est l'hypothèse religieuse de ceux qui continuent à doter l'univers de la puissance créatrice qui fut celle de l'ancien Dieu tant aimé. Créatrice de nouveauté, la force infinie serait ordonnée à une intention, à un but transcendant, vers lequel elle dirigerait le monde, ce qui est parfaitement incompatible avec le principe qu'« il n'y a rien en dehors du tout ». C'est pourquoi Nietzsche peut conclure que cette hypothèse religieuse est une contradiction dans les termes : « Le monde, comme force, ne doit pas être conçu comme illimité, parce qu'il ne peut pas être conçu ainsi ; nous nous interdisons le concept d'une force infinie parce qu'il est inconciliable avec le concept de "force" » (I, 340-341).

Le temps est infini

Toutefois, le rejet de l'hypothèse d'une force infinie ne suffit pas pour éliminer l'idée d'une intention, d'un but de l'univers. Après tout, une force finie peut également être intentionnelle. Certes, elle ne peut pas donner lieu à un *progrès*, mais elle peut, soit tendre à l'*équilibre*, au repos définitif par l'annulation des oppositions, soit tendre à l'*anéantissement*, après une longue diminution. Mais ces tendances sont radicalement exclues par le deuxième concept majeur de l'argumentation nietzschéenne, le concept de temps infini : puisque, par principe, ces tendances ont déjà eu un temps infini pour s'accomplir, nous pouvons dire que, « si l'univers avait un but, ce but devrait être atteint » (I, p. 335), et que « si jamais l'équilibre des forces avait été atteint, il durerait encore maintenant » (I, p. 336). Nous avons donc le droit de faire de notre instant présent une preuve que l'univers ne tend ni au progrès, ni à l'équilibre, ni à l'anéantissement, ce qui veut dire qu'il ne tend à rien, et que la vraie nature de son devenir ne peut être qu'un ***retour*** (la seule hypothèse qui subsiste quand on a rejeté toutes les tendances). Notre instant présent est ainsi

revenu un nombre infini de fois, et reviendra un nombre infini de fois.

Limite de l'argument

Cette argumentation de Nietzsche ne porte pas véritablement sur l'essence du temps, mais plutôt sur ce qui est *dans le temps*. A propos du temps lui-même, Nietzsche se contente de dire qu'il est infini : il conserve donc la représentation traditionnelle d'une succession indéfinie d'instant, d'un temps qui « passe ». Certes, dans ce temps qui passe, rien ne s'enfuit à jamais : chacun d'entre nous, par exemple, reviendra, avec l'ensemble des conditions dont il est né, « et le moindre brin d'herbe, et le moindre rayon de soleil, et tout l'ensemble de toutes choses ». Mais il reviendra plus tard, lors d'un cycle ultérieur dans le temps ; il sera *semblable* à ce qu'il a été, mais il ne sera pas *le même*, puisqu'il appartiendra, avec « tout l'ensemble des choses », à un nouveau cycle, temporellement différent des précédents. Pour prendre un exemple simple : tous les jours, la routine de la vie quotidienne nous fait faire des gestes semblables, prononcer des paroles semblables ; il n'empêche que nous pouvons distinguer une action commise le lundi de l'action semblable commise le mardi : ce n'est pas absolument la « même » action, puisqu'il y en a deux, à deux moments différents du temps. Ce que Nietzsche juge démontrable sur un plan scientifique, ce n'est donc pas, à proprement parler, l'« éternel retour du même » : c'est seulement l'idée d'un retour cyclique perpétuel de choses semblables.

La thèse métaphysique : l'anneau du retour

L'éternel retour n'est pas un processus cyclique

Pour fonder l'idée d'un véritable retour éternel, il faut substituer à l'argumentation scientifique, à la spéculation sur les conséquences du principe de conservation de l'énergie, une argumentation métaphysique, une spéculation sur l'essence du temps. La nécessité de cette substitution s'impose, si l'on réfléchit à toutes les implications du

principe déjà souvent invoqué, à savoir qu'« il n'y a rien en dehors du tout ». En vertu de ce principe, en effet, le cycle comprenant l'ensemble limité des possibilités de l'univers doit être un cycle *unique*, que nous n'avons pas à comparer à d'autres cycles, comme s'il pouvait y avoir quelque chose en dehors du tout. Nous ne pouvons pas non plus donner à ce cycle un numéro d'ordre, qui se modifierait à chaque retour, alors que nous pouvons toujours le faire quand il s'agit d'un processus cyclique. « Mon hypothèse, opposée à l'hypothèse du processus cyclique » : c'est ainsi que Nietzsche intitule un aphorisme de 1881 -1882 (*La volonté de puissance*, I, p. 341). Et il précise, dans un autre aphorisme de la même époque : « Tout devenir se passe à l'intérieur du cycle et de la masse de force ; ne pas employer, pour caractériser le cycle éternel, la fausse analogie des choses qui viennent et disparaissent, le cycle des constellations, le flux et le reflux, le jour et la nuit, ou le cycle des saisons » (*La volonté de puissance*, I, pp. 337-338).

L'éternité de l'instant fugitif

Dans l'ordre de la succession temporelle, on distingue facilement « ce qui n'arrive qu'une fois », l'instant fugitif, et « ce qui se répète », perdant ainsi son unicité, mais gagnant en stabilité, en universalité, en importance. Cette distinction est un effet de la falsification du réel : en réalité, le véritable universel est unique, puisqu'il n'y a rien en dehors du tout. Et pour la même raison, c'est l'instant fugitif qui est éternel. Cela, bien sûr, peut à peine se dire, puisque tout notre langage est imprégné par la falsification, sans laquelle nous ne pourrions pas vivre. Mais nous pouvons, malgré tout, la reconnaître comme une falsification, au moment même où nous y cédon. Par exemple, pour exprimer l'éternité de l'instant fugitif, nous pouvons parler de *retour*, en luttant contre notre tendance à imaginer ce retour comme une répétition dans le temps, mais sans pouvoir trouver le mot juste, puisque nous visons quelque chose d'indicible, et même d'impensable : car nous ne parviendrons jamais à penser que « ce qui n'arrive qu'une fois », du fait même qu'il n'arrive qu'une fois, « revient » !

Le cycle est un chaos

De même, nous devons continuer à parler de « cycle », car nous ne pouvons pas faire autrement. Mais l'idée de cycle doit être débarrassée, autant qu'il est possible, de cette périodicité qui permet de compter les cycles, comme on peut compter les révolutions d'une planète. Le cycle, c'est ce réseau unique de causes où tout est enserré, et auquel tout participe, « le moindre brin d'herbe et le moindre rayon de soleil, et tout l'ensemble de toutes choses », sans qu'on puisse distinguer ce qui détermine et ce qui est déterminé, comme dans un cercle le commencement et la fin se confondent. C'est ce que Zarathoustra nomme l'*anneau* : « Ô, comment ne serais-je pas ardent de l'éternité, ardent du nuptial anneau des anneaux, – l'anneau du retour ? » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Les sept sceaux »).

Le caractère circulaire de la réalité n'est pas un signe de perfection, mais ce qui marque l'exclusion de toute finalité, de toute arrière-pensée formelle, éthique ou esthétique. La réalité du cycle, c'est le *chaos* universel (*cf. La volonté de puissance*, I, p. 338) : le monde de la volonté de puissance est un chaos, non parce qu'il manque de nécessité (bien au contraire), mais parce qu'il manque de cet ordre que nous sommes toujours tentés de trouver en lui (*cf. Le gai savoir*, III, § 109).

Le langage risque en permanence de trahir cette intuition de l'éternité de l'instant, de l'identifier de nouveau à un processus cyclique, à une « rengaine », comme le dit ironiquement Zarathoustra, lorsque ses animaux, l'aigle et le serpent, lui présentent, à leur manière, sa propre doctrine : « Tout va, tout revient, la roue de l'existence tourne éternellement. Tout meurt, tout refleurit, le cycle de l'existence se poursuit éternellement » (III, « Le convalescent »). Nous ne devons pas oublier le véritable enjeu de cet effort pour penser aux limites du pensable : délivrer la volonté du ressentiment, de l'esprit de vengeance. C'est en le considérant de ce point de vue que nous avons une chance de comprendre ce que Nietzsche a voulu dire.

L'éternel retour comme épreuve à surmonter

Le rapport entre l'éternel retour et la libération de la volonté apparaît surtout lorsque la doctrine prend la forme d'une épreuve morale, comme dans cet aphorisme, intitulé *Le poids le plus formidable* : « Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes, et te disait : « Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre – et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant, et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau – et toi avec lui, poussière des poussières ! » – Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi ? Ou bien as-tu déjà vécu un instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu chose plus divine ! » Si cette pensée prenait de la force sur toi, tel que tu es, elle te transformerait peut-être, mais peut-être t'anéantirait-elle aussi ; la question « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois ? », cette question, en tout et pour tout, pèserait sur toutes tes actions d'un poids formidable ! Ou alors, combien il te faudrait aimer la vie, combien il faudrait que tu t'aimes toi-même, pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation, que cette suprême et éternelle consécration ? » (*Le gai savoir*, IV, § 341).

L'éternel retour comme pensée insupportable

Dans ce passage, la pensée de l'éternel retour n'a plus la forme d'une thèse à démontrer, mais d'une hypothèse existentielle à éprouver, d'une pierre de touche pour tester la conduite : que ferais-tu si cette pensée s'introduisait en toi et s'imposait à toi... ? Il s'agit moins de savoir si tout revient éternellement que d'être capable de *vouloir* ce

retour, de pouvoir supporter la nécessité et même l'obligation de revenir. Et il est vraisemblable, semble dire Nietzsche, que nous ne supporterions pas cette épreuve, que la pensée de l'éternel retour, si elle devenait en nous certitude, provoquerait le « grincement de dents » de la vengeance et du ressentiment. L'idée que le passé reviendra, loin de nous aider à soulever la pierre de l'irrévocable, contribue à nous écraser davantage, car elle rend l'avenir lui-même irrévocable. C'est la pire idée qui puisse venir à l'esprit, celle qui rend notre prison vraiment invivable, celle qui nous anéantit sous le poids le plus *lourd*.

Pour *qui* la suggestion du démon est-elle trop lourde à supporter ? Pour celui qui, s'accommodant tant bien que mal de la prison du passé, se satisfait de pouvoir vouloir en direction de l'avenir, à condition que cet avenir soit nouveau, pour celui qui ne saurait vouloir sans espérer. Voulons-nous réellement ce que nous voulons ? Ou bien le voulons-nous seulement pour l'instant, occasionnellement, en vue d'autre chose ? Lorsque la volonté est ainsi une volonté qui demande, elle se fragmente en une infinité de petites volontés dont aucune ne veut vraiment, chacune ne voulant que sous condition, en vue de la suivante. À ce monnayage de la volonté, rien n'est plus favorable que la représentation courante du temps qui passe, cette succession d'instant trop fugitifs pour qu'aucun d'entre eux puisse être l'objet d'une véritable volonté ; mais rien n'est plus insupportable qu'un temps dans lequel tout revient, sans rien de nouveau.

Il y a donc une justice dans ce test négatif. C'est lorsque la volonté, par faiblesse, se fait « désir du temps », que l'éternel retour apparaît comme une rengaine insupportable : le poids n'est lourd que parce que la volonté est légère.

La gravité du vouloir et le chemin de la délivrance

Vouloir réellement ce qu'on veut, et non en vue d'autre chose, c'est le vouloir pour l'éternité : à la légèreté de la volonté qui se monnaie en fragments temporels, s'oppose la *gravité* de la volonté qui saisit l'éternel en chaque instant. La gravité, ce n'est pas la lourdeur du

poids qui nous écrase, c'est la plénitude d'un « je veux » qui peut enfin vouloir, lorsqu'il est délivré de toute la « mauvaise volonté » que la représentation courante du temps lui imposait. C'est ainsi que la pensée de l'éternel retour peut nous « transformer », donner du poids à toutes nos actions, à condition qu'elle « prenne de la force sur nous », et que nous puissions surmonter, sans en être anéantis, la crise des « grincements de dents » et des malédictions. Dans la gravité, la volonté connaît bien une délivrance, non qu'elle soit débarrassée de l'irrévocable, mais parce qu'au lieu d'y voir un obstacle, elle en fait un motif suprême de vouloir.

L'homme grave surmonte l'épreuve de l'éternel retour, qu'il ne perçoit plus comme une absurde répétition, mais comme l'obligation qui lui est faite d'aborder chaque instant, aussi fugitif soit-il, comme le lieu d'une décision éternelle : « veux-tu cela encore une fois et une quantité innombrable de fois ? » Il y a là une sorte d'« impératif catégorique » nietzschéen : « Vis de telle sorte que tu doives souhaiter de revivre, c'est le devoir – car tu revivras, en tout cas ! Celui dont l'effort est la joie suprême, qu'il s'efforce ! Celui qui aime avant tout le repos, qu'il se repose ! Celui qui aime avant tout se soumettre, obéir et suivre, qu'il obéisse ! Mais qu'il sache bien où va sa préférence, et qu'il ne recule devant aucun moyen ! Il y va de l'éternité ! » (*La volonté de puissance*, II, p. 345).

Mais si la gravité rapproche l'homme de la signification véritable de l'éternel retour, elle la dénature encore, à sa façon, en négligeant complètement le « cycle », l'« anneau », que le démon a pourtant évoqué, lorsqu'il a dit que tout devait revenir « dans la même suite et le même ordre ». Certes, il faut comprendre que l'instant est éternel, mais il ne l'est pas isolément : il l'est dans le jeu chaotique de la vie, et parce que ce jeu ne se rapporte qu'à lui-même. La gravité ne pose l'éternité de l'instant qu'en éliminant ce qu'il a de temporel : il faudrait arriver à saisir le temps lui-même comme éternel.

C'est pourquoi la gravité du vouloir n'est pas le dernier mot du texte, qui se conclut par l'évocation d'une troisième possibilité, étrangère à la lourdeur qui écrase, comme à la gravité qui transforme, étrangère d'ailleurs à toute notion de poids : aimer tellement la vie que

la simple parole du démon, la pure illumination de l'éternel retour, suffise à nous combler, parce qu'elle est la façon suprême de dire « oui » à la vie. Pour en savoir plus sur cette dernière possibilité, nous allons étudier, dans la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, les deux chapitres consacrés directement à la communication de la doctrine de l'éternel retour.

Le dégoût et le rire

Ces deux chapitres ont pour titre « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent ». Dans le premier, Zarathoustra raconte une vision énigmatique, un rêve prémonitoire, dont le deuxième chapitre fournit la clé. L'ensemble des deux chapitres constitue une *crise*, analogue à la crise des « grincements de dents » évoquée dans le texte précédent, mais sans lui être identique.

Cette seconde crise commence donc par le récit d'une vision énigmatique, difficilement supportable, une vision de *dégoût* :

« Et, en vérité, je n'ai jamais rien vu de semblable à ce que je vis là. Je vis un jeune berger, qui se tordait, râlant et convulsé, le visage décomposé, et un lourd serpent noir pendant hors de sa bouche.

Ai-je jamais vu tant de dégoût et de pâle épouvante sur un visage ! Il dormait peut-être lorsque le serpent lui est entré dans le gosier -il s'y est attaché.

Ma main se mit à tirer le serpent, mais je tirais en vain ! elle n'arrivait pas à arracher le serpent du gosier. Alors quelque chose se mit à crier en moi : « Mords ! Mords-le ! »

Telle est l'énigme, qui se termine ainsi :

« Le berger cependant se mit à mordre comme mon cri le lui conseillait, il mordit d'un bon coup de dent ! Il cracha loin de lui la tête du serpent : – et il bondit sur ses jambes. – Il n'était plus ni homme ni berger, – il était transformé, rayonnant, il riait ! Jamais encore je ne vis quelqu'un rire comme lui ! » (III, « De la vision et de l'énigme »).

Ce rêve est prémonitoire : nous en avons la clé quelques pages plus loin, dans le chapitre qui a pour titre « Le convalescent ». Sortant d'une maladie de sept jours, pendant laquelle ses animaux l'ont veillé, Zarathoustra leur décrit ce qu'a été son mal : « Le grand dégoût de l'homme – c'est ce dégoût qui m'a étouffé et qui m'était entré dans le gosier... » C'était donc son propre dégoût que Zarathoustra se représentait par avance, dans la vision du berger. Ce grand dégoût, cette lassitude de l'homme, comme il est dit un peu plus loin, c'est le ressentiment des hommes supérieurs : non pas le ressentiment qu'éprouvent les « petits » envers les « grands », mais au contraire le ressentiment envers une humanité dont la petitesse décourage le créateur. Le « serpent » qui entre dans le gosier, c'est l'anneau, le cycle du retour éternel. Ce n'est plus la conception simpliste d'une rengaine interminable, c'est l'idée plus élaborée d'un réseau de nécessités qui s'enchaînent sans autre but que cet enchaînement. Pour la volonté créatrice, qui veut le surhomme, ce cercle inexorable est une idée insupportable, comme était insupportable, pour la volonté faible, l'idée d'un perpétuel recommencement. Ce qui dégoûte, ce qui étouffe Zarathoustra, c'est l'impossibilité de briser le cercle qui unit la grandeur et la petitesse, inséparables dans leur fatalité unique, l'impossibilité de vouloir la grandeur sans rendre la petitesse éternelle :

– « Hélas ! l'homme reviendra éternellement ! L'homme petit reviendra éternellement ! –

Je les ai vus nus jadis, le plus grand et le plus petit des hommes : trop semblables l'un à l'autre, trop humains, même le plus grand !

Trop petit le plus grand ! – Ce fut là ma lassitude de l'homme ! Et l'éternel retour, même du plus petit ! – Ce fut là ma lassitude de toute existence !

Hélas ! dégoût ! dégoût ! dégoût ! » (« Le convalescent »).

Le berger se délivre en mordant la tête du serpent, et en la crachant loin de lui : cela ne veut pas dire « briser le cercle », mais en finir avec l'idée que le cercle a un sens (que le serpent a une tête). Le créateur doit cesser de considérer le réseau de causes qui l'enserme comme une

prison, ou même comme une force contraire, comme si « le tout » était dirigé contre lui. Puisqu'« il n'y a rien en dehors du tout », on ne saurait concevoir une relation entre le tout et la partie, une intention du tout à l'égard de la partie. Tout est nécessaire dans l'anneau, mais cette nécessité ne pèse sur personne, chaque être ne connaissant que sa propre nécessité. C'est dans un cercle que la volonté se sent enfermée, mais c'est en vertu du cercle qu'elle se libère, puisque chaque point du cercle est un commencement : « Je fais moi-même partie des causes de l'éternel retour des choses ». « Aimer la vie », si cette expression galvaudée doit recevoir un sens digne de considération, c'est accomplir pleinement sa propre nécessité dans la nécessité de l'ensemble, sans les arrière-pensées qui viennent de ce qu'on imagine une relation entre « le tout » et soi-même : car lorsque l'homme est délivré de la pensée que le monde poursuit une fin transcendante, il doit encore se délivrer de la pensée que le monde se rapporte à lui. Pour aimer la vie et « ne plus désirer autre chose » que l'éternel retour, il faudrait être capable d'« émietter l'Univers, perdre le respect du tout », et de poser en même temps l'unité indestructible du tout, se rapportant circulairement à lui-même ; il faudrait être capable de concevoir le chaos comme un cycle, le cycle comme un chaos. Cela ne peut pas s'énoncer clairement, bien entendu. Toutefois, cette capacité se prouve par l'aptitude à *rire*, comme a ri le berger après s'être débarrassé de la tête du serpent : d'« un rire qui n'était pas le rire d'un homme » (III, « De la vision et de l'énigme »), d'un rire innocent comme le devenir, d'un rire dont les mouvements spasmodiques participent au jeu sans fin de la mort et de la renaissance. C'est dans le rire que la grande lassitude doit être surmontée : « Cette couronne du rieur, cette couronne de roses, à vous, mes frères, je jette cette couronne ! J'ai canonisé le rire : hommes supérieurs, apprenez donc -à rire ! » (IV, « De l'homme supérieur »).

La grande pensée sélective

Chez tout homme en qui elle s'insinue, la pensée de l'éternel retour déclenche une crise, dont il sortira anéanti ou délivré. Considérons celui qu'elle écrase et désespère. Cet homme, jusque-là, s'imaginait vouloir, alors que jamais il ne voulait vraiment : en le rendant ouvertement incapable de vouloir, la pensée de l'éternel retour le condamne, selon une suprême justice, à « devenir ce qu'il est ». Rien en lui ne supporte le retour, parce que rien en lui ne mérite de revenir. Par son incrédulité envers l'éternel retour, il se juge lui-même, avouant qu'il ne croit pas en sa capacité de revenir : « Cette doctrine est douce envers ceux qui n'ont pas foi en elle ; elle n'a ni enfer ni menaces. Celui qui n'a pas la foi ne sentira en lui qu'une vie fugitive » (*La volonté de puissance*, II, p. 345). La pensée de l'éternel retour démasque le nihilisme, rend manifeste le « rien » qui se dissimulait sous l'apparence d'un « quelque chose ». Certes, elle affirme que « toute chose » revient, mais le « rien » qu'elle a démasqué ne revient pas, puisque le principe même du retour est qu'il n'y a rien en dehors du tout. Tout revient, mais seulement tout ce qui est : la vie malade revient, mais non les valeurs hostiles à la vie ; la faiblesse revient, mais non la révolte des esclaves.

À condition qu'« elle s'infiltré lentement, que des générations entières l'édifient et en soient fécondées », à condition qu'elle participe au long dressage de l'humanité, la pensée de l'éternel retour sera donc *la grande pensée sélective* : « L'histoire de l'avenir : de plus en plus, c'est cette pensée qui l'emportera ; et ceux qui n'y croiront pas finiront, conformément à leur nature, par disparaître. Seuls subsisteront ceux qui croient leur existence capable de se répéter éternellement ; mais parmi ceux-là on verra se réaliser un état tel que jamais utopiste n'a rien rêvé d'équivalent » (*La volonté de puissance*, II, p. 343). La sélection que cette pensée opère est philosophique : c'est un partage entre l'être et le néant, entre la probité et le mensonge. Les quelques siècles pendant lesquels le christianisme s'est maintenu ont permis de façonner ce sublime avorton qu'est l'Européen moderne ; entre les mains des philosophes, la prophétie du retour éternel doit devenir l'instrument d'une véritable éducation de l'espèce, dans un sens qu'indique clairement cette dernière phrase d'un aphorisme de 1884 :

« Suprême exaltation du sentiment de la force humaine, de cette humanité qui créera le Surhumain » (*La volonté de puissance*, II, p. 346).

Les trois métamorphoses

Dans la première partie *d'Ainsi parlait Zarathoustra*, le premier discours adressé par Zarathoustra à ses disciples a pour titre « Les trois métamorphoses », et commence ainsi : « Je veux vous dire trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant. »

Le chameau porte les fardeaux et s'agenouille. Dans cette première métamorphose, l'esprit trouve sa grandeur et sa fierté à réclamer les fardeaux les plus pesants, à s'humilier pour faire souffrir son orgueil. C'est le moment du respect et de la vénération, de la soumission à Dieu, de l'obéissance à la loi morale, et surtout de l'amour de la vérité. C'est seulement pour l'esprit qui s'est fait chameau que cet amour de la vérité finit par se retourner contre Dieu, contre la morale, et contre la vérité elle-même ; c'est pour lui surtout que les valeurs se dévalorisent. Alors, « tel le chameau qui sitôt chargé se hâte vers son désert, ainsi lui se hâte vers son désert ».

C'est au fond du désert que s'accomplit la deuxième métamorphose : « ici l'esprit devient lion, il veut conquérir la liberté et être maître de son propre désert ». Il faut s'être fait d'abord chameau pour pouvoir devenir lion : celui qui aimait le « Tu dois » de la morale peut seul exiger le droit de lui opposer le « Je veux » des créateurs. Certes, la violence féroce du lion ne crée pas de valeurs nouvelles, mais grâce à elle l'esprit se rend libre pour une telle création.

L'esprit ne devient créateur que s'il délivre son « Je veux » de tout ressentiment et participe sans arrière-pensée au jeu de l'éternel retour. Il faut qu'en lui le lion devienne enfant : « L'enfant est innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui roule d'elle-même, un

premier mouvement, une sainte affirmation ».

Du chameau au lion, puis du lion à l'enfant, ces métamorphoses de l'esprit sont bien les étapes de l'itinéraire que l'œuvre de Nietzsche nous invite à suivre.

Indications de lecture

Ce chapitre commente trois types de textes de Nietzsche sur l'éternel retour du même.

Les aphorismes rassemblés dans le chapitre IV du Livre II de *La volonté de puissance* (Paris, Gallimard, 1995). Ces textes proposent une justification scientifique de l'éternel retour du même.

L'aphorisme 341 du Livre IV du *Gai savoir*, et cinq chapitres de la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « De la vision et de l'énigme », « Le convalescent », « Du grand désir », « L'autre chant de la danse » et « Les sept sceaux ». Ces textes présentent l'éternel retour comme une épreuve à surmonter, l'occasion d'une crise décisive.

Les aphorismes formant le chapitre IV du Livre IV de *La volonté de puissance*. Ces textes font de l'éternel retour la grande pensée sélective pour l'avenir de l'humanité.

Le texte sur « Les trois métamorphoses », où l'on peut voir une expression symbolique de la philosophie de Nietzsche dans sa totalité, est le premier des « Discours de Zarathoustra », après la fin du Prologue, dans la première partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

Conclusion

La philosophie de Nietzsche est née d'un étonnement : il est étonnant que la vie puisse engendrer des valeurs hostiles à la vie. Par cette création, la vie malade acquiert une puissance démesurée, qui la rend dangereuse pour toute vie saine. Mais l'étonnement philosophique de Nietzsche se concentre avant tout sur la création elle-même : comment est-il possible qu'il y ait des valeurs hostiles à la vie, alors que rien ne peut être hostile à la vie, qui est tout ? Il est d'un philosophe de s'étonner de ce que « rien » devienne « quelque chose ». Nietzsche ne trouve pas étonnant que les faibles nient la vie, car cette négation fait partie de la vie, mais il trouve étonnant qu'ils parviennent à s'inventer une métaphysique, une religion, une morale, dans lesquelles la vie est confrontée à un « en dehors » qui la juge. Ces fictions nées de la vie ne peuvent jamais faire partie de la vie ; elles ne peuvent même pas s'y ajouter, comme le feraient de simples croyances fausses. Le « monde vrai », par exemple, n'est absolument *rien d'autre* que le dénigrement du monde qui nous apparaît : certes, c'est une erreur d'y croire, mais c'est surtout une erreur de s'imaginer qu'on y croit, alors qu'on ne fait que dénigrer, et rien de plus.

Toute création de valeurs hostiles à la vie est ainsi une imposture, l'imposture même du ressentiment, qui feint toujours d'affirmer, alors que seule la destruction l'intéresse. C'est ce qui explique que le nihilisme ne cesse de se dissimuler, et que les hommes continuent d'adorer un Dieu dont ils savent pertinemment qu'il est mort. En finir avec l'imposture, ce n'est pas seulement la dénoncer, comme on le ferait d'une illusion, mais la détruire. De là vient l'ambition d'une philosophie dont le projet de transvaluation implique une nouvelle éducation de l'humanité. Instrument de cette éducation, la doctrine de l'éternel retour met en œuvre un principe suprême : il n'y a rien en dehors du tout. Selon ce principe, tout revient, mais seulement ce qui

est. En refusant le retour, le ressentiment se condamne à ne rien pouvoir affirmer. C'est ainsi que l'humanité future, si elle est formée à la pensée de l'éternel retour, verra disparaître l'imposture des valeurs hostiles à la vie.

Bibliographie

Ouvrages de Nietzsche

Œuvres de Nietzsche (Friedrich), 2 tomes, coll. « Bouquins », Éditions Robert Laffont, Paris, 1993.

– Tome 1 : *La naissance de la tragédie ; Considérations inactuelles ; Humain, trop humain ; Aurore...*

– Tome 2 : *Le gai savoir ; Ainsi parlait Zarathoustra ; Par-delà le bien et le mal ; La généalogie de la morale ; Le cas Wagner ;*

Le crépuscule des idoles ; L'Antéchrist ; Ecce Homo ; Nietzsche contre Wagner...

La naissance de la tragédie, coll. « Classiques de la philosophie », Le livre de poche, Paris, 1994.

Seconde considération intempestive, GF-Flammarion, Paris, 1988.

Humain, trop humain, coll. « Classiques de la philosophie », Le livre de poche, Paris, 1995.

Aurore, coll. « Classiques de la philosophie », Le livre de poche, Paris, 1995.

Ainsi parlait Zarathoustra, GF-Flammarion, Paris, 1996.

Le crépuscule des idoles (fragment), coll. « Profil Philosophie », série « Textes philosophiques » n° 708, Hatier, Paris.

L'Antéchrist, GF-Flammarion, Paris, 1994.

La volonté de puissance, 2 tomes, coll. « tel », Gallimard, Paris, 1995.

Ouvrages sur Nietzsche

Granier (Jean) : *Nietzsche*, collection « Que sais-je ? » n° 2042,3^e éd., PUF, Paris, 1989.

Deleuze (Gilles) : *Nietzsche et la philosophie*, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », PUF, Paris, 1991.

Héber-Suffrin (Pierre) : *Le Zarathoustra de Nietzsche*, coll. « Philosophies », PUF, Paris, 1988.

Haar (Michel) : *Nietzsche et la métaphysique*, coll. « tel » n° 220, Gallimard, Paris.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Edition, corrections, conversion numérique et publication par le site : [PhiloSophie](#)

Responsable de publication : [Pierre Hidalgo](#)

2. Les formats disponibles

1. PDF (Adobe), sans doute le plus universel, lisible avec Adobe Reader et tous ses dérivés avec un très bon confort de lecture sur les ordinateurs.
2. ePub, format destiné aux liseuses de type Kobo mais aussi aux smartphones, ainsi qu'aux tablettes comme l'iPad d'Apple. Les fichiers ePub se gèrent très bien sur ordinateur avec le logiciel [Calibre](#).
3. Mobi, format utilisé par le Kindle D'Amazon exclusivement. Calibre permet de convertir facilement un ePub dans ce format. Il est lisible aussi par les smartphones et tablettes via des logiciels dédiés.

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les livres numériques sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter.

3. Textes sous copyright

Ce texte est sous copyright, c'est-à-dire qu'il n'est pas libre de droits. Chaque acquéreur peut donc en faire un usage personnel mais en aucun cas le céder à un tiers ni le distribuer sur internet en dehors des sites autorisés. Le cas échéant tout contrevenant est passibles des poursuites prévues par la loi.