



2007-2008

**Université Paris X Nanterre**  
**Service d'enseignement À distance**  
**Bâtiment E - 2ème étage**  
200, Avenue de la République  
92001 NANTERRE CEDEX  
Tel : 01.40.97.76.18

**Envoi du 15-10-2007**

Nombre de pages : 53

**Matière : PHILOSOPHIE L3**  
**E.C. : LLPHI616**

**Philosophie contemporaine 2**  
Nietzsche  
Mme COHEN-HALIMI Michèle  
Cours complet

**1 devoir :**

- Devoir facultatif n° 1 à remettre le 15/02/2008 - Sujet p. 53 du polycopié.

**Nom et adresse du correcteur :**

COHEN-HALIMI Michèle  
64 rue Lemercier  
75017 PARIS

**Rappels :**

- L'étiquette figurant sur votre enveloppe d'expédition mentionne uniquement les E.C. qui font l'objet d'un envoi. Merci de vérifier que ces E.C. correspondent bien à ceux notés sur votre formulaire d'inscription pédagogique. Si tel n'était pas le cas, merci de nous en informer dans les plus brefs délais.
- Devoirs : Pour être corrigés, vos devoirs doivent impérativement être en conformité avec les instructions de la note concernant les devoirs : format des copies, délais d'envoi, transmission directe à l'enseignant correcteur. Les devoirs sont à renvoyer en pli ordinaire (les plis recommandés ou insuffisamment affranchis ne seront pas retirés auprès des bureaux de poste).

**COURS D'INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE  
ET COMMENTAIRE DE LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE  
LLPHI 616  
(Cours de Mme Cohen-Halimi)**

**BIBLIOGRAPHIE**

**Les Œuvres de Nietzsche :**

1 - Edition allemande :

*Friedrich Nietzsche Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, hrsg. von G. Colli et M. Montinari, Berlin, New York, W. de Gruyter, 1967 sq.

*Friedrich Nietzsche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Munich, Berlin, New York, DTV, W. de Gruyter, 1980 (reprise de l'édition précédente en format de poche).

2 - Edition française :

La nouvelle édition des *Oeuvres Complètes de Nietzsche*, traduction française des textes établis par G. Colli et M. Montinari, Paris, Gallimard, 1967 – 1997, 14 tomes.

*Œuvres*, 3 volumes à paraître (un volume déjà paru), s. la direction de M. de Launay, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Gallimard, 2000 –

Autres traductions françaises recommandées :

*Œuvres*, 1 volume, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000

La seule traduction correcte de *La Généalogie de la morale* est celle de P. Wotling : *Eléments pour la généalogie de la morale*, Paris, le livre de poche, 2000

La seule édition correcte de *Ainsi parlait Zarathoustra* est celle de G.-A. Goldschmidt, Paris, livre de poche, LGF, 1972

## Ouvrages sur Nietzsche :

**(Cette bibliographie sélective ne renvoie qu'à des livres, quelques articles sont mentionnés à titre exceptionnel)**

C. Andler *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1958 (rééd. 1979)  
(instrument de travail utile à consulter)

G. Colli *Ecrits sur Nietzsche*, trad. P. Farazzi, Montpellier, éd. de l'Éclat, 1996

Y. Constantinidès *Nietzsche*, Paris, Hachette, 2001

G. Deleuze *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962

*Nietzsche*, Paris, PUF, 1965

*Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968

J. Derrida *Otobiographie. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris, Galilée, 1984

M. Dixsaut *Nietzsche par-delà les antinomies*, Chatou, La philosophie/la transparence, 2006  
(il s'agit d'un excellent cours composé en livre)

J.P. Faye *Le vrai Nietzsche. Guerre à la guerre*, Paris, Hermann, 1998

*Nietzsche et Salomé. La philosophie dangereuse*, Paris, Grasset, 2000

E. Fink *La Philosophie de Nietzsche*, trad. H. Hildenbrand et A. Lindenberg, Paris, Minuit, 1965

M. Foucault « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971

D. Franck *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998

J. Granier *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1966

M. Haar *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993

*Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, 1998

M. Heidegger *Nietzsche*, 2 vol., trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971

C.-P. Janz *Nietzsche, biographie*, 3 vol., trad. M. de Launay *et alii*, Paris, Gallimard, 1984-1985

K. Jaspers *Nietzsche et le christianisme* (1949), trad. J. Hersch et R. Givord, rééd. Bayard, 2003

W. A. Kaufmann *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1950 (un des meilleurs livres sur Nietzsche, malheureusement non-traduit depuis plus de cinquante ans...)

P. Klossowski *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963 (ce recueil comprend deux excellents articles sur Nietzsche)

S. Kofman *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Galilée, 1986

Ph. Lacoue-Labarthe *Le sujet de la philosophie. Typographies I*, Paris, Aubier-Flammarion, 1979

*L'Imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1986

*Musica ficta (figures de Wagner)*, Paris, Bourgois, 1991

G. Lebrun *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 2004

K. Löwith *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. A.-S. Astrup, Paris, Calmann Lévy, 1991

M. Montinari « *La volonté de puissance* » *n'existe pas*, trad. P. Farazzi et M. Valensi, Paris, éd. de l'Eclat, 1996

*Friedrich Nietzsche*, trad. N. Ferrand et P. d'Iorio, Paris, PUF, 2001

W. Müller-Lauter *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, textes réunis et présentés par P. Wotling, trad. J. Champeaux, Paris, Allia, 1998 (ouvrage fondamental)

B. Pautrat *Versions du soleil. Figures et système de Nietzsche*, Paris, Le Seuil, 1995 (un des meilleurs livres sur *La Naissance de la tragédie*)

B. Stiegler *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, Paris, PUF, 2005  
*Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001

P. Wotling *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995

*La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999 (excellent ouvrage pour comprendre le sens de la psychologie nietzschéenne)

Voir aussi le numéro spécial « Nietzsche » des *Cahiers philosophiques*, 2000

# **PREMIERE PARTIE**

## INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE

L'entrée dans l'œuvre de Nietzsche rencontre immédiatement plusieurs difficultés très différentes et cependant toutes déjà très caractéristiques de la philosophie nietzschéenne.

La première difficulté est que l'œuvre est à double face. D'un côté, une œuvre publiée, de l'autre, une masse considérable de fragments, de cahiers, de carnets où il apparaît que Nietzsche n'a jamais cessé d'écrire, écrire pour préparer un livre, écrire pour élaborer des pensées, écrire dans le contrecoup d'un livre achevé, écrire pour penser, pour vivre. L'œuvre publiée est comme la part émergée d'un immense iceberg comprenant rien moins que 7 volumes de textes dans l'édition Gallimard.

La deuxième difficulté est que même si l'on s'en tient (à tort) à l'œuvre publiée, aucune lecture simplement chronologique ou linéaire n'est tenable. Nietzsche n'a cessé de brouiller, de déchronologiser, de recomposer l'enchaînement de ses livres par le truchement de préfaces, d'ajouts incessants. Ainsi, en 1886, rompant avec son éditeur Schmeitzner qu'il juge antisémite, Nietzsche trouve un nouvel éditeur Fritzsich et transforme cette contrariété contingente en un événement. En effet, préfaçant ses livres pour la nouvelle édition de 1886, il les relit, les soumet à un choix (certains ne sont pas préfacés et sont *ipso facto* comme relégués à l'arrière-plan de l'œuvre, *La Naissance de la tragédie* voit sa nouvelle préface prendre la forme d'un « Essai d'autocritique », *Humain trop humain* change de composition, les « appendices » qu'étaient « Opinions et sentences mêlées », d'une part, et « Le voyageur et son ombre », d'autre part, sont rassemblés sous la forme d'un deuxième volume qui augmente le premier, *Aurore* s'augmente d'une préface, *Le Gai savoir* s'augmente non seulement d'une préface mais d'un cinquième livre et des « Chansons du Prince hors-la-loi ». Ce hasard éditorial de 1886 donne à Nietzsche l'occasion d'un geste d'écriture qui ne cessera plus, celui d'une relecture écrite de ses livres dont on trouve une trace dernière et remarquable au cœur de *Ecce homo*, dans la séquence « Pourquoi j'écris de si bons livres ». Enfin, Nietzsche ne publiera plus aucun livre sans « préface ». La préface devient un lieu capital, le lieu de l'enchaînement des livres, un lieu à la fois de rétrospection et de tension en direction des effets à venir des pensées « mises en œuvres ». Voici ce que Nietzsche écrivait à Fritzsich le 7 août 1886 pour justifier d'écrire des préfaces en vue de la nouvelle édition de ses livres : « Mes écrits témoignent d'une constante évolution qui ne sera pas simplement mon destin et mon expérience personnelle : je suis simplement le premier ; une génération montante comprendra d'elle-même ce que j'ai vécu, et elle aura le palais assez délicat pour apprécier mes livres. Ces préfaces pourraient mettre en lumière la nécessité qui est à l'œuvre dans le déroulement d'une telle évolution : ce qui aurait, en outre, pour avantage que celui qui aura une fois goûté à l'un de mes ouvrages devra le faire avec tous. » Enfin, dans cette logique de la déchronologisation de ses livres, qui subissent ainsi une opération de remontage constant, Nietzsche montre que penser, écrire, c'est toujours re-penser, re-élaborer ce qui a déjà été formulé. Cette manière d'écrire par relecture crée des sélections, des hiérarchies mouvantes des œuvres. Nietzsche minore l'importance de tel livre puis la rehausse, il dit sa prédilection pour le *Zarathoustra*, nommé son enfant chéri ou son fils prodigue mais il écrit à Karl Knortz, le 21 juin : « Je conseillerais presque de commencer par les derniers ouvrages qui sont les plus importants et qui vont le plus loin (*Par-delà bien et mal* et *La Généalogie de la morale*). Pour ma part, j'éprouve la plus grande sympathie pour mes œuvres intermédiaires, *Aurore* et *Le Gai savoir* (ce sont les plus personnelles). » Et, comme on voit, *Zarathoustra* n'est même pas nommé...

La troisième difficulté est relative à l'achèvement ou l'inachèvement de la philosophie nietzschéenne. Deleuze écrit : « Nous sommes en droit de considérer que l'œuvre de Nietzsche est brutalement interrompue par la maladie, avant qu'il ait pu écrire ce qui lui paraissait l'essentiel. » L'essentiel, c'était pour Nietzsche un projet de « Transvaluation des valeurs » qu'il ne conduira pas à la forme prévue d'une série de quatre livres - que devait ouvrir l'*Antéchrist* (que Nietzsche voulait sous-titrer « Premier livre de la conversion des valeurs ») – puisqu'il s'effondre dans la folie, à Turin, le 3 janvier 1889 et meurt onze plus tard, le 25 août 1900. La question de la fin de l'œuvre de Nietzsche tient donc au problème de l'inaccomplissement du projet de « Transvaluation des valeurs » - qui est néanmoins lisible dans les textes posthumes de 1886 jusqu'à 1888 – et il est aussi lié au statut de la folie dans les dernières œuvres. Le 2 juillet, Nietzsche avait écrit à son ami Overbeck : « ... ma 'philosophie', si j'ai le droit d'ainsi nommer ce qui me maltraite jusque dans les racines de mon être, ma philosophie n'est plus communicable. » La folie nietzschéenne porte à son paroxysme la question éminente des limites de la communication en philosophie. Philosophier est-ce penser sous la condition expresse de rester accessible au sens commun ? « Je n'estime plus les lecteurs : comment pourrais-je écrire pour des lecteurs ? ... Mais je me note moi-même, pour moi. » (FP 9 (188) XIII) Heidegger considère ainsi, un peu comme le fera Deleuze, que la philosophie de Nietzsche est restée sous forme d'« œuvre posthume » (*Nietzsche* t. 1, p. 18).

De ces trois difficultés se déduisent trois réquisits préjudiciels à toute lecture de Nietzsche :

- 1- La chronologie des œuvres ne doit pas être interprétée dans les termes d'une évolution linéaire ou d'un progrès. Nietzsche avance toujours en parlant « de ce qu'il a derrière lui », note justement Lou Andreas-Salomé. « La méditation des problèmes fondamentaux (...) me ramène toujours (...) aux mêmes décisions. », écrit-il à Overbeck. Il faut ainsi se défaire d'une subreption commune qui consiste à tenir la chronologie comme enveloppant de manière immanente une logique de déploiement de la pensée.
- 2- Le procédé répété de la déchronologisation renvoie au statut expérimental de la pensée nietzschéenne. Plus qu'aucune autre, la philosophie nietzschéenne soupçonne les philosophes d'être restés profondément dogmatiques (voir la préface de *Par-delà bien et mal*) et se veut, pour sa part, entièrement expérimentale. Les pensées doivent être essayées, éprouvées, tentées, elles s'inscrivent dans le temps, souvent long chez Nietzsche, d'une mise à l'épreuve. La pensée se change et change dans l'essai renouvelé de ses formes et formulations, la pensée se pense comme expérience. *Versuch* (essai, tentative, tentation) est le maître mot du projet philosophique nietzschéen.
- 3- La lecture des posthumes engage une nouvelle définition de la lecture philosophique. C'est sous condition de cette nouvelle appréhension de ce que lire veut dire pour Nietzsche que les quatre derniers volumes des posthumes ouvrent la lisibilité mouvante, mobile, du projet de « Transvaluation des valeurs ». Les fragments composent un ensemble non systématique, peut-être musical, où une pensée s'avance par retours, en jouant de modulations, de différenciations infimes des mêmes énoncés, en se projetant dans des plans, dans des répétitions où saillie chaque fois un bougé infime. Cette invention de la lecture s'inscrit dans une histoire, celle du fragment et de l'encyclopédie romantiques...

## A - La Naissance de la tragédie : un début dans la philosophie

Il y aurait une contradiction de méthode à vouloir saisir la naissance de la philosophie nietzschéenne à son point d'origine chronologique. Si *La Naissance de la tragédie (NT)* peut délivrer quelque connaissance du philosophe qui vient, c'est à condition d'être lue rétroactivement, selon le prisme des relectures auxquelles Nietzsche ne cessera de soumettre son propre livre. La *NT* doit donc être lue au travers d'un triple filtre autocritique élaborée par Nietzsche lui-même : la fameuse préface de 1886 est la seule à porter un titre, précisément – et ce n'est pas anodin – celui, comme on l'a dit, d'« Essai d'autocritique ». Mais Nietzsche relit également son premier livre dans *Le Crépuscule des Idoles (CI)*, dans la séquence intitulée « Ce que je dois aux Anciens » et, enfin, dans *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres ». Au regard de ces trois prismes, on perçoit vite que Nietzsche ne renie pas tout à fait ce premier ouvrage et qu'il y reconnaît l'émergence de questions fortes qu'il réélaborera durant toute son œuvre.

Quelles sont donc, selon Nietzsche lui-même, les caractéristiques positives de la *NT* ?  
On peut les résumer à trois.

- a- La première tient au dégagement du « phénomène dionysiaque » au cœur de l'hellénisme : « ... les Grecs, aussi longtemps que nous n'aurons pas de réponse à la question 'qu'est-ce que le dionysiaque?', nous resteront, avant comme après, totalement inconnus et irréprésentables... » (EA dans *NT*, p. 88). Comme l'a relevé G. Colli : « De tous les livres publiés par Nietzsche – si nous excluons les écrits philologiques – c'est le seul consacré aux Grecs. C'est là qu'il met le feu aux poudres. » Les Grecs exhumés, révélés, exaltés par Nietzsche, sont contemporains d'un âge tragique, celui de la tragédie attique, âge qui recèle des valeurs, un rapport à la vie et au monde, auxquels notre contemporanéité chrétienne et moderne nous a rendus totalement étrangers. La *NT* rend ainsi possible « une contre-évaluation de la vie » (*eine Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens*) que Nietzsche va nommer « dionysiaque » ou « tragique ». La relecture par *EH* de la *NT* produit ainsi une des définitions les plus importantes de ce que Nietzsche entendra par philosophie tragique ou dionysiaque : « L'acquiescement à l'impermanence et à l'anéantissement, le 'oui' dit à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, impliquant le refus de la notion même d' 'être'... » (§ 3)
- b- La deuxième tient au dégagement, symétrique et inverse, des causes de la décomposition de l'âge tragique hellénique, et ces causes Nietzsche les regroupe sous le nom générique de socratisme. Le socratisme se définit par une valorisation sans précédent de la rationalité et de la vérité. Nietzsche considérant le socratisme comme un césure plutôt que comme un commencement radical de la philosophie, s'essaie déjà au perspectivisme : pour dire la vérité sur la vérité sans être piégé par l'indiscernabilité de l'énoncé et de son objet, il faut jouer des perspectives, il faut saisir la vérité depuis un autre point de vue qu'elle-même. Nietzsche veut saisir la vérité depuis le champ esthétique, saisir Socrate depuis l'âge tragique qui le précède et auquel il met fin. Et la vérité de la vérité, c'est qu'il n'y a pas de vérité autre que celle que nous produisons, donc pas de vérité absolue. « Ce qu'il me fut donné de saisir alors de terrible et d'effrayant, ce problème à cornes qui sans être nécessairement, au sens strict, un



taureau, était en tout cas un problème *neuf*, je dirais aujourd'hui que c'était le problème de la *science* lui-même – la science pour la première fois saisie comme problématique et suspecte. » (EA § 2 dans *NT*) Que signifie donc cette absolutisation moderne de la valeur de la Science ? Ce problème fait de Nietzsche une espèce nouvelle de philosophe, misosophe autant que philosophe, philosophe déniait avec suspicion les falsifications produites par une histoire philosophique qui se donne toujours Socrate pour naissance. Pour Nietzsche, comme pour Hegel avant lui, Socrate est un point de césure des temps, point ambivalent, pivot étrange qui appartient autant au temps qu'il détruit qu'il lui est étranger, puisqu'il ouvre une nouvelle époque. Le « problème de Socrate » (voir *CI*) restera un problème majeur pour la philosophie nietzschéenne : comment faire pivoter l'histoire ? Comment la césurer sans en aggraver les symptômes de décadence ?

- c- La troisième caractéristique positive de la *NT* aux yeux (rétrospectifs) de Nietzsche est l'attachement à la figure de Dionysos, qui reviendra avec force dans la philosophie du dernier Nietzsche.

(Sur ce point lire, en complément de la *NT*, Walter Friedrich Otto (1847-1958) : *Dionysos, le mythe et le culte* (1933), trad. Gallimard, 1969)

Dionysos produit un déplacement radical du regard classique sur la Grèce (lequel privilégiait les dieux olympiens, les canons de la régularité et de l'harmonie plastiques). Dionysos est un dieu non grec, étranger, venu d'Asie. Il déporte l'attention loin du siècle « classique » de Périclès (5<sup>e</sup> siècle avant JC) vers le 6<sup>e</sup> siècle et il la déplace aussi dans l'espace puisqu'il fait passer de l'Athènes florissante de Périclès vers Delphes, Thrace, Elée, Milet, le Sud de l'Italie, l'Ionie... Nietzsche tient que l'existence philosophique de Pindare, Héraclite, Empédocle n'aurait pas été possible à Athènes. La période tragique n'est donc pas à comprendre comme une période antérieure au classicisme mais, à l'inverse, comme une période qui nous libère des schèmes d'intellection de celui-ci. L'âge tragique est un âge qui ignore le salut, la faute, la morale, le principe de contradiction, le principe de raison suffisante, c'est un âge pourtant philosophique, qui ne connaît que le devenir et la nécessité. Une sorte d'état de nature compris par Nietzsche comme levier de possibilités nouvelles pour notre modernité rationaliste, moraliste et chrétienne.

Le phénomène dionysiaque est indissociable chez Nietzsche d'un savoir mythologique et philologique de grande ampleur. La *NT* est à la fois un livre de philosophie et un livre qui révolutionne la pratique de la philologie. Fort de tout ce savoir, Nietzsche retient trois traits principaux dans la figure de Dionysos : 1) Ce dieu de la vie, de la fécondité, gouverne aussi l'empire des morts. Son nom est synonyme de celui d'Hadès. Il est le dieu qui meurt et renaît, « deux-fois-né » est un de ses surnoms. 2) Dionysos se comprend sous le signe de la dualité, de la gémellité, de l'androgynie, c'est-à-dire de la coïncidence des contraires. 3) Il est inséparable d'Apollon. Le sanctuaire et le culte d'Apollon coexistaient avec ceux de Dionysos dans le temple de Delphes (temple, n'oublions pas, où s'origine la vocation philosophique de Socrate...). Le tragique se définit par la dualité énigmatique de Dionysos, dieu du chaos, de la destruction et de la naissance, se masquant sous les l'apparence d'Apollon, dieu des formes individuées.

On comprend de cette manière que Nietzsche a considéré « rétrospectivement » que la *NT* était sa « première inversion de toutes les valeurs » (*CI* « Ce que je dois aux Anciens » § 5). L'enjeu de la *NT* est donc, par-delà la question philologique de la naissance et de la mort de la tragédie et de l'âge tragique, celui de savoir comment arracher la vie aux valeurs de la positivité rationaliste dont l'homme moderne vit et meurt. L'horizon philosophique ouvert par ce livre n'est pas celui seulement de l'histoire ni de l'archéologie

ni de la philologie, c'est celui des limites de la raison. La question éminemment critique et kantienne des limites de la raison se reprend pour se radicaliser : il ne s'agit plus de cribler les savoirs à l'aune de fondements ou de faits rationnels irréductibles, il s'agit de comprendre qu'il n'y a pas de fondements, pas de faits rationnels irréductibles, que les savoirs sont des créations procédant elles-mêmes d'évaluations immanentes à toute vie. Vivre c'est toujours évaluer, interpréter. Inversement, évaluer, c'est toujours vivre, agir, selon une certaine perspective. Mais quand cette perspective, qui devrait être plurielle, multiple, se donne pour unique et absolue, alors elle se double d'une opération de falsification que Nietzsche passe au crible de sa critique. D'où la radicalisation et la transformation par Nietzsche du sens kantien de la « critique » : critiquer signifie chez Nietzsche démystifier les valeurs absolues pour libérer, créer une nouvelle pluralité de perspectives. Et c'est ce perspectivisme naissant que Nietzsche reconnaît aussi dans son premier livre. « Nous devons *changer* notre façon de juger - afin de parvenir finalement, et peut-être très tard, à mieux encore : changer notre façon de sentir. » (*Aurore* § 103)

Nietzsche devient donc philosophe par un livre très singulier, un livre qui scande en trois parties la naissance, la mort (le meurtre par Socrate-Euripide) et la renaissance de l'âge tragique. La renaissance de cet âge ne s'entend pas comme un retour à l'identique mais comme une imitation dans l'écart. En allemand *wieder* n'est pas synonyme de *zurück*. Redevenir grec n'est pas revenir à la grécité pour la répéter. Le *wieder* fait signe vers une répétition dans la différence. L'analyse ne vise donc aucunement une reconstitution archéologique mais une reconsidération du passé sous le rapport de son avenir. Cette structure temporelle, incommensurable à la simple extase du présent en passé et futur, se nomme chez Nietzsche « inactualité ». Le début de la deuxième *Considération inactuelle* (*CIn*) en donne une définition fameuse : est inactuel ce qui peut « agir contre le temps et donc sur le temps et, espérons-le au bénéfice du temps à venir. » Nietzsche prend ainsi congé de la philologie (réduite par ses contemporains à une science historique) en réfléchissant à la puissance d'inactualité que contient le savoir de la Grèce tragique.

Et ce livre si singulier par lequel Nietzsche se trouve banni du milieu des philologues de son temps est aussi un livre qui ambitionne de renouveler la science esthétique, fondée par Baumgarten le premier et refondée par la première Critique de Kant. Nietzsche tente de revenir à la pure phénoménalité de l'apparaître. Il essaie de comprendre ce qu'oblitérent les concepts une fois qu'ils l'ont reconnu. Quelle est cette phénoménalité que les concepts ne laissent plus apparaître, dès lors qu'ils l'ont homologuée à des formes déjà connues. La *NT* peut se lire comme une prodigieuse remise en cause du « socratism » de Kant dans la première partie de la *Critique de la raison pure*. Kant, selon Nietzsche, voue à l'inexistence tout chaos (dionysiaque) des phénomènes. Il n'y a phénoménalité, pour Kant, que sous la condition de la constance, de la régularité, de la soumission de tout phénomène aux formes *a priori* de l'espace et du temps, qu'à la condition que le phénomène soit toujours un apparaître pour une conscience. Or, Nietzsche introduit la notion de pulsion (apollinienne et dionysiaque) pour bouleverser le privilège kantien de la conscience. Il dessaisit la conscience de sa centralité dans l'appréhension du sensible. Les pulsions, donc l'inconscient, dessaisissent la conscience de sa situation de maîtrise. Les formes sensibles traversent, affectent la conscience sans se soumettre à elle comme objet ni de synthèse ni de contemplation, la distance entre la conscience et ce qui lui apparaît est abolie : la conscience est débordée, saisie, dépossédée par ce qui lui apparaît. Le rapport d'union et de jeu entre les pulsions dionysiaque et apollinienne ouvre ainsi la voie à un bouleversement sans précédent des acquis kantien et rationalistes de la science esthétique. Mais c'est pourtant une science esthétique que Nietzsche veut élaborer. Simplement sur fond d'une rationalité autre, précisément

nommée tragique. La démarche nietzschéenne ne cautionne aucun irrationalisme, elle a le projet de pluraliser, de multiplier les figures de la raison, et par conséquent de déloger les falsifications qu'enveloppe l'idée moderne, kantienne, hégélienne, d'une raison une. Apollon et Dionysos sont des noms donnés aux pulsions du chaos et de la forme, c'est à partir d'elles, à partir de leur indissociabilité tragique, que Nietzsche repense une science esthétique. Dionysos est le chaos qu'ordonne Apollon. On ne peut pas prononcer en deçà de leur synthèse toujours changeante. Dionysos ne peut être compris que négativement, il est la destruction des formes produites par Apollon à partir de lui, il est ce sans quoi, les formes apolliniennes n'informerait rien. Mais Dionysos seul, séparé d'Apollon, conduit non pas aux Grecs tragiques mais à la barbarie (voir *NT* chap. 2, p. 47). Apollon est l'autre de Dionysos, qui est l'autre d'Apollon : naissance et destruction du devenir forme sont inséparables. Autrement dit, le chaos seul est barbarie, on ne peut pas en parler, il est inintelligible, il n'est même pas un état ni un quelque chose. Peut-être un mythe, comme chez Platon... La science esthétique tragique est donc une reconsidération de la phénoménalité, de l'apparaître des formes à partir de leur individuation, en deçà de la conceptualité d'entendement mais au-delà de l'ineffable chaos. Qu'est-ce qui apparaît quand je ne connais ni ne reconnais cet apparaître sans pour autant que celui-ci soit dans l'amorphie du chaos ?

Cette élaboration novatrice et forte reste toutefois encore tributaire de la métaphysique de Schopenhauer, avec laquelle Nietzsche est pourtant en train de consommer sa rupture. (Voir l'article de M. Haar « La rupture initiale avec Schopenhauer » dans *Nietzsche et la métaphysique*.) Dans *Le Monde comme volonté et représentation* (*MVR*) ouvrage de Schopenhauer qui a suscité la vocation philosophique de Nietzsche, on lit : « Le grand mérite de Kant, c'est d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi. » La volonté – pur vouloir sans sujet – est pour Schopenhauer la chose en soi dont le champ de la représentation n'est que le phénomène. Chez Schopenhauer, le monde phénoménal est une mise en scène de la volonté. Nietzsche reste encore pris dans ces rets métaphysique de l'en soi et du phénomène. Mais il nomme l'en soi du monde non pas chose en soi ni volonté mais « *Ur-Ein* », c'est un « Un originel » indéfini, non-substantiel, sans fond, fait de motions contradictoires, constituées par les pulsions apollinienne et dionysiaque. Enfin, pour Schopenhauer, la métaphysique ne peut pas se rapporter à la chose en soi comme la science se rapporte aux phénomènes. La seule démarche susceptible d'inspirer la métaphysique comme connaissance de la chose en soi est l'art. C'est donc comme art que Schopenhauer caractérise la métaphysique, c'est dans les œuvres d'art que s'exprime l'essence du monde, son fond sans fond : la volonté. La tragédie est même pour Schopenhauer l'art éminent de cette objectivation essentielle : « la tragédie (...) nous fait voir au plus haut degré de cette objectivation, cette (...) lutte de la volonté avec elle-même. » (*MVR*, III, § 52) Mais, à la différence de Schopenhauer, Nietzsche ne considère nullement que la tragédie est un apprentissage de la résignation face à la vie du vouloir, il pense au contraire, dès ce premier livre, que cette résignation est un symptôme de christianisme auquel il objecte précisément l'acquiescement dionysiaque à tout ce qui arrive, c'est-à-dire un amour de la vie dans ses souffrances, ses destructions et ses productions. Nietzsche fait naître de la joie (tragique), et non de la résignation, à partir de la considération de l'anéantissement et du renouvellement incessant des formes par l'*Ur-Ein*. « Que de la joie puisse naître à l'anéantissement... » (*NT*, chap. 16, p. 114). Les Grecs, selon Nietzsche, en cela anti-schopenhauerien, ont inventé l'art tragique non pas pour se soustraire au dionysiaque mais pour l'affirmer et ainsi affirmer la vie dans ce qu'elle a de plus douloureux et de plus contradictoire.

## B- Nietzsche philosophe misosophe

Avant d'aborder la philosophie de Nietzsche par ses thèmes ou ses concepts, il est fondamental de comprendre que la singularité de celle-ci tient à sa méthode, à son perspectivisme aussi, qui la rendent inclassable. Le premier livre, *La Naissance de la tragédie*, suffit peut-être à donner un avant-goût des difficultés : Nietzsche « critique » (selon le sens nouveau qu'il confère à ce mot) la confiance philosophique, « socratique », dans l'unicité intangible de la raison, il « critique » le réquisit, inhérent à la pratique « socratique » de la philosophie, selon lequel toute pensée, aussi novatrice soit-elle, doit s'élaborer sous les conditions de sa conformation possible au sens commun, il introduit le soupçon dans les certitudes acquises, il soupçonne que les savoirs qui déniaient être gouvernés par des intérêts ou qui se donnent pour indifférents à la vie, pour purement contemplatifs, ne soient autre chose que des intérêts hégémoniques, rendant leur hégémonie d'autant plus forte que celle-ci n'apparaît jamais que sous la forme universelle d'un savoir désintéressé.

Les problèmes philosophiques soulevés par Nietzsche sont des problèmes qui ébranlent l'idée d'une appartenance simple à l'histoire de la philosophie :

- Comment penser hors des formes du sens commun sans pour autant poétiser ni renoncer à la rigueur de la pensée ?
- Comment juger, penser, sentir, c'est-à-dire évaluer, *autrement* tout en donnant à cet « autrement » une forme discursive ?
- Que signifie l'impératif tacite qui impose à tout philosophe d'être compréhensible par tous ? Cet impératif est-il donné ? Intangible ? N'a-t-il pas surgi à un certain moment de l'histoire philosophique ? Son surgissement n'obéissait-il pas à des intérêts bien déterminés de grégarisation, d'homogénéisation des pensées ? Peut-on sortir des éternels tours de propriétaire de l'entendement commun qui ne comprend que de reconduire toujours l'inconnu au connu ? « Le connu, cela veut dire : ce à quoi nous sommes suffisamment habitués pour ne plus nous en étonner. » (*Gai savoir* § 355) L'impératif d'« être compréhensible » n'est-il pas ce qui barre toute possibilité de nouveauté dans la pensée ? Nietzsche revendiquera toujours d'être « difficile à comprendre » (*Gai savoir (GS)* § 382) voire « incompréhensible » (voir *GS* § 371)
- Nietzsche est philologue pour changer la philologie de son temps, philosophe pour interrompre la transmission d'évidences falsifiées au sein de la tradition philosophique. Sa revendication éthique de l'indépendance (voir « l'esprit libre » de la deuxième section de *Par-delà bien et mal (PBM)*), son exigence stricte de la « nuance » constituée en art pour introduire la différence jusqu'aux tréfonds des identités, enfin, le primat donnée par lui à la psychologie pour saisir quels jeux pulsionnels gouvernent les assertions de la conscience, tous ces traits méthodologiques le conduisent à chercher les singularités, les multiplicités, les conflits, les perspectives plurielles plutôt que les savoirs universels, les présentations systématiques de la pensée et les longues chaînes de raisons. C'est aussi ce qui

explique qu'il s'intéresse plus aux philosophes, aux vies des philosophes, qu'à leurs seules idées. Le changement d'optique emporte avec lui un changement de postulation : il n'y a pas d'histoire des idées, les idées ont une origine pulsionnelle, elle procèdent de certaines évaluations, c'est-à-dire de certaines perspectives sur la vie, il faut cesser de marcher sur la tête... Nietzsche et Marx se rejoignent dans un geste de renversement dont le sens reste toutefois bien différent pour chacun : il faut faire retour « aux pieds » des évaluations, des pulsions pour Nietzsche, tandis que pour Marx, il s'agit de marquer l'importance constituante de la lutte des classes... Pour les deux, les idées sont des produits ultimes d'âpres combats.

- Il faut donc se garder de rejeter la lecture des textes de Nietzsche au motif qu'ils sont trop difficiles à comprendre. Cette difficulté est délibérée, elle sélectionne le lecteur, elle est l'index de l'insuffisance de chacun à suspendre ses attendus, sa pré-compréhension des problèmes.

De nombreux textes reprennent ces différents points. Les plus importants à connaître sont les suivants :

« Apprenez à bien me lire (...) On n'a pas été philologue en vain, on l'est peut-être encore, ce qui veut dire professeur de lente lecture. » (*Aurore* (A), Avant-propos § 5)

FP 19 (1) dans *Humain trop humain* (*HtH*) t. 1 : « La philologie, à une époque où on lit trop, est l'art d'apprendre et d'enseigner à lire. Seul le philologue lit lentement et médite une demi-heure sur six lignes. »

FP 23 (22) in *HtH* t. 1 : « Chez presque tous les *philosophes*, l'utilisation d'un devancier et la lutte menée contre lui manquent de rigueur, et sont injustes. Ils n'ont pas appris à lire et interpréter *correctement*, les philosophes sous-estiment la difficulté de comprendre réellement ce qu'un autre a dit, et n'y appliquent pas leur attention. C'est ainsi que Schopenhauer s'est fait une idée complètement fautive de Kant, de Platon. »

« Eléments pour la question de l'intelligibilité. – On ne veut pas seulement être compris, quand on écrit, mais encore, de manière tout aussi certaine, ne pas être compris. Ce n'est nullement une objection contre un livre, que le premier venu le trouve incompréhensible : cela entraine peut-être justement dans l'intention de son auteur, - il ne voulait pas être compris par le premier venu. Tout esprit et tout goût vraiment noble choisit aussi, lorsqu'il veut se communiquer, ses auditeurs ; en les choisissant, il trace simultanément ses limites à l'égard 'des autres'. » (*GS* § 381)

Nietzsche tait ses pensées autant qu'il les expose : « ... j'ai appris à me taire de temps à autre, et aussi qu'il faut apprendre à parler pour bien se taire ; qu'un homme avec des arrière-plans a besoin de premiers plans, que ce soit pour d'autres ou que ce soit pour lui-même : car les premiers plans sont nécessaires pour se reposer de soi-même et pour permettre aux autres de vivre avec nous. » (FP 34 (232) 1884-1885)

Le paradoxe sur lequel se tient la philosophie de Nietzsche, comme à la pointe d'une crête, est celui d'un partage des pensées irréductible aux formes reçues de la mise en commun. Faire partager une pensée sans la rendre commune est le défi. Parce que la pensée invente de nouvelles formes, crée de nouvelles valeurs pour juger et vivre, il lui faut se déprendre du langage « commun » où s'archivent, se sédimentent d'anciennes valeurs qui ne cessent de

juger à notre place, qui préjugent de notre propre compréhension des questions. D'où la définition de l'originalité dans *GS* § 261 : « Qu'est-ce que l'originalité ? Voir quelque chose qui ne porte pas encore de nom, que l'on ne peut pas encore dénommer, bien que tout le monde l'ait sous les yeux. Les hommes étant ce qu'ils sont habituellement, seul le nom leur rend enfin une chose visible. – Les originaux ont aussi été la plupart du temps les inventeurs de noms. » Reste que l'originalité nietzschéenne ne doit pas être absolutisée. Il y a une ligne différentielle à tracer pour mieux saisir la place de Nietzsche entre Schiller, Goethe, le cercle des premiers romantiques - autour des frères Schlegel pour lesquels la question de la « forme de la philosophie » est un objet de réflexion permanent, qu'on retrouve chez Schelling comme chez Hegel -, et aussi aux côtés des plus grands écrivains du temps, Stendhal, Dostoïevski. Jamais un philosophe ne s'était sans doute déclaré aussi redevable de la pensée d'écrivains qui étaient ses contemporains...

On comprend par conséquent que les « concepts » nietzschéens majeurs : pulsion, volonté de puissance, éternel retour, surhumain, nihilisme, et le nom donné à sa méthode critique : la généalogie, susciteront les plus grands « mal-entendus ». Ce sont des mots nouveaux, des inventions discursives fréquemment réduites par les oreilles communes à des concepts déjà connus... Comment entendre ce qui ne s'est jamais donné à entendre ? La première section de *PBM* doit être lue en son entier comme lieu de préventions des « mal-entendus », comme criblage des méthodes philosophiques passées, comme moment de catharsis pour l'écoute philosophique, enfin libérée de ses travers, c'est-à-dire de ses « pré-jugés », coutumiers grâce à la conscience aigüe que Nietzsche lui permet d'en prendre.

## **C - La volonté de puissance : une hypothèse plutôt qu'un concept**

P. Wotling est le commentateur de Nietzsche qui a le plus et le mieux insisté sur la signification hypothétique de la volonté de puissance. Il a montré – et W. Kaufmann y avait également insisté – que l'hypothèse de la volonté de puissance émerge secrètement dans les marges de *Humain trop humain* mais reste tenue en réserve pour être d'abord éprouvée, expérimentée. W. Kaufmann lit ainsi *Aurore* comme le « final test » de cette mise à l'épreuve générale et explique de la sorte la première occurrence du terme dans cet ouvrage. Nietzsche ne thématise et n'avance son hypothèse qu'à partir de la confirmation expérimentée de celle-ci (dans *Humain trop humain et Aurore*) et cette formulation de l'hypothèse a lieu dans *Par-delà bien et mal*, en particulier au paragraphe 36. Une fois encore, on ne saurait trop insister sur le caractère de l'épreuve, de l'essai, de la tentative, qui définit spécifiquement la philosophie de Nietzsche.

Quelle est donc cette hypothèse de la volonté de puissance ?

Nietzsche commence par en donner des définitions négatives.

Il définit la volonté de puissance par ce qu'elle n'est pas : la volonté de puissance, *der Wille zur Macht*, n'a rien de commun avec la conception schopenhauerienne du vouloir

originaire, qui, comme on l'a vu, est un principe métaphysique, un principe transcendant et substantiel. La volonté de puissance n'est donc pas pour Nietzsche une entité métaphysique, un *ens metaphysicum*. La multiplicité des formes du réel ne se comprend pas, selon Nietzsche, à partir d'une unité première, à partir d'une essence du monde. Nietzsche condamne très vite ces procédures métaphysiques de redoublement du réel. L'unité transcendante du monde est stigmatisée par Zarathoustra comme étant une idole dont le fondement métaphysique est toujours, en dernier recours, théologique. Voir *Zar II* « Sur les îles bienheureuses ».

La volonté de puissance ne doit pas non plus s'entendre comme une faculté nouvelle. La volonté n'est pas à entendre comme une faculté dont la puissance serait le *télos*, c'est-à-dire la fin spécifique. Une telle lecture – qui fait contresens – revient à ne pas saisir l'unité syntagmatique du néologisme. Séparer « volonté » et « puissance » pour les raccorder secondement revient à ne rien comprendre et à manquer l'allemand ne dit pas *Wille der Macht* mais *Wille zur Macht*. La puissance n'est donc pas ce qui appartient – au génitif – à la volonté mais elle est l'index d'un mouvement de surpassement, de surmontement. La définition la plus précise de la volonté de puissance apparaît, en ce sens, dans *Zar II* dans la séquence (rédigée en 1883) intitulée : « Du surpassement de soi » : « Où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance (...) Et la vie elle-même m'a dit ce secret : 'Vois, dit-elle, je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même. Certes vous appelez cela volonté d'enfanter ou poussée vers le but, vers ce qui est plus haut, plus loin, plus divers ; mais tout cela n'est qu'une seule chose et un secret. (...) Qu'il me faille être combat et devenir et but et contradiction des buts (...) Certes celui-là n'a pas atteint la vérité qui lança vers elle le mot qui parle de 'volonté d'être là' (*Willen zum Dasein*) : cette volonté – elle n'existe pas ! Car : ce qui n'est pas ne peut vouloir ; mais ce qui est dans l'être, comment cela pourrait-il encore vouloir parvenir à l'être ? Ce n'est que là où est de la vie qu'est aussi de la volonté : mais non volonté de vie, mais – tel est mon enseignement – volonté de puissance ! »

La volonté de puissance est synonyme de la vie en tant qu'elle surpasse l'antinomie de l'être et du devenir. La volonté de puissance est le surpassement de soi de la vie comprise comme *agon*, comme lutte, comme devenir, et comme organisation incessante de sa multiplicité. Le *zur* de *Wille zur Macht* est donc le mot le plus important du syntagme, c'est cette préposition qui noue l'invention de signification : le *zur* s'entend comme surmontement, augmentation, mais la volonté de puissance ne dénomme jamais la volonté d'un sujet ni la volonté d'un seul. Le singulier désigne l'unité plurielle d'une tension organisatrice de la vie, le singulier pluriel d'une forme d'équilibre temporaire. L'unité n'est pas ontologique. Il serait tout aussi absurde, pour Nietzsche, d'ontologiser ou d'unifier le devenir.

La volonté de puissance définit donc une hypothèse, celle de pouvoir penser la vie par-delà l'antinomie de l'être et du devenir. La métaphysique a pensé la substance comme permanence et a constitué, ce faisant, le devenir en antithèse de l'être. Pourquoi substantialiser la permanence ? Pourquoi néantiser ce qui devient ? La volonté de puissance ne connaît aucune forme de substantialité. Elle définit une organisation des pulsions qui pour Nietzsche sont constitutives de la vie. La volonté de puissance est une configuration pulsionnelle.

Anticipant la difficulté qu'il aurait à se faire entendre, Nietzsche note que les moyens d'expression sont au service d'un « irréductible besoin de conservation », lequel pose constamment un monde permanent, un monde fait de « choses »... De ce point de vue, le langage usuel est une métaphysique qui s'ignore, il est difficile d'y faire entendre des énoncés irréductibles à l'ontologisation du devenir. Voir FP XIII 11 (73) automne 87 – mars 88. Avec la volonté de puissance on entre dans une pensée nouvelle du devenir, de l'organisation pulsionnelle de la vie dont la multiplicité des formes n'est ni déduite ni dérivée d'une unité primordiale : « Toute unité n'est unité *que* comme organisation et jeu mutuel : de la même manière qu'une communauté humaine est une unité. » (FP XII 2(87))

À partir de là, on peut sérier trois significations de la volonté de puissance, comme le fait magistralement W. Müller-Lauter :

1- La réalité changeante est ce que la volonté de puissance nomme dans sa diversité. Le singulier de volonté de puissance indique que la volonté de puissance est l'unique qualité du réel que l'on puisse découvrir, sous condition de ne pas substantialiser cette qualité, qui n'existe pas en elle-même. Müller-Lauter explique ainsi que Nietzsche, pour désigner cette unique qualité de la réalité, fait souvent tomber l'article de volonté de puissance. L'être-qualité de la volonté de puissance *qualifie* donc tout devenir. Ce qui revient à dire que tout devenir se comprend a) à partir du mouvement de l'agir et du réagir de quanta de puissance, de pulsions ; b) à partir aussi de l'accroissement et de la diminution des configurations pulsionnelles rapportées les unes aux autres ; c) à partir enfin d'un rapport de tension incessant entre tous les quanta de puissance, rapportés oppositivement les uns aux autres.

FP XI 36 (31) : « Ce victorieux concept de 'force', grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et le monde, a encore besoin d'un complément : il faut attribuer une dimension intérieure que j'appellerai 'volonté de puissance'. » Deleuze dit de cette phrase qu'elle est l'« un des textes les plus importants que Nietzsche écrivit pour expliquer ce qu'il entendait par 'volonté de puissance' » (*Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1970, p. 56). Deleuze ajoute : « la force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut » (p. 57). Müller-Lauter s'oppose justement à cette lecture deleuzienne de la volonté de puissance comme complément volitif de la force en disant (*Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, p. 76 note) que Deleuze introduit une différence là où Nietzsche ne différencie pas et ne peut pas différencier, s'il ne veut pas renoncer à la cohérence de son néologisme et de sa nouvelle pensée. Volonté de puissance est un syntagme analytiquement indécomposable. La volonté de puissance est la qualification complexe du devenir, et cette qualification comprend sans les dissocier la pulsion (qui ne se réduit pas à la force mais dont la force est plutôt la métaphore...), la pensée, les affects et les sentiments. Autrement dit, la volonté de puissance s'exprime aussi bien dans les termes de la force (à condition qu'on ne réduise pas la force à un schéma mécaniste – mais ce n'est évidemment pas ce que fait Deleuze), dans les termes des instincts, c'est-à-dire des pulsions et de la pensée comme des affects.

2- La volonté de puissance désigne également une somme finie des quanta de puissance : pour Nietzsche, le multiple des quanta de puissance est *fini*, il qualifie le monde de « somme fixe de forces, dure comme l'airain. » (FP XI 38 (12)) Il écrit encore dans les fragments posthumes au *Gai savoir* (FP V 11 (202)) : « La mesure de la force du Tout est *déterminée*, il n'y a rien d'« infini » (...) Par conséquent le nombre des situations, combinaisons et développements de cette force est sans doute énorme et pratiquement 'incommensurable', mais dans tous les cas non moins déterminé et non moins défini. En revanche, le temps dans lequel le Tout exerce sa force est parfaitement infini... » Autrement dit, le réel n'est pas infini, il se dissoudrait dans l'inexistence, dans l'évanescence, s'il était infini. D'où le postulat nietzschéen relatif au caractère fini des quanta de puissance -aussi inaccessible à notre entendement cette finitude soit-elle -. L'infini est du côté non pas du monde mais de ses interprétations : « Notre nouvel 'infini' : le monde nous est (...) devenu une fois encore 'infini' : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies » (*GS* § 374). Les interprétations dans leur diversité sont des *expressions* de vouloirs-de-puissance. Il n'y a pas d'interprète derrière l'acte d'interpréter, l'interprétation est l'expansion en acte de la volonté de puissance, c'est un processus par lequel une mise en forme, une configuration, une mise en perspective s'imposent. Nietzsche dépasse alors l'antinomie du texte absolutisé du monde (dans ce cas, il n'y a pas d'interprétation légitime) et du « tout est interprétation ». Chez Nietzsche, l'interprétation



n'est pas à penser comme un point de vue sur quelque chose dont l'existence est absolue, séparée. L'interprétation met en forme cela même qu'elle interprète. Mais toutes les interprétations ne se valent pas pour autant : certaines servent la vie, favorisent son expansion, d'autres la desservent. L'antinomie du vrai et du faux est elle aussi emportée loin de toute pertinence : « Un même texte permet d'innombrables interprétations : il n'y a pas d'interprétation 'juste'. » (FP XI 1(120)) Autrement dit, il n'y a pas d'interprétation adéquate puisqu'il n'y a pas d'en soi du texte ni de savoir absolu de sa signification. Mais alors à quel titre Nietzsche peut-il dénoncer la fausseté, la force falsifiante de certaines interprétations ? et quel est le critère de validité de sa propre interprétation : ce point discriminant n'est plus celui de l'objectivité ni celui de la vérité mais celui de l'intensification de la volonté-de-puissance. Si une interprétation sert cette intensification, elle est plus juste que si elle ne sert que la conservation de la vie : « toute interprétation, symptôme de croissance ou de décadence. » (FP XII 2 (117)) Ou encore : « Que la valeur du monde réside dans notre interprétation (...), que les interprétations aient été jusqu'à présent des appréciations d'après une perspective particulière, grâce auxquelles nous nous maintenons en vie, c'est-à-dire en volonté de puissance, que toute élévation de l'homme entraîne avec soi le dépassement d'interprétations plus étroites, que tout renforcement atteint, toute extension de puissance ouvre de nouvelles perspectives et fasse croire à de nouveaux horizons – cela imprègne tous mes écrits. » (FP XII, 2 (108)). Lire attentivement les §§ 19 et 22 de *Par-delà bien et mal*.

3- La volonté de puissance n'est pas réservée à la qualification du monde humain et organique, elle vaut aussi pour le monde inorganique. Il convient sans doute ici de préciser la rigueur du lexique nietzschéen et, par conséquent, de distinguer l'instinct, la pulsion et l'affect. L'instinct définit de manière large le caractère inconscient des processus pulsionnels qui régissent toute vie, organique et inorganique. La conscience n'est qu'un produit tardif, un élément dérivé de cette vie très généralement instinctive. La pulsion se différencie de l'instinct par un écart simplement modal : la pulsion a un caractère impérieux, contraignant que n'a pas nécessairement l'instinct. Enfin, l'affect définit une capacité de pâtir, un pathos immédiat, furtif, qui ne dure pas comme la passion. Et cet affect se manifeste par le plaisir ou la douleur. L'affect qui manifeste très spécifiquement une intensification de la volonté de puissance est l'ivresse. On comprend ainsi que la dualité métaphysique du corps et de l'âme a été abolie par Nietzsche au bénéfice d'une pensée de l'organisation de la vie pulsionnelle, organisation que la forme de la communauté politique sert souvent à modéliser. Il s'agit en effet de penser des agencements de forces, des conflits interprétatifs, des impositions de formes, des transmissions d'ordres, des forces subalternes, des forces de commandement... Chaque configuration pulsionnelle se comprend comme un complexe hiérarchisé, structuré de forces pulsionnelles qui commandent, obéissent, s'affectent mutuellement... : « toutes les formations organiques participent au penser, au sentir, au vouloir » (FP 27 (19) 1884)

Mais comment accéder à la compréhension claire d'une telle révolution de pensée, quand le langage en dessert l'intelligibilité ? Nietzsche choisit de suivre le fil conducteur du corps : « l' 'être' – nous n'en avons *pas d'autre représentation* que 'vivre' ... » (FP XII 2 (172) souligné par nous)

## D – Le corps comme fil conducteur dans l'élaboration de l'hypothèse de la volonté de puissance

L'idée du corps comme fil conducteur se formule pour la première fois en 1884 dans le FP 26 (374) : « Rien de bon n'est encore sorti de l'auto-contemplation de l'esprit. C'est seulement maintenant où l'on cherche à se renseigner sur tous les processus spirituels, sur la mémoire par exemple, au fil conducteur du corps qu'on avance. » Conçu en 1884, le fil conducteur du corps forme un moment capital dans l'œuvre de Nietzsche puisqu'il est entre la pensée de l'éternel retour qui s'est déjà révélée et le projet de transvaluation des valeurs qui s'ébauche peu à peu : c'est un fil qui devrait promettre la traversée d'un nouveau chaos, le chaos de notre modernité occidentale, celui suscité par la mort de Dieu.

Qu'est-ce donc qui détermine Nietzsche dans ce choix de méthode : prendre le corps comme fil conducteur ?

Avancer que Nietzsche substitue la fonction du corps à celle anciennement dévolue à l'esprit reviendrait à supposer qu'il reste tributaire du dualisme âme / corps dont il cherche, au contraire, à s'affranchir. Il s'agit de comprendre dès lors de comprendre deux choses : ce que signifie le corps, s'il n'est plus à entendre selon des coordonnées métaphysique, qui échangeraient simplement leurs positions respectives. Inverser les rôles n'est pas les changer radicalement. Or l'ambition nietzschéenne n'est pas celle d'une substitution des fonctions, il veut repenser la psychophysiologie tout entière à partir de son hypothèse de la volonté de puissance. La deuxième chose à comprendre est celle du privilège du corps comme fil conducteur.

Il faut toujours et encore garder présente à l'esprit la signification révolutionnaire de l'hypothèse de la volonté de puissance. La question qui succède nécessairement à l'élaboration longue et secrète de cette hypothèse-événement de pensée est celle de son exposition. Or il semble que Nietzsche conçoive « le corps » comme la condition esthétique, c'est-à-dire sensible, de notre intelligence de son hypothèse. Il nous faudrait comprendre son hypothèse à l'échelle du corps pour la comprendre ensuite en un sens amplifié, élargi. Comprendre la vie pulsionnelle du corps et comprendre la volonté de puissance reviendrait à traiter le même problème à deux échelles distinctes. Le fil conducteur du corps est donc un fil qui ploie l'exposition de l'hypothèse de la volonté de puissance aux contraintes pour ainsi dire représentatives du corps afin de rendre la pensée « sensible » : « Partir du corps et de la physiologie : pourquoi ? – Nous gagnons ainsi la représentation exacte de notre unité subjective. » (FP 40 (21) 1885). C'est donc à partir de l'analyse de la vie psychophysiologique, à partir de la pluralité constituant le corps (étant entendu que le corps ne se pense pas séparé de l'âme mais se définit comme configuration pulsionnelle) que l'hypothèse nietzschéenne va continuer à s'élaborer. Reste à préciser que ce fil conducteur conduit aussi bien vers la vie organique la plus élémentaire que vers des formes de vie où la conscience s'est développée.

Dans *Nietzsche et la biologie*, B. Stiegler a montré de façon très convaincante comment Nietzsche s'est fait l'héritier d'une démarche initiée par Lange, l'auteur de *L'Histoire du matérialisme*, livre auquel Nietzsche est redevable d'une large part de sa formation philosophique. Or dans ce livre précisément (II, 1<sup>ère</sup> partie, chap. 1), Lange a l'audace de substituer l'organisme au sujet transcendantal kantien. Mais cette extraordinaire audace, montre B. Stiegler, se paie d'une inconséquence à laquelle Nietzsche voudra remédier : Lange maintient la dualité des opérations d'organisation (propres au corps) et de

l'existence du monde (organisé par ces opérations). Il renouvelle l'aprioricité kantienne du sujet transcendantal sans en bouleverser l'organisation structurelle. Nietzsche va donc chercher à dépasser l'antinomie de l'activité transcendante et de la passivité empirique. Et cette ambition n'est pas nouvelle puisque dès 1868, il songeait à écrire une thèse de philosophie sur « La notion d'organisme chez Kant ». L'intérêt de Nietzsche pour le corps, ses lectures multiples dans le champ de la biologie (Virchow, Roux, Claude Bernard, Darwin...) ne sont donc pas dissociables de sa tentative de bouleverser l'histoire métaphysique du sujet : « Là où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance » dit Zarathoustra dans le passage déjà cité « Du surmontement de soi ». W. Müller-Lauter a lui aussi contribué à éclairer, avant B. Stiegler, l'intérêt nietzschéen pour la biologie.

La question récurrente à laquelle Nietzsche s'attache est celle-ci : comment un corps organise-t-il sa complexité ? Cette organisation, montre Nietzsche, doit s'entendre comme étant un processus plutôt qu'un état de fait. Il s'agit d'un processus d'individuation par lequel advient ce que B. Stiegler nomme justement « l'écécité du sujet » : « le fait que le sujet soit *ce* sujet-là ou *cet* homme que *voici* (« Ecce homo... »), irréductible à aucun autre. » (p. 28).

Quel est ce processus ? Et quelles en sont les opérations cardinales ?

Il y en a trois :

a) l'assimilation qui se caractérise par la réduction du différent, de l'autre. Assimiler se dit en allemand « *gleichmachen* » ;

b) l'assimilation est distinguée de l'appropriation (*Aneignung*) dont Nietzsche emprunte le vocable à W. Roux. L'appropriation suppose des résistances, une lutte au terme de laquelle un corps s'accroît de ce qu'il fait passer sous lui, en lui et qu'il accapare. « Assimiler, c'est bien : rendre identique à soi quelque chose d'étranger, tyranniser – CRUAUTÉ » (FP 1881 11 (134)) ;

c) l'auto-suffisance est la troisième et dernière caractéristique de l'individuation corporée. Le corps individué constitue sa propre nécessité, la nécessité de son travail de sélection qui gouverne les trois opérations ici inventoriées. Cette auto-suffisance n'est donc pas une donnée ni un état, elle est une activité permanente de tri de tout ce qui arrive au corps et qu'il retient, rejette, capture c'est-à-dire s'approprie, ou encore assimile. Autrement dit, un corps ne cesse de réagir à tout ce qui lui arrive et cette réaction est une action interprétative, sélective où se conjoignent penser, sentir, vouloir. Cette auto-suffisance active est aux antipodes de la conception cartésienne de l'*ego* cartésien. « Tout sujet vivant, note B. Stiegler (p. 35), est d'abord un sujet affecté et qui souffre de ses affections. » Le corps, tel que Nietzsche le pense en lieu et place de l'*ego* cartésien et du sujet transcendantal kantien, est donc un corps toujours exposé à l'altération, toujours altéré par ce qui lui arrive, toujours sommé de sélectionner ce qui lui arrive pour ne pas se dissoudre en contingence : « Ne pas voir, ne pas entendre, ne pas laisser venir à soi beaucoup de choses (...) – première preuve que l'on n'est pas un hasard mais une nécessité. » (*Ecce homo* « Pourquoi je suis si avisé » § 8) Nietzsche, comme l'a fortement relevé Deleuze, retient de Spinoza l'idée selon laquelle un corps a d'autant plus de force qu'il s'expose et peut être affecté d'un grand nombre de façons. Ce pouvoir être affecté est ce qui, chez Nietzsche comme chez Spinoza, exprime finalement la puissance d'un corps (*Nietzsche et la philosophie*, p. 70). On peut dès lors clarifier l'usage nietzschéen des termes d'actif et de réactif. Contrairement à Deleuze, il est important de ne pas confondre les sens de « être réactif » et « réagir à ». Comme le montre très clairement M. Dixsaut dans *Nietzsche et les antinomies* (p. 285 sq.), le contraire d'actif n'est ni réactif ni passif car, chez Nietzsche, les forces sont actives même quand elles réagissent. Et, en outre, il y a aussi de l'activité dans la passivité qui consiste à répondre à une sollicitation ou à une excitation : on peut agir en refusant ce qui arrive, en le rejetant. Être réactif, au contraire, suppose une inhibition de sa propre puissance expansive, être réactif désigne une absence de

toute force à laquelle supplée une évaluation fautive. La volonté de puissance retourne sa cruauté contre elle-même. Autrement dit, réagir c'est encore et toujours agir car, comme chez Spinoza, chez Nietzsche, la puissance d'expansion d'un corps se mesure à sa capacité de recevoir, d'être affecté. En revanche, être réactif signifie ne plus agir et produire des fictions, des évaluations fantasmatiques en lieu et place de l'action : toute action manquée devient alors un discours réussi...

Il est ainsi fondamental de distinguer, d'une part, les conditions de conservation voire d'auto-conservation d'un corps – que Nietzsche caractérise alors par une vie déclinante puisque rien de nouveau ne peut lui arriver et que sa puissance d'expansion se fige – et, d'autre part, les conditions d'exaltation de la vie – que Nietzsche définit comme vie ascendante -.

Lorsque la vie d'un corps se réduit à sa conservation, on assiste à une réduction drastique de la volonté de puissance et à une limitation de l'auto-surmontement (*Selbstüberwindung*) qui définit celle-ci. La vie se définit par son impuissance de création, elle n'est plus qu'adaptation et égalisation du même. Elle est donc, en ce sens, déclinante. Les valeurs du corps ordonné à sa propre conservation sont celles qui ont donné naissance, selon Nietzsche, à la logique puis, par extension et aggravation, à un certain idéalisme métaphysique que Nietzsche nommera « platonisme ». Lire attentivement *GS* § 111 et *PBM* § 24. Derrière l'édification « platonicienne » ( qui sépare les essences métaphysiques de leur apparaître changeant et bariolé), il faut lire l'impuissance créatrice de la volonté de puissance, le symptôme d'une intolérance aux contradictions du devenir, tout cela travesti en nécessité logique pour être oublié. La logique a, en effet, une vertu cathartique : elle fait passer l'insupportable du devenir, elle en expurge une permanence pensée, philosophiquement définie. Ce faux monnayage apparente alors la philosophie (« platonicienne ») et sa logique à la morale grégaire, qui se satisfait de la vie comme conservation. Voir FP XIII 9 (97) automne 87 – mars 88.

La question est alors double :

- 1- Qu'est-ce qui nous rend le devenir si insupportable qu'il faille le nier jusqu'à l'oubli même de sa négation ?
- 2- Ne pourrait-il pas y avoir beaucoup d'autres manières de donner forme au monde, de créer un monde, de schématiser ce qui arrive, que celle de la logique, qui est la plus fixiste, la plus préventive et la plus réactive ? Quelle autre possibilité de schématisation Nietzsche pense-t-il ? Qu'est-ce qu'il conçoit d'autre que le mode conservatoire et ontologique de la connaissance logique ? Au fragment posthume 26 (127) de l'année 1884, il évoque « la multiplicité des modes de la connaissance » et écrit : dire « qu'il ne saurait y avoir d'autres modes d'intellect (pour nous-mêmes) que celui qui nous conserve serait précipité : cette condition d'existence *de fait* n'est peut-être que *fortuite*, n'est peut-être absolument pas nécessaire. »

## E – Deux modes de connaissance : vérité et art

Nietzsche oppose un mode conservatoire et ontologique de la connaissance - qui est au principe d'un certain idéalisme métaphysique, nommé « platonisme » en vertu de sa coïncidence avec la théologie chrétienne – et un mode nouveau qu'*annonce* « Socrate musicien » au cœur de *La Naissance de la tragédie* et qu'*accomplit* ultimement la figure de Dionysos philosophe (qui apparaît à la fin de *PBM* et qui devait aussi titrer un des quatre volumes prévus pour le projet de transvaluation des valeurs). Pour accompagner l'étude de cette séquence, il est recommandé de lire attentivement le deuxième livre du *GS*.

Du premier mode de connaissance, conservatoire, régi par une logique de conservation du même, elle-même constituée en ontologie, il a déjà été question. J. Granier a justement remarqué que cette onto-logie procédait d'une forme de « pragmatisme vital » : pour survivre et se conserver, les espèces vivantes ont besoin de constituer de la même, ont besoin de reproduire les expériences qui les font vivre... Nietzsche ne condamne pas cette perspective, il considère plutôt qu'à s'y réduire, la vie s'y atrophie, elle se ferme à toute altérité, à tout changement important, elle ne s'expose plus au devenir. La question est donc plutôt : comment élargir ce point d'angle si étroit ? Nietzsche ne disqualifie donc pas cet angle, il veut bien plutôt l'ouvrir, l'élargir. Le perspectivisme est une loi de la vie, vouloir en sortir serait aller à la destruction car aucun vivant ne pourrait survivre à un déracinement hors de toute perspective : vivre, c'est évaluer, et évaluer c'est adopter un point de vue sur ce qui arrive. Cette impossibilité de vivre hors perspective est évoquée dès le chapitre 16 de *La Naissance de la tragédie*, lorsqu'on voit l'exaltation dionysiaque être livrée à elle-même, hors de toute forme apollinienne, et conduire aux fameuses « mères de l'Être » du *Faust*, c'est-à-dire à l'anéantissement. Nietzsche renvoie ainsi dos à dos deux excès ou deux morts : l'hypertrophie métaphysique (ou platonicienne) du pragmatisme vital et le projet d'une connaissance du réel par delà toute forme, c'est-à-dire le projet d'une probité absolue ? Ce sont deux démesures qu'il nomme volonté de vérité pour la première et passion de vérité pour la seconde.

Attardons-nous sur la deuxième forme de démesure : l'excès de probité, qui veut atteindre la vérité de la vie par delà toute perspective, par delà toute surface, par delà toute forme ou apparence, transgresse le perspectivisme inhérent à la vie. Nietzsche récuse la possibilité d'atteindre un quelconque en soi de la vie. La vie n'est même pas une valeur qu'on puisse définir : « Des jugements, des jugements de valeur sur la vie, pour ou contre la vie, ne peuvent en fin de compte jamais être vrais : ils ne valent que comme symptômes, ils ne méritent d'être pris en considération que comme symptômes, car en soi de tels jugements ne sont que des sottises. Il faut se donner la peine de toucher du doigt et essayer de saisir cette surprenante finesse : *la valeur de la vie ne saurait être évaluée*. Pas par un vivant, car il est partie, et même objet du litige, et non juge ; pas davantage par un mort, pour une tout autre raison. De la part d'un philosophe, voir dans la valeur de la vie un problème voilà qui parle contre lui, voilà qui met en doute sa sagesse, ou atteste sa non-sagesse. Quoi ? Tous les Grands Sages ne seraient que des décadents... » (*CI* « Le problème de Socrate » § 2)

En outre, ce désir de saisir la vie comme un en soi, ou comme une valeur, participe, selon Nietzsche d'une impudeur des philosophes : ils veulent lever les voiles, mettre à nu, ils ne comprennent pas qu'il n'y a rien derrière les apparences : « Nous ne croyons plus que la vérité reste vérité si on lui ôte ses voiles (...) C'est pour nous une question de décence aujourd'hui que de ne pas vouloir tout voir dans sa nudité, de ne pas vouloir se mêler de tout, de ne pas tout comprendre et 'savoir' (...) On devrait tenir en plus haute estime la pudeur

avec laquelle la nature s'est cachée derrière des énigmes et des incertitudes chamarrées... » (GS Avant-propos § 4) Approcher le texte du réel, c'est se libérer de l'habitude philologique des théologiens chrétiens, en vertu de laquelle l'esprit est à saisir par delà les lettres. Nietzsche valorisent, à l'inverse, les interprétations changeantes que suscite un texte selon les points de vue qu'on prend sur lui. D'où sa valorisation de la surface, des apparences changeantes comme seule profondeur : « Épidermicité – Tous les hommes de l'abîme trouvent leur félicité à se faire semblables aux poissons volants et à jouer à la limite de la crête des vagues ; ce qu'ils estiment le meilleur dans les choses – C'est qu'elles aient une surface : leur épidermicité. » (GS § 256)

Le deuxième mode de connaissance, défini par Nietzsche comme une alternative aux quêtes mortifères de la vérité, doit donc être compris comme se déployant à l'intérieur du perspectivisme inhérent à la vie. Nietzsche affirme que la vraie probité nous oblige à confesser que nous vivons grâce à des fictions, des illusions, des formes que nous imprimons au chaos, et elle doit nous conduire à ne pas nommer erreurs ces illusions nécessaires à la vie. Cet autre mode de connaissance, enveloppé par la formule célèbre selon laquelle nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité, ouvre ainsi la voie à un schématisme « vague » (au sens kantien du terme), c'est-à-dire à un schématisme libre, non adhérent à une conceptualité immuable. Ce schématisme libre, cette probité qui tient que le devenir n'est pas non-être mais est la seule réalité et que c'est l'être du platonisme qui est pure fiction, constituent les éléments fondamentaux de la définition nietzschéenne de l'art comme mode de connaissance.

Par opposition à Hegel, qui, dans l'*Esthétique*, conçoit l'art comme devant être dépassé par la science spéculative, Nietzsche conduit un mouvement strictement inverse : il faut rebrousser chemin, de la science spéculative accomplie en théologie (le platonisme) revenir à l'art. L'art est pour Nietzsche un correctif indispensable au fanatisme (platonicien, socratique) du savoir. L'art comme puissance d'imposition de formes libres au devenir – ce que nous avons nommé « schématisme *vagus* » - prévient les effets mortifères de la logicisation fanatique du réel. Il y a, selon Nietzsche, une bonne illusion qui est condition de vie : dans l'art, l'illusion se sait illusion, l'art est puissance de renouvellement des illusions du fait même de cette conscience. Elle ne s'ignore pas comme créatrice d'illusions, elle ne s'oublie pas dans les illusions qu'elle crée, c'est la sa vertu de probité. « Notre ultime reconnaissance envers l'art. – Si nous n'avions pas donné notre approbation aux arts et inventé cette espèce de culte du non-vrai : la compréhension de l'illusion et de l'erreur comme condition de l'existence connaissante et percevante -, nous seraient totalement insupportables. La probité entraînerait le dégoût et le suicide. Mais aujourd'hui notre probité possède une contre-puissance qui nous aide à éluder de telles conséquences : l'art, entendu comme la bonne disposition envers l'apparence. » (GS II § 107)

Le problème nietzschéen, défini sous le deuxième mode de la connaissance, est : comment faire advenir cet autre mode de la connaissance quand le premier a déjà composé un monde, a déjà transformé et modelé nos corps, a créé les valeurs qui nous constituent tels que nous sommes ? Comment accéder à ce changement ? Comment accéder à ce deuxième mode de connaissance – que Nietzsche nomme sagesse tragique – à partir du premier ? Ce problème est déjà celui que se pose Nietzsche au cœur de la *NT*, au regard de la mort de Socrate. Comment, en un mot, abolir la croyance dans l'être, dans la vérité, qui hypostasie en prédicat ontologique la négation du devenir ? Comment faire place à la sagesse tragique ?

La question est d'autant plus difficile à résoudre qu'elle est soumise à deux conditions.

Première condition : sans une quelconque forme de constance, sans un quelconque retour des cas semblables, la vie est invivable.

Deuxième condition (corrélative de la première) : c'est par la connaissance seule, comprise au sens large de schématisation, que la vie est possible. C'est donc la connaissance qui doit définir un retour possible des cas sans lequel aucune régulation du chaos n'est envisageable. « Un monde où rien ne reviendrait au même serait invivable » note justement D. Franck.

La question conduit ainsi Nietzsche à interroger ce qu'il y a au principe de la connaissance ontologique et conservatoire pour tenter de transformer ce principe. Or, que trouve-t-il en ce principe une fois qu'il l'a atteint ? Une méthode d'humanisation du chaos, un principe anthropomorphique de la connaissance ontologique. Nietzsche va donc suspendre cette méthode et lui opposer une méthode de déshumanisation de la connaissance du monde. Il va au rebours du mouvement épistémique par lequel l'homme réduit le monde à son image, réduction qui est elle-même la réplique d'un geste théologique. Cette méthode de « déshumanisation de la nature » est évoquée dans un fragment très important de 1881, intitulé : « projet d'une nouvelle manière de vivre » (FP V 11 (197)). Par cette méthode Nietzsche entend libérer la connaissance du monde de tout ce que les hommes y ont imprimé à leur propre image. Il convient, selon Nietzsche, de « se garder de » concevoir le monde comme ressemblant aux formes humaines, de « se garder » de la croire fait pour l'homme selon une finalité harmonieuse, de « se garder » de croire que les facultés de connaissance de l'homme sont adéquates à la compréhension du monde. Voir le fameux aphorisme 109 du *GS*. C'est dans cet aphorisme que Nietzsche affirme ceci : « Le caractère général du monde est (...) de toute éternité chaos ». Et il conclut : « Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand aurons-nous le droit de commencer à naturaliser les hommes que nous sommes au moyen de cette nature purifiée, récemment découverte, récemment délivrée ! »

Suivre une méthode de déshumanisation de la nature implique plus radicalement une méthode de dédivinisation du monde. Il s'agit donc de penser le monde comme privé d'ordre, comme acosmique : « Le caractère général du monde est (...) de toute éternité chaos, non pas au sens de l'absence de nécessité, mais au contraire au sens d'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et de tous nos anthropomorphismes esthétiques quelque nom qu'on leur donne. » (*GS* § 109)

La pierre d'attente ainsi ménagée par Nietzsche est celle qui touche au lien nouveau, forgé par lui, du chaos et de la nécessité : la pensée de l'éternel retour. Cette pensée pense le retour du même sur un mode très différent de la connaissance ontologique et sans céder à un quelconque anthropomorphisme.

La méthode de la dédivinisation du monde et la pensée de l'éternel retour vont permettre à Nietzsche d'assigner un autre principe au système des cas identiques et de libérer l'homme de sa minorité théologico-idéaliste... Nietzsche annonce par là une nouvelle *Aufklärung* (FP X 27 (79) 1884, FP X 27 (80)), celle qui engagera le procès de la renaturalisation de l'homme avec celui de la dédivinisation de la nature. Les Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle avaient destitué l'autorité religieuse en divinisant l'homme et sa raison. L'aphorisme 230 de *PBM* précise le sens de ce double procès nietzschéen de l'*Entmenschung* (déshumanisation) et de l'*Entgöttlichung* (dédivinisation).

## F – La pensée de l'éternel retour

La première formulation de cette pensée se lit dans le fragment posthume 11 (141) de l'été 1881, qui s'intitule « le retour du même ». Cette note est datée « début août 1881 » et située « à Sils-Maria, 6000 pieds au-dessus de la mer et bien plus haut encore, par-delà toutes choses humaines ! »

Deux choses caractérisent d'emblée cette pensée :

- 1- c'est une pensée-événement, elle fait événement et elle arrive à Nietzsche comme un événement, daté et géographiquement assignable, à tel moment, en tel endroit.
- 2- c'est une pensée réservée, qui, pour rester la pensée-événement qu'elle est, doit être préservée d'une communication grégariante et doit sélectionner son auditeur.

- 1- Concernant la **pensée-événement** de l'éternel retour, il faut avoir présente à l'esprit la deuxième partie de l'*Éthique* de Spinoza où il est montré que les idées n'émanent pas de sujets mais sont chacune leur propre opérateur et se lient avec d'autres idées par chaînes de connexion, sans qu'aucun sujet pensant décide de ces connexions. De même chez Nietzsche, qui découvre Spinoza au moment où vient à se formuler la pensée de l'éternel retour (voir lettre à Overbeck de fin juillet 1881 : « j'ai un précurseur, mais quel précurseur ! »), la pensée est ce qui m'arrive et non ce dont je décide, elle n'est nullement la propriété du moi pensant, elle dépasse la conscience que le sujet en a, elle ébranle dans la conscience une capacité d'affirmation ou révèle une incapacité d'affirmer ce qui arrive par elle. On comprend que la pensée excède la conscience, qu'en ce sens elle n'a ni commencement ni fin, et que la conscience qui l'interprète en livre des signes qui peuvent être autant de symptômes de sa propre capacité ou de son incapacité à affirmer ce qui est pensé. Les pensées peuvent ainsi dessiner au niveau de la conscience le tableau symptomal ou clinique du sujet. *Le Cas Wagner* sera pour Nietzsche l'occasion de revenir sur son wagnérisme comme on réfléchit aux signes d'une maladie surmontée. La pensée nous saisit donc dans la désignation de nous-mêmes, et cette désignation, quand elle vient à la conscience pour y être ou non affirmée, se produit dans la forme d'un conflit, d'une épreuve :

« La pensée émerge, souvent composite et dans l'ombre de toutes celles qui se pressent autour d'elle. Nous l'en extrayons, nous la nettoyons, nous la mettons sur ses pieds et nous voyons comment elle *marche* – tout cela va très vite ! Puis nous la faisons passer en jugement : penser est une sorte d'exercice de la justice qui comporte aussi l'audition des témoins. (...) L'origine d'une pensée nous est cachée : il y a une grande vraisemblance pour qu'elle soit un symptôme d'un état général (...): dans le fait que ce soit justement cette pensée qui vient et pas une autre, qu'elle vienne justement avec cette clarté plus ou moins grande (...) dans tout cela s'exprime quelque chose d'un état général qui nous fait des signes. » (FP 26 (92) 1884)

Or, ici la connexion des idées est assez claire : il faut accéder à une nouvelle pensée de la constance (par différence avec la connaissance ontologique), le corps fil



conducteur doit s'associer à une méthode radicale de dédivinisation de la nature, ces réquisits de la pensée préparent, travaillent en rigueur le surgissement subit mais longuement mûri de la pensée de l'éternel retour.

D. Franck a montré de manière très convaincante que Nietzsche formule sa pensée de l'éternel retour comme une réécriture de l'illumination de Paul sur le chemin de Damas, illumination qui augure tout l'avènement du christianisme (voir Actes des Apôtres IX). Dans *Aurore* (§ 68), Nietzsche écrit que Paul a eu « la pensée des pensées, la clé des clés, la lumière des lumières ; autour de lui tourne dorénavant l'histoire ! » Nietzsche décrit là la conversion de saint Paul dans les termes qui lui serviront plus tard à définir le surgissement de la pensée de l'éternel retour : celle-ci est par conséquent la pensée antonyme de celle par laquelle le christianisme s'est imposé au monde. La pensée de l'éternel retour annonce un affranchissement, une libération de la christianisation du monde et de l'homme, elle défait terme à terme l'avènement en pensée du christianisme. Mais à contrefaire la parole de saint Paul ne laisse-t-elle pas attendre la venue de nouveaux dieux ? Après avoir rédigé la première formulation de la pensée de l'éternel retour, Nietzsche s'interroge soudain : « Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation ? » (FP 11 (142)). Tout comme saint Paul a coupé en deux l'histoire biblique en se faisant docteur de l'anéantissement de la loi judaïque, Nietzsche aspire à coupé une nouvelle fois l'histoire en deux pour ouvrir une époque nouvellement « éclairée », libérée du christianisme. La pensée de l'éternel retour surgit donc comme un pendant, un contrepoids au chaos, au défaut de gravité provoqué par la « mort de Dieu ». Quand la fin de la croyance au Dieu chrétien commence à propager son chaos et ses ombres de nihilisme (tout se vaut, plus rien ne vaut) sur l'Europe, Nietzsche donne à entendre une pensée contrepoids, une pensée annonçant une nouvelle ère historique :

« Chercheur moi ? Oh évitez ce mot !  
Je suis seulement *lourd* – tant de livres !  
Je tombe, et tombe sans cesse  
Et finit par atteindre le fond ! »

(GS « Plaisanterie, ruse et vengeance », 44)

Ou encore :

« Le temps viendra où nous devons *payer* pour avoir été *chrétiens* deux millénaires durant : nous perdrons le poids qui nous permettait de vivre – pendant un temps nous ne saurons plus où donner de la tête. » (FP 11(148) 1887-1888)

L'enjeu de cette symétrie inverse des deux événements : paulinisme, c'est-à-dire instauration du christianisme, d'une part, et pensée de l'éternel retour, d'autre part, est double : a) il faudra comprendre si la pensée de l'éternel retour définit une nouvelle religion, si elle annonce la venue de nouveaux dieux. (voir *Antéchrist* § 19 et § 47, *Par-delà bien et mal* § 57 ; lire sur ce point les analyses de B. Stiegler dans *Nietzsche et la critique de la chair*) ; b) la théologie paulinienne se caractérisant par la doctrine de la résurrection des corps, il s'agira aussi de comprendre si la pensée nietzschéenne de l'éternel retour n'enveloppe pas une nouvelle éternité, distincte de la vie ressuscitée en Christ. La pensée de l'éternel retour pourrait bien promettre une nouvelle éternité de la chair, une nouvelle conception de l'incorporation. C'est là la thèse maîtresse du livre de D. Franck.

- 2 – **Une pensée réservée.** Nietzsche considère que le point culminant de sa philosophie, celui qui promet un bouleversement sans précédent, doit être tu

(voir sa lettre à P. Gast du 14 août 1881) : « Il ne faut pas que, simple et sèche, cette pensée ait besoin d'éloquence. Ne le remarques-tu pas – soudain plus rien que silence, silence, silence autour de toi. » (FP V 12 (14) 1881). La pensée suréminente de Nietzsche est donc sa pensée la plus silencieuse. Et cette réserve extrême produit un puissant effet de solitude. Le problème de cette réserve est lié à l'enseignement possible d'une telle pensée, c'est-à-dire à la possibilité de son incorporation. Comment une telle pensée peut-elle pénétrer les chairs pour les modifier radicalement, pour changer leur manière de connaître et de vivre ? Il est à relever que cette pensée qui hante tous les inédits de Nietzsche de 1881 à 1888, n'est lisible qu'environ trois fois dans les textes publiés par Nietzsche :

- *Gai savoir* (1882) § 341
- *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1884) « De la rédemption », « De la vision et de l'énigme », « Le convalescent »
- *Par-delà bien et mal* § 56

Mais même dans ces communications pour ainsi dire exotériques, la pensée de l'éternel retour n'est lisible que de manière oblique. Pour dire et, en même temps, retenir « la pensée des pensées », le style de Nietzsche accomplit un passage à la limite de ses possibilités et rompt nettement avec la discursivité philosophique. Zarathoustra, le docteur de l'éternel retour, est le pur produit de cette rupture discursive. Pourquoi donc cette lisibilité tenue à la limite de l'illisibilité ? Pour Nietzsche, la pensée de l'éternel retour est une pensée à laquelle il faut se préparer. Et s'y préparer suppose l'accès à une certaine pratique du scepticisme. Il faut être capable de ne plus croire à ce à quoi on croyait, de suspendre son assentiment à ce par quoi on était persuadé, etc. : « Êtes-vous désormais *préparés* ? Il vous faut avoir vécu tout degré de scepticisme, vous être baignés avec volupté dans des courants glacials, autrement vous n'auriez aucun droit à cette pensée (...) Ma pensée, je saurais à l'avance la *défendre* ! » (FP 11 (139) été 1881-82). Le scepticisme dont parle Nietzsche dans ce fragment prendra une tout autre envergure lorsque la pensée de l'éternel retour sera définie comme pensée du nihilisme radical ou intégral. La pensée du retour est donc « défendue » par Nietzsche de trois façons : a) par la rareté et la laconisme de sa communication ; b) par la transformation radicale et poétique qu'elle fait subir à la discursivité philosophique ; c) par le caractère indirect ou toujours questionnant de sa présentation. Ces trois modes de l'oblique correspondent à la nature délibérément aristocratique de son partage. En cela c'est aussi une pensée-épreuve à la mesure de laquelle on ne peut pas être sans s'être préparé. Nietzsche considère qu'elle requiert de la grandeur et de l'héroïsme (voir FP 11 (158) 1881- 1882) puisqu'elle accomplit le nihilisme en même temps qu'elle le surmonte, puisqu'elle est une souffrance en même temps qu'une haute espérance. Avec cette pensée l'âge tragique fait enfin retour : « *Incipit tragoedia* » titre l'aphorisme 342 du *Gai savoir*, qui fait suite à « Socrate mourant » (nihilisme passif) et où s'annonce le déclin de Zarathoustra, c'est-à-dire l'accomplissement intégral du nihilisme par son propre surmontement.

On comprend dès lors que la pensée de l'éternel retour est une pensée sélective, elle décide *qui* a la force suffisante pour la penser. D'où sa dénomination symbolique par « le

marteau », qui est l'instrument-attribut de Zarathoustra, docteur de cette pensée : « le marteau – un danger sur lequel l'homme peut se briser. » (FP XI 34 (78) avril-juin 1885). Le marteau est à la fois un instrument de musique et un instrument qui éprouve la résistance – c'est l'instrument du sculpteur, le burin, qui modèle des formes - autant qu'il peut détruire. Cette pensée est par conséquent sélective de ceux qui l'entendent et transfiguratrice pour ceux qui la pensent effectivement, elle est la pensée d'un possible qui d'être pensé jusqu'au bout s'incorpore et se réalise : « ... même la pensée d'une possibilité peut nous ébranler et nous transfigurer, pas seulement des émotions ou certaines attentes ! Quel n'a pas été l'effet exercé par la possibilité d'une damnation éternelle ! » (FP V 11 (317) 1881)

Quelle est donc cette pensée de l'éternel retour ?

Ce n'est pas une cosmologie reprise d'Héraclite ou des Stoïciens. Nietzsche ne dit pas qu'objectivement tout revient, il dit qu'il faut *penser* que tout revient et *vivre* selon cette pensée. Ce n'est pas non plus, comme l'a cru Deleuze, une sorte de dispositif en forme de « roue », chargé d' « expulser tout le négatif ». Voir sur ce point la très efficace mise au point de P. d'Iorio dans le *Cahier de l'Herne* « Nietzsche ».

La pensée de l'éternel retour est une nouvelle pensée de la similitude des cas, une nouvelle pensée de la constance, qui ne s'excepte pas du devenir : « Que tout revienne, c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation. » (FP 7 (54) 1886)

Mais comment se rapporter au flux revenant du devenir en y étant plongé ? Comment ne pas se tenir hors de la nécessité du devenir et du retour qu'on enseigne ? Y a-t-il un point archimédien ou un équivalent de sujet transcendantal à partir desquels un *rapport* au devenir serait conçu ? Non. Nietzsche veut précisément ne plus répéter ces gestes par lesquels la pensée s'excepte de ce qu'elle pense. Les répéter serait répéter la constitution du mode conservatoire, ontologique et anthropomorphique de la connaissance dont Nietzsche veut, au contraire, libérer l'homme. Quel est cependant le point saillant à partir duquel le devenir peut être pensé sans pour autant que par ce point on sorte du devenir ? Nietzsche répond : l'instant. Celui qui pense l'éternel retour pense dans l'immanence du devenir mais il pense le devenir depuis l'instant où il le pense. L'instant permet de sortir de l'indistinction du commencement et de la fin sans autoriser une sortie hors du temps. L'instant de la révélation de la pensée de l'éternel retour n'a jamais été hors temps mais, au contraire, toujours assigné à une date, à un lieu. Cet instant de la révélation n'arrête pas le moi dans le flux du devenir, ne le sort pas de ce flux mais montre que le moi n'est rien hors de ce flux et de son retour, hors du revenir dans le devenir. Nietzsche reprend à Aristote (*Physique* IV) l'idée de la dualité de l'instant : l'instant délimite, sépare l'antérieur du postérieur, mais il naît aussi du passage du temps, c'est-à-dire du choc du passé contre l'avenir. Lire attentivement dans le *Zarathoustra* « De la vision et de l'énigme » : « Vois cette rue et cette porte ! nain ! (...) elle a deux faces. Deux chemins se réunissent ici (...) Elles se contredisent, ces routes, elles butent l'une contre l'autre – et c'est ici, près de cette porte, qu'elles se rencontrent. Le nom du portail est gravé tout en haut : 'instant' est ce nom. » (§ 2)

Il en ressort ceci de fondamental, que formule très clairement B. Stiegler : « Le présent est fait du choc de tout l'avenir avec tout le passé, et eux-mêmes se constituent réciproquement par la poussée de l'un sur l'autre, le passé tirant le poids de tout l'avenir, et l'avenir celui de tout le passé. Pour la chair qui s'éprouve au présent, cela signifie que son sens intime l'expose originairement non seulement aux deux 'faces' de l'instant, à un passé et à un avenir immédiats mais plus fondamentalement, à la pesée de tout le passé sur son avenir imminent et à la pression de tout l'avenir sur son tout juste passé. (...) la chair ne se constitue plus dans l'identité à soi du présent, mais – pour celle qui pense le Retour plus encore que pour tout autre – dans l'exposition au plus lointain, par le poids de *tout* le passé et de *tout* l'avenir qui pèse sur elle. La pensée du Retour est ce qui pousse et oblige la chair à

l'incorporation du plus lointain, lui-même compris comme le poids de toutes les possibilités passées et à venir. » (*Nietzsche et la critique de la chair*, p. 158-159)

Cette épreuve de l'instant où s'entrechoquent l'avenir et le passé définit indissociablement un pâtre (une exposition, l'affect de cette exposition) et un agir puisqu'il s'agit d'acquiescer à la nécessité du retour. Et cet acquiescement à la nécessité, comme chez Spinoza, est la puissance éminente, elle leste la pensée d'une nouvelle gravité : « La pensée et la croyance constituent un poids qui, à côté de tous les autres poids, pèse plus lourd (...) Relativement à ce que tu veux faire, la question : 'est-ce tel que je veuille le faire d'innombrables fois ?', cette question est le poids suprême. » (FP 11 (143) 1881)

Cet acquiescement, ce dire oui au retour, est un oui que Nietzsche dira dionysiaque car il embrasse la vie, le flux du devenir pour les transfigurer dans le vouloir de leur revenir : « La question primordiale n'est absolument pas de savoir si nous sommes contents de nous, mais si en général nous sommes contents de quelque chose. A supposer que nous disions Oui à un seul instant, du même coup nous avons dit oui non seulement à nous-mêmes mais à l'existence tout entière. » (FP XII 7 (38) 1886-87)

K. Löwith est le premier commentateur à avoir analytiquement dégagé une double proposition dans l'énoncé nietzschéen de la pensée de l'éternel retour : « Ma doctrine dit : vivre de telle sorte que tu doives désirer revivre, c'est la tâche – tu revivras dans tous les cas ! » (FP 11 (163) 1881). Dans cet énoncé, on lit en effet deux propositions, l'une à l'indicatif, l'autre à l'impératif. La première dit à l'indicatif : « tu revivras dans tous les cas » ; la seconde dit à l'impératif : « vivre de telle sorte que tu doives désirer revivre. » K. Löwith établit une homologie entre ces deux propositions et l'impératif catégorique kantien, défini soit à partir de la liberté (*ratio essendi* de la loi morale) soit à partir de la loi morale (*ratio cognoscendi* de la liberté).

« Tu peux parce que tu dois » est la perspective kantienne sur la volonté libre. La perspective nouvelle ouverte par Nietzsche pourrait s'énoncer – montre K. Löwith dans *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même* p. 196 – par : « Je veux ce que je dois » (« je dois » étant entendu ici comme une stricte nécessité et non comme une obligation morale), si bien que la liberté ne s'accomplit que de se résoudre en nécessité : « Aimer la nécessité inéluctable et fatale n'est plus un 'vouloir' (...) mais une ouverture qui ne veut plus rien et où le vouloir en tant que tel se dissout. » (K. Löwith *ibid.* p. 99)

La perte du « tu dois », moral (ou kantien), a son origine, selon Nietzsche, dans la mort du Dieu chrétien, dans l'effondrement des valeurs imposées par le christianisme. La mort du Dieu chrétien est donc ce qui doit permettre de regagner le monde que le christianisme avait dévalué au profit d'un au-delà. Contre cet arrière-monde, contre cet au-delà, annulés par la mort de Dieu, Nietzsche veut la totalité du monde, tel qu'il fut déjà chez les Grecs tragiques, avant que l'au-delà chrétien en fasse un « ici-bas terrestre ». La pensée de l'éternel retour n'est donc ni l'affirmation d'un « tout est liberté » ni celle d'un « tout est nécessité », elle est l'affirmation de l'unité de la liberté et de la nécessité, elle est le dépassement du « tu dois » (moral) par un « je veux » et un dépassement du « je veux » par un amour de la nécessité (nommé par Nietzsche *amor fati*). « *Amor fati* : que ce soit désormais mon amour ! (...) Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser mes accusateurs... Je ne veux à tout moment n'être rien d'autre qu'un homme qui dit oui. » (GS § 276)

## G – La mort de Dieu

« Nietzsche n'est pas du tout l'inventeur de la fameuse formule 'Dieu est mort'. Il est le premier au contraire à considérer que cette formule n'a aucune importance tant que l'homme prend la place de Dieu. Pour lui, il s'agit de découvrir quelque chose qui n'est ni Dieu ni homme, faire parler ces individuations impersonnelles et ces singularités pré-individuelles... c'est ce qu'il appelle Dionysos ou aussi surhomme. » (Deleuze)

Trois remarques préjudicielles :

- La fameuse formule « Dieu est mort » est une reprise, elle n'est pas une invention nietzschéenne, elle s'inscrit dans toute une histoire.
- On trouve dans l'œuvre de Nietzsche une multitude de versions de 'Dieu est mort'. L'aphorisme 125 du *Gai savoir* est sans doute le plus fameux mais il n'est ni le premier ni le seul texte de Nietzsche sur la question. Voir *NT* chap. 11, *Le Voyageur et son ombre (VO)* § 84, *Aurore* § 95, *Gai savoir* § 108, §§ 343 à 347, *Zar I* « De la vertu qui donne », *Zar IV* « Hors service », « Le plus laid des hommes », « De l'homme supérieur », *Généalogie de la morale (GM)* 2<sup>e</sup> dissertation § 24, *passim*.
- Le Dieu dont il est question est le Dieu chrétien. Et ce Dieu chrétien n'est pas à confondre avec Jésus, il est plutôt, selon Nietzsche, la réalisation de saint Paul. Voir *AC* § 42. La critique nietzschéenne du christianisme ne vaut pas intégralement contre Jésus dont le message essentiellement pratique, selon Nietzsche, invite à dire oui sans réserve, sans distance à ce qu'il appelle le Père ou le Royaume de Dieu, présent dans le cœur de chacun. Jésus échappe par là à la vengeance, il n'appelle aucune rébellion, il appelle plutôt à la réconciliation mutuelle dans l'abandon des droits, des privilèges et des rancunes au profit du pardon universel. Paul, en revanche, est celui qui délie tout l'espace ancien du judaïsme et de la loi. Il va surtout mettre au fondement du christianisme la résurrection du Christ, résurrection qui produit la division du sujet en chair et en esprit : « La pensée de la chair est morte, la pensée de l'esprit est vie » (Épître aux Romains 8, 6). Dans l'*AC* § 42, Nietzsche remarque ainsi que la mort sur la croix est ce qui intéresse fondamentalement Paul. Nietzsche voit dans la thématique paulinienne de la crucifixion la condition d'un oui à la vie ressuscitée, un paradigme de la haine de la vie. Paul, dit Nietzsche, « a transféré le centre de gravité de toute cette existence après cette existence. » Autrement dit, le centre de gravité de la vie, avec Paul, n'est plus dans la vie, ni dans la loi comme c'était le cas dans le judaïsme, mais dans la mort. L'événement pur, selon saint Paul, est que Jésus meurt sur la croix et ressuscite. Cet événement est « grâce » : « car vous n'êtes pas sous la loi mais sous la grâce » (Rom. 6, 14). « Ne pas être sous la loi » désigne négativement la voie de la chair et « être sous la grâce » indique la voie de l'esprit. Il y a donc pour Paul une fonction rédemptrice de la souffrance dont la croix est le symbole. Jésus lui n'avait pas vécu pour la mort mais pour la vie. Paul incarne donc une trahison chrétienne du message de Jésus. Paul a commis le second meurtre de Jésus par cette trahison de son message. Tout homme doit désormais se reconnaître coupable devant la croix. Et la morale devient le présupposé de la croyance même. Le salut ne consiste pas à dire oui à la vie telle qu'elle se manifeste mais à se montrer digne de la vie éternelle, de l'au-delà, en se soumettant à une vie

coupable, à une vie d'obéissance. Voir P. Valadier *Nietzsche et la critique du christianisme*, chap. 5 et 6, Cerf, 1974.

La formule à elle seule est éloquente puisqu'elle prédique un attribut de mortalité à un sujet réputé immortel. Ce n'est pas une formule spéculative mais « dramatique », selon le mot de Deleuze, il s'agit bien de comprendre la drame qui se noue dans le paradoxe d'un immortel qui meurt. De quoi meurt-il ? Est-il assassiné ? Par qui ? Meurt-il d'auto-consommation ? Comment ?

La formule a donc pour enjeu de définir la fin de la croyance au Dieu chrétien. Le christianisme a tué le sens du divin. Et la captation chrétienne de Dieu au bénéfice d'un homme glorifié a produit un christianisme pour ainsi dire athée, qui a détruit le divin.

« Nous ne sommes plus chrétiens : notre croissance nous a fait sortir du christianisme, non pas parce que nous avons habité trop loin de lui mais trop près de lui, mais bien plus parce que notre croissance s'est faite à partir de lui – c'est notre piété même, plus sévère et plus exigeante, qui nous interdit d'être encore chrétiens. » (FP XII 2 (200) automne 1886).

Cette formule fait d'abord résonner tout une histoire : on la trouve chez Jean Paul, grand auteur romantique, dans *Siebenkäs* ; on la trouve également de manière très significative chez un auteur que Nietzsche affectionnait particulièrement, Heine. Dans son *Histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, Heine écrit ceci :

« Notre cœur est plein d'un frémissement de compassion, car c'est le Vieux du ciel lui-même qui se prépare à la mort. Nous l'avons si bien connu, depuis son berceau en Egypte, où il fut élevé parmi les veaux et les crocodiles divins, les ibis et les chats sacrés. Nous l'avons vu dire adieu à ces compagnons de son enfance, aux obélisques et aux sphinx du Nil, puis en Palestine devenir un petit dieu-roi chez un pauvre peuple de pasteurs. Nous le vîmes plus tard en contact avec la civilisation assyro-babylonienne ; il renonça alors à ses passions trop humaines, s'abstint de vomir la colère et la vengeance ; du moins ne tonna-t-il plus pour la moindre vétille. Nous le vîmes émigrer à Rome, la capitale, où il abjura toute espèce de préjugés nationaux, et proclama l'égalité céleste de tous les peuples ; il fit, avec ces belles phrases, de l'opposition contre le vieux Jupiter et intrigua tant qu'il arriva bientôt au pouvoir et du haut du Capitole gouverna la ville et le monde, *urbem et orbem*. Nous l'avons vu s'épurer, se spiritualiser davantage, devenir paternel, miséricordieux, bienfaiteur du genre humain, philanthrope. Rien n'a pu la sauver ! N'entendez-vous pas la clochette ? A genoux ! On porte les sacrements à un Dieu qui se meurt. »

L'analyse de Heine est claire : Dieu a vécu d'une vie humaine, anthropomorphisée, sans distance, il est mort d'avoir perdu tout mystère, il est mort d'une mort humaine. Il s'est séparé de sa colère, le Dieu chrétien s'est donc séparé du Dieu judaïque pour devenir un Dieu d'amour et de commisération, un Dieu cosmopolite, et non plus le Dieu d'un seul peuple, mais cet amour qu'il incarne est devenu avec Paul l'amour de la vie réactive qui a achevé de se spiritualiser en abolissant toute distance avec le Dieu pour le transformer en l'universel d'une conscience, d'une mauvaise conscience. Ce texte concentre (anachroniquement, car il est écrit en 1834) sous forme de parabole les analyses nietzschéennes à venir. C'est une histoire humaine, trop humaine de la fin du divin. Dieu meurt par excès de « philanthropie ».

Mais la formule « Dieu est mort » est avant tout une formule de la théologie et de la liturgie chrétiennes : « Dieu est mort en Jésus-Christ et est ressuscité en lui » est une formule de cantiques luthériens.

Reste que la première consécration philosophique du drame contenu par cette formule synthétique se trouve chez Hegel. Nietzsche ne pouvait pas l'ignorer. Pour Hegel, « Dieu est mort » désigne une formule abstraite, sans vérité. Car, pour Hegel, le christianisme est vérité,

Dieu est vivant, ce qui est en cause, c'est la représentation que le christianisme donne de la foi, plutôt que la foi elle-même. La religion chrétienne est, selon Hegel, restée prisonnière d'une pensée représentative dont il est grand temps de l'affranchir pour l'élever, par la philosophie spéculative, au concept et révéler ainsi sa vérité vivante. Le contenu de la représentation religieuse et celle du concept philosophique sont donc le même mais en passant de la foi à la philosophie spéculative, ce contenu passe du cœur à l'esprit, et déploie sa vérité. La foi est une pensée immédiate, elle suscite donc inévitablement les critiques de l'entendement abstrait. Hegel insiste sur cette affinité de la foi avec le rationalisme critique : les deux positions se nourrissent l'une l'autre spéculairement. La foi anti-intellectualiste et l'intellectualisme anti-religieux sont l'avant et le revers d'une même abstraction, qu'il faut dépasser par la raison spéculative. Hegel entend ainsi dépasser par la raison dialectique les antinomies de l'entendement abstrait et diviseur. Voir *Foi et savoir* (Vrin, p. 298) : « ... le concept pur ou l'infinitude, comme abîme du néant où tout s'engloutit, ne doit désigner la douleur infinie que comme un moment – douleur qui jusque-là n'était dans la culture que comme un fait historique, et constituait le sentiment sur lequel repose la religion moderne, le sentiment que Dieu même est mort (Pascal en avait donné une expression pour ainsi dire purement empirique dans la formule : la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme) – mais il ne doit désigner la douleur infinie que comme moment, et rien que comme un moment de l'idée suprême (...) le concept pur doit donner une existence philosophique et par suite donner à la philosophie l'idée de liberté absolue, et du même coup la Passion absolue ou *le vendredi saint spéculatif qui jadis fut historique*. »

Le vendredi saint historique (jour de la mort de Jésus sur la croix) doit, selon Hegel, devenir spéculatif, c'est-à-dire doit devenir un concept. La *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Hyppolite, t. 2, p. 313) évoque de la même manière, dans sa dernière page, le « calvaire de l'Esprit absolu ».

Hegel entend donc dépasser spéculativement la mort de Dieu, qui devient un moment de la logique de l'Absolu. Ce n'est pas un fait à accepter, c'est un moment négatif à dépasser dialectiquement. Hegel produit ainsi une intégration, inouïe dans la philosophie, de la rationalité de la croix de Jésus : penser le fini, la mort, c'est toujours pour Hegel le saisir comme finitisation en procès de l'infini, comme moment de l'infini. L'élévation du monde à Dieu, du fini à l'infini est la définition de la pensée spéculative en tant qu'elle pense toujours l'infini. Dieu n'est donc ni ceci ni cela, il n'est rien de déterminé, il se particularise et s'aliène dans la finitude de Jésus, il meurt en Jésus. « Dieu est mort » comme formule négative est ainsi un moment de la divinité de Dieu car Dieu revient en soi et est alors Esprit ; d'où la résurrection du Christ par laquelle, selon Hegel, la négation est relevée, « dépassée » par sa négation même. Après le Royaume du Père et le Royaume du Fils, commence par conséquent le Royaume de l'Esprit.

K. Löwith lira chez Hegel « l'ultime tentative de rétablir par la philosophie le christianisme perdu » (p. 51)...

Reprenant toutes ces variations de signification de la formule « Dieu est mort », Nietzsche va leur imprimer un sens nouveau, très lisible dans le fameux aphorisme 125 du *GS*.

Quelles sont les nouvelles marques de sens imprimées par Nietzsche à la formule bien connue ?

- 1) Nietzsche proclame non seulement que Dieu est mort mais qu'*il reste mort*. La formule enveloppe dès lors une charge anti-dialectique, anti-hégélienne, très nette : la mort de Dieu est sans relève dialectique, coupée de toute résurrection spéculative, le procès dialectique est figé sur son moment négatif.

- 2) Nietzsche proclame que cette mort est un assassinat. L'annonce émane de l'insensé, qui n'est pas sans évoquer « l'insensé » des Psaumes (XIV et LIII), lequel « dit en son cœur : 'Il n'y a pas de Dieu !' ». Ces Psaumes s'intitulent respectivement : « Folies des athées » et « Corruption universelle ». L'insensé de ces Psaumes est un collectif car les verbes s'accordent au pluriel. L'assassinat (ou la mort provoquée) est ainsi revendiquée par un « nous » : « Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins » (*GS* § 125) Comment comprendre ce « meurtre » ? Qui meurt ? Qui met à mort ? Et pourquoi ? Nietzsche reprend ici les analyses de Heine, mais pas seulement. Lire la synthèse que fait Deleuze de cette question dans *Nietzsche et la philosophie*, dans le chapitre 5, § 3 : « Dieu est mort ». Cet acte engage donc l'histoire de l'humanité, il est son legs : « quiconque naît après nous appartient du fait de cet acte à une histoire supérieure à ce que fut jusqu'alors toute histoire ! » (*GS* § 125)
- 3) L'insensé qui, au § 125 du *GS*, cherche Dieu avec sa lanterne (comme Diogène cherchait l'homme) annonce un événement qui « n'est pas encore arrivé aux oreilles des hommes ». Nietzsche distingue donc dans l'événement son surgissement et sa réception. Or la réception est pour ainsi dire en retard sur l'événement. Le fait de la mort de Dieu ne fait donc pas encore sens pour chacun. Et on a vu, en un certain sens, comment la dialectique hégélienne résiste à cette annonce, la transforme, l'intègre dans un procès où Dieu, loin de mourir, se transforme en Esprit. Tant que les hommes restent dans l'ignorance active de ce qu'ils ont fait ou ne s'approprient pas le sens de cet acte, l'événement propage ses conséquences et ses ombres de nihilisme (plus rien ne vaut, plus rien n'est garanti par une substance suprême, il n'y a plus de sens au sens, tout est désorienté, la justice, la morale sont perdues, tout est possible, aucune valeur ne prime sur une autre...), mais la césure des temps reste ineffective, rien de nouveau ne peut commencer : « les ombres envelopperont nécessairement l'Europe sous peu » (*GS* § 343)
- 4) Cette annonce nietzschéenne ne doit pas être entendue en un sens exclusivement anthropocentrique. Elle produirait alors des incohérences, dans la mesure où Nietzsche ne préconise aucun athéisme. Le sens de cette annonce est donc à entendre également selon une perspective théocentrique : Nietzsche veut libérer le divin de ses réductions anthropocentriques et morales. C'est au nom du divin, au nom de son incommensurabilité aux mesures rationnelles de l'homme, que le Dieu chrétien, moral, compassionnel... est réfuté par Nietzsche. « Dieu est mort » est une formule qui promet de nouvelles divinités au nombre desquelles Dionysos occupera une place fondamentale. Nietzsche n'est pas un penseur de l'athéisme mais un penseur du divin désanthropomorphisé, déshumanisé. Aussi l'annonce de la mort de Dieu se double-t-elle de l'annonce d'une « nouvelle aurore » pour le divin (*GS* § 143). Contrairement à ce qu'affirme Heidegger, il ne s'agit nullement pour Nietzsche d'affirmer l'avènement inconditionnel du sujet – à prendre la place de Dieu, l'homme ne résoudrait aucunement la question du statut privilégié de cette place -, il s'agit plutôt de concevoir un divin toujours en excès sur l'humain, toujours irréductible à lui : « ... on m'a confié qu'aujourd'hui vous ne croyez pas volontiers en Dieu ni aux dieux. Peut-être dois-je pousser la franchise de mes aveux plus loin que ne le désirent les austères habitudes de vos oreilles ? Il est certain que dans les entretiens que j'ai eus avec lui, le dieu allait toujours plus loin, beaucoup plus loin et qu'il me précédait toujours de plusieurs pas... » (*PBM* § 295) Voir E. Falque *Métamorphose de la finitude*, Cerf, 2004.



- 5) Le meurtre de Dieu ouvre donc une double histoire possible :
  - a) celle du nihilisme aggravé, une errance « à travers un néant infini », dans « l'espace vide » et « la nuit » (*GS* § 125). C'est alors l'histoire du dernier homme qui vit dans le bruit des fossoyeurs de Dieu.
  - b) Celle d'une « nouvelle aurore » et d'un nouveau « grand large ». C'est alors l'histoire du surhumain qui commence. (On cessera de traduire *Übermensch* par « surhomme », cette traduction produit de grave contresens ; il s'agit d'un type : le « surhumain » et non d'un individu héroïque !) : « Voici que Dieu est mort ! Homme supérieur, ce Dieu a été votre plus grand danger. (...) Allons ! Homme supérieur ! Maintenant seulement la montagne de l'avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons que le surhumain survive. » (*Zar IV* « De l'homme supérieur »)

NB : sur le nihilisme lire attentivement FP XIII 9 (35) et sur les différentes formes du nihilisme lire M. Dixsaut *Nietzsche par-delà les antinomies*, chap. IX.

## H- Le surhumain

Sur une notion aussi épineuse, aussi mal comprise - et à un point tel que Nietzsche retirera lui-même cette notion de son lexique philosophique de manière plus ou moins nette après le *Zarathoustra* mais très clairement après *Par-delà bien et mal* – il est important de commencer par prévenir les contresens.

« Le mot 'surhumain' pour désigner un type d'accomplissement supérieur, par opposition à l' 'homme moderne', à l' 'homme bon', aux chrétiens et autres nihilistes, - un mot qui, dans la bouche de Zarathoustra, le *destructeur* de la morale, est un mot qui donne à réfléchir – ce 'surhumain' a presque partout été compris, en toute candeur, dans le sens de ces valeurs mêmes dont le personnage de Zarathoustra incarne l'antithèse : je veux dire comme type 'idéaliste' d'une classe supérieure d'hommes, mi-'saint', mi-'génie'... Parmi le cheptel savant, d'autres m'ont, à cause de lui, soupçonné de darwinisme : on y a même reconnu le 'culte du héros' que j'ai pourtant si cruellement récusée, et que prône Carlyle, ce grand faussaire malgré lui. Ceux à qui je soufflais à l'oreille qu'ils feraient encore mieux de chercher un César Borgia qu'un Parsifal, ils n'en croyaient pas leurs oreilles ! On devra donc m'excuser si je n'ai aucune curiosité pour les comptes rendus de mes livres, surtout dans les journaux. Mes amis et éditeurs le savent bien et ne me parlent jamais de ces choses-là. » (*Ecce homo* « Pourquoi j'écris de si bons livres » § 1)

Le « surhumain » ne désigne donc ni une essence ni un individu particulièrement héroïque. Il désigne un « type », plus encore : un type nouveau, à venir. Il importe donc de commencer par définir clairement ce que signifie la typologie nietzschéenne. Nietzsche, on l'a

dit, abolit la dualité métaphysique de l'âme et du corps, il raisonne à partir des pulsions et des valeurs, des perspectives, dont les pulsions sont l'expression. Un type désigne donc chez Nietzsche une configuration pulsionnelle, caractérisée par le primat de certaines valeurs. Le croyant, l'artiste, le prêtre, l'ascète... sont ainsi des types d'homme, ils sont caractérisés par certaines valeurs incorporées, immanentes à leurs pulsions dominantes. Et ces configurations pulsionnelles, sans être immuables ni éternelles, sont toutefois assez stables pour que Nietzsche puisse les intégrer à une typologie.

Quel est alors le type défini par le « surhumain » ?

Ce type procèdera pour Nietzsche de l'épreuve de la pensée de l'éternel retour. Il est aussi inséparable que cette pensée d'une conception nouvelle de la culture et de l'éducation. P. Wotling a justement insisté sur ce point dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*.

Le surhumain n'est donc ni un nouveau messie ni un absolu utopique, il désigne une redéfinition de l'humain comme auto-surmontement de soi incessant : *Selbstüberwindung*. Cet auto-dépassement ouvre deux perspectives : a) maîtrise de soi, domination de soi, stylisation de la vie par une tension, un franchissement constant de toute hypostase du soi, le préfixe « *über* » est fondamental pour l'intelligence de ce mouvement nouvellement constituant ; b) le dépassement s'inscrit dans l'histoire dominante du nihilisme européen ; il s'agit de dépasser la vie des hommes grégaires du christianisme sécularisé ou athée ; il s'agit par conséquent de créer de nouvelles valeurs et de nouvelles hiérarchies axiologiques, pour dépasser le type de l'humanité nihiliste. Le problème, comme l'a très bien souligné P. Wotling, n'est pas ici un problème biologique, il ne relève pas non plus de considérations sur l'évolution de l'espèce (voir dans la citation supra de *Ecce homo* avec quelle fermeté Nietzsche récuse toute obédience au darwinisme), il s'agit d'un problème pleinement politique, il s'agit de la politique de la culture. On comprend sans doute que les notions de surhumain, de volonté de puissance et la pensée de l'éternel retour se lient par des articulations fortes : « Et la vie elle-même m'a dit ce secret : Vois, dit-elle, je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même. » (*Zar* « Du surmontement de soi », déjà cité à propos de la volonté de puissance...)

Il est toutefois intéressant de noter que cette notion de « surhumain » dont on crédite Nietzsche d'être l'inventeur, est une notion qu'on trouve déjà chez Lucien mais surtout sous la plume de Goethe : « Goethe. Un événement non pour l'Allemagne mais pour l'Europe (...) un effort de ce siècle pour se surmonter... » (*CI* « Divagations d'un inactuel » § 49).

Dans le *Faust*, Goethe utilise le terme d'*Übermensch* : « Quelle est cette épouvante immonde, Surhumain qui t'étreint ? / Où est l'élan du cœur, qui construisait en lui, qui soulevait un monde, / En emplissant, joyeux, sa poitrine profonde / Et croyait des Esprits égaler la grandeur ». Le paganisme que Nietzsche célèbre en Goethe est celui dont émane la conception goethéenne du surhumain.

C'est dans la même perspective que Nietzsche, dans le *GS* § 143, dénonçait le monothéisme comme norme pauvre et unique du divin, et par contrecoup de l'humain. Il opposait à cette unicité pauvre le polythéisme, compris comme invention de dieux multiples, de héros et par suite de multiples formes pour l'humain : surhumains, sous-humains, péri-humains, nains, satyres, fées... car « pour l'homme seul... il n'y a ni horizons ni perspectives éternels ». Jouant avec la force plastique et inventive de sa propre langue, Nietzsche fait varier les préfixes « *über* », « *unter* », « *neben* » (sur, sous, péri-) et décline de manière créative toutes les formes possibles, inépuisables de l'humain, de ses compositions pulsionnelles. L'humain ne s'arrête à aucun terme et ne se fixe en aucune forme définitive, c'est sa définition la plus fondamentale, c'est une autre manière de décliner le mouvement de l'auto-surmontement. L'homme qui se surpasse, qui se libère de la connaissance ontologique, qui

traverse l'épreuve de pensée de l'éternel retour, opère une transvaluation des valeurs et « est » le surhumain.

Ce surhumain est donc à venir non pas comme un idéal à atteindre mais comme une épreuve à surmonter : « Tu ne dois pas seulement procréer mais surcréer » (*Zar I* « De l'enfant et du mariage »). « En l'homme s'unissent créature et créateur : en l'homme il y a de la matière, du fragment, de la profusion, de la glaise, de la boue, de l'absurdité, du chaos ; mais en l'homme il y a aussi du créateur, du sculpteur, de la dureté du marteau, de la divinité spectatrice et du septième jour : - comprenez-vous cette opposition ? » (*PBM* § 225) Et dans cette traversée surcréatrice, l'ennemi principal a toujours été le christianisme (voir *AC* § 5) jusque dans son déclin.

## ***I - Ainsi parlait Zarathoustra : l'œuvre singleton***

Comme l'a très judicieusement montré C. P. Janz, dans *Nietzsche, une biographie*, les livres de Nietzsche vont par deux : *La Naissance de la tragédie* a, de l'aveu même de Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque tragique des Grecs* pour « pendant » (*Gegenstück*) quoique ce deuxième livre soit resté non publié ; les *Considérations inactuelles* vont-elles aussi par deux : *David Strauss l'apôtre et l'écrivain* avec *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* et *Schopenhauer éducateur* avec *Richard Wagner à Bayreuth* ; *Humain trop humain* conçu d'abord sous la forme d'un seul livre avec des suppléments, se transforme et, presque par scissiparité, fait apparaître en son propre sein un deuxième livre, constitué par ce qui n'était auparavant qu'au rang de suppléments : *Opinions et sentences mêlées* d'une part et *Le Voyageur et son ombre*, d'autre part ; enfin *Aurore* que Nietzsche déploie en six, sept, huit livres, s'ampute finalement de ces développements, qui vont servir à initier les trois premiers livres d'un nouvel ouvrage : *Le Gai savoir*. Et lorsqu'en 1886 Nietzsche augmente son *Gai savoir* d'une préface, d'un cinquième livre et d'un supplément poétique : « Les Chansons du Prince-hors-la-loi », il confie à Köselitz qu'ainsi *Le Gai savoir* pourra vraiment « faire (...) une sorte de pendant à *Aurore*. » Nietzsche évoque également *Par-delà bien et mal* comme « un second tome d'*Aurore* » : *Par-delà bien et mal. Prélude à une philosophie de l'avenir* paraît en août 1886. Ce prélude appelle son prolongement dans *La Généalogie de la morale* qui, dès sa page de titre, indique ceci : « Pour compléter et éclaircir le dernier écrit : *Par-delà bien et mal* ». Finalement, *Le Cas Wagner* et *Le Crépuscule des idoles* sont unis par Nietzsche qui les baptise « opérettes », ils prolongent tous deux sur un nouveau mode, parodique et musical, la veine de l'écrit polémique (*Streitschrift*), inaugurée par *La Généalogie de la morale*.

C'est ainsi une structure duelle ou dialogique qui préside à la composition des livres chez Nietzsche : « Tous les écrits de Nietzsche constituent de tels dialogues avec des ombres de diverses origines, ombres d'événements, de pensées (...) il lui faut l'entretien polémique. Nietzsche n'est pas fait pour être un penseur contemplatif. » (C. P. Janz)

On remarque alors qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* semble constituer une exception à ces règles et structures de composition : c'est un livre seul. Ce statut singulier de singleton, de livre sans « pendant » révèle peut-être la nature de pivot du *Zarathoustra* : c'est après l'achèvement de ce livre que Nietzsche entreprend en 1884 de relire tous ses livres, c'est dans l'achèvement de ce livre que se découvre à Nietzsche un travail de grande ampleur dont quelques projets et titres dévoilent la teneur : « Une philosophie de l'éternel retour », « Une tentative de transvaluation de toutes les valeurs », « L'éternel retour, une prophétie ». Et *Zarathoustra*, ne l'oublions pas, prend congé sur ces paroles : « Ce à quoi j'aspire, c'est mon œuvre. »

*Ainsi parlait Zarathoustra* est donc un pivot autour duquel tourne la philosophie nietzschéenne, qui se reprend, se relit, et s'ouvre à un nouvel enjeu : la transvaluation des valeurs. Ce point de rebroussement et de transformation de l'œuvre philosophique nietzschéenne est aussi le point-limite où Nietzsche a conscience d'écrire à la limite de la lisibilité et de la communicabilité : « ... ma 'philosophie', si j'ai le droit d'ainsi nommer ce qui me maltraite jusque dans les racines de mon être, ma philosophie n'est plus communicable. » (lettre à Overbeck du 2 juillet 1885) Dès août 1884, Nietzsche a conscience de vivre, selon ses propres termes, « une grossesse de toutes la plus dangereuse et la plus pénible » (lettre à Overbeck du 18 août 1884) et il estime avoir besoin d'au moins six ans pour la porter à terme : « ... les six années à venir seront consacrées à l'élaboration d'un schéma par lequel j'ai esquissé ma 'philosophie'. » (lettre à Köselitz du 2 septembre 1884).

*Ainsi parlait Zarathoustra* est donc le livre unique d'une maturation sans précédent par où la philosophie nietzschéenne se retourne sur elle-même, se retravaille par rebroussements, ajouts, réécriture, et avance... dans le silence relatif d'une illisibilité savamment sélective de ses lecteurs : « Un livre pour tous et pour personne ». L'égalitarisme supposé par la philosophie traditionnellement « socratique », exotérique, contredit profondément, selon Nietzsche, la restauration d'une hiérarchie des pensées. Car toutes les pensées ne se valent pas. Le postulat commun de leur équivalence participe de l'aplanissement généralisé des valeurs dont le triomphe du journalisme est le dernier symptôme aggravé. « Il y a des livres qui possèdent pour l'âme et la santé une valeur inverse selon que c'est l'âme inférieure, la force vitale basse ou au contraire celle qui est supérieure et plus vigoureuse qui s'en sert (...) Les livres de tout le monde sont toujours des livres qui sentent mauvais. » (*PBM* § 30)

La conception fondamentale de l'ouvrage vient de l'été 1881 et est liée au surgissement de la pensée de l'éternel retour. Tout en commençant, dans l'année 1881 – 1882, à ébaucher une œuvre sur l'éternel retour dans la forme d'un essai en 4 livres et d'un poème en prose, centré sur la figure de Zarathoustra, Nietzsche continue à écrire ce qu'il appelle « la continuation d'*Aurore*, c'est-à-dire *Le Gai savoir*. Dans *Le Gai savoir*, Nietzsche insère très peu d'annotations sur la pensée de l'éternel retour car il a pour projet de se consacrer à des études scientifiques de thermodynamique à Vienne, à Paris et à Munich, avant de formuler sa « pensée des pensées »... L'abandon de ce projet le précipite dans la forme discursive et poétique nouvelle du *Zarathoustra*.

En janvier 1881, le premier livre du *Zarathoustra* est achevé.

En juillet 1883, le second livre est achevé.

En 1884, c'est le troisième livre qui est achevé.

Et en janvier 1885, Nietzsche décide finalement d'ajouter un quatrième livre, qu'il publie à compte d'auteur, à 40 exemplaires, et qui ne sera édité avec les autres livres que bien plus tard.

Qui est Zarathoustra ?

Il faut commencer par lire *Ecce homo* « Pourquoi j'écris de si bons livres : *Ainsi parlait Zarathoustra* » où Nietzsche dit très clairement trois choses : a) que *Zarathoustra* appartient à la pensée de l'éternel retour, laquelle devrait se formuler dans la forme d'une symphonie (voir FP 11 (197) 1881) et que, par suite, *Zarathoustra* « appartient peut-être tout entier à la musique » puisqu'il présuppose « une véritable renaissance de l'art d'écouter » ; b) que *Zarathoustra* définit le type de la « grande santé » (voir GS V § 382) ; c) et qu'il est celui qui pose le problème du surmontement du grand dégoût de la vie : comment lui qui dit non est-il, malgré tout, le contraire d'un esprit négateur ?

« On ne m'a pas demandé – mais on aurait dû me demander -, ce que signifie dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de Zarathoustra, car c'est juste le contraire qui fait le caractère monstrueusement unique de ce Perse dans l'histoire. Zarathoustra, le premier, a vu dans la lutte du bien et du mal la vraie vue motrice du cours des choses – la transposition en métaphysique de la morale conçue comme force, cause, fin en soi, telle est son œuvre à lui. (...) Zarathoustra a suscité cette funeste erreur qu'est la morale : par conséquent, il doit être le premier à la reconnaître. (...) La morale se dépassant elle-même par souci de vérité, le moraliste se dépassant en son contraire – *en moi* – voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra. » (*Ecce homo* « Pourquoi je suis un destin » § 3)

Zarathoustra a donc été choisi par Nietzsche à fin de parodie : il est historiquement le premier qui a créé l'erreur d'une morale absolue et il est celui-là même qui va devoir reconnaître dans le dégoût son erreur pour la surmonter. Zarathoustra est, en effet, un grand prophète iranien (du VII<sup>e</sup> siècle avant JC) - son nom transmis aux Grecs est devenu Zoroastre -, qui a fondé une religion et une morale à partir du dualisme du bien et du mal. L'*Avesta* ou le *Zend-Avesta* est le livre de Zarathoustra qui établit ce dualisme moral.

Zarathoustra est donc l'acteur nietzschéen d'une mise en contradiction de la morale avec elle-même, il est celui qui va éclairer la morale comme maladie et dégoût de la vie. Zarathoustra est donc beaucoup plus sincère qu'aucun autre penseur : dire la vérité et bien décocher ses flèches est sa vertu perse (*EH* « Pourquoi je suis un destin » § 2). Zarathoustra est donc « le personnage conceptuel » de *l'auto-dépassement de la morale*. « Ne crois pas que mon fils Zarathoustra exprime mes opinions. Il est une de mes esquisses et un de mes entractes » confie Nietzsche à sa sœur.

Mais la parodie tient surtout au fait que Nietzsche contrefait par déplacement, dans le temps (au VII<sup>e</sup> siècle) et dans l'espace (en Iran), la vie de Jésus, telle qu'elle est rapportée par les Evangiles : Zarathoustra, écrit Nietzsche, « est un poème ou *un cinquième Evangile* ou quelque chose qui n'a pas encore de nom ».

## **DEUXIEME PARTIE**

## COMMENTAIRE DE LA GÉNÉALOGIE DE LA MORALE

Pour les étudiants germanistes, nous recommandons la lecture de Werner Stegmaier *Nietzsches « Genealogie der Moral »*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994.

Le titre exact et complet est : *Contributions à la généalogie de la morale*. P. Wotling propose également : *Éléments pour la généalogie de la morale* (cette traduction reste, à ce jour, la meilleure et la seule expurgée de tout contresens (Livre de poche, 2000)). Le sous-titre qui a lui aussi son importance est : *Un écrit polémique*, et Nietzsche ajoute : *Pour compléter et éclairer Par-delà bien et mal récemment publié*.

Publié en juillet 1887, ce livre paraît donc un an après *PBM* qui avait pour sous-titre : *Prélude à une philosophie de l'avenir*. En d'autres termes, « l'avenir » ouvert par *PBM* va passer par l'épreuve d'une polémique, d'une lutte contre les philosophies qui n'ont jamais considéré la morale comme un problème et se sont contentées de lui chercher un fondement en rendant explicite « leur disposition à croire à la morale dominante » et en trahissant par là « une espèce de négation du fait que l'on puisse légitimement saisir cette morale comme problème » (*PBM* § 186) : « La morale comme problème : ... Personne (...) n'a encore examiné jusqu'à présent la valeur de cette médecine célèbre entre toutes que l'on appelle morale : ce pour quoi il est nécessaire avant tout de la – mettre en question. Eh bien ! Telle est justement notre tâche. » (*GS* § 345)

Une guerre est donc déclarée dans et par la constitution de la morale en problème. L'époque postérieure à *Zarathoustra* appartient à la « moitié (de la tâche de Nietzsche) qui devait dire et faire non », remarque E. Fink dans *La philosophie de Nietzsche*.

Il importe ensuite d'être attentif à l'invention par Nietzsche d'une nouvelle méthode critique : la *généalogie*. Ce terme, qu'on trouve chez Platon et chez Kant, sert à désigner une invention méthodologique d'importance. L'invention ouvre deux perspectives concomitantes : la démarche généalogique consiste en une remontée vers des origines multiples. Pour Nietzsche, faire la généalogie de concepts consiste donc à remonter non pas vers leur principe ou leur fondement mais vers leurs origines diverses, plurielles et productrices. Le concept s'inscrit ainsi dans une histoire, dans des filiations, génératrices de représentations, il procède de pulsions, d'évaluations qui échappent à la maîtrise consciente du « sujet pensant ». Nietzsche décentre, ce faisant, la conscience, le sujet pensant de sa position de maîtrise sur la production des concepts. Être généalogiste, c'est remonter vers un Quoi ? vers un Comment ? de la pensée et abandonner la centration idéaliste de la pensée sur un Qui ? illusoirement auteur de ses pensées. La méthode généalogique conduit donc Nietzsche à régresser vers des processus pulsionnels, c'est-à-dire inconscients, multiples, pris dans le devenir et le changement de leurs compositions, et à expliquer à partir de ces sources dynamiques complexes la production des représentations et des concepts dont le sujet pensant se croit faussement le libre auteur. Voir ici les critiques nietzschéennes du *cogito* telles que J. Granier les résume efficacement dans *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* p. 126 sq.

Dans cette régression qu'engage la généalogie, il est important de noter que la multiplicité des origines vers lesquelles on remonte est aussi un différentiel de valeurs car toute configuration pulsionnelle se soutient du primat d'un certain nombre de valeurs, c'est-à-dire de croyances, de fictions, qui régulent son rapport au monde. En un mot, la méthode généalogique est une méthode critique qui décèle les origines et les valeurs constitutives du présent, lequel s'y rapporte comme à des données intangibles. La généalogie oppose donc le multiple à l'unicité, elle oppose l'histoire, les filiations à l'origine et à la métaphysique de l'origine unique. Elle permet de comprendre qu'il n'y a pas de sens unique mais une polysémie disséminée dans les institutions, les corps, les consciences. Elle restitue à l'histoire le jeu antagonique des volontés de puissance. Il s'agira donc de comprendre pourquoi ce sont les forces réactives qui ont pris le pouvoir dans l'histoire, pourquoi en détournant la culture à leur profit elles ont fait de la dégénérescence de la culture le principe et le sens de l'histoire. Et pourquoi le nihilisme est ce dont dérivent ces valeurs triomphantes. L'hypothèse confirmée de la volonté de puissance est alors ce qui permet à Nietzsche de conduire cette nouvelle « critique » des valeurs morales et de la vie déclinante qu'elles suscitent.

Le plan du livre est extrêmement construit. Nietzsche n'avait pas cédé depuis très longtemps aux exigences de l'architecture philosophique traditionnelle : le livre se distribue en 3 traités, qui se subdivisent eux-mêmes en paragraphes, le tout s'enchaînant de manière implacable. Le détail de cette structuration est donné avec clarté et précision dans la préface que P. Wotling a faite à sa traduction (p. 37 – 42). Il est recommandé de lire ces pages et de connaître le détail de ce plan.

De ce plan on peut également retenir qu'il contrefait étrangement le plan de la deuxième division de la Logique transcendantale, à savoir de la Dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*. Chacun des trois traités de la *GM* vient donc correspondre à chacun des trois grands chapitres de la Dialectique transcendantale :

Le chapitre des paralogismes de la raison pure, qui est consacré par Kant aux raisonnements dialectiques, correspond au premier traité de la *GM*, qui a pour cœur la question du ressentiment, c'est-à-dire de la vengeance spirituelle, imaginaire, qui supplée le défaut de puissance, et qui constitue le paralogisme de la volonté de puissance confrontée à l'inhibition de son expansion.

Le chapitre de l'antinomie de la raison pure correspond aux antinomies de la mauvaise conscience, qui exprime le retournement de la volonté de puissance contre elle-même.

Le chapitre de l'idéal de la raison pure correspond à l'idéal ascétique qui résume toutes les fictions de la morale puisque c'est une volonté qui veut le rien.

Deleuze est le premier à avoir pointé cette correspondance et à avoir souligné l'importance du rapport de Nietzsche au criticisme kantien : « Que Kant ait manqué la critique, c'est d'abord une idée nietzschéenne (...) La critique de Kant n'a pas su découvrir l'instance réellement active, capable de la mener. Elle s'épuise en compromis : jamais elle ne fait surmonter les forces réactives qui s'expriment dans l'homme, dans la conscience de soi, dans la raison, dans la morale, dans la religion. »

C'est donc de l'intérieur de la *Critique de la raison pure*, que Nietzsche fait surgir sa révolution méthodologique, celle de la méthodologie, qu'il faut dès lors comprendre comme héritage du criticisme kantien et comme rupture. La filiation de la pensée s'impose au philosophe Nietzsche même quand il semble faire table rase de toute méthode philosophique antérieure.

Pour Nietzsche, il n'y a pas de « données » intangibles, pas de principes immuables, les faits sont faits, les données procèdent d'une histoire des valeurs, et par conséquent d'une histoire des interprétations : « Mon principe majeur : il n'y a pas de phénomènes moraux mais seulement une interprétation morale de ces phénomènes. » (FP XII 2 (165) 1885-1886)



La question rectrice du livre est formulée par Nietzsche dès la préface de la *GM* § 3 : « quelle origine au juste ont notre bien et notre mal. »

## A – Préface de la *GM*

### Premier paragraphe

L'incipit du livre est décisif : « Nous sommes pour nous des inconnus » (*Wir sind uns unbekannt*). A l'ouverture du livre, Nietzsche récuse de la manière la plus abrupte l'exigence delphique et socratique du « connais-toi toi-même ». La voie de la transparence à soi dans la connaissance est d'emblée barrée. La vie inconsciente des pulsions, à laquelle il faut (re)venir, excède ce que la conscience pourra jamais en dire. En ce sens, Nietzsche peut considérer que « nous ne sommes jamais partis à la recherche de nous-mêmes ». Il parodie implicitement la parole christique et la renverse : « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », qui devient : « tu ne t'es jamais cherché ». La quête de soi en Dieu ou dans une forme transcendante est récusée comme non-lieu, la recherche est reconduite dans l'immanence et ce retournement est ironiquement énoncé avec les mots de l'Évangile de Matthieu (VI, 21) : « car où est ton trésor, là aussi sera ton cœur », « *wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz* ». Le trésor se découvre être en allemand la racine étymologique de l'évaluation : *Schatz* est en effet la racine verbale de *schätzen* qui signifie juger, évaluer. Le miel de la connaissance – voir S. Kofman *Nietzsche et la métaphore*, p. 91 pour un rappel efficace sur la métaphore philosophique de la ruche – tient donc fondamentalement à l'acte d'évaluer, d'interpréter. C'est vers lui qu'il faut remonter. L'équivalence établie par Nietzsche entre *Schatz* (trésor) et *schätzen* (évaluer) a pour effet de désubstantialiser, d'impersonnaliser, de désontologiser radicalement le moi intime, dont le trésor et le cœur restaient la métaphore privilégiée. Le trésor (*Schatz*) n'est pas premier ni donné, il procède de l'acte d'évaluer, qui lui-même a une histoire. Le sujet ontologisé des morales philosophiques traditionnelles se réveille ici étranger à lui-même. Nietzsche considère cette étrangeté comme ce dont il faut partir : « Chacun est pour lui-même le plus lointain. Et ce point de départ reprend discrètement la lutte kantienne contre la psychologie rationnelle et ses définitions de l'âme comme a) substantielle, b) simple, c) douée d'une personnalité, 4) définie par l'idéalité de ses représentations. Mais cette lutte « kantienne » excède les limites kantienne de la pensée du sujet transcendantal pour « remonter » vers les pulsions... et les valeurs qui leur sont immanentes.

### Deuxième paragraphe

« Mes pensées sur la *provenance* de nos préjugés moraux – car c'est d'eux qu'il s'agit dans cet écrit de combat - ... »

Le travail de Nietzsche va porter sur tous les écarts qui éloignent l'individu de la recherche de ce qu'il est. Ces écarts ou paralogismes ou raisonnements captieux, Nietzsche rappelle qu'ils sont l'objet de sa réflexion depuis *Humain trop humain* : toute pensée est une histoire, tout concept est l'histoire d'un combat.

Nietzsche se retourne sur son propre cheminement depuis *Humain trop humain*, entrepris à Sorrente, dans la villa Rubinacci de Malwida von Meysenburg, entouré d'un groupe d'amis parmi lesquels se trouve Paul Rée. Or Paul Rée a publié en 1877 *De l'origine des sentiments moraux*, qui va susciter des objections nietzschéennes riches et nombreuses.

Reste que cette histoire consciente de la pensée, Nietzsche le sait bien, est irréductible à son histoire inconsciente que Nietzsche conçoit ici sous des métaphores de pousse, de vie végétale, qui reprennent celles par lesquelles Kant lui-même avait défini le concept d'« affinité » des pensées. La pensée qui veut tracer son histoire devrait donc quitter la surface des menus événements visibles pour atteindre les strates souterraines, invisibles, des « racines » et de la nécessité des pensées et de leur enchaînement à travers le temps. C'est dans la longue durée de la vie pulsionnelle que les pensées s'initient, se poursuivent, persévèrent, font retour et tissent la constance d'un questionnement. Nietzsche se dit ainsi l'objet d'une très ancienne question, celle de la morale. Le différend avec Paul Rée a activé une préoccupation nietzschéenne mais ne l'a pas suscitée.

### Troisième paragraphe

Nietzsche avoue pourtant avec réticence (*ungern*) que la question philosophique qui lui revient sans cesse comme une préoccupation et une inquiétude est la morale. La morale dont le Bien est chez Platon par-delà l'essence, la morale qui chez Descartes parachève le savoir, la morale qui chez Kant définit le primat de la raison, devient pour Nietzsche un problème, une inquiétude, un sujet préoccupant : *Bedenklichkeit*.

Quelle origine ont notre bien et notre mal ? : c'est la première forme que prend alors cette préoccupation et c'est ce dont traite la première dissertation du livre.

### Quatrième paragraphe

Nietzsche arrête son attention sur un des jalons de son parcours philosophique : le livre de Paul Rée, *L'Origine des sentiments moraux*.

« L'homme moral n'est pas plus près du monde intelligible que l'homme physique ». Cette proposition, durcie et acérée sous les coups de marteau de la connaissance historique, pourra un jour, dans un avenir indéterminé, être la hache mise à la racine du besoin métaphysique des hommes. Sera-ce pour le bien ou pour la malédiction du salut général, qui l'oserait dire ? Mais à coup sûr, les conséquences de cette proposition seront notables. Elle est féconde et terrible, et venue au monde avec ce double visage, que montrent toutes les grandes connaissances » (*HtH* I § 36) Cette citation reprise dans *EH* est l'affirmation d'un phénoménisme moral qui interdit la remontée (kantienne) depuis un donné de la conscience morale jusque vers un monde nouménal. Reste que Rée écrit cette proposition dans son livre (p. VIII) ne fait, selon Nietzsche, que remonter aux origines historiques et non pas aux pulsions.

Nietzsche reproche ensuite à Paul Rée d'avoir repris des analyses darwiniennes et d'être par conséquent resté, de façon dommageable, tributaire de cette pensée de l'évolution. Pour lui, Paul Rée est un transformiste dans le champ de la morale. Voir *HtH* I § 45, *VO* § 22 à 26, *Aurore* § 112.

## Cinquième paragraphe

Nietzsche a donc trouvé dans le livre de Paul Rée l'occasion de réveiller et de développer une pensée dont il est ici encore rappelée combien elle est ancienne. Il s'agit donc pour Nietzsche de penser précisément *la valeur de la morale* et dans cette perspective « longue » – comme on parle d'histoire longue –, c'est surtout avec Schopenhauer que va se jouer un différend, une explication (*eine Auseinandersetzung*), décisifs.

Il faudra entendre « valeur » au sens rigoureux de la définition qu'en donne P. Wotling (note 2 p. 56 de son édition de la *GM*) : « une croyance intériorisée passée dans la vie du corps et devenue régulatrice de son agir. »

Schopenhauer est pour Nietzsche le philosophe de la résignation, le philosophe qui dans sa force de renouvellement du kantisme a, malgré tout, trébuché sur la morale en fondant une morale de la pitié, de la compassion, que Nietzsche a tôt fait de reconduire à ses sources chrétiennes. En un mot, Schopenhauer est, dans le domaine moral, un philosophe qui dit non à la vie. *La GM* va donc faire parler une *skepsis* souterraine, un soupçon presque fondamental, puisqu'elle met le doute à son principe et fait apparaître « un grand danger de l'humaniste », dont le pessimisme schopenhauerien a aggravé le cours : la valorisation de la pitié, de la morale compassionnelle ont, en effet, accusé le dégoût, la fatigue de la vie, caractéristiques du nihilisme passif. Mais ces signes de nihilisme ne sont pas seulement visibles à travers la philosophie de Schopenhauer, Nietzsche les étend à toute la philosophie et à toute la culture européennes.

Comme dans tous les grands combats, Nietzsche noue des alliances, il s'associe avec certains penseurs pour en réfuter d'autres. Et ces panthéons philosophiques se réagencent selon les enjeux des joutes. Ici Nietzsche veut contrer Schopenhauer, son maître d'antan, en s'alliant avec Platon, Spinoza, La Rochefoucauld et Kant. Ces alliés objectifs ont pour trait commun de mépriser la pitié. On voit ainsi comment Nietzsche construit une scène où la philosophie va s'expliquer avec elle-même. Si Platon et Spinoza sont de manière fréquente et ambivalente des figures du panthéon nietzschéen, La Rochefoucauld surgit de manière plus étonnante quoique fort compréhensible : c'est un moraliste dont les réflexions, sentences et maximes morales ont beaucoup compté pour Nietzsche même si elles ne sont pas généalogiquement remonté au-delà de l'anthropologie. La Rochefoucauld s'est évertué à faire saillir sous toutes les actions humaines le moteur, le mobile de l'amour-propre. Enfin dernier nom surprenant, celui de Kant, dont on ne pouvait anticiper qu'il deviendrait un allié pour Nietzsche. Or, Nietzsche travaille ici de manière très subtile à défaire une certaine filiation philosophique devenue trop évidente : Kant et Schopenhauer forment une même lignée philosophique. Nietzsche crée un *distinguo* qui permet d'isoler, de mettre en quarantaine la pitié schopenhauerienne, à laquelle Kant a fermement dénié tout titre moral. Nietzsche fait ainsi apparaître les détournements schopenhaueriens du legs kantien : dans le *Fondement de la morale*, Schopenhauer reproche à Kant de manière incompréhensible – ou trop claire – d'avoir mis « le pur égoïsme » au fondement de la morale, ce qui justifie en retour que la pitié soit mise en avant...

## Sixième paragraphe

Nietzsche se réclame d'un criticisme radical, il prétend conduire à terme la méthode critique que Kant a abandonné à mi-chemin en reconnaissant qu'il y avait des « faits » de la science et de la morale. A l'inverse, Nietzsche tient depuis que rien n'est donné qui ne s'inscrive dans un devenir des valeurs : « ... tout résulte d'un devenir ; il n'y a pas plus de

données éternelles qu'il n' y a de vérités absolues. – C'est par suite la philosophie historique qui nous est dorénavant nécessaire... » (*HtH I* § 2)

Kantien radical, anti-schopenhauerien, Nietzsche a situé avec nuances sa posture philosophique, il peut donc annoncer : une « critique des valeurs morales », qui poursuit plus radicalement le projet kantien et qui s'objecte frontalement au *Fondement de la morale* de Schopenhauer.

De cette « critique » nouvelle Nietzsche présage déjà un effet de vacillement : peut-être la croyance à la morale va-t-elle s'effondrer ?

L'hypothèse de la volonté de puissance réapparaît ici dans son rôle décisif pour conduire cette nouvelle critique. En effet, ce qui décidera de ces valeurs morales, l'étalon de mesure n'est pas une archi-valeur ni une méta-valeur, c'est la volonté de puissance, c'est l'intensification ou l'atrophie de la vie, suscitées par ces valeurs morales qui seront ainsi passées au crible de leur bénéfique pour la vie. La « critique des valeurs morales » aura donc la généalogie pour méthode et la volonté de puissance pour étalon (immanent à cela même qu'il étalonne).

Ni cette critique ni cette méthode n'ont encore été pratiquées avant Nietzsche, qui, de ce fait, a conscience non seulement d'innover mais de devoir affronter les obstacles qui ont empêché jusqu'alors l'émergence d'un tel questionnement. La morale va peut-être être toute entière jugée et inculquée. Nietzsche mime le tribunal kantien qu'il retourne contre lui-même : la morale va porter la faute de ce que le type « homme » n'atteint jamais une puissance et une splendeur suprême. Cette *höchste Mächtigkeit* réfère bien sûr à l'expansion extrême de la volonté de puissance.

### Paragraphe sept

Nietzsche a ouvert le précédent paragraphe sur la perspective terrible (*ungeheuer*) d'une libération extrême de la volonté de puissance mais aussi sur la vue sombre du « danger des dangers » du nihilisme et de la morale triomphants. Il s'agit donc de faire face à cette antithétique : l'extrême expansion de la volonté de puissance / le comble du danger.

Nietzsche revient alors à l'histoire de sa rencontre avec Paul Rée : la biographie, la chronologie sont « généalogiquement » distendus, travaillés par la logique souterraine des pensées qui les éclairent d'un nouveau jour : Rée est la cause occasionnelle d'une réflexion qui mûrissait en silence. Cette rencontre nouée en différend philosophique permet à Nietzsche de dessiner sa propre voie par ses écarts : a) sa généalogie de la morale se distingue d'une histoire naturelle de la morale, telle que la tradition philosophique anglaise l'a développée. Nietzsche veut, lui, atteindre l'histoire effective de la morale (*die wirkliche Historie der Moral*) ; b) ce qui est nouveau dans la démarche nietzschéenne, Et Nietzsche y insiste encore en explicitant son différend avec Rée, c'est sa méthode : « L'enjeu est de parcourir le formidable pays de la morale, lointain et si caché – de la morale qui a réellement existé, réellement été vécue – avec des questions absolument neuves et avec, en quelque sorte des yeux neufs : et cela ne signifie-t-il pas quasiment découvrir ce pays pour la première fois ? » (p. 58) C'est la capacité méthodologique de questionnement qui fait la nouveauté d'une question. Quand les philosophes ont coutume de voyager pour vérifier, quand leur méthode d'investigation préjuge de ce qu'ils vont trouver, Nietzsche revendique pour lui de savoir que seules les questions bien posées font les vrais voyages ; c) la complicité intellectuelle de Rée et de Darwin confirme Nietzsche dans ses soupçons : Rée se donne des abstractions philosophiques « naturalisées » pour objet d'enquête, il faut se rapporter à la vraie histoire de la morale, il faut déchiffrer son « long écrit hiéroglyphique » et non reconstruire arbitrairement la naturalité de l'homme comme une histoire niaise de désensauvagement.

La morale pour être constituée en « problème » réclamait donc le sérieux d'une méthode. Mais ce sérieux là annonce un gai savoir qui fera peut-être apparaître la morale comme une comédie ou comme le drame dionysiaque du « destin de l'âme », écrit par le poète comique de l'existence.

### **Huitième paragraphe**

« S'il y a des gens pour qui cet écrit est incompréhensible et dont il heurte les oreilles, la faute, me semble-t-il, ne m'en est pas nécessairement imputable. »

Nietzsche prévient d'emblée : ce travail va contrarier les évidences, les représentations qui vont de soi sans requérir un véritable travail de compréhension. En outre, il est le produit d'un mûrissement commencé avec *Humain trop humain*, il réclame que les étapes majeures de son élaboration soient connues. Impossible donc d'entrer dans la lecture en novice et de prétendre tout comprendre sans effort. L'incompréhension sera assignable au lecteur insuffisant et non à l'insuffisance de l'écrit. On pressent ici que Nietzsche est au sommet de ses moyens, dans la maîtrise implacable d'une grande décennie de réflexion, qui atteint enfin son point d'aboutissement : mener la guerre au nihilisme de la morale. Lire n'ira pas ici sans un art de lire...

## **B - PREMIER TRAITÉ :**

### **« bon et méchant », « bon et mauvais »**

Lire la note de P. Wotling sur le titre de ce premier traité (note 1 p. 63).

L'attention que Nietzsche accorde à la psychologie empiriste anglaise, par laquelle l'ouvrage de P. Rée a été influencé, conduit à un criblage critique de ce qui se nomme « psychologie ». Pour Nietzsche, la psychologie anglaise est une psychologie associationniste qui a eu pour mérite de se déprendre de toute recherche d'un fondement de la morale mais qui a continué à accréditer la croyance dans la morale, jusque dans la valorisation du bonheur ou de la vertu. Chez Nietzsche, la psychologie doit s'entendre comme une morphologie de la volonté de puissance, elle typologise des configurations pulsionnelles et examine leur relative stabilité ou leur altération dans l'histoire. Au fond, pour Nietzsche, les psychologues anglais n'ont pas dépassé le « marécage » des habitudes, des représentations, des associations de jugements, caractéristiques de l'anthropologie : ce sont de « vieilles grenouilles froides », ce sont des idéalistes rentrés ou rancuniers, qui dénie ce qu'ils sont : « Ils pensent, tous autant qu'ils sont, comme c'est la vieille coutume chez les philosophes, de manière *essentiellement* anhistorique, cela ne fait aucun doute. » (p. 66)

Nietzsche revendique ainsi pour lui, par contraste, une articulation constante de chaque geste philosophique avec l'histoire. La philosophie est fille de son temps. Reste qu'il y a une histoire et une histoire et que ce que montre Nietzsche par à-coups différentiels, c'est que la philosophie, même la plus empiriste, a souvent nommé l'histoire de pures (re)constructions imaginaires.

La philosophie anglaise, dont Rée a été le continuateur, a lié les concepts de « bon » (*gut*), d'« utile » (*nützlich*) et de « non égoïste ». Nietzsche fait parler cette tradition

philosophique : « On a *originellement* – décrètent-ils – loué et qualifié de bonnes les *actions non égoïstes*, chez ceux en faveur de qui elles étaient accomplies, donc à qui elles étaient *utiles* ; ultérieurement, on a *oublié* cette origine de la louange et ressenti également comme bonnes les actions non égoïstes simplement parce que, conformément à l'habitude, elles étaient toujours louées comme bonnes – comme si elles étaient en soi quelque chose de bon. » (p. 66 – 66)

L'analyse de Nietzsche est alors la suivante : ce qui est utile à autrui est jugé par autrui procéder d'une motivation non égoïste de l'agent ; puis cette inférence est oubliée pour devenir une habitude irréfléchie : les actes non égoïstes sont jugés bonnes en soi. Nietzsche dégage aussitôt les éléments cardinaux de ce jugement de valeur : a) valorisation inaperçue mais décisive du point de vue du sujet auquel l'action bénéficie ; b) valorisation du point de vue de l'utilité ; c) corollaire final : équivalence des concepts de « bon » et de « non égoïste ».

L'œil critique nietzschéen repasse alors cette analyse au crible : pourquoi le jugement de valeur n'émane-t-il pas de l'agent ? Pourquoi est-ce le bénéficiaire de l'action qui est juge ? « Ce sont tout au contraire 'les bons' eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, ceux qui occupent une position élevée et ont l'âme élevée qui ont ressenti et fixé eux-mêmes leur agir comme bon. » (p. 67) Et ce jugement de valeur n'est pas dépendant d'un autre regard que celui du créateur, de l'agent. De cette manière la question de l'utilité est mise hors jeu. Cette indépendance de l'acte et du jugement qui le supporte à l'égard de tout regard extérieur à eux introduit ce que Nietzsche nommera « le pathos de la distance », pulsion fondamentale du bon aristocratique (voir *PBM* § 257). Le sens de « bon » se délie par conséquent de « non égoïste ». Et « mauvais » désigne simplement ce, ceux qui n'accèdent pas à cette forme de création et de légifération souveraines du « bon », comprises comme expansion de la volonté de puissance. Le « pathos de la distance » s'oppose donc terme à terme à l'instinct grégaire. Notons que les « bons » de l'évaluation aristocratique ne manifestent que peu d'attention pour ceux qu'ils relèguent par mépris du côté des « mauvais » (*schlecht*), c'est-à-dire des simples, des braves un peu limités. L'antithétique axiologique, propre à la perspective aristocratique, gouvernée par la pulsion de la hiérarchie et de la distance, est donc : *gut / schlecht*, bon pour l'agent / mauvais, simple, idiot, par impuissance créatrice.

Mais cette antinomie aristocratique, prise dans la perspective gouvernée par l'instinct grégaire, subit une torsion et une déformation pour devenir : égoïste / non égoïste ; les aristocrates sont jugés égoïstes donc mauvais (*böse*) et leur contraire, la plèbe, est bonne (voir *PBM* § 30). Nietzsche montre que cette torsion optique, ou cette anamorphose, définit la perspective qui domine l'Europe : « le préjugé qui tient 'moral', 'non égoïste', 'désintéressé' pour des concepts de valeur identique s'est imposé. » (p. 69) « Ce préjugé populaire de l'Europe chrétienne qui veut que la caractéristique de l'action morale réside dans l'abnégation, la négation de soi, le sacrifice de soi, ou dans la compassion, dans la pitié. » (*GS* § 345)

Nietzsche décèle dans cette déformation optique et axiologique le symptôme d'une « idée fixe », c'est-à-dire d'une perspective arrêtée, à angle d'ouverture figé, d'une perspective à partir de laquelle la plasticité de la volonté de puissance est réduite à une forme fixe.

Revenant alors aux moments qui ont constitué l'équivalence bon = non égoïste, Nietzsche s'interroge sur le sens de l'oubli qui a permis la transformation de cette inférence en habitude. Si l'analyse anglaise est défailante d'un point de vue historique – puisqu'elle ne remonte pas au-delà de l'histoire triomphante de la plèbe -, il reste à voir si elle est pertinente sur le plan psychologique. Or, Nietzsche détecte vite la présence d'un vice dans la mise en équivalence de bon et de non égoïste : c'est que l'action non égoïste a bel et bien été utile à quelqu'un. « - mais comment donc cet oubli est-il seulement possible ? L'utilité de telles actions auraient-elles donc cessé un beau jour ? C'est le contraire qui se vérifie. » (p. 69)

Nietzsche s'ingénie alors à mettre la philosophie anglaise en contradiction avec elle-même sur ce terrain de la psychologie car il trouve chez Herbert Spencer, dans *The Data of Ethics* (1879), l'idée que les jugements axiologiques scellent le sens donné à des expériences « inoubliées et inoubliables » de l'utilité. L'inconséquence est alors évidente.

Après avoir écarté de son chemin les philosophes anglais, et conséquemment le travail de Paul Rée, Nietzsche s'avance sur la voie d'une transvaluation des valeurs « bon / non égoïste » en valeurs aristocratiques. Dans cette voie, Nietzsche s'interroge sur l'étymologie de certains concepts : bon s'origine dans noble, aristocratique, distingué ; mauvais (*schlecht*) vient de *schlicht* (simple), et désigne l'homme simple, l'homme du commun, par différence avec celui qui se distingue (*vornehm*). L'étymologie renvoie ici à d'anciens usages de la langues et non à des significations originaires. C'est l'usage de la langue qui intéresse Nietzsche en tant que l'histoire s'y sédimente. Cette séquence étymologique a donc pour fonction d'orienter vers une nouvelle hypothèse de lecture historique, relative à l'émergence des valeurs axiologiques « bon et mauvais » (selon la perspective aristocratique) et « bon et méchant » (selon le renversement de la perspective précédente par une perspective grégaire). Nietzsche, ce faisant, pose sa thèse d'une équivalence aristocratique (« distinguée » serait une meilleure traduction mais parfois peu aisée) entre bon = noble = affirmateur = beau = aimé des dieux (§ 7 p. 79) et cette thèse, comme le révèle le paragraphe 11, correspond au monde d'Homère et d'Hésiode. En d'autres termes, la généalogie nietzschéenne remonte vers une forme d'état de nature de l'humanité qui va autoriser toute une zoomorphie de la volonté de puissance, grâce à laquelle Nietzsche distinguera la vie sauvage (ou antique) de la vie domestiquée par « les prêtres de tous les temps » (§ 6 p. 76)

Le renversement des valeurs aristocratiques (distinguées) de *gut / schlecht* (bon / mauvais) aux valeurs de *gut / böse* (bon / méchant) montre comment une différence de puissance, de créativité se convertit en différence morale. Et c'est d'emblée « la caste des prêtres » qui porte la responsabilité de cette conversion des valeurs. Les Juifs sont l'exemple exemplaire de la première transvaluation des valeurs accomplie dans l'histoire par une caste sacerdotale : « les Juifs, ce peuple de prêtres qui ne sut finalement tirer satisfaction de ses ennemis et conquérants qu'au moyen d'un renversement radical de leurs valeurs. » (§ 7 p. 78) Les prophètes hébreux apparaissent ici comme les premiers, qui font sortir l'humanité de son état de nature, en produisant une transvaluation qui engage pour l'humanité un nouveau destin. Le retour vers l'état de nature est désormais impossible, toutes les zoomorphies récurrentes de la volonté de puissance, qui continueront à courir sous le texte nietzschéens (bête blonde, bête de proie déchaînée, etc.), ne seront plus qu'autant de signes d'une histoire irrévocablement passée. En ce sens, la transvaluation accomplie par les prophètes juifs est « fatale », elle ouvre une nouvelle histoire où les transvaluations se succéderont (Judée, Rome, Renaissance, Réforme, etc.) sans que les valeurs pour ainsi « naturelles » ou de l'état de nature (les rapaces, les bêtes blondes...) puissent jamais faire retour : « les Juifs sont, justement par là, le peuple le plus fatal de l'histoire universelle » (AC § 24) Une juste compréhension, encore trop rare, de cette « fatalité » permet d'éviter toute imputation d'antisémitisme à Nietzsche. Une telle imputation ne fait pas plus sens qu'une lecture positive des formes animalières de la volonté de puissance : l'exaltation de pareilles formes (la belle bête blonde) est un contresens aussi grave qu'une lecture négative de la « fatalité » du peuple juif. Notons que certains traducteurs persistent à traduire « *verhängnisvoll* » par funeste et non, comme il est nécessaire, par « fatal ». Les Juifs ont à tout jamais dénaturé les valeurs, « ils ont créé une notion antithétique des *conditions naturelles*, - ils ont retourné (...) la religion, le culte, la morale, l'histoire, la psychologie, *d'une façon irrémédiable*, dans le contraire de leurs *valeurs naturelles*. » (AC § 24, souligné par nous, cf. AC § 25)

Le statut des Juifs est donc ambivalent, ils arrachent l'humanité à son état de nature, ils inventent la « haine ... la plus profonde et la plus sublime », celle de la caste sacerdotale mais de cette haine va procéder « un nouvel amour, la plus profonde et la plus sublime de toutes les espèces d'amour » : ce nouvel amour transfigure la haine même dont il émane, il est un surpassement en amour de la haine, et par là une nouvelle forme d'expansion de la volonté de puissance, inscrite dans le champ d'une culture et d'une histoire, arrachée aux zoomorphies antérieurement prévalente. Le prophétisme hébraïque définit donc un type étrange composant la plus haute vengeance avec son *acmè*, son comble, dans le plus haut amour. La rupture avec la naturalité axiologique est ainsi une pointe de fatalité oscillant dans l'amphibologie de sa double perspective : haine et amour. La captation du judaïsme par le christianisme de Paul va faire pencher l'oscillation du côté de la haine et du ressentiment, propres à la « morale de l'homme commun » (§ 9 p. 81) En un mot, le devenir chrétien du judaïsme réduit l'ouverture des perspectives, tronque l'ambivalence riche et forte du judaïsme.

Ainsi s'opposent désormais « les bien nés » (les aristocrates) et les « hommes de ressentiment » (type pulsionnel faible qui régule ses pulsions par la comparaison, la ruse et la fourberie). Le Concept de « ressentiment » surgit ici (§ 10) pour la première fois dans l'œuvre publiée de Nietzsche. Il est le pivot à partir duquel l'opposition axiologique première entre noble et non noble se transforme en opposition entre maître et esclave. Le ressentiment est une disposition qui se forme là où la réaction authentique, la réaction pour ainsi dire active, est empêchée, inhibée. La réaction se dédommage alors au moyen d'une vengeance imaginaire : l'impuissance d'agir, de réagir, est retournée, rentrée, et se déploie dans des compensations imaginaires. Nietzsche introduit ainsi la distinction fondamentale entre les types actifs et les types réactifs. Cette distinction va supplanter toutes celles qui ont précédé : les aristocrates, la plèbe, les forts, les faibles, les maîtres, les esclaves... Elle contient en effet l'explication psychologique de cela même qu'elle avait préalablement distingué.

L'objectif est désormais clarifié grâce à la conjonction des dimensions généalogique et psychologique de l'analyse : il s'agit de montrer comment la morale du ressentiment s'est imposée à travers l'histoire. Ce travail Nietzsche le conçoit comme à venir, il en trace le programme et les étapes (voir § 17), et souligne par là la dimension simplement inchoative de son propre livre : *Zur Genealogie der Moral*, Contribution à la généalogie de la morale.

## **C – DEUXIÈME TRAITÉ**

### **« Faute », « Mauvaise conscience » et phénomène apparentés**

C'est dans ce deuxième traité que la démarche généalogique de Nietzsche trouve sa pleine intensité. Dans *EH*, Nietzsche dit que le premier traité définit la psychologie du christianisme en tant que celui-ci est né du ressentiment et que le deuxième traité donne la psychologie de la conscience morale : « celle-ci n'est pas, comme on le croit communément, 'la voix de Dieu en l'homme' – c'est l'instinct de cruauté qui se retourne contre lui-même, une fois qu'il ne peut plus se décharger à l'extérieur. La cruauté est ici pour la première fois mise en lumière comme l'un des soubassements les plus anciens et les plus essentiels de la culture. »



La partie centrale de ce traité, consacrée à la provenance de la mauvaise conscience à partir de l'économie de la cruauté (§ 4 - § 21), doit être saisie à partir d'une introduction préalable, consacrée à la possibilité d'une bonne conscience, d'une conscience d'« individu souverain » (§§ 1-3) et à partir de la conclusion du traité, consacrée à la possibilité d'un « homme rédempteur » (§ 24). Nous reprenons ici le plan du traité proposé par W. Stegmaier dans son commentaire de la *GM*, *op. cit.*

### **Paragraphe 1 à 3**

Nietzsche recommence par la position d'un problème. Non plus la morale comme problème. Mais la responsabilité de l'action comme problème de l'homme.

Après avoir critiqué le concept métaphysico-moral de liberté de la volonté, Nietzsche ouvre une questionnement extra-moral : comment la nature a-t-elle pu accomplir la tâche d'« élever un animal qui soit en droit de promettre » ? Nietzsche cherche à circonscrire un état de nature du *Gewissen*, de la conscience morale, c'est-à-dire un état pré-moral de la conscience. Le *Gewissen* – notons que le français n'a pas de mot spécifique, comme l'allemand, pour désigner la conscience morale -, avant d'être une bonne ou une mauvaise conscience, est un savoir (*Wissen*) de la signification qu'a notre action propre pour les autres, non pas seulement dans l'anticipation de l'action mais surtout après l'action, après que les conséquences de celle-ci se sont entièrement déroulées. Cette conscience Nietzsche l'appelle la « mémoire de la volonté » ou le « vouloir-encore-et-toujours-ce qu'on a voulu autrefois ». Reste qu'une telle mémoire requiert un long dressage de l'espèce humaine, dressage qui a dû conduire de l'animalité à l'homme « calculable, régulier, nécessaire », c'est-à-dire à l'*animal rationale*. La raison procède donc du *Gewissen* et non l'inverse - comme c'est généralement supposé par les philosophies morales.

Si le dressage de la mémoire en vue de la responsabilité prime sur la morale et la raison, alors Nietzsche suppose qu'il pourrait bien produire un fruit qui dépasserait la morale et la raison. Ce fruit serait l'individu « autonome et sur-éthique » (*über-sittlich*). Cet individu possède lui-même un « critère de mesure de la valeur », « il a une véritable conscience de sa puissance et de sa liberté, un sentiment d'accomplissement de l'homme en général » (§ 2 p. 123). Nietzsche dévoile ici sa réponse pleine d'espoir au problème de l'homme responsable. Dans la conclusion de ce deuxième traité, il dévoilera le moyen terrible par lequel cet espoir pourrait devenir une réalité.

« L'individu souverain » n'a pas besoin d'être justifié par d'autres dans ses actions, cet individu a poussé, grandit par-delà les mœurs et la grégarité de celles-ci, il est « sur-éthique », son autonomie, sa souveraineté se conçoivent à partir d'une auto-donation voire d'une création de la règle de l'action. Nietzsche reprend le concept kantien d'autonomie mais il en expurge la source rationnelle.

### **Paragraphe 4 à 21**

La question de la provenance de la mauvaise conscience à partir de la conscience pré-morale (ou bonne conscience) est reconduite par Nietzsche et orientée en direction de la provenance de l'Etat et de l'institution du droit puis, plus lointainement, en direction des dieux et des peuples antiques. L'investigation se retourne ultimement sur elle-même : sous quelles conditions serait-il possible de créer un *analogon* de la bonne conscience perdue ?

A l'origine de l'Etat et de la religion, Nietzsche découvre la relation du créancier et du débiteur, c'est-à-dire une première forme de l'économie. La morale semble construire une possibilité de compensation à cette première forme de l'économie, qui s'entend aussi comme un droit à la cruauté. Voir Shakespeare *Le Marchand de Venise*. La morale provient-elle donc de l'économie de la cruauté ? est la nouvelle question soulevée par Nietzsche.

Il s'agit alors d'entendre le concept de « faute » comme une forme changée du concept matériel et économique de « dette ». Cet aspect des choses a été oblitéré par les penseurs « désintéressés » de la faute : Socrate, Kant, le Christ... mais cette oblitération cède quand on examine les justifications du châtement : la punition répare la faute, elle en produit donc un équivalent, et cette idée d'équivalence entre dommage et douleur est précisément une idée économique qui « remonte aussi loin qu'il existe des 'personnes juridiques' en général, et renvoie (...) aux formes fondamentales de l'achat, de la vente, du troc, du commerce et de l'échange » (§ 4 p. 131). Nietzsche détecte, en dépit de toutes les oblitérations, la trace de l'économique dans le moral et cette trace le conduit à une deuxième thèse généalogique : il soupçonne que le sens moral de « faute » a sa source dans le sens économique de « dette ». Pour éprouver cette thèse, il va examiner l'histoire des châtements car il lui paraît que cette histoire rend la morale plus visible, plus observable. Observée la morale apparaît alors sous son trait le plus caractéristique : elle est punitive. La morale a commencé dans un bain de sang...

Nietzsche déroule l'histoire de l'« autorisation » de la cruauté, de son institutionnalisation, à partir des implications du rapport créancier / débiteur. Le droit des créanciers est vite devenu un droit des maîtres par où les créanciers se sont constitués en « personne de droit ». La juridicisation de la souffrance s'est prolongée par sa spiritualisation dans la culture voire par sa politisation à l'échelle de l'Etat (§§ 9-10). Mais ce développement moderne de l'économie, du droit et de l'Etat, introduit aussi un nouvel ordre de justification de la souffrance : la souffrance ne devient supportable que d'avoir du sens, et ce sens Nietzsche l'entend comme « un détour menant au néant » (§ 11) ; car la souffrance devient un argument contre la vie, elle suscite le commencement d'une « honte de la cruauté » par où les choses vont se recouvrir, s'oblitérer, s'intérioriser, se spiritualiser, contre la vie.

La provenance de la mauvaise conscience est donc indissociable de cette histoire, tracée par Nietzsche, de l'intériorisation de la cruauté, de l'épanchement de la volonté de puissance dans l'intériorité, de la voie ainsi barrée à la « fatalité irresponsable » de l'homme souverain. Le christianisme a aggravé ce processus en finissant par transformer le créancier en débiteur : le Dieu du christianisme est celui qui à la fois veut le sacrifice et se sacrifie... Le tableau dressé par Nietzsche de la christianisation de l'homme porte l'effroi à son comble. Voir en parallèle *HtH I* § 114 et *AC* § 54.

### **Paragraphes 22 à 25**

Ces paragraphes envisagent une possibilité de libération pour une nouvelle « bonne conscience ». Face au nihilisme d'une humanité enfermée dans « un asile d'aliénés » (p. 175), Nietzsche fait entendre le « cri d'amour » de la « rédemption dans l'amour ». Que signifie cette rédemption ? Nietzsche feint-il de s'identifier au Christ-rédempteur ? Il fait plutôt signe vers Zarathoustra (§ 25), celui qui annonce la venue du surhumain. Autrement dit, c'est la possibilité d'un surpassement du nihilisme par sa propre négation qui est ici esquissée : l'homme doit devenir « antéchrist et antinihiliste » (§ 24 p. 179) Voir les très belles pages de Deleuze sur la conception nietzschéenne de la « négativité du positif » (*Nietzsche et la philosophie*, p. 206-207)

## TROISIÈME TRAITÉ

### Que signifient les idéaux ascétiques ?

La généalogie s'est achevée à la fin du second traité. Ce que Nietzsche examine dans ce dernier traité est le sens du sens que les hommes donnent à la vie et à la pensée. Il interroge ce que Kant nommait les idéaux de la raison. L'investigation nietzschéenne des sens multiples de « l'idéal ascétique » se focalise peu à peu sur la volonté de néant.

« Idéal ascétique » est un syntagme forgé par Nietzsche, qui ne se décompose pas plus que « volonté de puissance », c'est une synthèse irréductible : les idéaux ascétiques s'objectent généralement à la vie sous la forme d'espérances individuelles ou collectives, ils trahissent en creux un retrait, une fuite hors du monde, une impossibilité de présence au sens. L'ascèse se définit comme un exercice, un dressage, une discipline en vue d'une fin, une incorporation du sens, tandis que l'idéal désigne un sens inaccessible : les deux mots s'évident mutuellement de leur signification respective. L'idéal ascétique en vient à définir ainsi une domination de soi en vue de rien, c'est-à-dire une volonté de néant, il caractérise la culture chrétienne occidentale comme culture de l'auto-contrainte, de la culpabilité, de la responsabilisation, du sacrifice de soi. Mais ce concept nietzschéen a lui aussi une certaine plasticité et peut connaître des variations et des transformations.

Nietzsche fait remonter les idéaux ascétiques à l'origine historique de la culture chrétienne, des idéaux et des vœux monastiques : pauvreté, humilité, chasteté. Nietzsche n'approfondit pas la détermination historique de ces idéaux mais il en retient le sens général d'une inhibition de la vie et d'une élévation de la vie à la religion. Le fil rouge qui relie ce troisième traité aux deux précédents est toutefois celui de la souffrance. Il ne s'agit plus ici ni de l'infliger ni de l'endurer, il s'agit d'une souffrance intériorisée, devenue spirituelle, sublimée et prise au sérieux. Le sérieux est le concept recteur de ce troisième traité car il n'y a pas d'ascèse sans sérieux. La question est alors : à quel point peut-on prendre au sérieux l'idéal ascétique ? Après un début un peu labyrinthique, Nietzsche examine successivement les types de l'artiste, du philosophe, du prêtre et du savant. Le savant, qui clôt la série des types, est le cas singulier d'un sérieux de l'idéal ascétique qui pourrait s'auto-abolir.

#### **Paragraphes 2 à 5 : le sens de l'idéal ascétique pour les artistes**

Wagner est déjà constitué en « cas » (*Fall*) (§ 2 et § 4), il définit la « velléité typique » de l'artiste. Wagner est tombé (*fallen*) aux pieds de l'idéal ascétique, il est aussi le premier rhéteur, il a fait de la musique avec les idées hégéliennes : une forme de « perversité intellectuelle » qui le conduit à soutenir sa musique asthénique par des idéaux ascétiques. A l'opposé de l'artiste qui confond sa vie avec son œuvre, Nietzsche conçoit un paradoxe du comédien pour la création artistique : que l'art soit la volonté de fausseté sous la diversité de toutes les puissances. Voir GS § 361

#### **Paragraphes 6 à 10 : le sens de l'idéal ascétique pour le philosophe**

Schopenhauer est la figure éponyme du philosophe de l'idéal ascétique. Il est le philosophe qui influença Wagner. Par sa philosophie et par son nom il représente un certain type d'énoncés : a) l'objectivité est en proportion inverse de l'implication de la subjectivité dans une proposition ; b) la vie est déterminée par la morale (§ 7). Le philosophe vit avec sa seule raison, il produit une nouvelle forme de vœux monastiques : aller au désert, s'humilier comme sujet, haïr les sens. Le philosophe ascète typifie une cruauté de la vie contre la vie.

Nietzsche transvalue ces trois valeurs « monastiques » de la vie des philosophes ascètes et donne un nouveau sens, positif, à la solitude, à la modestie et à la chasteté. Cette transvaluation prend la forme d'un autoportrait de Nietzsche au § 8.

### **Paragraphe 11 à 22 : le sens de l'idéal ascétique pour le prêtre**

Le type du philosophe ascète se lit encore en creux dans ce texte, relatif au type du prêtre. Les deux types sont en effet très similaires, selon Nietzsche. D'où l'évocation ici de Kant, du côté du type malade et du grand dégoût de la vie. Le prêtre se présente comme le sauveur du troupeau malade et c'est comme tel qu'il exerce sa domination sur les hommes malades. Le paragraphe 15 livre des analyses fondamentales pour l'intelligence du concept nietzschéen de « ressentiment ». L'homme du ressentiment use des paralogismes du sujet et du sujet d'imputation, de l'agent et du fauteur pour neutraliser la force de ceux qu'il domine. Le prêtre est cet homme du ressentiment qui domine les hommes malades en prétendant les sauver.

### **Paragraphe 23 à 26 : le sens de l'idéal ascétique pour la science**

La science est, pour Nietzsche, la « forme la plus récente et la plus noble » de l'idéal ascétique ; elle est même l'idéal ascétique de l'âge scientifique de notre modernité (§ 24 p. 253 et *GS* § 344 auquel Nietzsche renvoie lui-même à la fin du paragraphe 24)

Les scientifiques vénèrent le point d'interrogation autant qu'on vénérât Dieu, ils sont les idolâtres de la science. Voir *PBM* § 211 où Nietzsche montre que le vrai penseur est créateur et non ouvrier idolâtre.

### **Paragraphe 27 et 28 : l'auto-abolition de l'idéal ascétique**

Seule la vérité qui prendra conscience d'elle-même comme problème conduira la morale à sa perte. L'athéisme n'est pas la bonne antithèse à l'idéal ascétique. C'est donc du côté des savants que Nietzsche a l'espoir de voir l'idéal ascétique s'auto-abolir. Eux seuls ont permis de mettre à nu l'idéal ascétique : « 'l'athéisme' : ce résidu de l'idéal est, si l'on m'en croit, cet idéal même, dans sa formulation la plus stricte, la plus spirituelle, intégralement ésotérique, dépouillé de toutes ses fortifications extérieures, non pas tant son résidu, par conséquent, que son *noyau*. » (§ 27 p. 267)

L'athéisme, propre à l'âge scientifique, n'est donc pas l'antithèse de l'idéal ascétique, il en est plutôt la phase terminale : le christianisme va périr de sa propre morale. La volonté de vérité, prenant conscience d'elle-même comme problème, va mettre fin à la morale (chrétienne). Cette prise de conscience en procès a déjà conduit à la définition d'un problème général du sens. Le sens du sens n'est plus évident, il n'a plus l'évidence que lui conférait l'idéal ascétique. Nietzsche considère que l'étape ultime de dépassement de l'idéal ascétique consistera à retourner cette question du sens du sens contre l'idéal ascétique lui-même. L'idéal ascétique définit la volonté à partir d'un effort, d'une ascèse dont le but est l'au-delà, c'est-à-dire le rien. Nietzsche redéfinit cette postulation à partir d'un paradoxe radical : vouloir ne pas vouloir n'est-ce pas vouloir le rien ? On comprend que c'est contre la volonté de l'idéal ascétique que Nietzsche a forgé son concept de volonté de puissance. Au regard de la volonté de puissance, il n'y a de connaissance qu'en perspective, qu'à partir d'une démultiplication des points de vue, qu'à partir d'une pluralisation du sujet, qui plus il sait donner d'yeux, plus il s'assure de la complète « objectivité » de ce qu'il connaît.

## Sujet de devoir :

### COMMENTAIRE D'UN TEXTE DE NIETZSCHE

« Un quantum de force est un quantum identique de pulsion, de volonté, de production d'effets – bien plus, ce n'est absolument rien d'autre que justement ce pousser, ce vouloir, cet exercer des effets lui-même, et il ne peut paraître en aller autrement qu'à la faveur de la séduction trompeuse du langage (et des erreurs fondamentales de la raison qui y sont pétrifiées ), lequel comprend, et comprend de travers, toute production d'effets comme conditionnée par une chose qui exerce des effets, par un « sujet ». De même, en effet, que le peuple sépare la foudre de sa lueur et considère cette dernière comme agir, comme effet exercé par un sujet qui s'appelle foudre, de même la morale du peuple sépare également la vigueur des extériorisations de cette vigueur comme s'il y avait derrière le vigoureux un substrat indifférent auquel il appartiendrait en toute liberté d'extérioriser ou non sa vigueur. Mais un tel substrat n'existe pas ; il n'y a pas d' « être » derrière l'agir, la production d'effets, le devenir ; « l'agent » est purement et simplement ajouté de manière imaginative à l'agir – l'agir est tout. Fondamentalement, le peuple dédouble l'agir, quand il fait luire la foudre, c'est un agir d'agir : il pose le même événement d'abord comme cause et encore une fois ensuite comme son effet. Les physiciens ne s'y prennent pas mieux quand ils disent : « la force meut, la force cause » et autres choses du même ordre, - notre science dans son ensemble, en dépit de toute sa froideur, de sa liberté à l'égard de l'affect, est encore tributaire de la séduction trompeuse du langage et ne s'est pas débarrassée de ces petits monstres substitués par les fées, les « sujets » (l'atome, par exemple, est un de ces petits monstres, de même la « chose en soi » kantienne) : quoi d'étonnant si les affects rentrés de vengeance et de haine, couvant en secret, exploitent à leur profit cette croyance et si même, fondamentalement, il n'est pas de croyance qu'ils mettent plus d'ardeur à conforter que celle qui veut que le fort ait toute liberté d'être faible, et l'oiseau de proie d'être agneau : - ils s'attribuent ainsi le droit d'imputer à l'oiseau de proie la responsabilité d'être oiseau de proie... »

La Généalogie de la morale, premier traité, § 13, trad. P. Wotling, Poche, 2000, p. 97-98