

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION
NATIONALE ET DE LA RECHERCHE
SCIENTIFIQUE
UNIVERSITÉ DE TOAMASINA
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES
HUMAINES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Mémoire en vue de l'obtention du diplôme de Maîtrise
Es Lettres, option Philosophie

LA PHILOSOPHIE NIETZSCHÉENNE DE LA VIE DANS *AINSI PARLAIT ZARA- THOUSTRA*

Présenté et soutenu publiquement par

CHEKIDINE Saïd Madi

Dirigé par **SAMBO Clément**, Professeur
ENS TOLIARA

18 Décembre 2007

REMERCIEMENTS

Nous ne saurons commencer ce travail avant d'avouer, avec franchise et modestie, notre reconnaissance à tous ceux qui ont contribué d'une manière ou d'une autre à sa réalisation.

Nous présentons particulièrement nos sincères remerciements à notre chère famille: à notre père et notre mère, à nos frères à l'image surtout de Monsieur ANOUFIDINE Saïd, qui a toujours été présent à nos côtés et qui a guidé nos tout premiers pas d'études, à nos soeurs et à notre oncle CHARIF Tohir.

Nos remerciements vont également à l'endroit de Monsieur Clément SAMBO, Professeur à l'ENS Toliara et enseignant au département de philosophie de l'Université de Toamasina, qui a bien voulu diriger ce travail et qui, sans jamais ménager ses efforts, l'a suivi et contrôlé jusqu'à son terme.

Notre reconnaissance s'adresse ensuite au corps enseignant du département de philosophie de l'Université de Toamasina, plus particulièrement à Monsieur Antoine RAZAFITSIAMIDY, Maître de conférences et Directeur du dit département, qui nous a initié aux méthodes de recherches scientifiques lesquelles nous ont permis d'élaborer plus ou moins facilement un tel travail.

Nous manquerions à un devoir de gratitude si nous omettions de remercier Monsieur Stephane FRINGANT, professeur de philosophie au lycée français de Toamasina, qui ne nous a jamais épargné ses ressources: conseils et surtout documents, dès le début de nos recherches jusqu'aujourd'hui.

A notre mère ROUKIA Saïd Bacar qui a toujours fait preuve d'une tendresse considérable à notre égard et qui a joué un rôle important dans nos études et surtout dans la cohésion de notre famille.

A tous les étudiants du département de philosophie de l'Université de Toamasina, à tous les employés, en particulier les bibliothécaires de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, recevez nos vifs remerciements.

CHEKIDINE Saïd

INTRODUCTION

De Socrate en passant par la pensée judéo-chrétienne jusqu'à Hegel, la philosophie se caractérise par une dichotomie qui consiste à diviser le monde en deux. Ainsi se dessine un dualisme entre le monde sensible et le monde intelligible, la matière et l'esprit ou encore l'instinct et la raison. Tout cela, avec une forte prééminence de la raison.

Cette philosophie posant le primat du logos au bios porte atteinte à la véritable nature de l'homme et dénigre du même coup la vie humaine en entraînant l'homme dans une morale ascétique. Les termes grecs logos et bios renvoient respectivement à la raison, l'esprit absolu ou Dieu et à la vie. Ce qui signifie que l'homme et sa vie même sont écartés au profit de Dieu. Cela ne laisse pas Nietzsche indifférent. Il entreprend donc à réhabiliter la vie humaine qui lui semble négligée depuis des siècles.

En fait, tout l'édifice intellectuel de Nietzsche se caractérise par des efforts à mettre à nu la philosophie traditionnelle et remodeler par la même occasion une histoire philosophique jalonnée de beaux discours comparables à celui d'un géant aux pieds d'argile. En effet, tant de penseurs considérés comme de brillants et illustres philosophes, entre autres Socrate, Platon, Descartes, Kant et Hegel ont oublié que l'homme doit s'affirmer par la vie et la force de ses instincts. C'est ainsi que Nietzsche se livre à une critique virulente à l'égard de presque tous ses prédécesseurs. Aborder une étude sur la philosophie nietzschéenne est synonyme de critiquer toute la philosophie traditionnelle. Rappelons que, comme tout système philosophique, celui de Nietzsche a pris ses racines sur cette philosophie traditionnelle à l'égard de laquelle il manifeste sans ambages son hostilité. Parmi les véritables origines de la pensée de Nietzsche, nous pouvons citer les Présocratiques qui ont d'ailleurs exceptionnellement échappé à la critique nietzschéenne. Précisons aussi que Nietzsche est un fanatique de la philosophie traditionnelle présocratique. Pour lui, les vrais philosophes sont les Présocratiques mais les néo-socratiques ne sont que des hybrides. C'est ce que nous pouvons confirmer à travers les affirmations selon lesquelles :

« Le chemin qui va de Thalès à Socrate est quelque chose de prodigieux »(1).

Puis,

« L'étude sur les Présocratiques est un poème sur l'origine de la philosophie »(2).

Socrate également est une des origines lointaines de la pensée nietzschéenne. C'est en le critiquant que Nietzsche arrive à démontrer l'originalité des anciens Grecs. Aux yeux de Nietzsche, Socrate a falsifié la philosophie pure de ses prédécesseurs avec sa dichotomie. C'est à partir de lui qu'on a commencé à différencier et opposer Apollon et Dionysos, le ciel et la terre, la raison et l'instinct. Ainsi, ne peut-on pas affirmer que Socrate est le chrétien avant la lettre ? Car depuis Socrate et son disciple Platon, on parlait déjà du *Logos* qui signifie selon eux, Dieu en tant que source des idées. Cette notion de Logos et de distinction du monde sensible et intelligible semble avoir été reprise par les chrétiens qui parlent du ciel et de la terre, puis, d'un Dieu créateur. Ce qui aboutira à un assujettissement de l'homme à ce Dieu créateur. Or selon Nietzsche, c'est l'impuissance de l'homme faible qui l'amène à inventer ce concept de Dieu. Dieu n'est donc qu'un simple produit du néant. En effet, l'homme ne saisissant que le néant, construit Dieu à partir de ce néant. D'où le nihilisme passif critiqué et rejeté par notre auteur.

De cette impuissance naîtra la morale qui se trouve dans tous les aspects de la vie quotidienne particulièrement dans la religion et dans la politique. Les faibles, conscients de leur faiblesse et de leur impuissance, veulent bénéficier d'une certaine protection en inventant la morale des faibles, une morale grégaire selon Nietzsche, distinguant toujours bien et mal. Cette morale est ainsi considérée par l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* comme une morale des troupeaux. Car le faible, fuyant le mal et la souffrance, se réfugie toujours vers le bien qu'il essaie de se procurer derrière la masse. D'où la naissance de l'altruisme, de l'amour du prochain. Or selon notre auteur, ce soi-disant altruisme n'est en quelque

1 Nietzsche écrivant à Gersdorff en 1873, préface de *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* par Geneviève Bianquis, pp. 8-9.

(2) Nietzsche écrivant à Gersdorff en 1873, préface de *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* par Geneviève Bianquis, p. 11.

sorte que de l'égoïsme déguisé. En effet, ce n'est pas vraiment par amour pour autrui qu'on cherche à lui faire du bien, c'est plutôt parce qu'on attend de lui l'action inverse dans la mesure justement qu'on fuit le mal. C'est donc cette faiblesse et cette impuissance qui ont été à l'origine de la morale, donc du bien et du mal.

De ce fait, la préoccupation de notre auteur n'est pas de distinguer bien et mal ; il ne pose pas la question du « qu'est-ce que ? » mais celle du « qui ? ». De ce point de vue, la critique nietzschéenne de la morale se veut généalogique. Son souci est de savoir : qui dit qu'il faut être bon et vertueux ? Que vise donc celui-là ? Pourquoi veut-il être bon ou vertueux ? Par cette morale généalogique, il veut mettre à nu la morale grégaire des décadents, cette morale traditionnelle qu'il prend pour un symptôme de ressentiment. La philosophie nietzschéenne se veut donc une philosophie de soupçon. Elle soupçonne les anciennes valeurs afin de découvrir l'arrière-pensée qui se cache derrière elles.

Sous prétexte de protéger l'individu, la communauté avec sa morale de ressentiment, ne fait que le soumettre à ses lois et ses devoirs. C'est effectivement le sentiment de vulnérabilité qui pousse les individus à s'associer pour former la communauté et inventer leur morale. L'individu est ainsi sacrifié en faveur de la communauté qui cherche toujours à se conserver. Or, pour Nietzsche, loin de se conserver, l'individu doit se dépasser et ne pas se laisser dépasser par les autres. Et ce dépassement est synonyme de sacrifice, du risque. D'où l'importance du risque dans la philosophie nietzschéenne. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le risque se trouve dans l'image du danseur de corde. Un funambule marche sur une corde tandis que la populace le regarde. La corde symbolise la marche vers le surhumain, l'objectif visé de Zarathoustra. Cette corde est également l'image du risque car l'homme fort aime le risque. La populace qui regarde symbolise les faibles, le troupeau des agneaux bêlants et des instincts grégaires.

Donc pour Nietzsche, il faut dépasser cet instinct grégaire, instinct de groupe et de ressentiment qui dit « Non » à la jouissance du corps et à la vie. La morale nietzschéenne est une morale vitaliste, qui dit « Oui » à la vie. Et cette vie n'est qu'une volonté de puissance. Or, la volonté de puissance peut justement s'expliquer comme étant le fait de se dépasser et ne pas se laisser dépasser par les autres. Donc, celui qui est animé par la volonté de puissance, qui dit « Oui » à la vie, c'est le surhomme, l'enfant, l'oubli. Il oublie toutes les anciennes valeurs après les avoir brisées et crée d'autres toutes nouvelles.

Ainsi faut-il remarquer que la morale vitaliste de Nietzsche est une philosophie critique qui rejette toutes les anciennes valeurs lesquelles oublient la vie et par conséquent l'homme lui-même. Et c'est justement cela qui a suscité notre intérêt à choisir le thème de

La philosophie nietzschéenne de la vie dans Ainsi parlait Zarathoustra

Par ailleurs, il est à noter que le souci majeur de Zarathoustra, c'est l'avènement du surhomme. Or, cela n'est possible que dans la solitude et par l'oubli des anciennes valeurs. D'où l'éloignement de Zarathoustra des hommes vers les montagnes. En fait, Nietzsche lui-même a mené une vie pratiquement solitaire et a rejeté les pensées de ses prédécesseurs. Après s'être rudement opposé à Socrate et ses disciples, il a établi une critique radicale des bases kantienne de la connaissance et de la morale. Pour lui, ce n'est pas l'amour de la vérité qui anime l'homme, ce sont plutôt les passions du vouloir vivre. D'où son amour relativement passager pour Schopenhauer dont la théorie de la représentation se fonde sur une conception du vouloir vivre inspiré des philosophes de l'Inde.

A cela, nous ne manquerons pas de souligner que parmi les sources de la pensée de Nietzsche, il y a également la philosophie orientale, plus précisément iranienne et indienne. Ces influences orientales se justifient d'abord par le personnage de Zarathoustra qui est effectivement un héros très influent de presque toute la pensée nietzschéenne. Or ce Zarathoustra qui est chez Nietzsche un personnage exemplaire et symbolique représenté d'ailleurs comme personnage principal de son chef-d'œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra*, est emprunté des philosophes iraniens de la Perse antique. Ensuite, il faut noter que Nietzsche considère l'univers comme animé d'un mouvement cyclique. Et c'est ce phénomène qu'il a désigné en terme de retour éternel. Ce concept de retour éternel est, en fait, le fruit de sa lecture des pythagoriciens, des stoïciens, mais encore et surtout des philosophes hindous. Mais, si pour ces derniers le retour éternel est interprété comme une tentative de réparer ce qui avait été mal fait ou d'une manière claire, comme une expression de compensation d'une dette, il représente pour Nietzsche un autre visage du surhumain, une autre appellation de la volonté de puissance.

Encore faut-il préciser qu'il serait maladroit d'énumérer les origines de la pensée de Nietzsche sans pour autant mentionner Schopenhauer. En effet, avant Nietzsche, Schopenhauer a déjà menacé l'idéalisme métaphysique. Dans son livre intitulé *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer a installé l'homme et, surtout sa

volonté au gouvernail du monde, et ce, au détriment de Dieu créateur. Car selon lui et contrairement à la tradition, chaque être vivant dispose naturellement d'un principe essentiellement intrinsèque qui exclut l'idée d'une existence d'un Être divin dont dépendrait le monde. Ceci étant, l'essence du monde réside dans une volonté aveugle et irrationnelle. Ainsi le volontarisme schopenhauerien écarte-t-il Dieu des affaires des hommes. Dans ces conditions, le vouloir vivre, que Schopenhauer affirmera d'ailleurs avant de nier, est la force motrice de tous les êtres vivants. Cette philosophie schopenhauerienne de la volonté a donc beaucoup influencé Nietzsche si bien qu'il s'en est longuement inspiré dans sa philosophie de la vie ; une philosophie qui reconnaît la vraie valeur de l'homme en ce sens qu'elle place celui-ci ainsi que sa vie dans un ordre de premier plan. Et c'est justement cela qui fait la vraie originalité de notre auteur.

Toutefois, force est de souligner qu'on refusera longtemps à Nietzsche la qualité et le mérite de philosophe à cause de ses contradictions, son style poétique et aphoristique. On invoquera ensuite sa maladie et l'effondrement final dans la folie pour qualifier ses écrits de documents pathologiques. En dépit de tout cela, Nietzsche est finalement pris pour l'un des génies qui ont modelé le visage de la pensée occidentale, en particulier le XX^e siècle et ce, grâce à l'influence qu'il a exercée sur les brillants esprits de l'époque.

Au fait, rappelons encore une fois que toute l'œuvre de Nietzsche se caractérise par une critique radicale des pensées de ses prédécesseurs, de toutes les anciennes valeurs et par une forte affirmation de la vie et du vouloir vivre. Or pour lui, seul le grand homme est capable de donner sens à la vie. En effet, animé par l'activité et le sentiment de la création, il arrive, dans la solitude et son caractère égoïste, à briser les vieilles tables de valeurs. Il parvient entre-temps à tourner en dérision les esprits de ressentiment et de réactivité qui, dans la haine du corps et de la vie proprement dite, érigent des principes moraux enseignant l'amour du prochain et prêchant du même coup une vie future dans l'au-delà. Ce genre d'homme capable de tels exploits est le surhomme nietzschéen qui a la force et le courage de dire « Non » à toutes les valeurs décadentes et serviles.

Cependant, dans l'optique de Nietzsche, le simple « Non » est encore faiblesse. La négation doit être accompagnée d'une affirmation prête à produire, à créer. Car il faut rappeler la nécessité des métamorphoses dont Nietzsche a explicitement parlé dans le « Prologue » de *Ainsi parlait Zarathoustra*. A travers ce « Prologue », l'auteur fait parler Zarathoustra qui enseigne qu'il faut dépasser le stade de la première phase de métamorphose, à

savoir l'esprit chameau animé par l'obéissance et le respect. Or pour dépasser ce stade, il faut un « Non » qui puisse rejeter tous les ordres venant de l'extérieur. Et seul le lion est capable d'une telle négation laquelle marque la seconde métamorphose de l'esprit. Mais puisque une simple négation, avons-nous déjà dit, est encore faiblesse, la troisième métamorphose, celle de l'esprit enfant capable de création est donc nécessaire. Et c'est justement cette création qui, aux yeux de Nietzsche, symbolise le surhomme.

Par ailleurs, notons que, est seul capable de créer, donc de devenir enfant, celui qui connaît la valeur du corps, de la terre, de l'instinct et par conséquent, de la vie. D'où l'importance et la nécessité de « La philosophie nietzschéenne de la vie », une philosophie qui se veut entièrement critique.

S'il est vrai que chaque pensée a ses antécédents, quels sont donc, d'une manière plus ou moins globale, ceux de la philosophie de Nietzsche ? Aussi faut-il se demander si l'on pourrait réellement aborder la philosophie de la vie nietzschéenne en dehors de son rapport avec la philosophie et la morale traditionnelle.

Dans le souci de bien mener à terme notre étude, nous proposons un corps de devoir dont l'ossature se compose de trois grandes parties distinctes. Avant d'aborder et d'explicitier Zarathoustra, symbole de vie et de puissance, nous nous attachons à préciser les origines de la pensée de Nietzsche puis à examiner la vie dans la philosophie nietzschéenne.

I. LES ORIGINES DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE

I.1 LA PHILOSOPHIE GRECQUE ANTIQUE

I.1.1 Les Présocratiques

L'ouvrage intitulé *La philosophie grecque à l'époque des tragiques*, conçu sous plusieurs titres et sur des plans variés n'a jamais paru.

« Le premier ouvrage par lequel Nietzsche s'est imposé à l'attention, *La naissance de la tragédie*, devait avoir un pendant, *La philosophie grecque à l'époque des tragiques*. »(3)

Cependant, quelques fragments importants existent encore et ont influencé les idées de Nietzsche. Grâce aux idées tirées de ces fragments, il a écrit un autre ouvrage dont le titre est *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*. Ce livre est capital, il y retrace les origines réelles de sa pensée. C'est effectivement là qu'il faut remarquer le rôle et la place des auteurs présocratiques dans la pensée nietzschéenne. Étant donné sa versatilité, notre auteur a d'abord apprécié Schopenhauer et Wagner avant de rejeter leurs idées. Pourtant, il est toujours resté fidèle à sa profonde admiration pour l'œuvre et la pensée des philosophes présocratiques.

L'objet de ce chapitre est de remonter aux origines de la philosophie occidentale en général et celle de Nietzsche en particulier. L'histoire de la philosophie nous enseigne que la philosophie est née en Grèce, précisément avec les physiciens ioniens, six siècles avant l'ère chrétienne. Nietzsche écrit à ce sujet :

« La philosophie grecque semble commencer par cette idée absurde, que l'eau serait l'origine et le sein maternel de toute chose. »(4)

Sans doute faut-il remarquer qu'en voulant interpréter l'origine du monde et de toutes choses, les Grecs, à l'exemple de Thalès, n'ont pas cherché à inventer des réalités

3. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Préface de Geneviève Bianquis, Dijon, Mai 1938 ; p. 7.

4. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, pp. 34-35.

extraterrestres pratiquement insaisissables. Ces maîtres grecs, Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, soutiennent que l'eau, l'Apéiron, l'air et le feu constituent le principe et l'origine de toutes choses pouvant exister. Cela témoigne de leur vraie originalité de philosophes, d'hommes sages qui n'ont pas cherché un subterfuge pour se dérober à la réalité au même titre que Socrate et ses disciples. Dans ce sens, Nietzsche note à l'endroit des Présocratiques qu'ils :

« [...] forment à eux tous ce que Schopenhauer, par opposition à la République des savants, a appelé une République des génies. »(5)

Nous constatons ici la grande admiration que l'auteur de *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* porte sur les philosophes de la Grèce antique.

« [...] ces vieux sages, poursuit-il, de Thalès à Socrate, ont parlé, en termes il est vrai très généraux, de tout ce qui constitue pour nous l'essence de l'esprit hellénique. Dans leurs discours comme déjà dans leurs personnalités s'accusent les grands traits du génie grec dont toute l'histoire grecque n'est qu'une ombre portée, une copie confuse et qui ne nous parle pas en termes clairs. Même si nous interprétons exactement et dans sa totalité la vie du peuple grec, nous ne trouverions encore que le reflet de l'image qui brille en couleurs plus vives dans ses génies les plus hauts. [...] D'autres peuples ont des saints, les Grecs ont des sages. »(6)

De plus, ce qui a vraiment marqué Nietzsche chez ces génies grecs, c'est leur manière de vivre. C'est une vie que ce philosophe a excessivement admirée en raison de l'intervention directe des dieux qui n'ont, contrairement au Dieu chrétien, aucun esprit de jalousie, de punition ni de vengeance. La vie heureuse des Grecs leur procure épanouissement et bonheur jusqu'au jour où Socrate s'impose avec sa philosophie et sa morale qui ont étouffé les désirs et les plaisirs instinctifs ainsi que la jouissance du corps. Ils ont une manière de jouir de la vie et de se procurer du bonheur. Leur vie, tragique selon Nietzsche, est symbolisée par les deux divinités adverses victorieuses de la compétition sportive de l'Olympe, lesquelles sont réconciliées de justesse. Il s'agit de Dionysos et d'Apollon. Le premier est le dieu auquel Nietzsche attribue :

5. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 29.

6. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, pp.29-30.

« Un défi héroïque aux puissances des morts, une résolution d'affronter la vie dans sa totalité jusque dans ses pires catastrophes. »(7)

Il est le Dieu de l'ivresse, de la démesure et de l'extase. Les citoyens grecs qui croient en lui ignorent la peur et la tragédie, ils vivent par delà le bien et le mal. Si Socrate et ses disciples menaient une vie rationnelle visant à priver le corps des plaisirs et des désirs sensibles, si les chrétiens privilégiaient l'esprit par rapport à la chair, les Grecs profitaient de tout bonheur que peuvent leur procurer la terre et le corps. Pendant la fête en l'honneur de Dionysos, aidés par les boissons narcotiques, ils jouissent de la vie, oublient toutes leurs peines. C'est le moment durant lequel ils mènent une vie d'innocence, une vie d'enfant. Ils ne sont pas tentés de distinguer le bien du mal, ne ressentant aucune conscience de culpabilité. C'est le type de vie que Nietzsche qualifie de dionysiaque. Ici, Dionysos, le dieu de l'ivresse, de la démesure et de l'extase est en harmonie avec celui de la beauté et de la mesure. Quant à Apollon, il symbolise « La forme harmonieuse du rêve, de la lumière naturelle et de norme juste. »(8)

Cette description renvoie aux critères et à une vie d'artiste qui cherche dans la joie, l'harmonie et les normes justes, à plaire aux spectateurs. Telle était la vie du Grec cherchant à plaire aux autres et à soi-même.

Or, c'est dans la belle apparence du rêve, jouissant de la plénitude de l'immédiat que l'homme est pleinement artiste. Artiste et innocent, le peuple grec conçoit la vie d'une manière simple et naïve. Il accepte le bonheur comme il accepte le malheur, le bien comme le mal. C'est dans cette perspective que Nietzsche écrit :

« L'Hellène n'est ni optimiste ni pessimiste, il est entièrement viril ; il voit les choses terribles telles qu'elles sont et ne les dissimule pas. »(9)

La vie quotidienne de ces vieux sages grecs se caractérise par un profond respect de la tradition basée sur les mythes religieux qui glorifient le défi et le héros combattant. Ne se souciant point de l'éventuel caractère éphémère que peut présenter la vie ni des souff-

7. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 8.

8. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 9.

9. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 16.

frances qui y sont toujours liées, ces anciens Athéniens profitent de leur état de santé et de force dont ils disposent pour vivre pleinement. Ainsi, la philosophie de Nietzsche qui est une pensée critique valorisant la vie ne peut-elle pas se passer de celle de ces anciens sages grecs dont la manière de vivre est un modèle symbolique. C'est en ce sens qu'il faut le comprendre lorsqu'il affirme :

« [...] et si c'est des Grecs que l'on s'occupe, il faut toujours se souvenir que le besoin immodéré du savoir est aussi barbare en soi que la haine du savoir, et que les Grecs ont maîtrisé, par leur sens de la vie, par leur besoin de vie idéale, leur instinct de connaissance qui était insatiable en soi. Car ce qu'ils apprenaient, ils voulaient aussitôt le vivre. »(10)

En outre, il est à retenir que si Nietzsche se sent vraiment rattaché à ces hommes, c'est surtout parce que, dans leur vie, ils sont pratiquement instinctifs, ce qui leur permet de jouir pleinement de la vie. Ces hommes « véritables » dont les instincts sont forts, sont évidemment les auteurs de grandes activités et des actes grandioses. C'est en guise de reconnaissance de leurs œuvres spectaculaires que Nietzsche déclare ceci :

« Pour les hommes productifs, l'instinct est la force affirmative et créatrice. »(11)

Tout au long de sa vie, notre auteur n'a pas manqué de prononcer le mérite des philosophes présocratiques, leur vivacité des vrais sages et des bons vivants. N'est-ce pas à partir de ces vieux sages qu'il veut détourner l'objet de toute la philosophie néo-socratique, et se veut ainsi révolutionnaire ?

Si Kierkegaard et plus tard Marx(12) ont apporté une révolution dans la pensée occidentale, respectivement par l'existentialisme contemporain et le matérialisme dialectique(13), Nietzsche révolutionne la philosophie avec des bases et des perspectives toutes nouvelles. Il s'agit pour ce dernier de donner vraiment sens à l'homme, lui restituer sa

10. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 28.

11. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 92.

12. Le principe de la philosophie de Marx est de partir de l'homme comme être agissant, et non comme être pensant.

13. Pour Marx, le matérialisme avant lui est, soit spontané soit passif.

vraie nature que Socrate et les siens ont pervertie. Si nous remontons aux Présocratiques, nous constatons que cette philosophie nietzschéenne de la vie est une reprise des pensées présocratiques, longtemps interprétées depuis des siècles.

En fait, l'admiration de Nietzsche pour la Grèce antique se fait sentir dans presque toutes ses oeuvres. Dans *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, il écrit :

« Le Grec est celui qui, jusqu'à présent, a mené l'homme le plus loin. Nous en revenons aujourd'hui à ces interprétations fondamentales de l'univers que l'esprit grec a inventées par le moyen d'Anaximandre, d'Héraclite, de Parménide, d'Empédocle, de Démocrite et d'Anaxagore ; nous devenons plus grecs de jour en jour ; d'abord, bien entendu, dans nos concepts et nos jugements, comme si nous n'étions que des fantômes gréçisants ; mais un jour, espérons-le, nous deviendrons physiquement des Grecs ! C'est là, et ç'a toujours été là ce que j'espère du germanisme ! »(14)

Nietzsche est fortement marqué par ces inventions et interprétations de l'Univers formulées par ces Grecs, et surtout par leurs traditions, leur façon de vivre. Il aurait souhaité une vie dans la sérénité dans laquelle les dieux vivent en harmonie avec les humains. C'est justement cette harmonie qui symbolise la vraie unité dans ce peuple grec. Mais cette belle unité a fini par être tragiquement rompue. Cela nous amène à nous poser la question sur l'origine de cette rupture. Qui est l'auteur d'une pareille débâcle ?

1.1.2 Socrate et ses disciples

Nous venons d'explicitier dans les pages précédentes que la philosophie est née en Grèce, avec les Présocratiques ioniens. Si Nietzsche traite ces derniers avec tant d'admiration du fait qu'ils sont, non seulement les fondateurs de la philosophie, mais également les véritables philosophes qui eussent existé, il considère, par contre, Socrate comme un falsificateur, un assassin. Socrate est le premier à rejeter en bloc ou simplement à modifier les enseignements de ses prédécesseurs.

14. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, pp. 17-18.

A l'aube de l'histoire philosophique de l'humanité, les anciens Grecs ont tenté de se comprendre à travers le monde. C'est en se référant à cela que nous disons que la philosophie est le fruit de l'étonnement. Frappés par leur existence, l'existence du monde et par la métamorphose incessante des choses, ces anciens Grecs ont eu l'intention d'interpréter cette notion de métamorphose et de trouver du même coup le principe primordial origine de tout ce qui existe. Ainsi, pour Thalès, ce principe est l'eau, tandis qu'Anaximandre retient l'Indéfini, l'Apéiron(15). C'est à partir de ce principe que Socrate va tenter d'expliquer le monde et réussira à détourner l'objet de la philosophie. La véritable nature de ce monde-ci, celui de la physique, est déplacée ailleurs, dans le domaine de la métaphysique. C'est pour cela que Socrate est reconnu comme le précurseur de la métaphysique. La philosophie de Socrate, basée sur la théorie des idées, valorise le ciel au détriment de la terre, l'âme au détriment du corps et de l'instinct. Cela est justifié dans cette affirmation :

« Je n'ai pas en effet d'autre but, en allant par les rues, que de vous persuader jeunes et vieux, qu'il ne faut pas donner le pas au corps et aux richesses et s'en occuper avec autant d'ardeur que du perfectionnement de l'âme. Je vous le répète que ce ne sont pas les richesses qui donnent la vertu mais que c'est de la vertu que proviennent les richesses et tout ce qui est avantageux soit au particulier soit à l'État. »(16)

Socrate s'attache ainsi à nier tout ce qui se rapporte aux sens et au monde sensible. Tout son édifice intellectuel se traduit par une négation du corps, du plaisir et de tout ce qui a trait à la corruption et au devenir au profit du monde du Bien. Or, une telle approche est, aux yeux de Nietzsche, une vision qui assassine la vie. Pourtant la vie est pour notre auteur d'une valeur inestimable :

« « De tout temps, les plus grands sages ont porté le même jugement sur la vie : elle n'a aucune valeur... Partout et toujours, ce qu'ils en disent a le même accent, un accent de doute, de mélancolie, de lassitude de vivre, de résistance à la vie. Socrate lui-même a

15. Nietzsche tient à sa traduction de l'Apéiron, l'Indéfini (*das Unbestimmte*), alors que les commentateurs modernes depuis Diels, traduisent généralement (*das Unendliche, the Boundless*), l'Infini. M.A. Rey admet des sens variés : l'Infini-Indéfini, l'Indéterminé, l'Illimité ; Abel rex, cité dans *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, p. 41.

16 PLATON, *Apologie de Socrate*, p.42.

dit, au moment de mourir : « La vie n'est qu'une longue maladie » [...] 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 sottises. [...] la valeur de la vie ne saurait être évaluée. » »(17)

Dans une analyse exclusivement nietzschéenne, tous ces grands sages à l'image de Socrate ne sont que des décadents qui témoignent d'une évolution déclinante. Ils ont perverti l'humanité et poussé au déclin la pensée philosophique. Pour Nietzsche, Socrate est l'incarnation de la décadence.

En plus, il faut reconnaître que Socrate a joué un rôle très influent dans la pensée occidentale, si bien que nous pouvons le considérer comme un modèle, un pivot de l'histoire. Il est connu qu'il n'a rien écrit. Nous comprenons ses idées à travers les oeuvres de Platon. Selon Nietzsche, Platon est une personne très dangereuse dont il faut se méfier :

« « J'ai su déceler en Socrate et Platon des symptômes de dégénérescence, des instruments de la débâcle de l'hellénisme, des « pseudo Hellènes », des anti-Hellènes. » »(18)

Ils ont consciemment falsifié la philosophie pure des anciens Grecs et ont inoculé du poison à toute leur postérité. Depuis qu'ils ont divisé le monde en deux, qu'ils ont opposé Apollon à Dionysos, l'âme au corps, ils ont fait naître le dualisme dans la pensée philosophique. Depuis, l'instinct, le corps et par conséquent la vie ont été dénigrés en faveur de la mort. Ceci trouve sa justification, ne serait-ce qu'en faisant recours à cette affirmation de Socrate, à la veille de son exécution :

« Mais voici l'heure de nous en aller, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage, nul ne le sait, excepté le dieu. »(19)

Socrate est la source lointaine de la décadence, de l'impuissance distinguant bien et mal, juste et injuste, termes dont la morale, la religion et les institutions politiques ac-

17 NIETZSCHE (F.), *Crépuscule des idoles*, pp. 19-20.

18 NIETZSCHE (F.), *Crépuscule des idoles*, p. 20.

19. PLATON, *Apologie de Socrate*, p. 55.

tuelles se servent dans le but de vouloir rabaisser les puissants. La morale de Socrate est une morale grégaire qui, reprochant aux sophistes d'entraîner l'injustice et le mal dans la cité athénienne, prônait la justice, l'ordre social et le bien. Or, pour Nietzsche, bien et mal sont deux concepts qui existent et auxquels l'homme ne peut guère échapper dans sa vie. Il ne faut pas opposer ces deux termes qui caractérisent l'existence humaine.

Nietzsche est l'adversaire juré de Socrate auquel il sacrifiera une grande partie de son étude critique et pour qui il éprouve une haine radicale. Cité par Karl Jaspers, Nietzsche écrit :

« Socrate est si proche de moi que presque toujours, je suis en lutte contre lui. »(20)

Socrate reste une grande figure dont la réputation et l'influence sont évidentes dans l'histoire de la pensée occidentale. Sinon, que serait la doctrine de Nietzsche sans les traces de Socrate ?

L'invention du monde intelligible par Socrate ainsi que la systématisation de l'Être qui procurent à l'homme des connaissances dogmatiques et le poussent ainsi à mettre la vie dans un second plan sont, pour Nietzsche, des actes criminels. La philosophie de Socrate est un meurtre dont est victime toute l'humanité. La pensée de Socrate n'est qu'une vengeance contre la valeur de la personne humaine et de son existence. A cela, Nietzsche déclare :

« En Socrate, le goût des Grecs s'altère au profit de la dialectique. [...] La dialectique ne serait-elle chez Socrate qu'une forme de la vengeance ? »(21)

Donc Socrate constitue un point de rupture. Avec lui, le monde est détaché de la vraie vie et reste en rapport avec une vie empoisonnée. C'est une vie dans laquelle tous les désirs et les plaisirs sont étouffés. Cette rupture dont nous parlons ici est d'abord celle des dieux avec les hommes, ensuite celle qui est survenue entre les dieux eux-mêmes. Avec

20. NIETZSCHE (F.), *cité par Jaspers (K); Les Grands philosophes, Socrate, Jésus, Confucius, Bouddha*, p. 158.

21. NIETZSCHE (F.), *Crépuscule des idoles*, pp. 21-22.

Socrate, il n'y a plus de communion des Grecs et les différentes divinités. Nous assistons également à une opposition de Dionysos à Apollon. D'ailleurs, dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche présente l'homme moderne sous le masque de Socrate qu'il accuse d'avoir rompu le bel équilibre entre le dynamisme dionysiaque et le statisme apollinien. Il introduit dans la vie un nouvel élément : la raison qui tend à prendre la place de la sagesse instinctive et menace de tuer la vie en la réduisant à des abstractions. Pour Nietzsche, le danger a commencé à partir de la vision meurtrière de Socrate. Ce crime touche non seulement les hommes, mais également les vénérables dieux tragiques des Grecs. Par leur dichotomie, leurs discours rationnels et leur morale décadente, Socrate et ses disciples ont perverti la philosophie pure des Grecs. C'est la fin du résultat de plusieurs siècles de travail ou la mort d'une belle tragédie positive et affirmative. A cela, Nietzsche écrit :

« La mort de la tragédie a commencé le jour où Euripide a inoculé le poison des idées ou le virus mortel de la discussion rationnelle [...] »(22)

Il faut ainsi reconnaître les qualités et le génie de Socrate. Il a pu imposer une pensée à double tranchant. Son influence s'éparpille aussi bien dans le domaine intellectuel que moral, religieux et politique. D'une manière générale, l'histoire de la pensée occidentale est, en quelque sorte, un commentaire sur Platon.

En revanche, ce grand mérite dont nous sommes redevables à Socrate, c'est le symbole de sa puissance dans la faiblesse. Nous devons au contraire garder un regard haïeux à l'égard de Socrate, selon Nietzsche. Avec sa puissance impuissante et la force réactive dans sa morale grégaire, le maître de Platon a entraîné toute l'humanité dans un gouffre sombre et épineux où la vie est inconcevable. N'est-ce pas à partir de lui que le sens et la valeur que les sages grecs avaient su donner à la vie ont été inversés ? Il a chassé les dieux grecs et la tragédie en introduisant sa morale et ses arguments rationnels. En fait, Socrate et les siens ont compris d'une manière renversée toute la tradition et la civilisation athéniennes. Par conséquent, à cause de leur ignorance et leur impuissance, ils ont dévalorisé le corps, la terre et les instincts au profit des valeurs supaterrestres. Dès lors :

22. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 11.

« Dionysos avait été chassé de la scène tragique par le poison éloquent et démoniaque d'Euripide [...] »(23)

Euripide, ce poète tragique du V^e Siècle, est pour Nietzsche, un personnage sage et dangereux au même titre que Socrate. Dans son œuvre de 1872, *La naissance de la tragédie*, notre auteur s'attache à l'opposition des deux états dans la culture classique. D'une part, l'esprit apollinien marqué par l'optimisme, la connaissance rationnelle, mais décadent et stérile. D'autre part, l'esprit dionysiaque se caractérisant par le pessimisme, l'instinct, mais plein et fécond. C'est dans cette opposition(24) qu'est née la tragédie. Cette tragédie est vue par Nietzsche comme un genre théâtral éphémère en ce sens qu'elle est tuée par Euripide et Socrate. Ainsi pouvons-nous affirmer que la philosophie a assassiné l'un des plus beaux genres de la création artistique.

En fait, la pièce théâtrale d'Euripide qui a éliminé l'élément dionysiaque de la tragédie est conçue par Nietzsche comme un genre impur qui n'a ni contemplation apollinienne, ni extase dionysiaque. Euripide est le poète même du socratisme esthétique qui tient en une formule :

« Tout, pour être beau, doit être rationnel. »(25)

Certains auteurs racontent qu'Euripide se faisait aider par Socrate, ils les citent généralement ensemble. L'oracle de Delphes(26) cite Euripide comme l'homme le plus sage après Socrate. Les deux hommes sont des adversaires jurés de Nietzsche car selon ce dernier ils ont, tous les deux, falsifié la philosophie et ont dénigré le corps. La formule célèbre de Socrate selon laquelle « Tout ce que je sais, je sais que je ne sais rien » sous-entend une condamnation de l'instinct et du corps. C'est à partir de cette formule que Socrate renverse les valeurs artistiques des Grecs et corrige du même coup leur existence. En substituant l'âme au corps ou l'esprit à l'instinct, Socrate a nié la philosophie de la vie dont Nietzsche

23. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 84.

24. Une opposition que la Grèce antique a su gérer et éviter de justesse.

25. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 80.

26 Delphes, cité de la Grèce antique, où se trouvait le célèbre oracle du dieu Apollon, situé au pied du mont Parnasse, en Phocide (aujourd'hui province de Fokis), à environ 10 km à l'intérieur du pays, sur le golfe de Corinthe.

cherche la résurrection. Pour Nietzsche, l'instinct crée la conscience critique, mais chez Socrate c'est l'inverse. Ce dernier est, aux yeux de Nietzsche, « Un être contre-nature » qui a valorisé la logique au point de la substituer à l'instinct, qui a écarté Apollon et Dionysos de la scène tragique en faveur d'un pouvoir démoniaque.

Pour Nietzsche, les dieux n'existent plus. Mais Socrate va user de toute sa ruse pour mettre en place un pouvoir démoniaque. Il va ainsi réussir à corrompre le peuple et imposer sa propre image. C'est en ce sens que Nietzsche déclare :

« La divinité qui s'exprime par sa bouche n'était plus ni Dionysos ni Apollon, mais un démon tout nouveau appelé Socrate. »(27)

De ce fait, notre auteur trouve que le règne du démon qui est directement synonyme de la mort de la tragédie grecque, est un destructeur de la belle époque présocratique. Socrate paraît, aux yeux de Nietzsche, un assassin qu'il faut combattre. Son attitude criminelle est la preuve de sa faiblesse. Ne pouvant pas faire face aux difficultés de la vie et étant incapable de supporter la tragédie inhérente à l'existence, il cherche à inventer une morale dont la devise est le bien et la justice. Il cherche ainsi une vie qui soit plus paisible grâce au soutien de la communauté.

I.2 LES INFLUENCES ORIENTALES

1.2.1 Le personnage de Zarathoustra

Certes, la pensée de Nietzsche n'est pas *ex-nihilo*. Elle a des sources relativement très lointaines. Il faut ainsi noter que ce n'est pas seulement de l'ancienne philosophie grecque que découle la pensée nietzschéenne. Celle-ci remonte également aux anciennes religions orientales. En effet, Zarathoustra qui est le personnage principal d'une des œuvres de Nietzsche ; un personnage également très influent de presque toute la pensée nietzschéenne, a été emprunté des religions orientales par notre auteur.

27. NIETZSCHE (F.), *La naissance de la tragédie*, p. 84.

En fait, le personnage historique de Zarathoustra est un prêtre iranien de la Perse antique. Mais avant de montrer l'historicité de ce personnage et la façon dont il avait été emprunté par Nietzsche, il serait prudent d'expliquer d'une manière plus ou moins brève ces anciennes religions orientales ainsi que leurs origines.

D'abord, il faut noter le mazdéisme, la religion officielle des Perses. Parmi les clans aryens qui envahissent la Perse (en même temps qu'ils s'installent en Inde), deux groupes vont jouer un rôle déterminant dans l'histoire : les Mèdes et les Perses. Le fonds religieux qu'ils transportent avec eux est d'une importance capitale. C'est de ce fonds que naîtra, au VI^e siècle av. J.-C., le mazdéisme. Les Mèdes, dominés pourtant par leurs cousins perses, ont une classe sacerdotale puissante : les Mages. C'est parmi eux que serait né, au VII^e siècle avant notre ère, Zoroastre, fondateur du Zoroastrisme qui fusionne progressivement avec le mazdéisme.

Par ailleurs, force est de comprendre qu'il existe le mazdéisme primitif et le mazdéisme classique. La fusion du zoroastrisme et du mazdéisme primitif forme le mazdéisme classique devenu depuis, la religion officielle des Iraniens. Cette fusion est l'œuvre de Zoroastre issu du groupe des Mèdes. Zoroastre est en quelque sorte la forme grecque du persan Zarathoustra appelé aussi Zardushi en persan moderne. Ce personnage historique a introduit dans la pensée iranienne notamment dans le mazdéisme, un certain dualisme : le monde est le théâtre d'une lutte opposant le principe du Bien (Ahura Mazda ou Ormuzd) au principe du Mal (Ahra Mainyu ou Ahriman). Tout comme Apollon (principe du Bien, de la beauté et de la lumière) et Dionysos (principe du Mal et des ténèbres) dans la mythologie grecque, ces deux dieux, Ormuzd et Ahriman se combattent, le triomphe final devant revenir au premier.

D'où la morale zoroastrienne selon laquelle on doit avoir l'esprit toujours penché à la perfection. Cette morale se résume par la formule « bonne pensée, bonne parole, bonne action ». Un peu plus tard, le zoroastrisme proposera une théorie de la vie future. D'après cette théorie, après la mort l'âme est appelée à franchir le pont « Tchinvat » (le pont du comptable). Si l'âme est bonne, le passage est aisé. Par contre s'il s'agit d'une âme mauvaise, le passage devient étroit et le méchant trébuche dans l'enfer.

Bien que Nietzsche ait été profondément marqué par le Zoroastrisme, il s'en est quand même démarqué attendu qu'il n'apprécie pas cette distinction zoroastrienne ou maz-

déenne du Bien et du Mal. Autrement dit, il est bien évident que le personnage historique de Zarathoustra (ou Zoroastre) est repris par Nietzsche dans une de ses œuvres : *Ainsi parlait zarathoustra*. Mais le Zarathoustra de Nietzsche se place par-delà le bien et le mal. L'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* a, en effet, toujours été hostile au dualisme. N'est-ce pas pour cette raison qu'après avoir réfuté le dualisme mazdéen, il a ensuite rejeté toute la doctrine platonicienne réputée dualiste par excellence, et enfin tout ce qui s'est inspiré de ce dualisme malade et décadent de Socrate et son disciple Platon (c'est le cas du christianisme, de l'islam et d'autres religions à caractère dualiste) ?

Car il faut souligner que, même si Nietzsche parle des faibles et des forts, des bons et des méchants ou encore du bien et du mal, il échappe au dualisme en ce sens qu'il explique le fort en soi, par rapport à sa volonté de puissance et non en fonction du faible, ni le méchant en fonction du bon ni encore le bien en fonction du mal. Or, le Zoroastrisme tout comme le christianisme, n'arrive à expliquer le bien qu'en fonction du mal.

Ce livre, *Ainsi parlait Zarathoustra*, est le chef-d'œuvre de Nietzsche ; il y retrace toute sa pensée, bien que ce soit d'une manière très imagée, le livre étant plein d'aphorismes. Le personnage historique de Zarathoustra a eu une influence considérable sur le Zarathoustra de Nietzsche. Notre auteur pensait même que ce livre, capable de faire trembler toute l'humanité, en particulier le monde moral et religieux, allait être déterminant pour l'histoire de l'humanité toute entière. Il était même convaincu que cette œuvre allait constituer une nouvelle Bible. Dans ce livre, Zarathoustra apparaît comme prédicateur porteur d'une sagesse inédite capable de jouer un rôle messianique en libérant l'humanité des amarres qu'elle s'était elle-même attachée. L'œuvre est, en grande partie, constituée de sermons dans lesquels sont reprises, de façon très imagée, les grandes idées de toute l'œuvre de Nietzsche.

Au fait, le rôle de Zarathoustra y est bien défini. Il est celui qui est venu libérer les hommes en leur enseignant le surhomme, car, disait Nietzsche lui-même :

« L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. »(28)

28 NIETZSCHE (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », Gallimard, p.18.

L'homme est, en effet, fait pour être dépassé et Zarathoustra est celui qui connaît la voie de ce dépassement, celle qui mène vers le surhomme.

Zarathoustra est également celui qui enseigne l'éternel retour qui laisse entendre que le cours du monde n'est dirigé par aucune fin : il revient sans cesse sur lui-même à la manière d'un jeu gratuit. Mais comment peut-on concevoir ce concept de retour éternel par rapport à la philosophie nietzschéenne ?

1.2.2 Le concept de « Retour éternel »

Le concept de retour éternel représente un des piliers angulaires de la philosophie nietzschéenne. Or ce concept n'appartient pas en exclusivité à Nietzsche ; il remonte à une période très ancienne, avant notre ère. En effet, la lecture des pythagoriciens, des stoïciens et surtout des philosophes hindous l'avait amené à considérer l'Univers comme animé d'un mouvement cyclique.

En fait, si on admet l'éternel retour comme étant « Une théorie pythagoricienne et stoïcienne selon laquelle les choses reviennent, exactement semblables à ce qu'elles furent, après une période de plusieurs milliers d'années (La Grande Année) »(29), on confirmera facilement l'authenticité de ces origines pythagoricienne et stoïcienne. Il faut tout de même rappeler que Pythagore est le philosophe de l'âme immortelle conçue comme la vraie substance par rapport au corps où elle se réincarne successivement pour subir le châtement de ses fautes. Cette « Roue des naissances » qui n'est autre que le cycle des réincarnations est ce qu'on appelle, dans la terminologie nietzschéenne, l'éternel retour du même. Chez Pythagore donc, il y a dans l'âme une flamme brillante et immortelle qui est toujours en mouvement. Et c'est justement ce mouvement incessant et permanent qui est exprimé chez Nietzsche, d'une manière ou d'une autre, en terme d'éternel retour.

Mais si tel est le cas entre Pythagore et Nietzsche, en quoi ce dernier se rattache-t-il aux philosophes hindous par rapport au concept de retour éternel ?

29 DUROZOI (G) et ROUSSEL (A), *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Nathan, 1990, p.118.

Dans la pensée hindoue, le retour de la volonté, retour éternel, a d'abord été interprété comme une tentative de réparer ce qui avait été une fois mal fait. Pourtant, au lieu de réformer ce vouloir qui revenait sur lui-même parce qu'il ne pouvait revenir sur le passé et réparer ses erreurs, on l'a pérennisé. Ainsi cette forme de retour, d'éternel retour est-elle devenue une dette du passé envers l'avenir, et du présent envers le passé et le futur. En conséquence, une forme d'organisation naît dans la société hindoue. C'est en quelque sorte une organisation de la vie en société autour de la dette à laquelle on doit s'acquitter par le bon Karma (action vertueuse).

Par ailleurs, Nietzsche s'intéresse aux textes brahmaniques et il sait pertinemment que ce principe d'organisation et de compensation de la dette est bien à l'œuvre de la religiosité de la société hindoue. De ses lectures brahmaniques, Nietzsche puise d'abord une forte compréhension de la mentalité antique et surtout du retour éternel. Car, c'est notamment dans les textes brahmaniques que l'on rencontre le mécanisme de l'éternel retour du même, organisé autour du principe de réparation des fautes et de compensation des dettes contractées à travers elles.

De ce point de vue, nous pouvons comprendre que les Indiens ont élaboré assez tôt une conception du Karma qui rend compte des événements et des souffrances actuels de l'individu, et qui explique par la même occasion la nécessité des transmigrations. A la lumière de la loi karmique, les souffrances renferment une valeur positive. En effet, toutes les souffrances de l'existence actuelle sont l'effet fatal des crimes et des fautes commis durant les existences antérieures. Ces souffrances sont également acceptées voire sollicitées en ce sens qu'elles représentent en quelque sorte une manière de liquider une partie de cette dette karmique qui pèse sur l'existence de l'individu et qui conditionne le cycle des existences futures. C'est ainsi que l'éternel retour s'explique comme l'expression de la dette dans les textes brahmaniques.

Encore faut-il noter que pour les bouddhistes, le Karma en tant que principe par rapport auquel s'expliquent les souffrances, est un principal facteur d'organisation de l'existence humaine. L'éternel retour en est le corollaire en ce sens que le Karma permet d'expliquer les souffrances actuelles, de rembourser les dettes contractées auparavant et d'assurer en même temps les conditions des existences futures. Car, avons-nous dit, s'il nous arrive malheurs, c'est que nous avons fait un mauvais karma, c'est-à-dire que nous avons commis des fautes impunies durant notre incarnation précédente ; la vie étant chez

les Indiens une suite d'événements successifs et répétitifs exprimés en termes de transmigration ou succession indéfinie des existences ou encore Samsâra. C'est dans ces conditions qu'il faut comprendre le concept de retour éternel dans la pensée hindoue.

Au fait, bien que Nietzsche ait emprunté des Indiens ce terme de retour éternel, il lui a donné une image tout à fait différente. En effet, l'éternel retour de Nietzsche n'est plus une façon de reconnaître la dette ; il est plutôt une manière de redonner l'équilibre à l'histoire humaine, non plus sur le remboursement des temps passés, mais bien sur leur affirmation. Une affirmation qui consiste à expulser toute dette de la sphère de l'existence. Cela est en quelque sorte un coup de marteau que Nietzsche a porté sur la conception indienne du retour éternel. C'est ainsi qu'on comprend l'éternel retour de Nietzsche comme paralysie de la dette karmique. La philosophie nietzschéenne de la vie se veut en effet très hostile à cette conception indienne de la vie comme faute et comme dette.

Il est également à signaler que la reprise de l'éternel retour indien par Nietzsche n'a pas d'autre signification si ce n'est la transvaluation de ce concept tout en ridiculisant son sens qui se rapporte au paiement des dettes contractées. Le retour éternel représenté par Nietzsche est un retour qui ne connaît le futur que dans le présent. Autrement dit, dans le retour nietzschéen, loin de se succéder, les temps se présentent et la volonté ne fait son retour que pour vouloir encore ce qu'elle a une fois voulu. Et c'est là justement qu'il faut voir le sens de l'affirmation nietzschéenne : on s'affirme dans la volonté.

Ainsi peut-on constater que dans cette perspective nietzschéenne, la conception indienne du Karma est considérée comme étant incapable de tenir sa promesse autrement que dans le système de fautes, de dettes et de crédits.

De surcroît, chez Nietzsche, le devenir n'est obligé à rien, il doit juste se vouloir soi-même comme une expression nécessaire. C'est de cette façon que le retour éternel de Nietzsche paralyse le cycle karmique en lui substituant un autre cycle immanent au temps présent sans aucun rapport avec le passé. Aucun arrière-monde ne vient donc justifier le présent qui, dans son retour sur lui-même, aiguise le vouloir.

Dans ces conditions, le retour éternel représente une autre face du surhumain, une autre appellation de la volonté de puissance, une volonté de se défaire de toutes les déterminations habituelles pour n'obéir qu'à un principe : « Deviens ce que tu es ». Grâce à ce

principe, l'individu doit assumer ses choix, sa différence, l'indissociabilité de son corps et de sa pensée.

En fait, l'éternel retour en tant que volonté a pris une nouvelle forme par rapport à ce qu'il était chez les Indiens. Car cette fois-ci la volonté ne retourne plus sur elle-même par peur de ne pouvoir refaire le passé ; elle retourne plutôt sur ce qu'elle a voulu dans le passé pour l'affirmer encore et toujours. Cette maîtrise par elle-même de la volonté de puissance est le signe concret et annonciateur du surhomme. Le surhomme se dessine donc comme cet homme nouveau qui, sachant maîtriser son vouloir, sait affirmer son passé et son futur dans son présent, sans avoir à les penser chacun comme les conséquences d'une faute ou la réparation d'une faute. Maîtrisant l'éternel retour, le surhomme sait que celui-ci n'a d'autre fonction que d'affirmer ce qui une fois avait eu lieu, plutôt que de tenter de le réparer. Ainsi se manifeste l'éternel retour, la puissance de la volonté qui est une manière de revenir sur le monde sans tenter de le racheter.

De ce point de vue, on comprend que l'amélioration de la condition humaine demande l'affirmation de ce monde et une maîtrise de soi ; ce qui n'est possible que dans la perspective d'un autre homme, c'est-à-dire une autre sorte d'homme commandé par un nouveau mode de sentir, une nouvelle façon d'évaluer les choses. Or, ceci doit être ordonné en un éternel retour du même qui puisse s'opposer à toutes les conceptions qui l'ont précédé et qui faisaient de la dette contractée le moyen de la promesse et de la construction des sociétés viables. L'éternel retour comme procédé de réfuter la dette permet de comprendre l'entreprise nietzschéenne toute entière comme cette définition de la vie débarrassée des concepts de faute, de dette et de mauvaise conscience. Ainsi le retour éternel de Nietzsche est-il libérateur en ce sens qu'il est non seulement la destinée de Zarathoustra, mais aussi et surtout parce qu'il produit le surhomme par la volonté de puissance.

I.3 L'INFLUENCE DE SCHOPENHAUER

I.3.1 La vie selon Schopenhauer

Toute la philosophie de Nietzsche, avons-nous déjà dit, est une méthode fondamentalement critique. Une critique qui n'a pas épargné l'idéalisme métaphysique lequel divise le monde en deux et pose en priorité un être fictif, Dieu comme étant celui qui a créé le monde et qui veille à son déroulement. Dans sa méthode critique, Nietzsche est allé le plus

loin possible jusqu'à démontrer « La mort de Dieu ». Ce meurtre qui consiste à affirmer la négation de Dieu, symbolise l'initiative de la volonté de puissance et du caractère du vouloir vivre. Ainsi assistons-nous à un chaos total, à une mort de Dieu laissant la place à un vide qui sera comblé par la volonté humaine. C'est ici que Nietzsche se veut vraiment schopenhauerien.

Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, ouvrage majeur de Schopenhauer(30), le vouloir n'a ni cause ni but, et il constitue l'essence du phénomène. Cette règle permet à Schopenhauer l'explication générale du cours de la nature (dont est, bien entendu, exclue toute espèce de gouvernement par un être raisonnable), et du comportement humain : en l'homme prime une volonté aveugle dont l'intellect n'est au mieux que l'instrument servile. L'acte est premier, les motifs seconds, la conscience un épiphénomène(31).

Toutefois, Schopenhauer propose deux remèdes à cette existence condamnée soit à la douleur soit à l'ennui ou plutôt à l'alternance indéfinie des deux : par la contemplation esthétique, désintéressée, l'individu court-circuite l'action de la volonté et, ne subsistant plus qu'à titre de pur sujet connaissant « Il s'affranchit de la volonté, de la douleur et du temps ». Enfin Schopenhauer expose dans le dernier livre sa doctrine de l'auto-négation du vouloir-vivre dans la religion et la morale ascétique, en des pages célèbres où il analyse le contenu des religions bouddhistes et chrétiennes, exprimant comme nul autre l'essence du nihilisme moderne. La lecture du quatrième livre inspirera à Nietzsche les analyses de *La Généalogie de la morale* sur la formation de l'idéal ascétique et l'affaiblissement des instincts vitaux dans l'homme occidental.

Dans une telle procédure critique qui conduit à un processus meurtrier visant à anéantir l'Être absolu, il serait concluant d'attribuer à la philosophie de Nietzsche une source schopenhauerienne. Bien avant Nietzsche, Schopenhauer jetait déjà des pierres à la tradition. Dans la conception classique du monde, Dieu joue un rôle de premier plan ; il est la condition *sine qua non* de l'existence du monde dont il assure les événements et l'évolution. Critiquant cette tradition, Schopenhauer engage, à travers son œuvre *Le Monde*

30. Paru en 1819 sous le titre original *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

31. Freud est sur ce point son héritier direct.

comme volonté et comme représentation, un combat sans merci contre l'idéalisme métaphysique. Ainsi arrache-t-il entre les mains de Dieu le pouvoir de gouverner le monde pour le rendre à l'homme. Il n'existe plus rien qui puisse créer et faire fonctionner le monde. Dans l'œuvre citée ci-dessus, l'auteur développe des idées niant la providence divine. Il n'existe en aucun cas de pouvoir ni d'harmonie préétablie tout comme le croit la tradition. Schopenhauer soutient que chacun dispose naturellement d'un principe essentiellement intrinsèque. Ce qui exclut systématiquement l'idée d'une existence d'un être objectif dont dépendrait le monde. Le monde comme volonté et comme diversité ne peut guère s'expliquer par l'unité. L'idée d'un principe unique capable d'expliquer et d'assurer le monde qui se caractérise par la multiplicité est une illusion dont il faut se défaire.

En fait, l'essence du monde selon Schopenhauer, réside dans une volonté aveugle et irrationnelle. Son idéalisme volontaire ou volontarisme⁽³²⁾ écarte entièrement l'existence d'un Dieu gérant les affaires des hommes. C'est l'instinct de la conservation qui est la force de tous les êtres vivants. Ce vouloir vivre aurait ainsi un caractère spontané et instinctif qui est loin d'avoir un rapport avec un principe rationnel. Cette audace schopenhauerienne d'arracher entre les mains de Dieu le pouvoir de gouverner le monde, cette idée de volonté et cette question du vouloir vivre ont profondément marqué Nietzsche qui n'a pas hésité de se réclamer une paternité non seulement présocratique, mais également schopenhauerienne. Voilà pourquoi la pensée de Schopenhauer est considérée comme l'une des origines principales de la philosophie de Nietzsche.

Dans l'optique de Schopenhauer, tout être dans sa particularité est toujours en mouvement tant qu'il est encore en vie. Or, dans ce processus de mouvement, il n'est animé par aucun principe objectif c'est-à-dire un principe extérieur à lui-même. Dans ce monde ambiant, chaque être est la réalisation de ce qu'il est essentiellement. Ce qui écarte catégoriquement l'hypothèse selon laquelle l'être serait le résultat de l'œuvre de Dieu. Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer rejette l'idée d'un Dieu créateur et affirme par la même occasion que tout est une pure et simple objectivation de la volonté. C'est justement pour illustrer cela qu'il affirme ceci :

32 Courant de la philosophie idéaliste selon lequel la volonté est la cause première de l'être.

« Tout homme ne connaît qu'une seule chose, sa propre volonté dans la conscience intime. Tout le reste, il ne le connaît que médiatement, et il en juge d'après cette donnée première [...] »(33)

Ainsi pouvons-nous constater que toute vie et toute existence ne sont qu'expression ou manifestation de la volonté. D'où le concept du vouloir vivre qui, pour Schopenhauer, anime la personne humaine. Mais c'est une volonté qui échappe à la raison. La volonté s'inscrit miraculeusement dans les ténèbres de l'inconscient ; elle échappe par conséquent à la faculté rationnelle.

Cette vision schopenhauerienne qui rabaisse la raison par rapport à la volonté sera saluée par Nietzsche qui va fonder une philosophie de la vie dont le fondement est la volonté de puissance et le vouloir vivre. Contrairement à l'idéalisme métaphysique, Schopenhauer, sans pour autant l'écarter complètement, met en second plan la raison qui sera au service de la volonté, ce principe moteur qui anime la vie de l'homme. C'est effectivement en ce sens qu'il affirme :

« Le maître c'est la volonté, le serviteur c'est l'intellect. »(34)

La tradition se trouve ainsi menacée et la raison parfaitement dénigrée. La volonté est d'ores et déjà partout avec un nouveau visage de puissance. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre Nietzsche quand il écrit :

« Partout où j'ai rencontré l'être vivant, j'ai trouvé la volonté de puissance. »(35)

Par ailleurs, cette volonté que Schopenhauer a extrêmement développée dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, est un principe naturellement libre qui est à l'origine de tout ce qui existe et qui n'est pas à la portée de la pensée traditionnelle. C'est en voulant la définir que cet auteur déclare que :

« C'est un principe irrationnel qui n'est astreint à aucune des formes de la raison suffisante, elle n'a rien à voir avec la morale, ses exigences et ses lois. »(36)

33. SCHOPENHAUER (A.), cité par Mueller (F.L), *L'irrationalisme contemporain*.

34. SCHOPENHAUER (A.), cité par Filoux (J.C.), *L'inconscient*, p. 10.

35. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la victoire sur soi-même », p. 108.

Ici, Schopenhauer semble avoir une très grande suspicion à l'égard de la morale, ses interdictions, ses exigences et ses lois. Car la morale constitue un facteur de blocage pour l'expression et le développement de la volonté. En fait, par cette dévalorisation de la raison et la valorisation de la volonté, le corps qui a été longtemps avili retrouvera sa place convenable. Cette réhabilitation du corps grâce à la reconnaissance et à l'émergence de la volonté marque le début de la fin de la tradition qui connaîtra son vrai terme par Nietzsche et sa Philosophie critique.

Montrant la véritable unité du vouloir et du corps indépendamment de la raison, Schopenhauer opère un grand changement dans l'histoire de la pensée occidentale. Il laisse ainsi des traces indélébiles lesquelles Nietzsche suivra pour élaborer sa pensée critique basée sur la volonté de puissance et le vouloir vivre. De ce fait, la philosophie nietzschéenne de la vie qui donne libre cours aux instincts en disant « Oui » à la jouissance du corps n'est qu'un développement de la version schopenhauerienne de la volonté et du vouloir vivre.

Selon Nietzsche, la suprématie accordée à la raison et à l'être fictif ou Dieu au détriment du corps est une erreur fatale qui remonte à Socrate. La grande erreur consiste non seulement à dénigrer le corps, mais surtout à l'invention du concept de Dieu. Cette invention est vue par Nietzsche comme une sorte de dérobade face à la réalité qui échappe à la conscience de l'homme. De ce concept de Dieu naîtra la religion qui, compte tenu de son étymologie latine « *Religere* », peut s'expliquer comme étant le fait de respecter ou se vouer à un culte. Partant de cette définition, la religion signifie une soumission à la loi divine. Pourtant une telle soumission de la part de l'homme n'est que faiblesse, impuissance et décadence. Nietzsche et d'autres penseurs, entre autres Marx et Feuerbach en écrivaient sur l'aliénation économique (la lutte des classes) qui est l'angle d'attaque privilégié de cette analyse de la condition humaine. Elle est évidemment concomitante avec l'aliénation politique (le sujet dans la royauté, par exemple), l'aliénation philosophique « Jusqu'à pré-

sent les philosophes ont interprété le monde ; il s'agit maintenant de le transformer » et l'aliénation religieuse « La religion est l'opium du peuple. »(37)

Aveuglé par la raison et par la fausse puissance de Dieu, l'homme reste plongé dans l'ignorance et oublie complètement la nécessité du vouloir vivre et par conséquent de la liberté. L'unité de la volonté et du corps finit par être ébranlée. C'est justement cette unité brisée que Schopenhauer et Nietzsche ont longuement essayé de reconstituer. Car, le primat accordé à la raison au détriment du corps et de la volonté est un symptôme d'une vie décadente, une vie d'un corps malade incapable d'agir et de vouloir.

Toutefois, malgré les critiques apportées par Schopenhauer à l'idéalisme métaphysique, ce penseur n'a pas échappé à la métaphysique idéaliste. Il part d'une réflexion sur la vie telle qu'elle se manifeste dans l'immédiat ; une vie fondée sur la volonté et qui s'offre comme un spectacle de luttes, de batailles et de conflits entre des volontés différentes. Ces conflits parfois mortels se déroulent aussi bien dans le rapport d'un être particulier avec lui-même que dans son rapport avec autrui et le monde. Par ailleurs, selon la vision de Schopenhauer, dans un tel atmosphère, les espèces sont :

« Toujours misérables, condamnées, pour vivre un instant, à se dévorer les unes des autres, à passer leur existence dans l'angoisse et le besoin, à endurer souvent d'atroces tortures jusqu'au moment où elles tombent enfin dans les bras de la mort ; [...] »(38)

Tout se passe comme s'il y avait un monstre dévorant dont la présence perturbe en permanence. Dans un tel spectacle dramatique, Dieu en tant que créateur, gouverneur du monde n'a pas sa place. C'est en ce sens que Schopenhauer poursuit :

« [...] enveloppons tout ce spectacle d'un coup d'œil et nous donnerons raison à Aristote quand il dit : [la nature est démoniaque et non pas divine] (*De divinat.*, c. II, p. 463) ; nous avouerons même qu'un

37. MARX (K), *Idéologie allemande*, repris plus tard par KUNDERA Milan, *La Plaisanterie*, [roman], publié en 1967 sous le titre *Zert* : « L'optimisme est l'opium du peuple ! L'esprit sain pue la connerie. Vive Trotski ! ».

38. SCHOPENHAUER (A), *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1076.

Dieu, qui se serait avisé de se transformer en un pareil monde, devrait un peu avoir été vraiment possédé du diable. »(39)

Cependant, examinons un peu ce monde dans lequel nous vivons, nous constatons que la volonté de vivre est bien loin d'être vide de sens ; elle est d'ailleurs l'unique expression véritable de l'essence intime de ce monde ambiant. Chacun se presse et se bouscule vers l'existence, vers la vie. À tous moments de l'existence et dans n'importe quel milieu, la volonté de vivre s'efforce sans relâche vers l'existence.

« Voyons, écrit Schopenhauer, par exemple l'angoisse incroyable d'un homme en danger de mort, l'intérêt immédiat et sérieux pris par tous les témoins à sa souffrance et leurs transports de joie sans fin quand il est sauvé. Rappelons-nous l'épouvante glaciale qui nous saisit à entendre prononcer un arrêt de mort, notre horreur profonde à la vue des préparatifs de l'exécution, la pitié qui nous arrache le cœur au spectacle de l'exécution elle-même. »(40)

Pour mieux comprendre notre attachement à la vie et notre crainte de la mort, pensons à cette angoisse ineffable qui nous saisit s'il nous arrive à nous séparer de l'existence. Il faut ainsi admettre que cette dernière se caractérise par un combat incessant entre la vie et la mort.

Pourtant, Schopenhauer a réalisé que les souffrances et les tourments sont inhérents à l'existence humaine. L'idée d'une vie éphémère qui finit obligatoirement par la mort nous jette dans l'angoisse. C'est par rapport à toutes ces souffrances qui sont inhérentes à la vie que Schopenhauer a fini par nier le vouloir vivre. Pour lui, s'il est vrai que le but ultime de l'homme est le bonheur, le vouloir vivre n'a pas sa place dans la mesure où la vie est toujours souffrances et tourments. D'où le changement d'horizon de la pensée schopenhauerienne. Cette pensée est manifestement empruntée au bouddhisme, l'idéal mystique du nirvâna, sérénité absolue qui tue le vouloir vivre. Cette doctrine prêche l'affranchissement des souffrances par l'extinction des désirs et enseigne le chemin qui mène à la béatitude ou nirvâna.

En quoi consiste la négation schopenhauerienne du vouloir vivre ?

39. SCHOPENHAUER (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1076.

40. SCHOPENHAUER (A.), *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1077.

1.3.2 L'idéalisme de Schopenhauer

Dans une analyse schopenhauerienne, la vie est inestimable de par sa valeur. Le combat permanent de tout être vivant est de se maintenir en vie. Le caractère du vouloir vivre que nous venons d'explicitier précédemment est significatif.

Mais, poursuivant ses investigations, Schopenhauer finit par découvrir l'absurdité liée à la volonté dont nous disposons de conserver notre existence. D'où le paradoxe du vouloir vivre chez Schopenhauer, lequel paradoxe met l'homme dans une situation déchirante. C'est justement cette situation paradoxale et intenable qui pousse Schopenhauer à la négation du vouloir vivre :

« Le vouloir vivre engendre toujours de nouveaux besoins et de nouveaux désirs qui ne font qu'accroître notre insatisfaction. »(41)

Ainsi, la vie ne mérite pas d'être vécue car, vivre est synonyme d'affronter coûte que coûte tout un cycle infernal qui ne cesse que le jour où nous rencontrons la mort considérée par cet auteur comme un messie qui mérite un accueil chaleureux chez l'homme.

Cette position de Schopenhauer sur la vie témoigne de son réel pessimisme. Dans une perspective nietzschéenne, il peut être taxé d'un type fatigué et impuissant préférant le non-être. Désespéré et angoissé par le caractère tragique de la vie, l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* choisit de s'isoler en se retirant hors du spectacle de la vie et ne rester qu'un simple spectateur. C'est là qu'il faut surtout remarquer son idéalisme car, en disqualifiant cette vie, il doit absolument s'attendre à une autre vie sereine, hors de toutes souffrances. Telles sont la conviction et l'aspiration des métaphysiciens idéalistes. Cette négation de la vie est en quelque sorte motivée par des désespoirs émanant d'une soif non apaisée. Pour se consoler de sa déception, il manifeste cet esprit de vengeance contre la vie, ce qui marque sa faiblesse. Son manque de courage le rend ainsi coupable d'un meurtre car son geste est semblable à un attentat contre la vie. Cette pensée qui revendique la négation du vouloir vivre est une autre manière de cautionner l'idéalisme métaphysique.

41. SCHOPENHAUER (A.), cité par Chevalier (J), *Histoire de la pensée*, Tome III, p. 130.

Dans l'optique de Schopenhauer, la vie dont le principe est le vouloir vivre est une demeure infernale dans laquelle il est presque impossible de vivre avec un état d'âme tranquille. Ainsi faut-il éliminer le vouloir vivre afin d'obtenir paix et tranquillité d'esprit. Le fait de supprimer le vouloir vivre est un acte meurtrier qui vise également à tuer la vie elle-même. D'où la notion de suicide. Dans ces conditions, le suicide semble une solution face aux obstacles infinis de l'existence.

Si Schopenhauer prend la vie pour un terrain de misères dont il faut absolument se défaire, Nietzsche nous invite à nous armer de volonté de puissance pour profiter de la vie. Alors la vie vaut-elle vraiment la peine d'être vécue ? Cette question a suscité diverses opinions parfois divergentes dans la pensée philosophique ; et les travers remontent à Socrate quand il demanda à l'assistance avant sa mort qui d'entre eux avait le meilleur partage : lui qui allait mourir ou eux qui allaient continuer à vivre ?

Dans le même ordre d'idées, nous pouvons citer Albert Camus qui, dès le début de son œuvre intitulée *Le mythe de Sisyphe*, écrit :

« Il n'y a qu'un problème philosophique vraiment sérieux : c'est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie. »(42)

Ce livre dans lequel Camus brosse un essai sur l'absurde montre vraiment le paradoxe de la vie. Cette vie qui ne vaut pas la peine d'être vécue pour Schopenhauer, et qui est pour Nietzsche la valeur la plus précieuse dont l'homme dispose, est cette fois-ci suivie d'une grande interrogation chez Camus. L'absurdité de la vie, l'impuissance de l'intelligence humaine devant les événements du monde, le caractère inéluctable de la mort sont les composantes de presque toute la pensée de cet auteur français. En fait, si nous prêtons oreille à A. Camus, nous devons admettre, tout comme Nietzsche, que Schopenhauer est un type fatigué et dépassé par la vie :

« « Se tuer [...] c'est avouer. C'est avouer qu'on est dépassé par la vie ou qu'on ne la comprend pas. [...] C'est seulement avouer que cela « ne vaut pas la peine. » »(43)

42. CAMUS (A.), *Le mythe de Sisyphe*, p. 15.

43. CAMUS(A), *Le mythe de Sisyphe*, p. 18.

Tout comme Schopenhauer, Camus comprend que la vie est jonchée de misères et de souffrances. Mais à la différence de l'Allemand, le Français ne cautionne pas le suicide. Il montre seulement un rapport entre l'absurde et le suicide. L'absurde est le fait que, étant témoin et victime de toutes ces misères et peines de la vie, l'homme se sent « étranger » dans ce monde d'où il se sent exilé. En guise de solution, il fait souvent recours au suicide. Pour bien expliquer le concept d'absurde, Camus affirme :

« Mais au contraire, dans un univers soudain privé d'illusions et de lumières, l'homme se sent un étranger. Cet exil est sans recours puisqu'il est privé de souvenirs d'une patrie perdue ou de l'espoir d'une terre promise. Ce divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor, c'est proprement le sentiment de l'absurdité. »(44)

Par ailleurs, c'est le pessimisme résultant du paradoxe de la vie et du vouloir vivre lui-même qui a été à l'origine du suicide schopenhauerien. Le suicide chez Schopenhauer n'est pas le fait de se donner volontairement la mort ; c'est plutôt le désir du néant, de la mort et la négation du vouloir vivre. Donc pour ce penseur pessimiste, il faut mettre fin au paradoxe, à l'absurde par le suicide. Car bien que le vouloir vivre soit principe de vie, il s'offre à nous comme une contrainte, un obstacle qui nous empêche de vivre réellement notre vie.

Toutes les investigations schopenhaueriennes révèlent que la volonté, sortant des ténèbres de l'inconscience et voulant s'éveiller à la vie, se surprend elle-même dans un monde à dimensions incalculables, au milieu d'une foule innombrable d'individus, tous occupés à faire effort, à souffrir, à aller et venir de tous côtés. Après avoir pris conscience de la vanité de ses efforts, cette volonté se précipite à regagner son inconscience ténébreuse primitive. Tout se passe comme si elle s'est rendue compte qu'il faut abolir tout désir et toute passion. Pourtant nous constatons un recul de cette volonté afin de chercher un élan pour d'autres désirs tout nouveaux.

« « Jusque-là cependant, dira Schopenhauer, ses désirs sont infinis, ses prétentions inépuisables, et l'assouvissement de tout appétit engendre un appétit nouveau. Aucune satisfaction terrestre ne pourrait suffire ses convoitises, à mettre un terme définitif à ses exigences, à

44. CAMUS (A), *Le mythe de Sisyphe*, p. 18.

comblent l'abîme sans fond de son cœur. » L'homme se bat bec et ongles pour avoir une vie paisible et heureuse, mais il n'obtient en retour que : « la misérable conservation de cette existence même, conquise au prix d'efforts journaliers, de fatigues incessantes et de soucis perpétuels dans la lutte contre le besoin, et avec cela toujours la mort au fond du tableau. Tout dans la vie nous enseigne que le bonheur terrestre est destiné à être empêché ou reconnu pour illusoire [...] Aussi la vie de la plupart des hommes libres est-elle courte et calamiteuse. Les gens comparativement heureux ne le sont presque toujours qu'en apparence ou ce sont, comme ceux qui vivent longtemps, de rares exceptions [...] »(45)

Toutes ces souffrances, ces troubles moraux, ces angoisses et désarrois inhérents à l'existence humaine rendent infernale la vie de l'homme et jettent par conséquent Schopenhauer dans un pessimisme incontournable. C'est justement cet état de lassitude, ce manque de courage de la part de ce penseur qui l'amènent à la négation du vouloir vivre. Selon lui, la vie et la volonté qui l'anime ne sont que pure « Vanité ». Ainsi l'homme reste-t-il toujours l'éternel insatisfait dont chaque apaisement du désir anime un autre jusqu'au jour où il regagne le « Souterrain bercail » ; événement qui marque l'extinction des désirs, des souffrances. Cette vision de Schopenhauer prouve son incapacité à supporter la douleur et à faire face à la vie. Or, si nous voulons bien le rappeler encore une fois, cette perspective schopenhauerienne n'est qu'une reprise du Nirvâna bouddhique qui se définit par la cessation de la douleur. Le bouddhisme nous enseigne que toute âme qui parvient au Nirvâna, est délivrée des souffrances ou plus précisément, dans la terminologie bouddhique, du Samsara ou encore transmigration, du cycle perpétuel des réincarnations. Mais en empruntant ce terme de la religion bouddhique (Nirvâna), Arthur Schopenhauer a voulu désigner le renoncement au vouloir vivre et la sérénité qui résulte de ce renoncement. Car la vie n'est, pour ce penseur, qu'illusion et vanité. Ainsi la sagesse ne peut-elle consister qu'à y renoncer courageusement. Donc le Nirvâna que Nietzsche qualifie de « Néant oriental »(46) reste le meilleur et unique moyen pour le bouddhiste, puis plus tard pour Schopenhauer, de mettre fin aux souffrances et misères de l'homme.

45. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1334.

46. NIETZSCHE (F.), *Le gai savoir*, p. 25.

De surcroît, force est de constater qu'à tous ces problèmes qui nous empêchent de connaître le bonheur, s'ajoute celui du temps. Le paradoxe du temps fait de l'homme cet être optimiste trompé toujours par ses espérances et par l'objet même de ses espérances. Dans l'optique de Schopenhauer, nous regrettons toujours le passé et nos espoirs reposent sur l'avenir ; le présent s'offre à nous comme l'enfer. Dans ces conditions, une fois vivant, le bonheur continuera toujours à nous fuir car, en raison du caractère irréversible du temps, le passé est irrattrapable, et le futur ne viendra jamais vers nous en ce sens que chaque fois que nous parvenons à un point du temps considéré hier comme futur, ce temps devient présent ; et cela jusqu'à l'éternité. Où est donc la place du bonheur dans la vie ? Nous ne vivrons le bonheur, selon Schopenhauer, que dans notre imagination.

« Le mirage attrayant du lointain nous montre des paradis qui s'évanouissent, semblables à des illusions d'optique, une fois que nous nous y sommes laissés prendre. Le bonheur réside toujours dans l'avenir ou encore dans le passé, et le présent paraît être un petit nuage sombre que le vent pousse au-dessus de la plaine ensoleillée : devant lui et derrière lui tout est clair ; seul ne cesse lui-même de projeter une ombre. Ainsi est-il toujours insuffisant, tandis que l'avenir est incertain, et le passé irrévocable. »(47)

Schopenhauer s'est ainsi rendu compte que le temps est un instrument efficace nous permettant de découvrir la vanité et les souffrances de la vie. Pour éviter tous ces obstacles calamiteux, il faut bifurquer sur une voie autre que celle du temps et de la vie, cette voie parsemée de souffrances et de peines. Pour ce faire, il faut emprunter la voie de la négation du vouloir vivre, une voie qui tue la volonté et assassine ainsi la vie. Selon Schopenhauer, le temps ne cesse de consumer l'homme, comme un bois sec dans le feu. C'est là qu'il faut comprendre Schopenhauer quand il écrit :

« [...] Notre vie ressemble tout d'abord à un paiement fait sou par sou en simple monnaie de billon et dont il faut cependant donner quittance : la monnaie, ce sont les jours ; la quittance, c'est la mort. Car le temps finit par proclamer la sentence de la nature sur la valeur de tous les êtres apparus en elle, en les anéantissant. »(48)

47. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1335.

48. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1336.

Ainsi ce penseur pessimiste justifie-t-il le caractère vain de la vie qui n'est que misères, peines et tourments. Étant donné que la vie court toujours irréversiblement vers la vieillesse et la mort et que les souffrances sont indénombrables et inéluctables, le vouloir vivre reste une aspiration destinée à se faire échec à elle-même. Par conséquent, la négation du vouloir vivre trouve logiquement son assise dans l'optique de Schopenhauer. Or, il est à remarquer que la plus grande partie de nos souffrances résulte de nos désirs non apaisés. Nos désirs ne cessent de s'accroître, de ne nous apporter que du tourment plutôt que de la joie, jusqu'au moment de l'anéantissement total de notre vie. Ce moment est très significatif dans la mesure où il marque l'heure de « La conscience de soi », c'est-à-dire que nous prenons conscience, grâce à l'anéantissement total de notre vie, que toutes nos aspirations, tous nos désirs et tout notre vouloir n'étaient que folie et égarement. Donc la vieillesse et l'expérience qui nous conduisent de justesse à notre écroulement total, nous apprennent qu'après tant d'efforts péniblement déployés durant notre vie, nous avons été dans l'erreur. Toute notre existence se caractérise par la douleur, le souci, l'angoisse et l'insécurité. Nous vivons péniblement dans l'absence des jouissances et des joies. Les plaisirs que nous éprouvons de nos désirs ne sont que souffrances car ils sont toujours brefs et passagers ; leur caractère éphémère, leur disparition soudaine nous affligent et font naître en nous de nouveaux désirs. Tout cela donne un goût amer et insipide à la vie. C'est en ce sens que nous comprenons Schopenhauer quand il affirme :

« Avec ses contrariétés petites, médiocres et grandes de chaque heure, de chaque jour, de chaque semaine et de chaque année, avec ses espérances déçues et ses accidents qui déjouent tous ses calculs, la vie porte l'empreinte si nette d'un caractère propre à nous inspirer le dégoût, que l'on a de la peine à concevoir comment on a pu méconnaître, et se laisser persuader que la vie existe pour être goûtée par nous avec reconnaissance et que l'homme est ici-bas pour vivre heureux. Cette illusion et cette désillusion persistantes, comme aussi la nature générale de la vie ne semblent-elles pas bien plutôt créées et calculées en vue d'éveiller la conviction que rien n'est digne de nos aspirations, de nos menées, de nos efforts ; que tous les biens sont chose vaine, que le monde est de toutes parts insolvable, que la vie enfin est une affaire qui ne couvre pas ses frais-et tout cela pour que notre volonté s'en détourne ? »(49)

49. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1335.

Dans une telle vie où le bonheur reste illusoire, et la douleur une triste réalité indéniable, l'homme doit admettre qu'il est né, rien que pour être la proie des chagrins, des angoisses et souffrances. Tant que nous continuons à vivre, nos souffrances abondent car notre destinée est de naître, souffrir et mourir. Dans ce monde plein de douleur, le vouloir vivre, cette volonté aveugle suivie des aspirations violentes est en quelque sorte une porte des soucis, des angoisses, des misères perpétuelles, avec une inévitable destruction qui attend toute vie individuelle et qui explique notre existence éphémère. Peut-être aurions-nous choisi de vivre parce que nous connaissons mal cette vie, cette situation si critique, si sombre, si tourmentée et si douloureuse. Aurions-nous oublié que l'existence humaine est, compte tenu de toutes ces misères, un châtement, une expiation ?

En fait, il n'est pas étonnant de remarquer un pessimisme aussi poussé du côté de Schopenhauer. Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, ce dernier n'a pas hésité à avouer son opposition à l'optimisme de Leibniz et à sa Monadologie qui expose l'idée d'une harmonie préétablie, laquelle fait allusion à la Providence divine :

« Le fondateur [...] de l'optimisme systématique, est Leibniz, dont je n'ai pas l'intention de nier les mérites philosophiques, quoique je n'aie jamais réussi à pénétrer le vrai sens de la Monadologie, de l'harmonie préétablie [...] »(50)

En auteur pessimiste, Schopenhauer s'allie à Hume dans la mesure où celui-ci récuse pratiquement l'idée d'optimisme. Dans son *Traité de la nature humaine* (1739-1740), ses *Essais sur l'entendement humain* (1748), David Hume a développé une philosophie empiriste qui détruit tous les principes de la raison à partir de l'expérience et de la sensation. Il ramène les lois de la nature à des habitudes de l'homme tout en écartant l'hypothèse d'un Dieu ordonnateur et gouverneur. Voulant montrer les mérites de Hume, Schopenhauer écrit :

« Dans le dixième et le onzième livre de ses *Dialogues on naturel religion*, il expose [...] en toute franchise et par des arguments solides, quoique très différents des miens, la misérable condition de ce monde et l'impossibilité absolue de soutenir l'optimisme. [...] D'une seule page de David Hume il y a plus à tirer que de toutes les

50. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1345.

œuvres philosophiques réunies de Hegel, de Herbart et de Schleiermacher. »(51)

Il est évident que, face à une telle divergence, Nietzsche en tant que philosophe de la vie se positionnerait d'un côté comme de l'autre, c'est-à-dire chez Hume et Schopenhauer, puis chez Leibniz, comme une médaille à deux revers. Il saluerait l'idée d'optimisme de Leibniz laquelle Schopenhauer a rejetée, et se refuserait en même temps à cautionner l'harmonie préétablie leibnizienne.

Schopenhauer rejette également la théodicée, ce terme créé par Leibniz et qui consiste à une justification rationnelle de la bonté de Dieu, s'employant à réfuter les arguments tirés de la présence du mal dans le monde. Or pour Schopenhauer, le monde n'est qu'un champ de bataille, de maux et de souffrances. Contre cette théologie naturelle leibnizienne, Schopenhauer déclare :

« Aujourd'hui les professeurs de philosophie s'efforcent de tous côtés de remettre sur ses pieds Leibniz avec ses sottises, bien plus, de le glorifier [...] »(52)

En outre, si Schopenhauer s'acharne à nier et à outrager la vie, c'est qu'il a constaté qu'elle ne renferme que misères et maux de toutes sortes. C'est ainsi que, citant Plutarque, il poursuit sa déclaration par ces propos d'Euripide.

« Il faut se lamenter sur le nouveau-né qui va vers tant de maux ; quant à celui qui est mort et qui a quitté ses misères, il faut l'escorter à la tombe joyeusement et avec des paroles de bon augure (Euripide). »(53)

En fait, nous avons montré combien Nietzsche a traité de respect les Grecs qui, selon lui, étaient des gens pleins de vivacité et qui savaient parfaitement la vraie valeur de la vie. Pourtant, Schopenhauer raconte que ces anciens Grecs, mus par les peines et les misères de l'existence, sont allés jusqu'à préférer la mort à la vie. C'est ce que nous pouvons lire dans cette affirmation :

51. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, pp. 1345-1346.

52. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1346.

53. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1350.

« Rappelons tout d'abord que les Grecs, [...] si résolument qu'ils se tinssent sur le terrain de l'affirmation de la volonté, n'en étaient pas moins profondément saisis des misères de l'existence. Une première preuve en est l'invention de la tragédie qui leur appartient. Une seconde preuve en est une coutume thrace, rapportée pour la première fois par Hérodote et souvent mentionnée après lui : les Thraces saluaient le nouveau-né par des gémissements et lui énuméraient tous les maux au-devant desquels il allait désormais marcher ; les funérailles au contraire étaient chez eux empreintes de gaieté, ils se réjouissaient pour la mort qu'il eût échappé à des souffrances si vives et si nombreuses. »(54)

Dans une perspective nietzschéenne, Schopenhauer paraît d'emblée un type impuisant et fatigué, incapable de saisir la stratégie et le génie des Grecs. L'invention de la tragédie par ces anciens philosophes et leur réjouissance pour la mort témoignent justement de leur particularité, de leur force et de leur puissance. Car derrière tout cela se cache une leçon à tirer et Nietzsche n'en a pas raté l'occasion. C'est que les Grecs ont voulu montrer par là que, une fois dans ce monde, l'homme ne peut jamais être Par-delà le bien et le mal selon le titre de son ouvrage. Nous devons accepter, s'habituer et se résigner au mal comme nous devons profiter de la vie pour jouir de tout ce qui est en mesure de nous procurer de la joie. Voulant fuir le mal et se réfugier au bien, Schopenhauer semble ignorer cette maxime célèbre selon laquelle :

« Inutile de dire aux fleuves d'arrêter de couler. Il vaut mieux apprendre à nager dans les vagues. »(55)

Cette maxime est en quelque sorte une incarnation de la philosophie nietzschéenne de la vie. Aux yeux de Nietzsche, Schopenhauer est un hypocrite qui édifie sa pensée sur un principe mensonger. Sa philosophie qui nie la vie en faveur du néant est une inspiration moralisante ; elle n'est par conséquent qu'une reprise de la morale dualiste enseignée par Socrate et les siens. D'où la réelle effectivité de l'idéalisme schopenhauerien. En dépit de ses efforts et de toutes ses critiques, Schopenhauer se rattache, d'une manière ou d'une autre, à la métaphysique traditionnelle. Il a, certes, parlé d'une volonté qui échappe à la loi de causalité ou au principe de la raison suffisante ; une volonté qui est un principe sans

54. SCHOPENHAUER (A.), *Le Monde comme volonté et comme représentation*, p. 1350.

55. Adage français.

cause. C'est pour cela que Clément Rosset le nomme « Philosophe de l'absurde ». Mais cette volonté qu'il présente en qualité de principe de vie n'est, pour Nietzsche, qu'un instinct de vengeance qui se déguise avant de se dévoiler sous un nouveau visage : celui de la négation du vouloir vivre.

« « Le malentendu fondamental de Schopenhauer quant à la volonté [...] est typique : dépréciation de la volonté jusqu'au dépérissement. De même la haine contre le vouloir : tentative pour voir dans le ne-plus-vouloir, dans le fait d'être « le sujet sans but ni intention » (« dans le sujet pur et libre de tout vouloir ») quelque chose de supérieur, voire ce qui est supérieur, la valeur même. » »(56)

C'est dans un tel masque, une telle hypocrisie que Schopenhauer admet la primauté de la volonté de vivre. Mais en réalité, ce penseur n'est qu'un pessimiste fatigué qui manque pratiquement de volonté. Cette hypocrisie et ce paradoxe sont les principales raisons pour lesquelles Nietzsche rompt pour toujours avec son cher maître.

56. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 66.

II. LA VIE SELON NIETZSCHE

II.1 LA VIE ET LES IMPUISSANTS

II.1.1 Des visionnaires de l'au-delà

Nietzsche prône une philosophie de libération. Il est convaincu que l'homme est dépossédé de sa liberté et reste par conséquent prisonnier de la société avec toutes ses lois et ses coutumes. Il perd également sa liberté au profit d'une religion qui le soumet à l'autorité d'un Être supérieur. La philosophie idéaliste, posant en priorité les valeurs rationnelles l'enchaîne. Nietzsche, se voulant être le messager de Dionysos se donne comme mission de sauver l'humanité en la libérant des circonstances aliénantes dans lesquelles elle s'est elle-même impétre. Cela n'est possible qu'en libérant les hommes de leur religion, de la philosophie métaphysique.

En fait, la métaphysique se caractérise pratiquement par l'idée de la transcendance. Elle correspond à l'installation d'un arrière-monde doté des attributs que la pensée réclame d'un Absolu qu'elle essaie à tout prix de préserver de la contamination sensible. Pour le métaphysicien, l'Être transcendant est la réalité éternelle qui ignore le devenir. Dans la conception métaphysique, la vérité ne peut exister que dans un monde véridique qui se trouve bien au-delà de ce monde-ci. Ce monde véridique suppose par conséquent un homme véritable qui est effectivement l'homme de l'idéal ascétique, celui qui affirme sa foi à un autre monde différent du monde sensible, du monde de la vie effective et concrète. C'est le monde intelligible de Platon, le monde nouménal d'Emmanuel Kant, l'au-delà des chrétiens, avec à son centre, Dieu. Le monde sensible soumis au changement continu est considéré comme une apparence trompeuse. Les métaphysiciens, qu'ils soient philosophes ou chrétiens sont aux yeux de Nietzsche des « Visionnaires de l'au-delà » qui tentent toujours de rabaisser les forts au rang des faibles et qui bannissent la terre au profit du ciel.

Pour Nietzsche, l'interprétation métaphysique est une falsification délibérée. Il reproche aux partisans de la métaphysique de faire une lecture défectueuse de la nature. Hallucinés par des arrière-mondes et un au-delà, ils font une mauvaise interprétation des phénomènes et de la terre. Ils escamotent la terre et toutes les réalités sensibles sous des projections fantasmagiques. Caressant toujours des chimères, ces philosophes forgent avec

toutes les astuces nécessaires, le concept de l'Être ou de Dieu par haine du devenir et de la vie. Sous prétexte d'assainissement d'un environnement terrestre pollué et défectueux, ces visionnaires de l'au-delà entraînent l'humanité dans le noir. De ce fait, la métaphysique n'est pour Nietzsche qu'une fabulation dangereuse qui substitue la réalité vécue à une fiction. Ainsi pouvons-nous constater que la philosophie idéaliste et la religion ou plus simplement la métaphysique, représentent une fabulation autour du néant érigé en idole. Nous pouvons affirmer que cet idéal divin, ce néant nommé Dieu par les chrétiens et auquel ils accordent l'origine de tout ce qui existe, est bien au contraire la production ou l'invention de l'homme lui-même. Or, les chrétiens se soumettent à la chose qu'ils ont eux-mêmes inventée. Ils sont ainsi devenus esclaves de leur propre artifice qu'ils vénèrent. Nous pouvons lire dans la Bible :

« Louez l'Éternel. Je louerai l'Éternel de tout mon cœur. Dans la réunion des hommes droits et dans l'assemblée. Les œuvres de l'Éternel sont grandes, recherchées par tous ceux qui les aiment. Son œuvre n'est que splendeur et magnificence. Et sa justice subsiste à jamais. »(57)

Pour Nietzsche, l'homme cherche toujours à inventer un principe qui pourrait lui permettre de mépriser l'homme, la terre et la vie. Il invente un autre monde pour pouvoir calomnier la vie sur terre. Selon Nietzsche, cette terre est la chose la plus précieuse que nous ayons dans ce monde.

Notre auteur n'ambitionne pas d'opposer sa pensée à la religion. Son objectif est de briser les anciennes tables de valeurs afin de bloquer la projection idéaliste et de ramener les valeurs humaines dans le champ d'une pratique fidèle à la terre. A son avis, l'ontologie métaphysique et religieuse c'est la décadence, l'impuissance et la faiblesse. La morale métaphysique et religieuse est la production idéologique du décadent.

Dans l'optique nietzschéenne, l'existence d'un homme fort doit relever d'une force animée d'une volonté de puissance ascendante affirmant la vie et la réalité. Ce qui est pratiquement le contraire chez l'homme religieux. Pour ce dernier l'existence relève de la faiblesse, c'est-à-dire d'une volonté de puissance débile, décadente qui n'aspire qu'au repos,

57. Bible, AT, *Psaume*, 111 : 1-3.

à la capitulation, au néant. C'est justement ce néant que nous sacralisons en le nommant Dieu. Celui-ci est pour Nietzsche une forme de rêve, conséquence de la lassitude et de la faiblesse. Les décadents, les faibles divinisent ce qui fait cesser le travail, la réflexion, la lutte, les passions, la tension, les antagonismes, bref la réalité. C'est ainsi qu'ils inventent les arrières-mondes à partir de l'idée de la transcendance. Or pour Nietzsche, la transcendance est un subterfuge, une échappatoire imaginée par les impuissants pour se détourner de la réalité, un moyen détourné pour se tirer d'embarras. C'est toujours de cette façon détournée, illusoire voire puérile que les faibles inventent les notions de péché, de bien et du mal ainsi que celles de l'au-delà, du paradis et de l'enfer. Mais ces gens-là ne sont pour Nietzsche que des « Visionnaires de l'au-delà ». Puisqu'ils n'arrivent pas à maîtriser le monde, ils ne connaissent pas la réalité d'une manière absolue. Puisqu'ils n'arrivent pas à affronter la réalité de la vie parsemée d'obstacles, ils n'arrivent également pas à concrétiser leurs rêves, à apaiser leurs désirs, ils attribuent alors l'origine de tout ce qui est à un Être suprême et transcendant, inventent par la même occasion le concept d'au-delà afin qu'ils puissent continuer à espérer un apaisement de leurs rêves et désirs dans un avenir supposé meilleur.

De ce point de vue, nous pouvons affirmer dans une perspective nietzschéenne que le concept de Dieu créateur ainsi que celui de l'au-delà sont des artifices des personnes misérables et tourmentées. Ils ont par conséquent inventé la dualité du Bien et du Mal, de la Joie et de la Peine, du Toi et du Moi. Tout cela est un moyen pour oublier leurs souffrances, leurs peines et se procurer une joie qui ne se manifeste réellement que dans l'apparence.

« C'est, pour celui qui souffre, une joie enivrante de détourner les yeux de sa souffrance et de s'oublier. Joie enivrante et oubli de soi, tel m'apparut un jour le monde. »(58)

Selon Nietzsche, il est humiliant de la part de ces hallucinés de l'au-delà, de croire à de tels fantômes, car ce sont des inventions fictives et fantomatiques. C'est justement dans le but de ridiculiser ces impuissants souffrants et tourmentés que Nietzsche écrit :

58. NIETZSCHE (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », p. 41.

« Souffrance et impuissance, - voilà ce qui a créé les au-delà, et cette folie du bonheur que seul connaît celui qui souffre le plus. La fatigue qui d'un seul bond veut aller jusqu'à l'extrême, d'un bond mortel, cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir : c'est elle qui a créé tous les dieux et tous les au-delà. »(59)

Égarés et désespérés du corps, les visionnaires de l'au-delà ont « tâtonné le long des remparts suprêmes »(60) et ont ainsi forgé l'idée de Dieu et du jugement dernier. Ils ont également désespéré de la terre. Ils cherchent alors à se cacher derrière les « remparts suprêmes » et passer ainsi dans « l'autre monde. » Cet « Autre monde » est, selon les propres termes de Nietzsche, un monde diminué et inhumain qui est un néant céleste dont le créateur est le malade, le débile qui essaie toujours de se consoler à travers ses fantasmes.

« Il y a toujours eu, écrit Nietzsche, beaucoup de gens malades parmi ceux qui rêvent et qui aspirent à Dieu ; ils haïssent avec fureur celui qui cherche la connaissance [...] Ils regardent toujours en arrière vers des temps obscurs [...] Je connais trop bien ceux qui sont semblables à Dieu : ils veulent qu'on croie en eux et que le doute soit un péché. Mais je sais trop bien à quoi eux-mêmes croient le plus. Ce n'est vraiment pas à des au-delà et aux gouttes du sang rédempteur : eux aussi croient davantage au corps et c'est leur propre corps qu'ils considèrent comme la chose en soi. »(61)

N'ayant pas obtenu le repos et la satisfaction tant aspirés du corps dans ce monde-ci, ils ont inventé un au-delà comme étant la paix et le paradis des miséreux de cette terre. Ainsi prêchent-ils la mort comme étant la solution idéale, l'ultime chemin pour accéder au bonheur suprême. Mais les prêtres et les « imams »(62) enseignent que nous subirons une mort pacifique et accéderons à un au-delà meilleur dans la seule condition de croire en Dieu et de respecter ses règles. C'est en quelque sorte ce que nous pouvons lire dans le Coran :

« Ceux qui ont cru en Allah et ses messagers, ceux-là sont les grands véridiques et les témoins auprès d'Allah. Ils auront leur récompense et leur lumière, tandis que ceux qui ont mécré et traité de

59. NIETZSCHE (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », p. 41.

60. NIETZSCHE (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », p. 42.

61. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », p. 43.

62. Ministre ou dignitaire religieux musulman.

mensonges Nos signes, ceux-là seront les gens de la Fournaise. »(63)

Les visionnaires de l'au-delà que sont les prêtres et les imams sont des moribonds, des morts mêmes. A peine naissent-ils, ils commencent déjà à souffrir et à mourir, ils aspirent aux doctrines de la fatigue et du renoncement au plaisir, au désir, à la jouissance, au bonheur, bref à la vie. En clair, ces impuissants réfutent la vie et veulent la mort. Ils sont, dans le vocabulaire nietzschéen, des « Cercueils vivants ». Pour eux, la vie n'est que souffrance à laquelle il faut absolument mettre fin. Enveloppés dans d'épaisses fumées noires et de regards mélancoliques, ils attendent impatiemment la mort, les dents serrées et les yeux fermés. Voici, en fait, l'enseignement de leur ignoble vertu :

« Tu dois te tuer toi-même ! Tu dois t'échapper toi-même. »(64)

De surcroît, les visionnaires de l'au-delà étayent le principe de causalité lequel fait appel à la soumission pour un au-delà meilleur. La stratégie de ces impuissants vise la défense de leurs propres intérêts sous prétexte d'imposer l'obéissance à la volonté de Dieu. Par obéissance, les prêtres, les imams ou encore les décadents entendent une volonté qui se soumet et respecte la loi divine et qui mérite par conséquent la bénédiction et la récompense. Par contre, la désobéissance à cette volonté expose l'homme au malheur et au châtiement. Mais dans l'optique de Nietzsche, ces notions d'obéissance et de désobéissance, de récompense et de châtiement, de bénédiction et de malheur sont des masques derrière lesquels se cache la volonté de vengeance des prêtres et des imams, bref des visionnaires de l'au-delà. Donc la prêtrise se traduit logiquement par l'incarnation de la volonté de vengeance qui favorise l'aliénation religieuse. Ainsi pouvons-nous constater que les lois religieuses qui rendent esclave la personne humaine sont toujours fondées au profit des prêtres. Or pour Nietzsche, ces derniers sont les premiers des décadents qui doivent être écrasés et brisés afin que puissent naître de nouvelles valeurs. Le mépris de Nietzsche à l'égard de ces prêtres, visionnaires de l'au-delà, se fait voir à travers ces propos de Zarathoustra :

63. *Coran*, 57^e Surat, 27^e chap., 19^e verset.

64. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des prédicateurs de la mort », p. 57.

« Ces prêtres me font pitié. Ils me déplaisent aussi [...] prisonniers, à mes yeux, ils portent la marque des réprouvés. Celui qu'ils appellent Sauveur les a mis aux fers : aux fers des valeurs fausses et des paroles illusoires ! Ah ! que quelqu'un les sauve de leur Sauveur ! »(65)

Ils sont malades, ces prêtres ; ils croient pouvoir vivre un jour un arrière-monde, un au-delà qu'ils ont eux-mêmes inventé afin qu'ils puissent se consoler de leur misère et de leur impuissance. L'impuissance de ces hallucinés des au-delà fait croître en eux une colère, une méchanceté et surtout une haine monstrueuse, sinistre et venimeuse.

Les visionnaires de l'au-delà sont pour Nietzsche des malades qui représentent un danger pour l'humanité; leur maladie est contagieuse. Il faut un anti-virus pour démolir l'agent pathogène responsable de cette maladie, de cette contagion. Or, aux yeux de notre auteur, cet agent pathogène n'est rien d'autre que les prêtres ou plus précisément le christianisme. C'est ainsi que Nietzsche s'attache à détruire, à diffamer cette religion et à afficher partout ses accusations et ses condamnations. C'est en ce sens qu'il affirme ceci :

« [...] Je l'écrirai sur tous les murs, partout où il y a des murs-J'ai des lettres qui font voir les aveugles. »(66)

Dans ces conditions, Nietzsche apparaît d'ores et déjà comme l'antivirus qui s'acharne contre cet agent pathogène, et son objectif dans ce sens, c'est de voir disparaître, le profil bas sous l'humiliation la plus insupportable, les visionnaires de l'au-delà, ces impuissants qui ont jeté toute l'humanité dans le noir.

II.1.2 Des contempteurs du corps

Dans sa philosophie de la vie, Nietzsche n'hésite pas un seul instant à exposer la valeur du corps et de tout ce qui se rapporte aux sens. Entre-temps, il montre toutes ses griffes et son hostilité vis-à-vis de l'idéalisme métaphysique, la religion et la morale lesquels portent toujours un œil maussade à l'égard des sens et du monde sensible. Il se dit opposé à l'homme vertueux étant donné qu'il est le disciple de Dionysos. Il est un satyre

65. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des prêtres », p. 107.

66. NIETZSCHE (F.), *L'Antéchrist*, p. 110.

contrairement au Saint. Son objectif est de revaloriser le corps en brisant les idoles et tous les idéaux dans le but de libérer l'humanité en perdition. Il veut restituer aux hommes le monde véridique dénigré par Platon. Pour Nietzsche en effet, ce monde sensible, monde apparent selon Platon, c'est le monde réel et vrai. Donc le monde apparent chez Nietzsche, c'est le monde inventé, imaginé, inhabitable et inhabité. C'est un monde mensonger et illusoire. Le mensonge de l'idéal fut jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité, et l'humanité même en est devenue mensongère et fausse au point d'adorer les valeurs fausses, inverses de celles qui lui auraient garanti l'épanouissement. Aux yeux de notre auteur, l'homme véritable est celui qui connaît bien la terre ; celui qui connaît que toute la philosophie doit reposer sur l'amour et le respect du corps. L'homme existe en tant que corps, estime Nietzsche. Pour l'âme, nous l'ignorons, nous ne la connaissons point. Cette vision nietzschéenne s'apparente à l'idée de Marx selon laquelle l'homme existe car il produit la force qui provient de lui-même grâce à son corps.

Par ailleurs, il faut, selon Nietzsche, faire tomber tous les idéaux qui donnent la priorité à l'esprit par rapport au corps.

L'homme idéal chez Nietzsche est celui qui parvient à se défaire de tous les liens, de toutes les entraves idéologiques qui lui promettent un monde vrai mais imaginaire et utopique pour se fixer au contraire sur la terre et le corps, c'est-à-dire sur la réalité concrète et sensible. C'est en ce sens que Nietzsche est compris comme le philosophe de la dénonciation, le briseur d'icônes ou iconoclaste. Ce philosophe de la contradiction qui veut dynamiter toutes les anciennes valeurs apparaît comme une grande force du renouveau. Il veut écarter l'idéalisme et installer la vraie réalité avec un visage concret. Pour lui, l'idéaliste prend la fuite devant la réalité. Il s'y dérobe toujours de justesse. La réhabilitation du corps est une tentative nietzschéenne de démasquer le corps hideux de l'idéaliste et de le mettre complètement à nu. Or, revaloriser le corps et le monde sensible, balayer tous les idéaux présupposent une prise de conscience que l'idée de Dieu est un principe mensonger. A cela, l'auteur du *Gai Savoir* écrit :

« [...] nous autres sans dieu et antimétaphysiciens, nous puisons encore notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, la croyance

que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... Mais que dire, si cela même se discrédite de plus en plus, si tout cesse de se révéler divin, sinon l'erreur, l'aveuglement, le mensonge-et si Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ? »(67)

Pour couper les pieds et la langue à ces contempteurs du corps, il faut, selon Nietzsche, être « Sans-dieu », « anti-métaphysicien », « incrédule » ou aussi « immoraliste ».

De ce fait, Platon et Saint Paul éprouvent un mépris vis-à-vis de leur corps. Cela prouve justement leur faiblesse et leur impuissance. Ils préfèrent se consoler par l'invention d'un autre monde où l'esprit, l'âme prennent le devant. Selon Nietzsche, cette prééminence qu'ils accordent à l'âme par rapport au corps n'est que le véritable déclin de cette pauvre âme :

« C'est aux contempteurs du corps que je vais dire leur fait. Ils ne doivent pas changer de méthode d'enseignement, mais seulement dire adieu à leur propre corps et ainsi devenir muets. »(68)

Socrate, « Le décadent typique » comme l'appelle Nietzsche, a toujours montré le corps comme quelque chose de méprisable et dangereux pour l'homme. Car pour lui l'âme connaissait tout avant de se fusionner avec le corps. Mais dès qu'elle a épousé ce maudit corps, elle a fini par tout oublier. Socrate considère le corps comme un enfer, une prison pour l'âme et par conséquent un obstacle pour l'accès à la vraie connaissance et à la vie meilleure.

Une telle vision apparaît, aux yeux de Nietzsche, comme des gémissements d'un agonisant désespéré de la vie, qui attend avec impatience le dépérissement total de son pauvre corps souffrant. Ce penseur allemand est convaincu du fait qu'un homme vraiment éveillé et conscient doit savoir que l'homme en tant que tel, est un corps tout entier, et que l'âme représente simplement un mot désignant une parcelle de ce corps. Dans ces conditions, tous nos mouvements et toutes nos activités physiques ou intellectuelles, sont entièrement corporels. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre ces propos :

67. NIETZSCHE (F.), *Le Gai savoir*, Fragment 344, p. 240.

68. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 44.

« Le corps est une grande raison, une multitude univoque [...]. Instrument de ton corps, telle est aussi ta petite raison que tu appelles « esprit », un petit instrument et un jouet de ta grande raison : il ne dit pas moi, mais il est moi en agissant. »(69)

Toutes nos pensées, notre esprit, notre âme ne sont que des jouets derrière lesquels se cache « la grande raison » qui règne sur nous. Si les métaphysiciens et contempteurs du corps enseignent que la raison, c'est-à-dire la « petite raison » est le maître de notre corps et de notre propre personne, que c'est bien lui qui guide nos pensées, nos sentiments et toutes nos actions, Nietzsche est persuadé que c'est plutôt la « grande raison » ou corps qui assure le volant de la machine active humaine. Toutes nos actions sont, par conséquent, dirigées par ce corps dénigré pourtant par Socrate et toute sa postérité, du moins ceux qui s'allient à lui, à sa doctrine. C'est en ce sens que Nietzsche affirme :

« Derrière tes pensées et tes sentiments [...] se tient un maître plus puissant, un sage inconnu qui a nom « soi ». Il habite ton corps, il est ton corps. »(70)

Le corps est capable du meilleur comme du pire. Il est capable d'estimer comme il peut mépriser, tel est la qualité d'une grande personne et d'un cœur noble et courageux. Cependant, les contempteurs du corps ne sont capables que du mépris, le mépris du corps. C'est effectivement le choc des désirs non apaisés qui poussent ces impuissants à mépriser le corps et à vouloir disparaître pour de bon.

« Même dans votre folie et dans votre mépris, poursuit Nietzsche, vous serrez votre soi, vous autres contempteurs du corps. Je vous le dis : votre soi lui-même veut mourir et se détourne de la vie. Il n'est plus capable de faire ce qu'il préférerait : - créer par-delà lui-même. Car c'est là ce qu'il désire avant tout, tel est son vœu fervent. Mais à présent il est trop tard pour cela : - aussi votre soi veut-il disparaître, ô contempteurs du corps. Votre soi veut disparaître, et c'est pourquoi vous êtes devenus des contempteurs du corps ! Car vous n'êtes plus capables de créer par-delà vous. C'est pourquoi vous vous irritez contre la vie et la terre. Une envie inconsciente est dans le regard louche de votre mépris. Je ne suis pas votre chemin, con-

69. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 44.

70. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 45.

tempteurs du corps ! Vous n'êtes point pour moi des ponts vers le Surhomme. »(71)

Ainsi ces contempteurs du corps deviennent des personnes terribles qui prêchent incessamment le renoncement à la vie. Ils se détournent du corps, du monde sensible et se consacrent aux doctrines de la fatigue et de la haine. Ils aspirent à la mort, ils méritent réellement la mort car ils sont des vieux fatigués et souffrants, des cercueils vivants qui guettent avidement et courageusement un événement déclencheur pour exploser définitivement leur vie. A cela, Nietzsche déclare :

« Ils voudraient être morts et nous devons approuver leur volonté ! Gardons-nous de ressusciter ces morts et de toucher à ces cercueils vivants. »(72)

Mais qui sont ces contempteurs du corps ? La réponse à cette question nous renvoie directement à la métaphysique, à la morale et surtout au christianisme. En effet, alors que Nietzsche prône une vie dionysiaque, une vie d'enfant dans laquelle nous sommes toujours innocents, libres de jouir de la vie et abuser de nos corps comme nous le voulons, Platon, Paul et tant d'autres contempteurs du corps nous enferment dans la doctrine de la haine, de la terreur et de la vengeance. Pour Nietzsche, le christianisme n'est qu'un instrument d'appauvrissement et d'affaiblissement du corps, de la vie même. Il est la révolte de la maladie contre la santé. Il a son origine dans la valorisation de l'esprit et la dévalorisation du corps. Il est l'ennemi de l'homme fort, du corps et de l'instinct vital. Pour restituer au corps sa valeur, Nietzsche engage un combat sans merci contre le christianisme, cet ennemi du corps, contempteur du corps par excellence. C'est dans *Ecce Homo* que ce penseur allemand lance ses projectiles :

« « Aujourd'hui, je me suis raconté moi-même avec un cynisme qui passera dans l'histoire mondiale. Le livre s'appelle « Ecce Homo » ; il est un attentat dépourvu de tous ménagements contre le Crucifié. Il se termine par des roulements de tonnerre et un déchaînement d'ouragan étourdissant, contre tout ce qui est chrétien ou chrétiennement infecté. Enfin, je suis le premier psychologue du christianisme et je puis, en ma qualité d'ancien artilleur, lancer de

71. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », pp. 45-46.

72. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 57.

gros projectiles dont aucun autre adversaire du christianisme n'a supposé l'existence. Le tout forme le prélude de la « transmutation de toutes les valeurs », de cette œuvre qui est là, toute prête devant moi ; je vous jure que d'ici deux ans, nous aurons la terre entière en convulsion. Je suis une fatalité. » »(73)

Par ailleurs, Nietzsche voit dans le christianisme, l'effondrement total du corps et la victoire de l'idéal servile. Cet idéal ascétique est la rationalisation, l'incarnation de la faiblesse et de la souffrance qui se retournent contre la vie avec un véritable mépris du corps. Le christianisme est une doctrine qui rend l'homme malade en lui insufflant du poison dans le corps.

De ce point de vue, le prêtre, le grand contempteur du corps, apparaît comme le médecin de cette vie malade. Mais un médecin qui comprend qu'il ne peut conserver son pouvoir qu'en empoisonnant en même temps ce qu'il soigne. Le prêtre est celui qui met sa volonté et toute sa puissance à l'encontre de la vie et du corps, au service de l'idéal ascétique. En fait, il faut souligner qu'il existe quelque chose de malsain, de dangereux dans ces « aristocraties sacerdotales »(74) des prêtres et dans leurs habitudes dominantes, hostiles à l'action et au corps lui-même. Ils insufflent dans nos corps un produit venimeux qui nous met dans un état de fatigue permanent. Ils méprisent eux-mêmes leur propre corps.

Toutefois, malgré la haine éprouvée par Nietzsche à l'endroit des prêtres, nous pouvons déceler à travers ce vocable « aristocraties sacerdotales », un trait positif marquant une certaine admiration pour ces hommes. Selon Nietzsche, les prêtres ont réussi là où les philosophes ont échoué ; se faire entendre du peuple, c'est-à-dire se donner les moyens historiques de leurs ambitions. En guise de preuve de ce mérite des prêtres, Nietzsche écrit ceci :

« Le peuple vénère une tout autre sorte d'hommes quand pour sa part, il se forme un idéal du « sage » et il a mille fois raison de vénérer cette sorte d'hommes avec le plus d'honneur : c'est à ces douces et chastes natures de prêtres, si sérieuses dans la simplicité d'esprit, à tout ce qui leur est apparenté-c'est à eux que s'adresse la louange du peuple dans sa façon de vénérer la sagesse. [...] ces

73. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 40.

74 NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 91.

hommes dans l'âme desquels le peuple peut impunément vider son cœur, se décharger de ses secrets, de ses soucis et des choses pires... »(75)

Cependant, Nietzsche s'est toujours révolté contre le christianisme, contre les prêtres en ce sens que la métaphysique sacerdotale est toujours hostile aux sens et par conséquent, au corps. Les prêtres sont aux yeux de Nietzsche les ennemis les plus redoutables, les plus méchants du fait de leur impuissance et de leur mépris du corps. L'impuissance fait croître en eux une haine monstrueuse, sinistre et venimeuse. Dans toute l'histoire de l'humanité, ils ont toujours été les grands haineux, les grands débiles, les plus grands contempteurs du corps. Leur mépris vis-à-vis du corps et des hommes nobles, des puissants, ne les laissent pas indifférents. Ainsi affirment-ils :

« Les misérables seuls sont les bons ; les pauvres, les impuissants, les petits seuls sont les bons ; ceux qui souffrent, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis de Dieu ; c'est à eux seuls qu'appartiendra la félicité-par contre, vous autres, vous qui êtes nobles et puissants, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les avides, les insatiables, les impies et, éternellement, vous demeurerez aussi les réprouvés, les maudits, les damnés ! »(76)

Dans l'optique nietzschéenne, ces contempteurs du corps sont des impuissants remplis de haine, de jalousie et de vengeance ; le fait de mépriser le corps est, pour eux, une stratégie de rabaisser les forts au rang des faibles, une stratégie qui leur permet également de se consoler et de voiler leur faiblesse et leur impuissance.

II.1.3 De l'altruisme

Dans toutes ses investigations et à travers tous ses écrits, Nietzsche n'a pas manqué de dénoncer l'hypocrisie, l'esprit de vengeance et de ressentiment, la faiblesse et l'impuissance de la tradition philosophique, morale et religieuse. Cette hypocrisie, cet esprit de vengeance, cette faiblesse se manifestent à travers la notion de pitié dont se servent tant de philosophes, en l'occurrence ceux qui se disent humanistes, les gens de la morale et

75. NIETZSCHE (F.), *Le Gai Savoir*, fragment 351, p. 249.

76. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, pp. 92-93.

surtout les religieux, sous prétexte de prêter main forte aux autres, à leurs prochains. Partout où ces « soi-disant » altruistes laissent leurs empreintes, Nietzsche découvre un instinct auréolé par la pitié. Or notre auteur interprète la pitié comme une valeur qui dit « Non » à la vie, qui se retourne contre la vie et qui pousse la personne noble et forte vers le bas. Selon Nietzsche, la psychologie du christianisme et celle de la morale sont nées de l'esprit du ressentiment et du mouvement réactif. Elles se traduisent par l'instinct de cruauté qui se retourne contre lui-même et contre la vie.

En fait, la pitié se manifeste dans l'altruisme, cette disposition de caractère qui pousse à s'intéresser aux autres, à se montrer généreux et désintéressé. Alors pour Nietzsche la pitié, l'altruisme ou l'amour du prochain n'est que l'incarnation de l'impuissance, de la faiblesse et du désespoir. Conscients de leur fatigue permanente et chronique, de leur caractère impuissant, plongés dans le désespoir, ces hypocrites quémandent indirectement et intelligemment le soutien des autres. Car c'est dans le but de bénéficier de l'aide du prochain qu'ils inventent les notions de bonté, de vertu, de pitié, bref d'amour du prochain.

Dans l'optique de Nietzsche, ces impuissants s'en veulent à eux-mêmes du fait de leur impuissance. Ainsi, ils préfèrent s'enfuir, se débarrasser de leur propre personne et trouver refuge chez leur prochain. C'est ce qu'a voulu dire Nietzsche quand il écrit :

« Vous vous empressez auprès du prochain et vous exprimez cela par de belles paroles. Mais je vous le dis : votre amour du prochain, c'est votre mauvais amour de vous-mêmes. Vous allez chez le prochain pour vous fuir vous-mêmes, et de cela vous voudriez faire une vertu : mais je perce à jour votre « désintéressement. » »(77)

Nietzsche est convaincu que l'amour du prochain est un des moyens du retournement de l'agressivité contre soi en ce sens que nous nous en voulons et que nous préférons le prochain à soi-même. Par cet amour du prochain, nous préservons, nous faisons survivre le troupeau derrière lequel nous pouvons toujours nous cacher et nous tirer d'embarras. S'unir, s'entre aider, telle est la politique des impuissants. D'ailleurs tous les impuissants, tous les malades, tous les maladifs aspirent instinctivement, poussés par le désir de secouer leur sourde malaise et leur sentiment de faiblesse, à une organisation en troupeau. Mais

77. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p. 74.

tout cela est la machination du prêtre ascétique. Car partout où il y a des troupeaux, c'est l'instinct de faiblesse qui les a voulus, la sagesse et la ruse du prêtre qui les ont organisés. Il faut, par ailleurs, remarquer cette nécessité naturelle qui fait toujours que les forts aspirent à se séparer, les faibles à s'unir. Or, pour Nietzsche, si les premiers se réunissent, c'est en vue d'une action agressive commune, pour la satisfaction commune de leur volonté de puissance, à laquelle action leur conscience individuelle répugne beaucoup à cause justement de la haine vis-à-vis de l'union, de la communauté ; les seconds au contraire se mettent en rangs serrés par le plaisir qu'ils éprouvent à ce groupement. De ce point de vue exclusivement nietzschéen, nous comprenons l'utilité de l'éloignement du prochain par rapport à l'altruisme. Pour Nietzsche, au lieu de se montrer aimable, gentil et bienveillant à l'égard du prochain, il vaut mieux s'en éloigner et aimer plutôt la solitude. Ainsi affirme l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* :

« Vous ai-je conseillé l'amour du prochain ? je vous conseillerais plutôt la fuite du prochain et l'amour du lointain. Plus haut que l'amour du prochain se trouve l'amour du lointain [...] »(78)

Dans la perspective nietzschéenne, l'altruisme symbolise la décadence et l'hypocrisie. L'amour et la pitié éprouvés par ces soi-disant altruistes n'est que de l'égoïsme déguisé et présenté sous un nouveau visage. Tous ces sentiments de bonté, d'amour et de pitié qu'ils prétendent avoir pour le prochain sont indirectement destinés à eux-mêmes. Ils veulent se sentir aimés, se sentir en sécurité au sein du troupeau, de la communauté ; ils espèrent que nous éprouvions une pitié et que nous leur aidions à supporter leurs misères. Ceci peut se justifier de la sorte :

« Vous n'atteindrez pas la vraie piété que si vous faites largesses de ce que vous chérissez. Tout ce que vous faites avec largesses, Allah le sait certainement bien. »(79)

Un tel système de charité est l'œuvre du prêtre ou de l'imam, laquelle œuvre vise à défendre leurs propres intérêts. Or cela est bien la pire des bassesses en ce sens qu'ils demandent la charité sous une autre forme. Pourtant aux yeux de Nietzsche, il n'est de déca-

78 NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p. 74.

79. *Coran*, 3^e Surat, 4^e chap., 92^e verset.

dence et d'impuissance que le fait de dépendre des autres, de vivre aux crochets de ses semblables. C'est pour cette raison qu'il aime l'égoïste et le solitaire, c'est-à-dire quelqu'un qui se préoccupe exclusivement de son propre plaisir, de sa propre personne et de son intérêt personnel sans pour autant se soucier de ceux des autres ; celui également qui, s'écartant de la communauté, vit et agit tout seul. Il déteste cependant l'altruiste, le soi-disant altruiste qui use de toute sa ruse pour nous convaincre d'être compatissants et de croire à la vanité de la vie. Voici l'enseignement de ces débiles, ces faibles et impuissants altruistes :

« Il nous faut de la pitié, - [...] Prenez ce que j'ai ! Prenez ce que je suis ! Je serai d'autant moins lié par la vie ! »(80)

Dans une analyse exclusivement nietzschéenne, nous soutiendrions l'idée selon laquelle, si ces altruistes étaient foncièrement pitoyables, compatissants, ils ne tenteraient un seul instant de déguster la vie à leurs prochains dans le but de vouloir s'emparer ou leur déposséder de ce dont ils disposent. Leur véritable bonté, selon Nietzsche, c'est la méchanceté et l'hypocrisie. Leur valorisation du « Non égoïsme », des instincts de pitié n'est que renoncement à la vie et à la volonté de puissance ; c'est encore et surtout une abnégation naïve d'un faible désespéré. Nietzsche voit dans l'altruisme l'arrêt de la marche, la lassitude qui regarde en arrière, la volonté qui se retourne contre la vie, la dernière maladie s'annonçant par des symptômes de douceur et de mélancolie. Pour Nietzsche, la morale de la pitié est le symptôme le plus inquiétant de toute la culture européenne. Pour faire preuve de la valeur négative de la pitié, notre auteur a nommé quatre grands esprits différents, mais unis sur un point : le mépris de la pitié. Ces quatre grands esprits à savoir Platon, Spinoza, La Rochefoucauld et Kant, aussi différents que possible l'un de l'autre, s'accordent sur le fait que la pitié n'a rien de positif à l'égard d'une personne forte :

« Platon analyse la pitié comme un sentiment féminin et infantile... Spinoza l'analyse comme passion triste qui marque une perte de puissance... La Rochefoucauld la rejette au nom de la force d'âme... Kant la refuse comme contraire à la dignité de la raison... »(81)

80. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des prédicateurs de la mort », p. 57.

81. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, note de bas de page, p. 80.

Ce problème de la valeur de la pitié et de la morale altruiste est une « Honteuse effémination » du sentiment dont Nietzsche se déclare un adversaire systématique. Car selon lui, nous maintenons toujours la valeur de cette valeur de la pitié et de la morale altruiste pour une donnée réellement positive, au-delà de toute mise en question ; et c'est sans le moindre doute et la moindre hésitation que nous avons toujours attribué au « bon » une valeur supérieure à celle du « méchant », supérieure également au sens du progrès, de l'utilité, de la prospérité pour ce qui regarde le développement de l'homme en tant que tel. L'altruisme est, dans cette condition, un instinct de bassesse qui vise à rapetisser et à dénigrer la personne humaine. Cet instinct doit être humilié et déprécié en ce sens qu'il ne renferme que faiblesse et impuissance.

Par ailleurs, celui que nous qualifions d'« égoïste » et de « méchant » dans la morale des faibles, la morale altruiste, c'est précisément le « bon » de l'autre morale, la morale nietzschéenne. C'est l'aristocrate, le puissant, le dominateur qui est cependant noirci, vu et pris à rebours par le regard hypocrite, haineux et venimeux du ressentiment. Donc pour Nietzsche, ces instincts de réaction et de ressentiment sont en même temps des

« Héros des instincts d'abaissement et de vengeance, héritiers de tout ce qui en Europe ou ailleurs était né pour l'esclavage [...] ce sont eux qui représentent le recul de l'humanité ! »(82)

De ce point de vue, nous pouvons comprendre que l'amour du prochain prôné par les soi-disant altruistes est en quelque sorte la soif de la vengeance et de la haine, visant à donner mauvaise conscience aux forts, aux maîtres tout en les pliant à la morale des esclaves. Selon Nietzsche, lorsque les altruistes, ces opprimés, ces écrasés, ces asservis, sous l'empire de la ruse vindicative de l'impuissance, se mettent à nous conseiller la bonté, l'amour du prochain et de l'indifférence à la vie, c'est tout simplement pour nous entraîner dans leur piège, dans le déguisement charmeur de leur discours servile et mensonger. Ils prétendent être altruistes, bons, toujours prêts à aider l'autre sans jamais avoir envie d'un geste offensif. Ceci est leur discours habituel :

« Soyons le contraire des méchants, c'est-à-dire bons ! Est bon qui-conque ne fait violence à personne, quiconque n'offense ni n'atta-

82. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 100.

que, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et du reste attend peu de choses de la vie, comme nous, les patients, les humbles et les justes. »(83)

Un tel discours incarne la faiblesse et l'impuissance de ces soi-disant « bons » qui, ayant peur de l'agression des méchants, c'est-à-dire des hommes forts, valorisent la bonté et appellent tout le monde à faire preuve d'altruisme. La morale altruiste est une morale décadente, une morale qui amortit pourtant les peines, les douleurs des faibles et qui, du même coup, leur apporte une certaine consolation. Ainsi, la bienfaisance, les secours et les gestes de compassion restent le plus puissant moyen de consolation dont se servent les êtres « Physiologiquement diminués. » Voilà pourquoi ces derniers obéissent avec ferveur à cet instinct fondamental : l'amour du prochain.

II.2 LA VIE VUE PAR NIETZSCHE

Il paraît d'ores et déjà clair que, sous l'influence des impuissants, la dégénérescence, la domination des valeurs fausses et négatives s'imposent et entraînent la chute, le déclin de l'humanité. La vie est ainsi devenue objet de mépris et de dégoût, le corps et la terre ont perdu leur valeur, la volonté de puissance et la personne noble n'existent presque plus. C'est par rapport à cette situation désastreuse que Nietzsche se présente comme un point de rupture de l'histoire, avec sa philosophie de la vie qu'il qualifie lui-même de « Philosophie à coup de marteau ». Il s'attache tout d'abord à faire tomber, à briser toutes les anciennes valeurs avant d'installer des tables toutes nouvelles qui puissent démasquer et mettre vraiment à nu la vieille tradition. Or, mettre à nu la vieille tradition consiste à tourner en dérision les enseignements des impuissants qui représentent cette tradition, à bien démontrer comme faux et négatif tout ce qu'ils avaient valorisé et, à montrer du même coup l'utilité, la valeur de tout ce qu'ils ont méprisé. D'où l'importance d'aborder la conception nietzschéenne de l'égoïsme, un concept qui incarne la force et la puissance.

83. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 103.

II.2.1 De l'égoïsme

Si pour la morale servile des impuissants, la bonté, la vertu se caractérisent par l'altruisme, l'amour du prochain, la tendresse et l'indulgence ; l'agressivité, la méchanceté, l'affirmation exclusive de soi, l'égoïsme sont, pour Nietzsche, le propre du type aristocratique. La morale servile qui prône l'amour du prochain recouvre une philosophie contre la vie et un instinct de bassesse, de faiblesse. Dans la perspective nietzschéenne, il faut avoir de la vivacité et un tempérament actif pour pouvoir donner sens à la vie. Or, le menteur, l'hypocrite, l'impuissant ou encore l'altruiste n'est pas du tout capable d'un tel exploit. C'est pour cette raison que Nietzsche voit dans l'égoïsme une valeur inestimable. Car, il faut bien préciser que, contrairement aux faibles, aux « soi-disant » altruistes, Nietzsche ne conçoit pas l'égoïsme dans un œil négatif, dans un sens péjoratif. L'égoïste, pour notre auteur, n'est pas celui qui, rempli de haine et de rancœur, ne se soucie que de lui-même. Il est plutôt celui qui n'a pas besoin d'être poussé par les autres ; celui qui, grâce à sa force et sa volonté de puissance, arrive à se suffire, à aimer et à orienter lui-même sa propre vie. Dans une analyse exclusivement nietzschéenne, l'égoïste vraiment digne de ce nom est celui que les impuissants nomment « Altruiste » car celui-ci, ayant constaté sa faiblesse et son impuissance, se sentant incapable de profiter de la vie du fait de son impuissance, invente l'amour du prochain dont il sera l'unique bénéficiaire. Il veut ainsi jouer l'hypocrite, se servir de l'homme fort afin d'obtenir son soutien. Cet amour du prochain qu'il a inventé en sa faveur n'est en quelque sorte qu'amour de soi-même, mépris, haine et vengeance à l'égard de l'autre. Celui-là représente un danger, une menace pour l'humanité en général. Sa bonté et son esprit de justice ne sont qu'apparents et, cette ruse, cette sagesse, risquent de mettre en jeu tout l'avenir de la personne humaine.

« O mes frères ! Où est le plus grand danger qui menace tout avenir
humain ? N'est-il pas les bons et les justes ! »(84)

Dans ces conditions, un renversement de valeurs se fait voir dans la vision nietzschéenne. L'altruiste devient l'égoïste et l'égoïste devient altruiste. Cependant, restant fidèle à lui-même et gardant son hostilité vis-à-vis des faibles, Nietzsche préfère respecter et conserver le sens déjà donné par ces derniers aux termes « altruiste » et « égoïste », tout en

84. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des vieilles et des nouvelles tables », p. 245.

tenant compte de leur valeur antinomique. Pour ce faire, il se positionne aux antipodes de tous ceux qui cautionnent l'altruisme. L'égoïsme symbolise pour lui la force, le dynamisme et la puissance. Pour les peuples saints, les pénitents, les contempteurs du corps, les visionnaires de l'au-delà, l'égoïsme est la plus maudite des actions, la vertu la plus basse. Mais dans la conception nietzschéenne, l'altruisme est l'instinct le plus fiévreux, le plus maladif, le plus dangereux. Il faut noter que l'égoïste est celui qui, grâce à son intelligence, sa puissance et sa qualité d'homme fort, arrive toujours à dépasser et surclasser les autres. De ce fait, il préfère s'isoler, rester dans la solitude afin d'éviter la contamination des malades, des impuissants. Car ces derniers cherchent toujours à rabaisser l'homme fort, le solitaire, l'égoïste dans le but de vouloir en tirer profit. C'est en voulant exprimer la volonté des faibles que Nietzsche écrit ceci :

« Que la hauteur solitaire ne s'isole pas éternellement et ne se contente pas de soi ; que la montagne descende vers la vallée et les vents des hauteurs vers les plaines. »(85)

Cette volonté justifie bien l'hypocrisie et l'égoïsme des faibles qui ont l'œil du voleur, qui regardent tout ce qui brille « avec l'avidité de la faim ». Nietzsche représente ainsi leur caractère ignoble et dégoûtant :

« Un autre égoïsme, trop pauvre celui-là, et affamé, un égoïsme qui veut toujours voler, c'est l'égoïsme des malades, l'égoïsme malade. [...] il mesure celui qui a largement de quoi manger, et toujours il rôde autour de la table de celui qui donne. »(86)

Aux yeux de Nietzsche, une telle stratégie est la voix de la maladie, de l'impuissance et de la dégénérescence. Dans cet égoïsme, l'avidité voleuse témoigne d'un corps malade ; un corps malade et souffrant qui essaye de profiter ingénieusement du sain, du puissant pour émuquer sa douleur et sa peine. Cet égoïsme malade, pauvre et voleur est l'incarnation même de l'altruisme, de l'amour du prochain qui n'est en réalité que l'amour de soi-même. L'égoïsme, le vrai égoïsme puissant et fécond est celui qui est loué par la parole même de Zarathoustra :

85. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 219.

86. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui donne », p. 90.

« [...] l'égoïsme, le bon et le sain égoïsme qui jaillit d'une âme puissante : de l'âme puissante qui possède un corps élevé, un beau corps, victorieux et harmonieux, autour duquel toute chose devient miroir. »(87)

C'est de cet égoïsme sain que puisse naître la joie, la joie égoïste du corps élevé, le bonheur et la puissance du bienheureux égoïste. Un tel égoïste est pour Nietzsche un bel exemple pour celui qui veut se développer en puissance, élever son corps et donner sens à la vie. Il est par conséquent symbole d'élévation, de joie, de bonheur même. Par contre, sont symbole de bassesse tous les prêtres que Nietzsche taxe de valets, de vieillards, d'épuisés. Ce sont des faux sages qui sont fatigués du monde, qui ont « Des âmes de femmes »; ils sont également ceux dont les intrigues, les machinations ont toujours visé l'égoïsme. Leur plus grand combat est de faire échouer voire disparaître cette grandeur d'âme, cette volonté de puissance qu'est l'égoïsme et faire triompher, par la même occasion, la fatigue et l'impuissance.

« Et ceci justement devait être la vertu et s'appeler vertu, qu'on s'élevât contre l'égoïsme ! Et « désintéressés », c'est ce que souhaitaient être, avec de bonnes raisons tous ces poltrons fatigués du monde et toutes ces araignées. »(88)

Oui, avec de très bonnes raisons, car c'est dans le but de vouloir se servir de la force et de la puissance de l'égoïste sain que ces malades enseignent le désintéressement. Ils espèrent ainsi pouvoir voler la richesse des aristocrates, des nobles, des forts et se consoler du même coup de leurs misères et souffrances. Il faut, selon Nietzsche, éviter d'être attrapé par leur piège, et ce, en ne se laissant pas aller au désintéressement, à l'amour du prochain. La force se traduit par l'égoïsme, l'amour de soi. Voilà pourquoi Zarathoustra enseigne ceci :

« « [...] celui qui veut devenir léger comme un oiseau doit s'aimer soi-même [...] Non pas s'aimer de l'amour des malades et des fiévreux ; car chez ceux-là l'amour-propre même sent mauvais. Il faut apprendre à s'aimer soi-même, c'est ainsi que j'enseigne, d'un amour sain et bien portant : afin de se supporter soi-même et de ne

87. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 219.

88. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 221.

point vagabonder. Ce vagabondage s'intitule « amour du prochain. » »(89)

En enseignant ainsi l'égoïsme, l'amour de soi, Nietzsche vise à combattre l'amour du prochain et à balayer par conséquent d'un coup de fouet tous les soi-disant altruistes qui traînent partout avec leur maladie, et qui risquent de contaminer leur germe pathogène à toute l'humanité. La philosophie nietzschéenne de la vie en général et l'enseignement de l'égoïsme en particulier sonnent la cloche pour marquer la fin, l'échec et le chaos total de ces impuissants, de ces malades et de leurs enseignements. C'est justement dans cette perspective que Nietzsche affirme :

« « Mais c'est pour eux tous que vient à présent le jour, le tournant, l'épée du jugement, le grand midi : et bien des choses seront manifestes ! Et celui qui glorifie le Moi et qui sanctifie l'égoïsme, en vérité celui-là parle en sage : « Voici, il vient, il approche, le grand midi ! » »(90)

II.2.2 De la volonté de puissance

Compte tenu de toutes les investigations et initiatives nietzschéennes, Nietzsche apparaît comme un philosophe révolutionnaire, penseur de la volonté de puissance conçue comme création et plénitude vitale. Loin de soutenir un esprit de ressentiment hostile à la vie, il présente le monde en tant que joie et volonté de puissance. Il entreprend à faire table rase de toutes les valeurs millénaires qui font de l'homme un être faible et démuné, afin de faire apparaître une vie toute nouvelle, instinctive et active. Car pour lui, grâce à un esprit actif détruisant les valeurs traditionnelles pour accéder à des valeurs nouvelles, grâce à l'immoralisme, doctrine se plaçant par-delà le bien et le mal, nous pouvons espérer retrouver le chemin de la vie créatrice et de la volonté de puissance. Ainsi les impuissants, animés par l'esprit de la vengeance, perdront-ils toute leur influence sur les hommes et seront par conséquent à la merci des personnes nobles et aristocrates. Mais dans ces conditions, le terme de volonté de puissance ne désignerait-il pas purement et simplement la volonté ou

89. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'esprit de lourdeur », pp. 222-223.

90. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 221.

l'appétit du pouvoir, l'esprit de domination et de restriction ? Si tel est le cas, ce serait concevoir la volonté de puissance ou la comprendre de manière très restrictive et vraiment partielle. Or, elle désigne, en réalité, une force à la fois créatrice et destructrice, une poussée de domination à diverses facettes : un ensemble de pulsions essentiellement compétitives vis-à-vis du « médiocre », du faible ou impuissant ; mais aussi le mouvement même de la transcendance créatrice du côté de l'âme noble, de l'aristocrate, c'est-à-dire du meilleur. La volonté de puissance peut également signifier lutte pour la vie mais aussi plénitude spirituelle et surabondance existentielle.

En fait, la volonté de puissance est un terme ambigu, une notion ambivalente que nous ne saurions réduire à ses formes ou manifestations les plus superficielles. Dans sa dimension la plus noble, c'est une force active et créatrice. Pour bien saisir l'essence de la volonté de puissance, c'est le corps humain qu'il faut prendre comme guide en ce sens que le corps est instinct, sagesse et raison. Mais pour une bonne compréhension de la volonté de puissance en tant que telle, faisons recours à la définition du corps en tant que dynamisme intelligent, faculté organique de comprendre et de penser : un organisme qui pense et qui agit. De ce fait, il est logique de parler d'une pensée corporelle inconsciente. Ainsi faut-il remarquer qu'à la suite de son maître Schopenhauer, Nietzsche réhabilite l'inconscient, conçu comme réalité psychique dépassant la saisie claire et transparente de soi-même. De ce point de vue, la conscience est moins riche que le corps, cette pensée inconsciente qui fournit, en sa sagesse et sa raison, un point de départ et un guide : il nous met en mesure d'appréhender la volonté de puissance, cette force vitale destructrice et créatrice, cette vie en perpétuelle croissance. La volonté de puissance authentique comme affirmation et plénitude, dévoile, au sein même de sa surabondance créatrice, le véritable champ de la vie et de la transcendance.

Par ailleurs, dans son ambivalence, la volonté de puissance revêt une dimension noble et positive, puis une autre relativement faible et négative. Cette dernière représente la caractéristique de l'homme faible animé par le ressentiment, l'hypocrisie, l'esprit de vengeance, la haine de la vie et de tout ce qui est fort. Cette volonté de puissance négative est aux yeux de Nietzsche le propre aspect de l'homme moderne, sage, bon et chrétien.

La volonté de puissance forte ou positive dont l'incarnation est l'homme nouveau nietzschéen ou surhomme, se traduit par le type de la plus haute plénitude, de la surabondance créatrice. Cette volonté de puissance forte ne se fie pas à la morale ni à d'autres

puissances ou contraintes extérieures. Elle est pur élan de soi vers soi. Elle ne signifie pas la volonté d'acquérir la puissance au détriment d'autrui tout comme l'idée de Dieu qui se présente comme une idée vampire vis-à-vis de la personne humaine. Elle n'est pas également une attitude réactive qui cherche à dominer les autres aussi bien dans l'ordre biologique que politique et sociale. La volonté de puissance n'est pas explosion des instincts ; elle est plutôt instinct créateur et maîtrise de soi. Elle est cette force qui veut détruire avant de construire ; elle est l'objet même de la philosophie nietzschéenne laquelle vise la substitution de la vie à l'Être fictif de la métaphysique. La philosophie est ainsi renversée à son origine socratique, à la falsification qui est son origine. Il est d'ores et déjà clair que l'origine de la philosophie véritable est la volonté ; volonté de destruction et de construction, volonté de puissance forte. C'est une volonté active qui parvient à travailler les forces du corps et à mettre en marche la quantité importante d'instinct, de volonté et d'action qui s'y trouve.

En tout cas, il faut noter que la philosophie nietzschéenne de la vie qui se caractérise par la volonté de puissance, n'est possible que dans un processus de transvaluation ou de renversement des valeurs. Or, transvaluation signifie une manière radicalement nouvelle d'évaluer : non pas échanger ou permuter les valeurs, non pas le renversement dialectique des valeurs comme dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave⁽⁹¹⁾, mais un renversement dans l'élément même qui détermine la valeur des valeurs. Ce renversement nietzschéen se traduit logiquement par le fait de briser les anciennes valeurs afin de les faire sortir pour de bon. Car pour Nietzsche, cette transmutation, ce renversement, ce fait de briser reste la meilleure solution pour l'affirmation de la volonté de puissance, dans le devenir actif de toutes les forces. Rappelons, encore une fois, que la volonté de puissance nietzschéenne ne désigne surtout pas un quelconque désir de puissance, une quelconque volonté de domination et de supériorité ; elle renvoie plutôt à ce que Nietzsche indique comme « la vertu qui donne », « le désir de la maîtrise », maîtrise qualifiant en ce sens ce qui agit, ce qui crée. De ce fait, la volonté de puissance est l'essence même de toute créa-

91 Selon cette dialectique de Hegel, le maître étant parvenu, grâce à sa victoire au terme d'une guerre, à s'imposer et à s'asservir l'autre, sans pour autant avoir la maîtrise de soi et de sa supériorité vis-à-vis de son sujet, finit par perdre son pouvoir en faveur de ce dernier : celui-ci a retrouvé sa liberté et devient maître du maître grâce au travail.

tion. Si nous sommes d'accord avec Gilles Deleuze, la puissance apparaît non pas comme étant ce que veut la volonté, mais ce qui veut la volonté. Compte tenu de cette vision, l'impuissance et la faiblesse que Nietzsche attribuait à son maître Schopenhauer trouvent bien leur justification. Car, dans la négation de la volonté schopenhauerienne du vouloir vivre, la puissance ne veut pas la volonté. Or, dans une analyse nietzschéenne de volonté de puissance, une puissance qui nie la volonté est une puissance impuissante. Ainsi pouvons-nous constater que toute la pensée de Nietzsche est une philosophie de volonté, une volonté qui est, bien entendu, l'objet de toute puissance. Donc la volonté de puissance est le concept central de cette philosophie de la volonté que Nietzsche appelait en remplacement de l'ancienne métaphysique. Cette volonté de puissance qui, aux yeux de Nietzsche, symbolise à la fois négation et affirmation, destruction et construction ou création, « Désigne d'une manière générale la passion du pouvoir et du commandement, le besoin immodéré d'affirmer sa personnalité. »(92)

Or, nous ne pouvons pas nous affirmer dans le mépris de la vie, du corps et de la terre. La morale nietzschéenne est une morale qui dit « Oui » à la vie ; la vie en tant que volonté de puissance. Il faut surtout retenir que la volonté de puissance s'explique par l'amour de la vie et de tout ce qui se rapporte aux sens, aux instincts vitaux. Elle est également le fait de se dépasser et ne pas se laisser dépasser par les autres. Vivre et vouloir vivre, se dépasser et dépasser les autres, telle est en bref la signification de la volonté de puissance. Donc celui qui est animé activement par le vouloir vivre, qui est dévoué à la terre, son corps et ses instincts, incarne la volonté de puissance. Il est l'homme nouveau nietzschéen, le surhomme, l'enfant qui, grâce à l'oubli des anciennes valeurs, de la notion du péché, arrive à élever une solide fondation de valeurs nouvelles.

II.2.3 Le sens de la terre

La philosophie nietzschéenne, tel que nous venons de l'explicitier précédemment, est une philosophie de volonté de puissance, de libération, de délivrance. Elle s'attache à construire, à créer de nouvelles valeurs, à réhabiliter la vie humaine déjà dénigrée par la

92 JULIA (D), *Dictionnaire de la philosophie* (références LAROUSSE), p. 301.

tradition. Or quiconque veut construire doit d'abord détruire. Avec sa philosophie de la vie basée sur la volonté de puissance, Nietzsche engage un combat terrible visant à réduire à néant toute la vieille tradition, en l'occurrence la morale, la religion et la métaphysique. L'homme traditionnel fuit toujours la réalité et se forge, par conséquent, des idées imaginaires et fantasmatiques. Cette fuite délibérée et volontaire traduit la faiblesse et l'impuissance de l'acteur traditionnel qui réussit malgré tout à faire régner son impuissance, à imposer son image caricaturale et malade dans toute la société humaine. Cette victoire de la faiblesse sur la force, de l'impuissance sur la puissance a entraîné la chute, le dénigrement de tout ce qui a trait à la réalité concrète et à la vie même. Ainsi, le corps, le phénomène et la terre ont perdu leur valeur, respectivement en faveur de l'âme, de la chose en soi ou noumène, et du ciel. Le souci de Nietzsche face à un tel débâcle, c'est de renverser la tendance afin que nous puissions saisir le vrai sens de tous les instincts vitaux, notamment celui du corps et de la terre.

En fait, le corps, la terre et tout ce qui se rapporte aux sens représentent, dans l'optique de Nietzsche, la force des instincts et la vivacité créatrice ; telles sont les caractéristiques de l'homme nouveau opposé à la fatigue pauvre et ignorante. De ce point de vue, l'homme éveillé et conscient ne doute point de l'importance du corps en tant que « Grande raison » capable de détruire et de créer. Or ce corps sain, capable de création n'est que l'image de la terre. C'est en ce sens que Zarathoustra enseignait comme suit :

« Écoutez plutôt, mes frères, la voix du corps sain : c'est une voix plus honnête et plus pure. Le corps sain parle avec plus de bonne foi et plus de pureté, le corps complet, dont les angles sont droits : il parle du sens de la terre. »(93)

Selon Nietzsche, il faut se montrer vivant et actif tout en étant très dévoué au corps, et par conséquent à la terre. Car la terre est le symbole de toute vie concrète et efficace. En prêchant ainsi l'amour du corps et de la terre, Nietzsche entend disqualifier les impuissants qui ont créé les dieux, qui ont imaginé un monde supra-terrestre qui serait le monde véridique, stable, permanent et éternel. La terre qui est pour Nietzsche source de vie

93. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », pp. 43-44.

et de puissance a été dénigrée à cause de la ruse et de la machination de ces malades. C'est ce que notre auteur a voulu dire quand il écrit :

« Souffrance et impuissance, - voilà ce qui a créé les au-delà, et cette courte folie du bonheur que seul connaît celui qui souffre le plus. La fatigue qui d'un seul bond veut aller jusqu'à l'extrême, d'un bond mortel, cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut plus vouloir : c'est elle qui a créé tous les dieux et tous les au-delà. [...] Croyez-m'en, mes frères ! C'est le corps qui a désespéré du corps, - qui, des doigts de l'esprit égaré, a tâtonné le long des remparts suprêmes. [...] Croyez-m'en, mes frères ! C'est le corps qui a désespéré de la terre, - il a entendu parler les entrailles de l'être. »(94)

Selon Nietzsche, toute élévation du type humain qui est l'œuvre d'une société aristocratique se caractérise par son attitude active, sa surabondance créatrice et sa façon de se fixer à la terre. Grâce à la terre et à sa qualité féconde, il sera possible dans une perspective nietzschéenne de désillusionner les impuissants et de les détourner de leurs chimères, de leurs fantasmes liés au ciel et aux arrières-mondes. Ainsi faut-il être fidèle à la terre et jouir de la vie dans un esprit d'innocence. D'ailleurs pour Nietzsche, une personne noble et fort est celui qui, à l'image de l'enfant, agit sans se préoccuper d'éventuelles conséquences qui puissent provenir d'une force contraignante extérieure. L'enfant est, dans l'optique de Nietzsche, symbole de force et d'innocence. Or, dans l'innocence, nous oublions tous les préceptes moraux distinguant bien et mal, nous oublions également toutes les règles religieuses et les idées métaphysiques qui bannissent la terre au profit du ciel ou de l'au-delà.

Se voulant un disciple dévoué de Dionysos, Nietzsche enseigne une vie dionysiaque qui consiste à donner libre cours au corps et à se dévouer à la terre. Pour lui, le corps et la terre ne sont pas objets de mépris ; ils représentent plutôt gaieté, joie, force et vivacité. Le corps et la terre ne sont pas des péchés comme le croient les contempteurs du corps et les visionnaires de l'au-delà. Il faut s'adonner au corps et se fixer à la terre ; tel est la qualité du surhomme. Il faut emprunter la voie de la sagesse, vivre comme les hommes les plus sages, les philosophes les plus intègres, c'est-à-dire les Présocratiques ; eux qui savaient la valeur de la vie et l'importance de la terre. Vivant par-delà le bien et le mal, ces anciens sages grecs faisaient honneur à la terre tout en donnant plaisir à leur corps, à leurs instincts.

94 NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », pp. 41-42.

Ils éprouvaient des désirs sensiblement fous lors des fêtes habituelles qu'ils organisaient en l'honneur de Dionysos, ce dieu de la joie, de l'extase, de l'ivresse et de la démesure. Une telle vie est pour Nietzsche une vie dionysiaque, une vie d'innocence, une vie terrestre symbolisant joie, force et puissance créatrice. Celui dont la vie diffère de celle-ci, celui qui méprise le corps et la terre, c'est un malade voire un meurtrier qui veut assassiner la vie en faveur de ses représentations fantasmatiques. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre Nietzsche quand il écrit :

« Ce sont des malades et des moribonds qui ont méprisé le corps et la terre, qui ont inventé les choses célestes et les gouttes du sang rédempteur : et ces poisons doux et lugubres, c'est encore au corps et à la terre qu'ils les ont empruntés ! »(95)

D'après Nietzsche, tout homme sensé doit reconnaître volontiers que tout son bonheur, tout le plaisir qu'il éprouve de ses désirs, bref tout ce qui lui procure la joie, la satisfaction, il le doit certainement au corps et à la terre. En ce sens, l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* poursuit :

« Ils se crurent délivrés de leur corps et de cette terre, ces ingrats. Mais à qui devaient-ils le spasme et le plaisir de leur ravissement ? à leur corps et à cette terre. »(96)

De ce fait, il faut apprendre à vivre, à aimer la terre et à être en harmonie avec tout ce qui est terrestre. C'est le terrestre qui fait vibrer nos cœurs et qui anime toutes les sensations de nos corps. Pour bien justifier son attachement à la terre, Zarathoustra parle ainsi à ses proches :

« [...] Je veux mourir moi-même, mes amis, afin que vous aimiez davantage la terre à cause de moi, et je veux revenir à la terre pour que je trouve mon repos en celle qui m'a enfanté. »(97)

En fait, Zarathoustra enseigne toujours la valeur et le sens de la terre. Selon lui, les hommes doivent tourner la page, renouveler la valeur des choses en orientant leur esprit et leur vertu vers le sens de la terre. Pour ce faire, il faut lutter contre les malades qui sont des

95. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », p. 42.

96. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des visionnaires de l'au-delà », p. 43.

97. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la mort volontaire », p. 88.

gens rusés et dangereux; ils sont les ennemis de la vie, ils n'ont aucun scrupule à l'égard de la terre. Il faut savoir réduire à néant tous leurs efforts, les vaincre, détruire toutes leurs valeurs et en construire d'autres toutes nouvelles qui soient conformes à la vie, qui aient le sens de la terre. Il faut être combatif, destructeur et créateur. Aux yeux de Nietzsche, l'homme est l'image de la terre ; il doit par conséquent, vivre en conformité avec la terre et tout ce qui est terrestre afin de conserver sa vraie nature et sa véritable valeur d'homme. Dans le même ordre d'idées, l'homme doit admettre que la terre est un tout, une valeur entièrement déterminée et complète dont il est une partie. Compte tenu de cette vision, l'homme serait en quelque sorte une portion de la terre dont l'essence sera toujours terrestre. Il doit être toujours dévoué à elle en lui étant parfaitement fidèle. C'est en ce sens que Zarathoustra continue de parler ainsi :

« Mes frères, restez fidèles à la terre, de toute la puissance de votre vertu ! Que votre amour généreux et votre connaissance servent le sens de la terre. Je vous en prie et je vous en conjure. [...] Ne laissez pas votre vertu s'envoler des choses terrestres et battre des ailes contre les murs éternels ! hélas ! il y a toujours eu tant de vertu égarée ! [...] Ramenez, comme moi, la vertu égarée sur la terre, oui, ramenez-la vers le corps et vers la vie ; pour qu'elle prête un sens à la terre, un sens humain ! »(98)

En restant ainsi fidèle à la terre, le corps se purifie et s'élève dans les airs de la connaissance et du monde sensible, tous les instincts se sanctifient et l'âme s'épanouit de joie.

Par ailleurs, avec sa philosophie de la vie dont la devise est l'amour du corps, de la terre et de tout ce qui est terrestre, Nietzsche prétend apporter la force du renouveau qui annonce une autre atmosphère, un air tout nouveau dans un monde en déclin. Il croit pouvoir guérir un peuple malade, agonisant, en lui redonnant goût à la vie ; car un tel peuple méprise la vie et tout ce qui est terrestre. Il se veut être le messie, le sauveur d'une humanité en perdition et en parfait désespoir. Pour annoncer cet air nouveau, cette éminente libération, Zarathoustra déclare :

98. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui donne », pp. 91-92.

« Veillez et écoutez, solitaires. De l'avenir viennent des souffles aux secrets battements d'ailes ; et un joyeux message retentit dans les oreilles fines. Solitaires d'aujourd'hui, vous qui vivez à part, vous serez un jour au peuple. Vous qui vous êtes élus vous-mêmes, vous formerez un jour un peuple élu, - et c'est de ce peuple que sortira le Surhomme. [...] En vérité, la terre deviendra un jour un lieu de guérison ! et déjà une odeur nouvelle l'enveloppe, une odeur salutaire, - et un espoir nouveau ! »(99)

Cependant, il faut retenir que, dans la perspective nietzschéenne, de telles choses ne peuvent se réaliser que par un amour passionné et une parfaite fidélité à l'égard de la terre. Autrement dit, la joie et le bonheur des hommes dépendent de la terre ; de leur rapport avec elle. Au cours d'un entretien avec Zarathoustra, un de ses interlocuteurs affirme ceci :

« [...]c'est la première fois que je suis content d'avoir vécu ma vie tout entière. [...] Il vaut la peine de vivre sur la terre : un jour, une fête en compagnie de Zarathoustra m'a appris à aimer la terre. »(100)

En vérité, ceux qui sont heureux, ceux qui sont éveillés ont appris à vivre et à aimer la vie, ils ont appris à rire, à danser, à fêter, à détendre leur corps et à se fixer sur la terre à l'aide d'un grand amour impérissable.

99. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui donne », pp. 92-93.

100. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui donne », « Le chant d'ivresse », p. 361.

III. ZARATHOUSTRA : SYMBOLE DE VIE ET DE PUISSANCE

III.1 ZARATHOUSTRA LE LIBERATEUR

III.1.1 Zarathoustra et la solitude

La philosophie nietzschéenne de Zarathoustra est une philosophie de la vie et de la volonté de puissance. Elle a comme objectif principal d'apporter le salut à un monde en déclin, une humanité en perdition. En d'autres termes, la philosophie nietzschéenne de Zarathoustra a une mission prophétique : celle de racheter l'humanité en exaltant les valeurs traditionnelles et serviles. Nietzsche présente Zarathoustra comme un messie, un substitut des Évangiles, destiné à être répandu aussi largement que ceux-ci, et en même temps comme une annonce, certes difficile à comprendre, mais prometteuse pour les périodes nouvelles et les prochaines générations. Aux yeux de cet auteur allemand, la culture moderne a besoin d'être fondée sur une croyance à des valeurs qui ne soient pas celles d'une décadence, au même titre que celles qui inspirent le christianisme, le pessimisme, le rationalisme, le moralisme et le socialisme. Or une telle croyance doit être l'œuvre d'un acteur brutal, violent, destructeur et constructeur, mais surtout solitaire. Telles sont les qualités du Zarathoustra nietzschéen. Zarathoustra est l'homme fort et solitaire qui brise les anciennes tables de valeurs et les remplace par d'autres toutes nouvelles. Ce n'est pas un pur destructeur dans le sens négatif et péjoratif du terme, c'est un sauveur.

En fait, dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et notamment dans le « Prologue » de *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche a montré, d'une manière ou d'une autre, le rôle messianique d'un Zarathoustra solitaire. Un Zarathoustra qui a préféré quitter ses semblables et s'isoler dans un endroit tranquille où il peut être tout seul. Car pour lui la solitude est l'incarnation de la force et de la puissance. Dans le premier paragraphe du « Prologue », Nietzsche écrit ceci :

« Lorsque Zarathoustra fut âgé de trente ans, il quitta son pays et le lac de son pays et s'en alla dans la montagne. Là il jouit de son esprit et de sa solitude et ne s'en lassa point durant dix années. »(101)

Mais comment faut-il interpréter ce geste de Zarathoustra de se détacher de l'environnement social et de se réfugier dans la solitude ?

Cela peut s'expliquer par la prise de conscience du fait que, une fois dans la communauté, nous apprenons des valeurs dogmatiques, morales et religieuses qui nous empêchent d'agir selon notre propre volonté ; nous agissons plutôt par respect et par crainte de Dieu ou d'autres puissances contraignantes extérieures. Or la vie solitaire nous libère en ce sens qu'elle nous permet de penser et d'agir seul sans se préoccuper du monde extérieur. Ainsi, la fuite de Zarathoustra ne s'explique pas par le simple goût de la solitude. C'est plutôt l'envie d'acquérir une maturité d'esprit qui puisse lui permettre de se libérer et de libérer par la même occasion ceux qui mènent encore une vie d'esclave. Zarathoustra dénonce la vie en société car celle-ci est un obstacle pour l'accès au stade d'homme libre, homme fort ou encore surhomme. C'est pour cela qu'il a choisi de mener une vie individuelle en s'isolant dans les montagnes.

Cette idée de vie individuelle s'apparente à la vision kierkegaardienne du stade religieux, bien qu'une certaine différence laisse voir dans ces deux visions nietzschéenne et kierkegaardienne, une véritable divergence. Rappelons que Kierkegaard est le fondateur de l'existentialisme, cette philosophie qui place au centre de sa réflexion l'existence humaine dans sa dimension concrète et individuelle. Donc toute philosophie existentialiste pose le primat de la vie individuelle. C'est ainsi que Kierkegaard étant le père de cette philosophie existentialiste admet que c'est seulement en menant une vie individuelle que l'homme peut vraiment se définir et avoir son authenticité. Le problème reste maintenant de savoir : quel est le rapport qui existe entre la vie individuelle kierkegaardienne et la vie individuelle et solitaire nietzschéenne ? La réponse à cette question nous renvoie à l'analyse de la ressemblance ainsi que de la dissemblance qui puisse exister dans ces deux visions.

101. NIETZSCHE(F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », p. 15.

En fait, dans ses analyses et ses investigations, le Danois a montré que la vie n'est qu'une succession de choix qui mène vers trois sphères différentes : la sphère esthétique où l'individu ne vise que la jouissance sensuelle sans pour autant se soucier de sa propre personnalité ni de celle des autres. La sphère éthique se caractérise par le général, le social. L'homme éthique réalise le général en assurant des devoirs, des responsabilités ; ce qui compte pour lui, c'est la société. La sphère religieuse est celle de la foi. Elle est le point fort, le plus haut sommet de la pensée kierkegaardienne. Alors que le stade éthique se définit comme celui du devoir, du général et de la raison ; le stade religieux est celui de l'individuel, de l'absurde, du paradoxe. De ce fait, l'homme éthique vise l'obéissance au devoir en ce sens que la morale a pour principe la bonne conduite et le respect des autres. Il est également cet être sage qui convertit sa singularité, son individualité dans l'universalité et la société. Par contre l'homme religieux est celui qui se définit dans la singularité, son individualité et sa transcendance vers l'absurde.

Nous pouvons admettre que Kierkegaard est nietzschéen dans la mesure où il considère la singularité, l'individualité ou encore la solitude comme étant le point culminant du stade le plus authentique de la vie humaine. Car dans la perspective nietzschéenne, l'homme ne peut être libre et puissant que dans l'isolement, la solitude. Dans ces conditions, le stade éthique kierkegaardien caractérisé par les obligations et l'obéissance aux devoirs n'est qu'un lieu dans lequel l'homme est emprisonné et devient ainsi esclave du général, de la communauté. Pire encore le stade religieux qui, malgré l'individualité qui n'est qu'apparente, soumet l'homme à une autre puissance extérieure, l'idée de Dieu qui n'est aux yeux de Nietzsche qu'une idée vampire.

Ce qui paraît encore plus paradoxal, c'est le fait que, si nous essayons de pousser un peu plus loin l'analyse, nous constaterions que dans une méthode exclusivement nietzschéenne, le stade esthétique kierkegaardien qui est aux yeux du Danois le plus bas stade, le plus vil, serait le stade authentique, celui de la force et de la puissance. Car c'est le stade où nous nous adonnons librement et joyeusement aux plaisirs charnels et sensuels sans se soucier des autres. Il serait par conséquent celui de l'égoïste et du solitaire, symboles du surhomme nietzschéen.

Par ailleurs, si l'homme individuel, solitaire ou l'homme religieux kierkegaardien s'isole pour transcender vers l'absurde et être en rapport absolu avec l'Absolu ou Dieu, le solitaire de Nietzsche s'isole pour acquérir de la maturité, de la force et de la puissance.

Cette solitude nietzschéenne est, en quelque sorte, une préparation de complot, d'attentat contre Dieu. C'est un état qui permet à l'homme fort de tuer Dieu, briser les anciennes valeurs afin d'en créer d'autres, nouvelles et héroïques.

D'ailleurs, dans le « Prologue » de *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche a fait une description plus ou moins explicite de ces deux qualités d'homme, à savoir l'homme individuel, solitaire, religieux et un autre individuel, solitaire et non religieux. C'est le cas d'un Zarathoustra solitaire et impie avec son interlocuteur qu'il a rencontré dans les bois de la forêt ; un vieillard également solitaire, mais pieux.

« Zarathoustra descendit seul des montagnes, et il ne rencontra personne. Mais lorsqu'il arriva dans les bois, devant lui un vieillard soudain se dresse, qui avait quitté sa sainte chaumière pour chercher des racines dans la forêt. »(102)

Les deux hommes se sont réfugiés dans la forêt car ils ont préféré vivre vraiment à l'écart des hommes, c'est-à-dire dans la solitude. Mais, rappelons-le encore une fois, leurs objectifs sont pratiquement différents. L'un et l'autre méprisent les hommes, mais Zarathoustra déteste Dieu tandis que le vieillard l'adore. D'ailleurs, au cours de leur entretien, le vieillard affirme :

« Pourquoi [...] suis-je allé dans la forêt et dans la solitude ? N'était-ce pas parce que j'aimais trop les hommes ?

Maintenant j'aime Dieu ; je n'aime pas les hommes. L'homme est à mes yeux une chose trop imparfaite. L'amour des hommes me tuerait »(103)

La solitude du vieillard peut s'interpréter comme étant un sacrifice, une consécration du corps et de la vie même pour l'amour de Dieu. Il s'isole dans les bois pour prier et louer Dieu. Il a même essayé vainement de dissuader Zarathoustra d'aller parmi les hommes en lui disant ceci :

« Ne va pas parmi les hommes, reste dans la forêt ! va plutôt chez les bêtes ! pourquoi ne veux-tu pas être comme moi, un ours parmi

102. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », p. 16.

103. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », pp. 16-17.

les ours, un oiseau parmi les oiseaux ? » [...] Et voici la réponse du vieillard lorsque Zarathoustra lui demanda ce qu'il faisait dans les bois : « Je compose des chants et je les chante, et quand je fais des chants, je ris, je pleure et je grogne : c'est ainsi que je loue Dieu. [...] Par des chants, des pleurs, des rires et des grommellements, je rends grâce à Dieu qui est mon Dieu [...] »(104)

Aux yeux de Zarathoustra, la solitude du Saint est une solitude réactive qui est l'incarnation même du ressentiment et de la faiblesse. Loin de libérer l'homme et lui donner de la force et de la puissance, cette sorte de solitude fait de l'homme la chose la plus vile, la plus ridicule, risible et méprisable. La solitude du Saint, de l'homme pieux représente aux yeux de Zarathoustra le plus bas degré d'esclavage. L'homme saint, au lieu de se défaire du joug religieux, se fait déposséder de plus en plus de sa puissance et de sa liberté. Il devient ainsi esclave d'une puissance étrangère qui n'existe que dans l'imagination.

Pour Zarathoustra cependant, la solitude ne symbolise pas mépris à l'égard des hommes ; c'est plutôt le mépris de la vie communautaire. S'il n'aime pas vivre avec les hommes, c'est parce qu'il les aime et il cherche par conséquent leur liberté, leur bonheur. Sinon pourquoi après une décennie de vie solitaire, aurait-il eu le courage et l'envie de revenir parmi les hommes ? Ainsi pouvons-nous comprendre que la solitude de l'impie, c'est-à-dire de Zarathoustra, cache derrière elle une volonté et un esprit social. Zarathoustra aime la solitude car la société est corrompue, pervertie par les impuissants. La vie sociale est ainsi devenue une vie d'esclave. La solitude est, selon Zarathoustra, la seule solution pour démystifier cette société déjà aveuglée par des valeurs fausses et sans fondement. Le solitaire est, l'homme fort et puissant qui puisse briser toutes ces valeurs fausses et libérer les hommes dominés par l'idée vampire, l'idée de Dieu.

La mort de Dieu est, dans l'optique de Zarathoustra le seul moyen efficace pour libérer les hommes et mener enfin une vie sociale ; dans une société forte et saine : ce qui marquera la fin de la solitude, attendu que la solitude a affranchi les hommes de la domination esclavagiste de l'idée de Dieu, tout en ouvrant les portes à une vie sociale libre et heureuse. Or Zarathoustra lui-même avoue avoir déjà traité cette mission, c'est-à-dire le meur-

tre de Dieu ; ce qui lui donne d'ailleurs le courage d'aller parmi les hommes. Après l'entretien qu'il a eu avec le Saint dans la forêt, il parla ainsi à son cœur :

« Serait-ce possible ? Ce vieux saint dans la forêt n'a pas encore appris que Dieu est mort ! »(105)

En tout cas, puissance, force, solitude, renversement des valeurs, création, meurtre de Dieu, tout cela ne peut être que l'œuvre d'un homme bien déterminé à changer le cours de l'histoire, avec un courage exceptionnel, telle est la qualité d'un Zarathoustra solitaire :

« Zarathoustra, dit Nietzsche, a plus de courage inné que tous les penseurs pris ensemble. »(106)

Encore faut-il souligner que, tant que les valeurs fausses existent, tant que l'idée de Dieu hante encore l'esprit des faibles, tant que les impuissants continuent à exister, l'homme éveillé doit s'éloigner de la communauté et fuir dans la solitude. D'où ces paroles d'un Zarathoustra dégoûté de la société, de « La place publique ».

« Fuis, mon ami, dans ta solitude ! je te vois étourdi par le bruit des grands hommes et fouaillé par les aiguillons des petits. [...] Dignement, la forêt et le rocher savent se taire en ta compagnie. Ressemble de nouveau à l'arbre que tu aimes, à l'arbre aux larges branches : il écoute, silencieux, suspendu sur la mer. »(107)

De ce point de vue, la communauté ou place publique selon les propres termes de Zarathoustra, apparaît comme le plus grand obstacle à la grandeur aristocratique, la première source de perversion de l'homme. Tant que la solitude fait défaut, l'impuissance l'emporte sur la force.

« Où cesse la solitude, poursuit Zarathoustra, commence la place publique ; et où commence la place publique commence aussi le bruit des grands comédiens et le bourdonnement des mouches venimeuses. »(108)

105. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », p. 18.

106. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 38.

107. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des mouches de la place publique », p. 63.

108. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des mouches de la place publique », p. 64.

Tout ce qui est grand, tout acte noble se passe, aux yeux de Zarathoustra, loin de «La place publique » et de la gloire car les impuissants, les « Mouches de la place publique » usent toujours de leur ruse pour se faire de la gloire. Les inventeurs, les aristocrates ont toujours demeuré à l'écart, bien loin de la place publique et de la gloire. Les destructeurs, les constructeurs de valeurs nouvelles sont toujours solitaires. Ils s'isolent toujours pour pouvoir inventer, ils fuient les impuissants, les empoisonneurs remplis de haine, d'hypocrisie et d'esprit de vengeance. C'est en ce sens que Zarathoustra dit :

« Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude : je te vois meurtri par des mouches venimeuses. Fuis là-bas où souffle un vent rude et fort ! [...] Fuis dans ta solitude ! Tu as vécu trop près des petits et des pitoyables. Fuis leur vengeance invisible ! ils ne sont pour toi que vengeance. »(109)

Par ailleurs, la solitude est l'incarnation de la force et de la puissance active. Tandis que l'homme fort cherche à s'isoler et à se détacher de la « Place publique », la communauté, sous prétexte de protéger l'individu, tente toujours de s'imposer avec ses lois et ses devoirs. Or, dans l'optique de Zarathoustra, c'est le sentiment de vulnérabilité qui pousse les individus à s'associer pour former la communauté. Dans ces conditions, l'individu est sacrifié au profit de la communauté qui cherche toujours à se conserver.

Mais pour Zarathoustra, au lieu de se joindre à la communauté en vue de sa conservation, l'individu doit se dépasser et dépasser l'instinct grégaire, l'instinct de groupe qui symbolise réaction et ressentiment. C'est ainsi que la solitude triomphera et aura ses titres de noblesse caractérisés par la destruction et la construction ou création.

En fait, Zarathoustra est le symbole de la victoire des valeurs nobles. Il se demande si nous pouvons parler de progrès lorsque l'individu se soumet à la communauté, lorsque pour sa propre conservation, la communauté sacrifie l'individualité, la solitude. Car la solitude est la condition de la victoire des valeurs nobles. Par mesure de précaution, l'homme fort, le solitaire doit éviter les « Mouches de la place publique » en ce sens que, rongées par la haine et l'esprit de vengeance, ces dernières cherchent à jeter leur poison dans le corps sain du solitaire.

109. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des mouches de la place publique », p. 65.

« Devant toi, déclare Zarathoustra, ils se sentent petits et leur bassesse s'échauffe contre toi d'une vengeance invisible [...] oui, mon ami, tu es la mauvaise conscience de tes prochains : car ils sont indignes de toi. Aussi te haïssent-ils et voudraient-ils sucer ton sang. [...] Tes prochains seront toujours des moucherons venimeux ; ce qui est grand en toi, cela même doit les rendre plus venimeux et toujours plus semblables à des mouches. [...] Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude, où souffle le vent rude et fort. Ce n'est pas ta destinée d'être un chasse-mouches. »(110)

Telle est la conception de la solitude chez Zarathoustra. L'homme solitaire est celui qui, détaché de la communauté, arrive à dire « Non » aux lois et aux devoirs de celle-ci tout en créant d'autres toutes nouvelles. C'est un processus plus ou moins difficile et durable qui demande un esprit fort et courageux. Mais pour bien comprendre cela, nous allons devoir aborder les trois métamorphoses de l'esprit énoncées par Zarathoustra.

III.1.2 Des trois métamorphoses

Nous venons d'explicitement précédemment la valeur de la solitude dans la philosophie nietzschéenne de Zarathoustra. Ce dernier a dû quitter son pays, s'éloigner des hommes pour acquérir une maturité d'esprit, connaître et devenir lui-même surhomme. Or, pour atteindre le stade de surhomme, l'esprit doit parcourir un long chemin, subir beaucoup de transformations. Pourtant de telles transformations ou métamorphoses se réalisent toujours dans un processus pénible.

De ce fait, tout comme l'a enseigné Zarathoustra lui-même, nous allons examiner les trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment finalement le lion se transforme en enfant. Il va falloir que nous précisions ces trois étapes du parcours de l'esprit dans son processus de métamorphoses tout en montrant par la même occasion à quoi correspond chacune de ces trois étapes dans la vie sociale. Car il faut retenir que cette vision nietzschéenne des métamorphoses de l'esprit est une étude allusive par rapport à la vie sociale.

110. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des mouches de la place publique », pp. 66-67.

En fait, notre première phase de la métamorphose, c'est notre toute jeune enfance où la société nous inculque tout, elle nous apprend tout : la conduite, le savoir-vivre dans nos actions et nos paroles quotidiennes, bref l'éducation. C'est la période de la formation du jeune esprit. Elle correspond à la première métamorphose de l'esprit, c'est là que l'esprit devient chameau. C'est là également que la communauté nous inculque toutes les valeurs possibles et toutes les responsabilités, elle nous donne toutes les règles et surtout tous les devoirs, toutes les obligations. Tout se passe comme si l'individu avait un lourd fardeau à transporter, qu'il le veuille ou non.

« Il es maint fardeau pesant pour l'esprit, pour l'esprit fort et patient que le respect anime : sa vigueur réclame les fardeaux les plus lourds. [...] Qu'y a-t-il de pesant ? Ainsi interroge l'esprit courageux ; et il s'agenouille comme le chameau et veut qu'on le charge bien. »(111)

Cet esprit courageux est le chameau qui se plie toujours devant les fardeaux pour être chargé. Il faut toutefois souligner que ce courage de l'esprit chameau diffère pratiquement du courage du solitaire, de l'homme fort qui doit renoncer, détruire et construire. Dans une analyse nietzschéenne, les fardeaux représentent les devoirs sociaux qui s'imposent comme une obligation vis-à-vis de chaque citoyen. Ils représentent également les principes moraux auxquels doivent se soumettre tous les membres de la société. D'où l'hostilité de Nietzsche à la morale kantienne en général et à l'impératif catégorique en particulier. Aux yeux de Nietzsche, tous ces fardeaux, c'est-à-dire les règles et les lois sociales, les devoirs et principes moraux sont l'œuvre des impuissants qui cherchent et qui ont, pour ainsi dire, réussi à faire régner leur impuissance. Ainsi, l'esprit chameau animé par le respect dit toujours « Oui » et vit toujours dans la soumission. Cet esprit chameau est l'homme sage, respectueux et vertueux qui réagit sous les contraintes extérieures. L'esprit chameau est, selon Nietzsche, l'homme le plus avili, sans personnalité ni orgueil. Il est celui qui a perdu le sens de la vie et de la noblesse. Il fait briller sa folie en se montrant responsable et courageux. Or pour Nietzsche, c'est justement à travers sa force et son courage que se manifestent sa lâcheté, sa folie, sa qualité d'homme robuste et esclave.

111 NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 35.

« Quel est le fardeau le plus lourd, ô héros ?-ainsi interroge l'esprit courageux ; - afin que je le prenne sur moi et que ma force se réjouisse. [...] N'est-ce pas ceci : s'humilier pour faire mal à son orgueil ? Faire luire sa folie pour tourner en dérision sa sagesse ? »(112)

Tel est l'esprit chameau, fort et robuste qui, sous l'influence et la domination du monde extérieur à lui, est incapable de gérer sa force et sa robustesse. Il est cependant fier de sa lâcheté, de son asservissement vu qu'il n'en soit pas lui-même conscient. Par conséquent, il continue toujours à être sage et à demander le plus de fardeaux car, plus le fardeau est pesant, plus le chameau se sent à l'aise. Mais, au fur et à mesure qu'il s'enfonce dans le désert, il devient de plus en plus solitaire et prend de plus en plus conscience de son sort. C'est là que l'esprit robuste dont les reins sont solides et qu'habite le respect, commence à se libérer et à rompre toutes les amarres. D'où le déroulement de la deuxième métamorphose de l'esprit :

« L'esprit courageux assume tous ces fardeaux pesants : tel le chameau qui, sitôt chargé, se hâte vers le désert, ainsi se hâte-t-il vers son désert. [...] Mais au fond du désert le plus désolé s'accomplit la seconde métamorphose : ici l'esprit devient lion, il veut conquérir la liberté et être le maître de son propre désert. »(113)

Devenant ainsi lion suite à cette seconde métamorphose, l'esprit devient l'ennemi de son maître et dit désormais « Non » : aucun maître, aucun devoir, aucune société, aucun Dieu. L'esprit lion est celui qui manque de respect et qui n'obéit à aucun ordre. Il est d'ores et déjà indépendant et, il agit à sa guise. Il est maître de soi-même et oriente librement son destin. Fini le temps de « Tu dois », commence celui de « Je veux ».

Dans l'optique de Nietzsche le « Tu dois » c'est ce grand dragon qui brille d'or, avec sa carapace de mille écailles ; il s'impose dans la société sous l'image d'un monstre géant et horrible. Il est en quelque sorte ce que l'esprit appelle dieu ou maître. Mais ce dragon est dépossédé de sa force et de sa terreur depuis l'avènement de la seconde métamorphose marquée par la venue héroïque et messianique du lion. Cette arrivée du lion qui

112. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 35.

113. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 36.

coïncide avec l'apparition du « Je veux » annonce une ère nouvelle dans le processus de transformation de l'esprit en ce sens qu'elle est porteuse de liberté.

Dans ces conditions, il s'avère logique de parler de meurtre, d'assassinat du dragon, du « Tu dois » par un « Je veux » libérateur. D'où l'importance de la venue du lion :

« Quel est le dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni Dieu ni maître ? « Tu dois », s'appelle le grand dragon. Mais l'esprit du lion dit : « Je veux » »(114)

Ce « Je veux » marque la victoire de la liberté sur la soumission. L'homme n'est plus soumis aux règles et lois, aux obligations et devoirs de la société, ni à la volonté servile d'un être divin et fictif. Le lion avec son rugissement qui est le « Je veux » n'a peur de rien ni de personne. Il marque la fin du règne relativement long du dragon inéluctablement voué à la disparition malgré sa volonté de se conserver.

« Des valeurs maintes fois séculaires brillent sur ses écailles et ainsi parle le plus puissant de tous les dragons : « la valeur de toutes choses brille sur moi ». [...] Toute valeur a déjà été créée, et toujours les valeurs créées sont en moi. En vérité, il ne doit plus y avoir de « Je veux » ! Ainsi parle le dragon. »(115)

Dans ces conditions, la deuxième métamorphose de l'esprit, caractérisée par l'esprit lion n'est, selon Zarathoustra, qu'un début de la vraie émancipation de l'esprit. Certes le lion a pu rompre les amarres à l'aide desquelles l'esprit était ligoté et retenu prisonnier, mais cette tâche est encore loin de procurer à l'esprit la vraie liberté. Le lion libère l'esprit du joug du dragon (« Tu dois ») afin de rendre possible la liberté totale de l'esprit conditionnée par la mort de ce grand dragon. Cette vraie liberté ou liberté totale de l'esprit se manifeste par la création de nouvelles valeurs. Or le lion arrive à pousser son cri et à imposer son « Non » sans pour autant créer des valeurs nouvelles. C'est en ce sens que Zarathoustra affirme ceci :

« Créer des valeurs nouvelles, - le lion même ne le peut pas encore : mais se rendre libre pour des créations nouvelles, - c'est là ce que peut la puissance du lion. [...] Se libérer, opposer un « Non » sacré

114. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 36.

115. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 36.

même au devoir : telle, mes frères, est la tâche qui incombe au lion. »(116)

Il faut toutefois reconnaître l'honneur et le mérite qui échoient au lion pour sa tâche relativement difficile : celle de conquérir le droit de créer des valeurs nouvelles. L'esprit lion a réalisé la plus terrible conquête pour un esprit sage et respectueux au même titre que le chameau. Il aimait jadis (quand il était encore chameau) le dragon « Tu dois » comme étant son bien le plus sacré. Mais voilà qu'enfin il s'est décidé à racheter sa liberté aux dépens de cet amour. D'où l'assassinat du dragon « Tu dois » par le « Je veux ».

Mais l'esprit ne doit pas stagner dans la phase du lion avec un « Je veux » stérile et un simple « Non ». Il doit par conséquent cesser d'être lion tout en créant de nouvelles valeurs. Cela marque évidemment une sorte de bond vers une autre phase, c'est-à-dire une troisième métamorphose à savoir l'esprit enfant. Cette troisième métamorphose est, aux yeux de Zarathoustra, le stade suprême des transformations de l'esprit, le stade de la liberté absolue. L'esprit enfant symbolise le grand homme ; c'est le surhomme nietzschéen qui apporte le bonheur à l'homme en le libérant des valeurs millénaires, fausses et serviles. Selon Zarathoustra, l'enfant est capable de maints exploits qui échappent au grand lion. L'enfant est le symbole de la pureté, de l'innocence et de l'oubli, qualités qui appartiennent en exclusivité au surhomme. Pour expliciter ce qui démarque l'enfant du lion, Zarathoustra parle ainsi :

« Mais dites-moi, mes frères, que peut faire l'enfant que le lion n'ait pu faire ? pourquoi faut-il que le lion féroce devienne enfant ? [...] L'enfant est innocence et oubli, un nouveau commencement et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, un « Oui » sacré. [...] Oui, pour le jeu de la création, mes frères, il est besoin d'un « Oui » sacré. C'est sa volonté que l'esprit veut à présent, c'est son propre monde que veut gagner celui qui est perdu au monde. »(117)

Contrairement au « Oui » asservi et stérile du chameau, un « Oui » de sagesse et de respect, « Oui » aux lourds fardeaux pesant sur son dos, le « Oui » de l'enfant marque la pureté et l'innocence. C'est un « Oui » affirmatif, actif. L'enfant dit « Oui » au jeu et à la

116. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 36.

117. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 37.

création. En fait, Nietzsche a qualifié cet esprit noble et fort de l'enfant car l'enfant est le symbole de l'innocence. Il ne pense jamais à la notion de péché, à la distinction du bien et du mal. Il joue toujours avec gaieté, sans pour autant se préoccuper d'éventuelles conséquences de ses actions ni des contraintes ou des puissances aliénantes extérieures. Donc pour Zarathoustra, il faut agir en enfant car l'enfant marque un dépassement. Un dépassement de soi-même et des valeurs fausses. L'enfant c'est l'épanouissement, le bonheur et la liberté dans la création.

Dans cette troisième métamorphose de l'esprit, il faut constater la nécessité de « L'oubli » dans la philosophie nietzschéenne. Pour Nietzsche, l'oubli symbolise la pureté et la force. Il faut oublier le passé, oublier les anciennes tables de valeurs car c'est la solution la plus efficace pour pouvoir s'affranchir et inventer d'autres valeurs nouvelles et héroïques. Grâce à l'oubli, le renversement voire la brisure des anciennes valeurs reste possible. Car rappelons-le, la philosophie de Nietzsche se définit dans l'acte d'inverser, de prendre à revers l'esprit de son époque, en tant que cet esprit est la manifestation la plus hautement pathologique du « nihilisme de la culture occidentale. »(118)

Une telle inversion nécessite un long et dur travail, c'est-à-dire un travail lent et en profondeur qui s'oppose à l'empressement, à l'asservissement et surtout à la stérilité de l'ancienne tradition. Or l'enfant est le seul qui puisse arriver à de telles fins. Le jeu est le propre de l'enfant ; et c'est justement dans le jeu qu'il manifeste en quelque sorte son exubérance spirituelle car en jouant il oublie et en oubliant il crée. Donc ce jeu de l'enfant est, aux yeux de Zarathoustra, un jeu fécond, c'est le jeu de la création.

En fait, dans cette phase, c'est-à-dire la troisième métamorphose de l'esprit, l'individu atteint le suprême degré, celui de l'enfant, de l'innocence, de l'oubli, du jeu, de la liberté, du surhomme. Cette troisième phase est également celle de la créativité et de la surabondance spirituelle. Bien que le lion, grâce à sa férocité, ait pu briser le grand dragon attirant et brillant par ses écailles dorées, il est encore faiblesse et impuissance. Il a certes sonné la première cloche annonçant la liberté de l'esprit, mais il n'a pas des ailes assez géantes lui permettant de voler et de fendre les airs d'un environnement libre et sain dans

118. NIETZSCHE (F.), *La généalogie de la morale*, p. 56.

lequel la création soit pratiquement possible et aisée. L'enfant au contraire, avec son jeu et sa capacité d'oublier, et surtout grâce à sa pureté et son innocence, parvient à réaliser l'ultime et difficile tâche dont le lion n'a pas été à la hauteur. C'est finalement à l'enfant que l'esprit doit son plus grand bonheur, sa liberté totale.

Telles sont les trois métamorphoses de l'esprit, nommées par Zarathoustra qui parle ainsi :

« Je vous ai nommé trois métamorphoses de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, comment l'esprit devient lion, et comment, enfin le lion devient enfant. »(119)

III.1.3 Le chemin du créateur

Compte tenu des écrits et des investigations de Nietzsche, et d'après tout ce que nous avons vu jusqu'ici, nous pouvons constater que le plus grand souci de notre auteur est de dépasser l'esprit de son époque. Il a remarqué qu'un esprit de faiblesse de nature métaphysique, religieuse ou morale a dominé le monde depuis des siècles et continue à s'enraciner de plus en plus. Or, pour dépasser et enrayer un tel phénomène déclinant, Nietzsche entreprend de fonder un genre d'esprit très élevé à savoir le surhomme qui soit l'incarnation même de la volonté de puissance forte et de la création. L'objet de ce chapitre est d'indiquer justement le chemin qui mène à un tel genre d'esprit, c'est-à-dire le chemin du créateur. C'est dans son chef-d'œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra* et dans *La Généalogie de la morale* laquelle, selon l'auteur, « contient la première psychologie du prêtre »(120), qu'il a suffisamment parlé du créateur et plus précisément du chemin qui y mène. Il faut préciser que la psychologie du prêtre est une pierre angulaire de la philosophie nietzschéenne de la vie. Le type du prêtre est essentiel dans la dynamique nietzschéenne : il y a le prêtre, puis Zarathoustra et enfin le Surhomme.

Ce chemin commençant par le prêtre, passant par Zarathoustra et finissant par le surhomme, c'est le chemin du créateur nietzschéen. Dans l'optique de Nietzsche, il faut

119. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 37.

120. NIETZSCHE (F.), *La Généalogie de la morale*, p. 68.

quelqu'un qui puisse s'arracher de la société ou du troupeau selon les propres termes de notre auteur, qui soit injuste et brutal pour pouvoir passer le chemin du créateur. D'ailleurs Zarathoustra le dit lui-même :

« - et qui veut être créateur, en bien et en mal, il lui faut d'abord être destructeur et briser les valeurs. [...] Ainsi le mal suprême participe de la suprême bonté - mais c'est elle qui crée... »(121)

Le mal suprême ici symbolise la destruction, et la suprême bonté renvoie à la construction ou création. Le tout représente le long et lent chemin du créateur qui s'effectue comme crise. C'est ce que Nietzsche appelle « La crise tragique de la négation et de l'affirmation, de la destruction et de la création. »(122)

Donc, pour être créateur, il faut savoir et pouvoir détruire ; une destruction constructive. La destruction dionysiaque est joyeuse car elle est l'anéantissement de ce qui anéantit la vie. Dionysos est celui qui ne sépare pas le « faire négateur » du « dire affirmatif »(123). Zarathoustra est celui qui connaît bien le chemin du créateur car il est celui qui annonce le « dire oui dionysiaque. »(124)

Par ailleurs, le chemin du créateur qui se caractérise par la volonté de détruire pour créer sous-entend que la critique destructive de la morale traditionnelle n'est possible et légitime que dans la mesure où elle annonce et propose une nouvelle morale. L'exemple de Kant en témoigne car le passage kantien de la philosophie critique à la philosophie pratique se faisait à partir de la célèbre formule de la nécessité d'abolir le savoir pour promouvoir la foi. Le passage nietzschéen se formulerait également comme abolition de la morale pour affirmer la prévalence de la volonté morale, une volonté de puissance active : nous parlons ici du passage du « Tu dois » au « Je veux ». Le créateur profite de l'assassinat du géant dragon pour imposer sa propre volonté.

121. NIETZSCHE (F.), *La Généalogie de la morale*, p. 69.

122. NIETZSCHE (F.), *La Généalogie de la morale*, p. 69.

123. NIETZSCHE (F.), *Ecce Homo: « Pourquoi je suis un destin »*, paragraphe 2, cité dans *La Généalogie de la morale*, p. 69.

124. NIETZSCHE (F.), *La Volonté de puissance*, paragraphe 138, cité dans *La Généalogie de la morale*, p. 69.

En fait, le chemin du créateur est un parcours non seulement lent et long, mais il est également douloureux en ce sens qu'il présuppose beaucoup de métamorphoses. Car rappelons-le encore une autre fois, toute métamorphose est douloureuse. Or nous savons que ce n'est pas l'esprit chameau dont la liberté est perdue en faveur des valeurs millénaires serviles, qui peut créer ; ce n'est pas non plus le lion avec son « Non » catégorique et stérile qui incarne la création, c'est plutôt l'enfant libre, animé par le jeu et l'innocence. Pourtant, nous ne naissons pas enfant mais nous le devenons grâce à une longue série de métamorphoses. Cette longue série douloureuse de métamorphoses est en quelque sorte le chemin du créateur. Si nous prêtons oreille à Zarathoustra, nous allons devoir admettre que pour devenir créateur, il faut être briseur, destructeur. Or, c'est seulement en solitaire que nous pouvons engager un tel combat, une telle guerre. Car briser les valeurs traditionnelles c'est se mettre en guerre contre la société. Mais puisque la société est, selon Zarathoustra, un troupeau des agneaux bêlants, il faut absolument s'en écarter pour être dans la voie du créateur. C'est pour ridiculiser le troupeau que Zarathoustra parle ainsi :

« Veux-tu, mon frère, aller dans la solitude ? Veux-tu chercher le chemin qui mène à toi-même ? [...] « Celui qui cherche se perd facilement lui-même. Tout esseulement est une faute » : ainsi parle le troupeau. Longtemps tu as fait partie du troupeau. »(125)

Voulant toujours se conserver, le troupeau déconseille la solitude et tente toujours d'imposer et de faire luire ses valeurs. Cette grande image, symbole de la faiblesse et de l'impuissance qu'est le troupeau constitue un facteur de blocage pour l'accès au stade du créateur. Il nous empêche de suivre le chemin même du créateur. Selon Zarathoustra, il faut se battre afin de pouvoir suivre le chemin du créateur ; et pour ce faire, il faut se révolter contre cette grande puissance impuissante. C'est dans cette perspective que Zarathoustra parle ainsi :

« En toi aussi la voix du troupeau résonnera encore. Et lorsque tu diras : « je ne partage plus votre conscience », ce sera une plainte et une douleur. »(126)

125. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le chemin du créateur », p. 76.

126. NIETZSCHE (F.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le chemin du créateur », p. 76.

Certes, il n'est pas facile de faire une telle révolte, mais il faut le faire car c'est une nécessité qui conditionne notre liberté. Il faut cesser d'être le chameau qui ne trouve pas sa raison de vivre que dans l'obéissance aux normes et aux valeurs des impuissants. Pour la liberté de l'esprit, il faut se relever et ne plus accepter de s'agenouiller. Dans ces conditions, le lion qui a la capacité et la volonté de piétiner toutes les valeurs traditionnelles, est le guide de l'esprit. Il a ouvert, grâce au fait d'imposer sa volonté « Je veux », le chemin du créateur qui conduit à la liberté suprême. Ainsi, le lion symbolise un nouveau commencement ; il inaugure la nouvelle voie de l'homme nouveau nietzschéen, le surhomme ou encore l'enfant. Ce dernier, avec son jeu, son innocence et sa surabondance créatrice, représente le point d'arrivée, la fin du long chemin du créateur. En ce sens, les trois métamorphoses de l'esprit énoncées par Zarathoustra symbolisent le parcours de l'homme grégaire au surhomme, c'est le chemin même qui conduit au surhomme, le chemin du créateur.

Si nous essayons de tracer brièvement ce chemin, nous trouvons sur le point de départ l'homme grégaire ou le chameau qui se caractérise par la stérilité, le respect et l'asservissement. Au milieu du chemin se trouve l'homme révolté ou lion qui est en quelque sorte un pont entre le bas et le haut, la stérilité et la créativité, l'homme grégaire et le surhomme ou encore le chameau et l'enfant. Sur le point d'arrivée c'est-à-dire à la fin du chemin se trouve l'enfant, ce nouveau type d'homme qui se distingue par sa qualité de jeu, son innocence et surtout par sa volonté de créativité. C'est le surhomme qui est le sens de la terre.

Tel est le chemin du créateur dont les principales caractéristiques peuvent se résumer ainsi par ordre d'importance : respect, soumission, stérilité, négation, douleur, solitude, égoïsme, injustice, dépassement, affirmation, jeu, innocence, création. Ce chemin du créateur est celui d'une vie nouvelle au sens le plus fort, la vie non plus reçue, mais créée et donnée, dans la surabondance du génie, pénétrée d'une joie dionysiaque sans limites.

III. 2 CREATION, SYMBOLE DU SURHOMME

III.2.1 Sentiment et activité

La morale nietzschéenne est vitaliste ; caractérisée par la volonté de puissance, elle accorde une importance toute particulière au corps et à tout ce qui se rapporte aux sens. Or

le corps en tant que substance vitale inconsciente, est défini, dans la physio-psychologie nietzschéenne, par l'ensemble indéterminé des deux qualités de forces qui le constituent. Actif et réactif désignent, en fait, les deux qualités de forces qui animent le corps. Car, il faut préciser que « action » et « réaction » sont deux concepts centraux de la physio-psychologie nietzschéenne ; ils qualifient le rapport originel d'une force avec une autre, rapport entre des forces supérieures et dominantes reconnues par Nietzsche comme « forces actives » et des forces inférieures et dominées qui sont « les forces réactives ». Ces forces réactives se caractérisent par la négation et la stérilité. Elles représentent une force qui se détermine d'abord dans l'opposition, la limitation d'une force qui lui est supérieure. Elles ne s'affirment pas comme telles, que par le moyen de la négation. Elles ne s'affirment que par le ressentiment et l'esprit de la vengeance. Donc ressentiment et esprit de vengeance, c'est le propre des forces réactives, la forme la plus générale de toute maladie. Le ressentiment provient de la séparation de la force et de son action réelle, d'une force qui ne peut plus agir c'est-à-dire incapable d'activité. C'est une force qui ne peut que ressentir. Il est également dans l'incapacité d'oublier. Par conséquent, il est l'esprit de vengeance ; ce qui est propre aux faibles, aux malades, aux esclaves qui, animés par la haine, le mépris, le sadisme, etc., s'en prennent à ce qui provoque en eux l'empreinte « mnémique » indélébile, non pas, en réalité, contre celui qui agit sur eux, mais par impuissance à se soustraire à l'effet provoqué par cette action (humiliation, douleur ...).

Loin de là, les forces actives se caractérisent par l'affirmation et la création. Une force active est une force qui affirme sa différence avec une autre force opposée et reconnue inférieure. Elle se détermine et s'affirme en tant que volonté de puissance forte capable d'oublier, de détruire et de construire, telle est la qualité de l'homme nouveau ou surhomme. Sentiment et activité sont les qualités qui animent une force active dont l'emblème est en quelque sorte la volonté de puissance. L'esprit de sentiment, la force active, c'est ce genre d'esprit marqué par le désir de la maîtrise ; maîtrise étant, en ce sens, la qualité de ce qui s'ouvre à la création, la création étant le symbole par excellence du surhomme. Ainsi doit-on admettre que sentiment et activité sont des qualités propres à un corps plein de vivacité, un corps affirmateur, semblable à la terre ; comme disait Nietzsche lui-même dans le « Prologue » de *Ainsi parlait Zarathoustra*:

« Le surhomme est le sens de la terre. »(127)

Dans une perspective nietzschéenne, il faut entendre par sentiment et activité, la capacité d'oublier qui est différente de tout esprit de ressentiment et de vengeance, et par conséquent l'aptitude à la brisure et à la création ; il faut entendre donc l'abondance créatrice, l'affirmation féconde. Or, de telles qualités ne peuvent être que l'œuvre du solitaire caractérisé par l'innocence et le jeu. C'est, autrement dit, celui qui se détache du troupeau des agneaux bêlants, qui incarne l'esprit de sentiment et d'activité.

En effet, l'actif agit lui-même sans autres impulsions extérieures. C'est-à-dire qu'il n'y a que son impulsion intérieure qui le guide dans ses actions. Il s'auto-propulse vers son objectif. Pourtant le réactif n'agit pas mais réagit ; ce qui veut dire que sa réaction nécessite l'excitation d'une force extérieure à lui, il est donc poussé vers son but. En d'autres termes, le réactif ou réactionnaire c'est celui dont l'action est provoquée par un stimulant extérieur ; c'est une action dictée et imposée du dehors.

Dans ces conditions, le réactif serait l'homme chameau qui, sous la domination du troupeau, n'agit pas librement par sa propre volonté et sa propre conscience, mais en fonction d'une force étrangère à lui. C'est l'homme du ressentiment, de la vengeance et de la haine, animé par le respect et l'hypocrisie.

Au contraire, l'actif est, aux yeux de Nietzsche, l'enfant, le surhomme dont la capacité d'oublier lui donne l'aptitude et l'envie même de créer de nouvelles valeurs. Si le réactif se livre à une réaction excitée ou stimulée au même titre que l'animal, l'actif agit délibérément ; son action s'exprimant par un choix, une décision de sa propre personnalité. L'activité donc en tant que puissance d'agir et volonté de puissance active caractérise le surhomme nietzschéen. C'est donc un esprit d'activité que Nietzsche veut faire émerger et imposer dans l'environnement social. Car la victoire des valeurs actives marquera la fin du ressentiment, des valeurs serviles qui semblent jusqu'ici en position de force.

« [...] le ressentiment lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de

l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. »(128)

En effet, si la morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale servile découle d'une négation à tout ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à tout ce qui se rapporte à la vie et à la créativité. Et c'est justement cette négation aveugle qui est son acte créateur. Cette négation, ce point de vue nécessairement tourné vers l'extérieur plutôt que sur soi-même relève pratiquement du ressentiment. Tandis que l'actif, l'aristocrate ou le maître s'affirme soi-même et par rapport à une force intérieure à lui-même, le réactif ou l'esclave a toujours et avant tout besoin, pour agir, d'un monde hostile et extérieur à lui ; il lui faut des stimulants extérieurs pour agir. De ce fait, son action est en réalité une réaction, ce qui est vraiment hostile à la philosophie nietzschéenne de la vie, une philosophie dans laquelle la vie est au premier plan.

Ainsi faut-il remarquer que pour Nietzsche, l'activité (et non la réactivité) est le concept fondamental de toute authentique philosophie de la vie par différence avec toute ontologie. Que la morale du ressentiment et de la réaction recouvre une philosophie contre la vie découle logiquement du fait que la volonté de puissance affaiblie des esclaves ne peut se développer que d'une manière réactive, selon un degré déprécié et débile. Or, selon Nietzsche, une volonté de puissance forte, celle des maîtres, des aristocrates, se développe activement selon un degré progressivement ascendant de l'activité vitale.

Au fait, la santé l'emportera sur la maladie et la vie arrivera à recouvrer sa vraie couleur, son authenticité si et seulement si l'évaluation des valeurs sera celle des maîtres. C'est-à-dire celle qui soit active, qui agit et croît spontanément ; c'est une force active qui ne cherche son antithèse que pour s'affirmer soi-même avec plus de joie et de vivacité. La solitude, l'affirmation exclusive de soi, l'égoïsme et la volonté de puissance forte, telles sont les qualités du type aristocratique animé par l'esprit de sentiment et d'activité qui est l'esprit de qualification par excellence du grand homme nietzschéen. Le ressentiment est la forme coupable d'un tel esprit éminemment fort tant en destruction qu'en construction ou création.

III. 2.2 *Le nihilisme et Nietzsche*

Partant de son étymologie latine « *nihil* », on comprend le terme nihilisme comme étant la révélation ou le règne du néant, du rien. Mais dans un champ d'investigation nietzschéen, le nihilisme s'ouvre vers deux dimensions pratiquement différentes : d'abord dans un visage particulièrement négatif, puis dans un autre visage positif et fécond. Donc chez Nietzsche, ce terme désigne en premier lieu l'absence des forces actives qui permettraient a priori de donner un sens à la vie humaine. Il correspond en outre à la décadence et à la régression de la force spirituelle. En effet, si on s'accroche à cette explication selon laquelle le nihilisme est un parcours dont l'objet est le néant, on perçoit de prime abord l'image d'une personne relativement faible et impuissant qui, pour se consoler de cette maladie d'impuissance, érige un néant qu'il sacralise et auquel il se soumet. Et c'est là justement qu'il faut voir l'aspect négatif du nihilisme. Car le nihiliste qui s'humilie en s'asservissant au néant perd toute sa valeur d'être libre. Tel est le cas de l'homme chrétien, l'homme de morale ainsi que du philosophe idéaliste. Fuyant la réalité, oubliant qu'il vit et qu'il doit jouir pleinement de sa vie, le nihiliste se réfugie vers une existence inauthentique du rien.

Au fait, accablé par le poids massif de la morale servile et de la religion, le nihiliste assassine la volonté de puissance et devient d'ores et déjà impuissant et incapable de vouloir. Dans ces conditions, le nihilisme s'explique comme une maladie de la volonté, celle qui porte la volonté à ne pas vouloir ou, dans une perspective nietzschéenne, la volonté à vouloir le rien, le néant, la mort, le vide. D'où le nihilisme en tant que maladie du désir et de la volonté.

Par ailleurs, le nihilisme qui est l'incarnation même du christianisme est un renvoi permanent de l'homme vers le discernement du bien et du mal. Or, toute morale qui effectue un pareil discernement, est une morale faible et déclinante. Distinguer bien et mal, c'est le propre du chrétien, du nihiliste qui est synonyme d'un rabaissement de la vraie valeur de l'homme, de sa force et de sa maîtrise de soi. Pour Nietzsche donc, le nihilisme négatif est cette tendance dualiste qui, distinguant bien et mal, se forge du même coup un idéal qui, jusqu'à la preuve du contraire, reste la force calomniatrice du monde, de la vie et de l'homme, le souffle empoisonné sur la réalité, la grande séductrice au profit du néant.

Cependant, à ce nihilisme passive, Nietzsche oppose un nihilisme actif qui, par destruction et transmutation des valeurs traditionnelles essentiellement chrétiennes, crée un

monde nouveau où s'affirme la puissance accrue de l'esprit. Ce qui veut dire que la « Bouche du néant » ou nihilisme n'est forcément pas menaçante ni cruelle ou négative ; elle engendre, en effet, l'événement fondateur permettant l'émergence du nouveau. Et c'est en ce sens que le nihilisme se veut positif et actif ; c'est également dans de telles circonstances que Nietzsche fait émerger un nouveau visage du nihilisme, le néant ayant ici un sens tout nouveau, autre que celui qui faisait de l'homme un prisonnier privé de sa liberté. Ce nouveau visage positif du néant se rapporte à l'explication du nihilisme en tant que « tendance révolutionnaire de l'*intelligentsia*(129) russe des années 1860, caractérisée par le rejet des valeurs de la génération précédente »(130) ou encore l'interprétation philosophique du terme nihilisme en tant que « doctrine niant qu'il existe un quelconque absolu, et pouvant amener à dénier tout fondement aux valeurs morales [...] »(131)

C'est effectivement par rapport à ces interprétations que nous pouvons situer, positionner la vision active et positive du nihilisme nietzschéen. Car dans son sens positif, le nihilisme dont l'objet est le néant, s'explique chez Nietzsche comme le fait de briser, de réduire à néant toutes les valeurs traditionnelles considérées comme étant décadentes, déclinantes et aliénantes. Ce qui signifie qu'avec Nietzsche et surtout avec le nihilisme nietzschéen (nihilisme dans le sens positif du terme), tous les idéaux traditionnels perdent leur valeur. Or, le vrai noyau de ce « Rien » ou, en d'autres termes, le fait le plus marquant du nihilisme, c'est la mort de Dieu. L'existence de cet Être idéal disparaît au profit du néant en ce sens qu'avec sa philosophie de la vie, Nietzsche réduit à néant toutes les valeurs traditionnelles. Aux yeux de Nietzsche donc, le nihilisme marqué par la mort de Dieu et par conséquent la mort de toutes les valeurs serviles, reste le plus important des événements du siècle. Cette mort de Dieu symbolise le début de la fin voire le coucher du soleil de la foi chrétienne. Car en proclamant la mort de Dieu, Nietzsche insinue que toutes les valeurs religieuses et par conséquent la religion elle-même sont mortes et qu'il faut leur substituer de nouvelles valeurs plus positives ; des valeurs qui puissent gommer complètement les

129. Mot russe qui, dans l'histoire de la Russie du XIX^e S., désigne l'ensemble des intellectuels caractérisés par des aspirations révolutionnaires.

130. *Le petit Larousse illustré* (2002), p.696.

131. *Le petit Larousse illustré* (2002), p.696.

traces de l'Être idéal par excellence, ce Dieu disparu, mort. Et désormais, la splendeur rayonnante du Dieu chrétien cède la place aux ténèbres dionysiaques qui sont pour Nietzsche, le signe et l'annonce d'une nouvelle aurore ; une aurore qui marque la fin de toute forme de métaphysique. Car, en vérité, le nihilisme achève la métaphysique et la conclut. La métaphysique en tant que phénomène né de la souffrance de l'homme et de sa lassitude de vivre, a perdu son objet principal, donc sa raison d'être en ce sens que le Divin, le Suprasensible nous a quittés.

Dans ces conditions, le nihilisme nietzschéen qui apparaît comme un esprit de rébellion, un phénomène immoraliste qui brise toutes les anciennes valeurs morales et annonce une nouvelle aurore est, en quelque sorte, un héros révolutionnaire. En effet, il apporte de grands changements et annonce une autre période toute nouvelle. De ce point de vue, le nihilisme, dans son sens positif, se traduit par la révélation foudroyante du néant de toutes les valeurs idéales. C'est l'ébranlement de toutes les valeurs idéales, de toutes les constructions spéculatives dans lesquelles l'homme s'aliène. C'est également l'humiliation infligée au désir de l'homme et à ses nostalgies métaphysiques. Le nihilisme nietzschéen est cet instrument à l'aide duquel notre auteur fait table rase des anciennes valeurs et dénonce entre-temps les valeurs des hypostases⁽¹³²⁾ qui sont supposées apporter la sécurité aux hommes.

Aux yeux de Nietzsche donc, le nihilisme c'est le malaise inaugurant les temps modernes de la philosophie car il est la ruine, l'effondrement de tous les idéaux. Il marque d'une manière définitive la rupture avec le divin, avec la métaphysique.

Du nihilisme découle donc la mort de Dieu et toute idée relative à celui-ci. Or cette mort marque la victoire de la santé sur la maladie en ce sens que l'idée de Dieu se montre comme une idée vampire du fait qu'elle se développe en se nourrissant de la vie de l'homme faible, de l'homme pieux et croyant. En ce sens, la religion est une altération de la personnalité humaine. La divinité est comme l'hémorragie de la nature humaine ; en

132. Mot utilisé par Plotin (ce philosophe grec qui est la figure majeure du néoplatonisme) qui signifie principes et réalités divines.

Dieu s'opère la transfusion de toutes les énergies créatrices de l'homme. Avec la mort de Dieu donc, disparaissent toutes les vieilles valeurs, les valeurs usées et périmées.

Dans la psychologie nietzschéenne, le nihilisme correspond à l'esprit lion ; un esprit qui se situe par-delà le bien et le mal, c'est-à-dire au-delà des idéaux qui nient la vie. Dans l'optique de Nietzsche, le nihilisme est un moment difficile car il n'est pas du tout facile de tout abandonner, de se détacher définitivement de son passé, de ce à quoi on s'est habitué, des traditions, bref de faire table rase de toutes les valeurs traditionnelles. Or, faire table rase de toutes les valeurs millénaires qui empêchent l'homme de vivre sa liberté nécessite un courage aussi grand que celui du lion, une volonté de puissance forte qui soit capable du meilleur comme du pire. Car il faut un esprit qui, après avoir réduit tout à néant, construit d'autres tables toutes nouvelles. Et c'est là qu'il faut solliciter la venue du héros, de l'homme nouveau, du grand homme.

III.2.3 Du grand homme (surhomme)

Le surhumain est l'objectif principal voire la clé de voûte de la philosophie nietzschéenne de la vie. Dans son chef-d'œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche a présenté Zarathoustra comme un héros dont la mission est de montrer aux hommes la voie de la perfection qui n'est autre que celle du créateur. Or le créateur qui est l'incarnation même de la force et de la perfection est celui que Nietzsche appelle le grand homme ou surhomme. Ce terme est employé par l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra* pour désigner un type supérieur d'homme, forgé par la volonté de puissance dont l'exercice sera rendu possible avec la mort de Dieu, c'est-à-dire la fin de la mentalité chrétienne et la transmutation de toutes les valeurs serviles. Tout comme nous l'avons précisé précédemment, la mort de Dieu qui marque la fin de toutes les valeurs religieuses annonce une nouvelle aurore dont l'acteur principal est l'homme de la volonté de puissance. Dans la perspective nietzschéenne, il faut comprendre dans cette expression (volonté de puissance), la puissance de la volonté et non pas la volonté de puissance ou en d'autres termes, l'appétit du pouvoir. En effet, à partir du moment où une volonté veut la puissance (pouvoir), c'est qu'elle en est réellement dépourvue. Il n'y a que l'esclave qui veut toujours la puissance en ce sens qu'il n'en possède guère. Pour Nietzsche donc, le surhomme est celui dont la volonté affirme la puissance ; il a une puissante volonté de création. Or, la création est conditionnée par la mort de Dieu, donc la brisure des anciennes valeurs.

Dans ces conditions, l'homme véritable ou surhomme c'est l'homme idéal, c'est-à-dire un homme qui jouit pleinement de son être humain en ce sens qu'il a pu se défaire des liens qui l'attachaient avec le monde imaginaire, avec Dieu. C'est donc celui qui dit « Non » aux valeurs idéales aliénantes, c'est un destructeur ou un démolisseur, un briseur, un iconoclaste, un blasphémateur. C'est celui qui, après avoir réduit tout à néant, construit de nouvelles valeurs car, rappelons-le encore une fois, quiconque doit créer, détruit toujours. Ainsi peut-on constater que le créateur des valeurs n'est pas séparable du destructeur. Les ciseaux et le marteau du sculpteur cisèlent et martèlent la pierre brute pour en dégager la statue du surhomme qui y sommeille. Pour être surhomme, il faut d'abord être nihiliste (dans le sens positif : nihiliste actif) ; le nihilisme en tant que volonté et effort de l'homme de se surpasser. Car, compte tenu de la philosophie nietzschéenne de la vie, l'homme doit être surpassé, dépassé. Et ce dépassement signifie la mort de l'homme pour une renaissance de l'esprit. L'homme doit mourir afin que vive le surhomme. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Zarathoustra quand il parle ainsi :

« Je vous enseigne le surhomme. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ? Tous les êtres jusqu'à présent ont créé quelque chose qui les dépassent, et vous voulez être le reflux de ce grand flot et retourner à la bête plutôt que de surmonter l'homme ? (...) Vous avez franchi le chemin qui va du ver jusqu'à l'homme, et à beaucoup d'égards, vous êtes restés vers. Autrefois vous avez été singe et maintenant encore, l'homme est plus singe qu'aucun singe. »(133)

Le surhomme est cet homme nouveau, le type de la plus haute plénitude par opposition à l'homme moderne, bon, chrétien, sage. C'est l'homme habité par la volonté de puissance forte, positive, créatrice ; il est l'opposé de l'homme de la volonté de puissance faible ou négative animé par l'esprit de vengeance, de ressentiment et de haine.

En outre, le surhomme étant celui qui érige une nouvelle hiérarchie de valeurs passe nécessairement pour un criminel, un blasphémateur et un transgresseur de la loi aux yeux des tenants de l'ancien monde et des anciennes valeurs. L'homme véritable est l'incarnation de l'esprit caractérisé par la surabondance créatrice ; il est l'antipode du trou-

133. Nietzsche (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », p.18.

peau caractérisé par la stérilité, l'impuissance à créer, l'absence de plénitude et de ferveur. Il se distingue par sa volonté de puissance authentique, son affirmation et sa plénitude ; il dévoile, au sein même de sa surabondance créatrice, le véritable champ de la vie et de la transcendance. Il faut ainsi comprendre que le critère d'authenticité relatif au surhomme apparaît toujours lié, chez Nietzsche certes, à l'affirmation et à la puissance créatrice de la vie.

En fait, pour mieux comprendre le surhomme, il est nécessaire de chercher à nous éclairer à l'aide du texte des « Trois métamorphoses », dans *Ainsi parlait Zarathoustra* où l'homme passe par trois étapes : il est d'abord chameau, cette bête de somme qui, grâce à sa force et sa vigueur, porte et transporte. Cet homme chameau symbolise celui qui porte les valeurs. Il dit toujours « Oui » ; mais il s'agit d'un « Oui » d'obéissance au devoir. Il est l'image de l'esclave. Ce chameau devient ensuite lion. Or le lion est l'image de la révolte contre les valeurs serviles. Il dit « Non » et renverse, par la même occasion, les valeurs traditionnelles. Il devient l'ennemi des dieux. Le lion devient enfin enfant et dit « Oui ». Mais il ne s'agit pas cette fois-ci du « Oui » de l'obéissance ; c'est plutôt celui de la tranquille affirmation de soi, animé par la force du jeu et de l'innocence. Le surhomme est justement cet « Oui », ce jeu, cette innocence. C'est un « Oui » affirmatif qui marque la noblesse et la grandeur de l'esprit, critères exclusivement surhumains. Le surhomme est, par conséquent, l'épanouissement même de cet enfant affirmateur, l'innocence créatrice et donatrice à très haut degré.

Toutefois, l'épanouissement de l'enfant n'est possible qu'après la mort de Dieu. Après cet événement triste mais triomphal, l'enfant crée son propre destin qu'il oriente d'ores et déjà par lui-même et sans aucune influence extérieure. De ce point de vue, la mort de Dieu, avec l'anéantissement de tous les idéaux métaphysiques, est la première phase de libération de l'homme pour que naisse le surhomme. Cette mort de Dieu correspond, en quelque sorte, à la moitié du chemin qui mène vers le surhomme. C'est, aux yeux de Nietzsche, le midi(134) pour l'histoire de l'humanité car il faut attendre minuit pour l'avènement du surhomme. Minuit est le précurseur d'une aube nouvelle annonciatrice du

134 Mort de Dieu.

grand midi(135). Entre midi et minuit se trouve un pont dont la traversée est relativement difficile. Ce pont, d'après Nietzsche, c'est le grand homme. Le franchissement de ce pont est parsemé d'obstacles à risques car c'est, pour ainsi dire, une corde tendue au-dessus d'un abîme. Confiance en soi, effort gigantesque, patience, discipline et courage sont les conditions nécessaires pour la traversée du pont. Donc le surhomme est en quelque sorte un état d'esprit éminemment supérieur qui se distingue autant par son jeu, son innocence que par sa liberté et sa facilité, son aptitude à la création.

Au fait, comme Dieu n'existe plus, le surhomme, seul maître de son destin, assume également seul son existence sans tuteur ni guide ni précepteur. Désormais tout est permis car le bien et le mal n'existent plus en tant que termes contradictoires et séparés. Le surhomme reste la mesure de toutes choses. Le « Tu dois » est absolument remplacé par le « Je veux ». L'homme n'a plus rien à redouter ; il peut donner libre cours à tous ses désirs. Mais il faut surtout retenir que la vraie liberté, la plénitude de l'être se caractérise par la création, l'action. Donc le surhomme est celui qui, après avoir fait table rase de tous les idéaux, passe à l'action en créant des valeurs nouvelles. Dans ces conditions, le surhomme est un vrai ennemi des tenants des valeurs traditionnelles, mais il est un guide pour toute la nouvelle génération inaugurant la nouvelle aurore. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Nietzsche quand il écrit :

« Quiconque prétend devenir un guide des hommes doit longtemps vouloir passer pour leur ennemi le plus redoutable »(136).

Le surhomme nietzschéen est celui qui sait détruire et qui arrive en même temps à construire ; ainsi est-il l'homme de la volonté de puissance authentique, qui sait vivre et qui donne sens à la vie. Il est, par conséquent, la pierre angulaire de toute la philosophie nietzschéenne de la vie tracée dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

135 Avènement du surhomme.

136 Nietzsche (F), *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Notes et aphorismes », aphorisme 6, p.385.

CONCLUSION

Au terme de cette étude et à la lumière de toute notre analyse, nous sommes face à une perspective nietzschéenne toute claire, tant dans sa manière critique que dans son dévouement à la vie. Et c'est justement par rapport à une telle perspective que l'on reconnaît l'originalité de Nietzsche.

Au fait, nous avons montré, dès le début de notre analyse, que la philosophie nietzschéenne de la vie a des origines relativement lointaines. En effet, Nietzsche s'enthousiasme très tôt pour l'ancienne philosophie grecque présocratique qui sera pour lui, à jamais et pour toujours, la vraie philosophie pure, et qui marquera d'ailleurs toute son œuvre.

Dans *La naissance de la tragédie* et surtout dans *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, le philosophe a décrit sans ambages la qualité et la valeur des Présocratiques auxquels toute l'histoire de la philosophie attribue la paternité de cette discipline. Car il faut reconnaître que si aujourd'hui on parle de philosophie matérialiste, si la science ne devient possible que grâce à l'existence de la matière, tous les éloges qui en résulteraient ne devraient être adressés qu'à la personne des vieux Présocratiques qui ont déjà reconnu la valeur de l'eau, du feu, de l'air etc. De même si nous admettons la nécessité de profiter de la vie tout en reconnaissant qu'elle est caractérisée par l'alternance du bien et du mal, c'est parce qu'on l'aurait appris des Grecs à travers leur tragédie.

Cependant, tous ces efforts des Présocratiques qui avaient su valoriser les sens et l'instinct de l'homme ont été anéantis par Socrate. Celui-ci, en valorisant la raison au détriment de tout ce qui se rapporte aux sens, a mis fin à l'exploit des Grecs ; il a ainsi dénaturé la philosophie en déplaçant ailleurs sa véritable nature et son environnement. D'où l'intronisation de la métaphysique qui est directement synonyme de la débâcle de la philosophie.

Nous avons toutefois compris à travers cette étude que Nietzsche ne serait pas ce qu'il est sans Socrate qui est pourtant à ses yeux, un falsificateur, un assassin voire un malade. En effet, toute la pensée nietzschéenne et Nietzsche lui-même en tant que grande figure de la pensée occidentale, ne s'affirment que dans la critique des idéaux traditionnels incarnés par la personne de Socrate.

De toute façon, il est évident que Nietzsche a édifié sa philosophie en s'appuyant également sur les penseurs orientaux, en particulier Iraniens et Indiens. Zarathoustra qui joue un rôle central dans toute l'œuvre de Nietzsche et notamment dans son chef-d'œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra*, n'est pas un personnage exclusivement nietzschéen. Le personnage historique de Zarathoustra est un prêtre iranien de la Perse antique. C'est lui qui a introduit, dans la pensée iranienne, le dualisme caractérisé par l'opposition du principe du Bien (Ormuzd) au principe du Mal (Ahriman), tout comme Apollon et Dionysos chez les Grecs. Mais si ces derniers vivaient par-delà le bien et le mal, s'ils profitaient pleinement de la vie, les zoroastriens iraniens, tout en opposant bien et mal, avaient l'esprit toujours penché à la perfection, conformément à leur théorie de la vie future.

Des Indiens, Nietzsche a emprunté le concept de retour éternel qu'il a découvert en lisant les textes brahmaniques. Selon ces textes, l'éternel retour est conçu comme une occasion pour l'individu de réparer les erreurs commises dans le passé. Il explique par conséquent la nécessité du cycle des réincarnations.

Réfléchissant à fond sur cette conception indienne du retour éternel, Nietzsche comprend que les souffrances recèlent un aspect positif en ce sens qu'elles sont, pour ces Indiens, une façon de s'acquitter d'une partie de la dette karmique qui reste un poids massif pesant sur l'existence de l'individu. Cependant, le retour éternel nietzschéen exclut toute dette de la sphère de l'existence et implique du même coup l'affirmation de la volonté, l'aiguïsement du vouloir. D'où la volonté de puissance et le visage surhumain dans la philosophie nietzschéenne dont l'une des ramifications remonte aux Orientaux notamment Iraniens et Indiens.

Par ailleurs, nous avons montré la pensée schopenhauerienne comme origine immédiate de la philosophie nietzschéenne de la vie. Si Nietzsche a proclamé la mort de Dieu et soutenu l'affirmation de la volonté de l'homme, c'est qu'avant lui, Schopenhauer en a déjà ouvert la voie. Ce dernier, dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, a piétiné la tradition qui a toujours reconnu un Être transcendant et fictif en tant qu'origine et ordonnateur du monde.

Poussant un peu plus loin ses analyses, Schopenhauer réalise que l'essence du monde ne peut être conçue que dans une volonté aveugle et irrationnelle. Compte tenu du volontarisme schopenhauerien, c'est le vouloir vivre animé par un caractère spontané, ins-

tinctif et par un principe irrationnel, qui est la force motrice de tous les êtres vivants. Toute vie et toute existence sont, dans ce sens, la libre expression de la volonté. Ainsi cette volonté schopenhauerienne écarte-t-elle Dieu des affaires des hommes.

Ce rejet de l'idée de Dieu par Schopenhauer d'une part et son initiative de dénigrer la raison au profit de la volonté d'autre part ont beaucoup influencé Nietzsche si bien qu'il édifie une philosophie de la vie dont le fondement est la volonté de puissance et le vouloir vivre. Toutefois, notre auteur finit par rompre les liens qui l'unissaient à son maître. En effet, dans ses analyses, celui-ci décrit une vie fondée sur la volonté qui s'offre comme un spectacle de luttes, de batailles et de conflits entre différentes volontés. Ainsi constate-t-il que l'existence qui n'est qu'un combat permanent entre la vie et la mort, est presque vide de sens. En outre, l'idée d'une vie éphémère qui finit toujours par la mort jette l'homme dans l'angoisse et lui donne un goût amer à la vie. Or selon Schopenhauer, toutes ces affres de la mort qui nous ôtent l'envie de vivre résultent du caractère du vouloir vivre qui nous anime. C'est pour cela que ce penseur a nié le vouloir vivre qui est pour Nietzsche le caractère significatif de la puissance. C'est cette négation qui empoisonnera la relation entre les deux hommes dont les horizons deviennent d'ores et déjà différents. Jusqu'ici il faut constater la dimension tant importante qu'élargie de la vie dans le terrain philosophique.

Dans le même ordre d'idées, nous avons montré tout au long de la deuxième partie de notre travail, les visions idéaliste et nietzschéenne sur la vie. Pour les idéalistes, l'homme doit son existence à un Être transcendant qui, par son éternité et sa perfection, dépasse toute réalité se rapportant au monde sensible. Et c'est justement en l'honneur de cet Être idéal que les métaphysiciens, philosophes et chrétiens, bannissent la vie sur terre au profit d'une autre vie future. Ils prêchent ainsi une vie dans un au-delà imperturbable et sans fin. Mais pour Nietzsche, ces idéalistes sont des malades qui, conscients de l'incubabilité de leur maladie d'impuissance, veulent la cacher derrière des projections fabuleuses. Ils sont donc des hallucinés des arrières-mondes qui ont perdu toute qualité d'homme sensé et conscient. Ils sont également ce qu'on appelle, dans un vocabulaire nietzschéen, les visionnaires de l'au-delà.

De surcroît, l'impuissance et la débilité s'acharnent sur ces idéalistes si bien qu'ils ne cessent de donner des enseignements hostiles à la terre, à l'homme lui-même et à son propre corps. Ils ont par conséquent asphyxié tous les désirs et plaisirs qui puissent satisfaire le corps de l'homme et donner du même coup sens à la vie. Ils ont inventé la notion

du péché afin d'empêcher les forts de jouir de leur vie en leur privant de tout ce qui se rapporte aux plaisirs charnels. Ils oublient que l'homme en tant que tel existe en tant que corps ; il ne peut donc s'affirmer et se développer que dans la libération et l'épanouissement du corps. Méprisant le corps et la vie, les impuissants se consacrent aux doctrines de la fatigue et de la haine : ils sont fatigués d'eux-mêmes, ils haïssent leur propre corps. De ce fait, les idéalistes à l'image du prêtre, sont pour Nietzsche des contempteurs du corps qui engagent leur volonté et leur puissance à l'encontre du corps, donc de la vie au service de l'idéal ascétique. La haine, la jalousie et l'esprit de vengeance qui les animent les amènent à inventer la morale de la pitié.

Sous prétexte d'aider les autres, les faibles créent la notion d'altruisme. Or pour Nietzsche, l'altruisme n'est que le visage masqué de l'égoïsme. En effet, c'est parce qu'ils sont conscients de leur faiblesse que les impuissants cherchent à se cacher derrière les forts à travers le concept d'altruisme. Si pour les impuissants, l'amour du prochain caractérise l'homme véritable, il est pour Nietzsche, l'incarnation même de l'impuissance, de la fatigue voire du désespoir. Il est donc le symbole de la décadence et de l'hypocrisie.

Se basant sur une méthode critique, fondant une philosophie dont la vie occupe une place de premier plan, Nietzsche rejette tous les principes moraux qui puissent bloquer l'épanouissement de la personne humaine. C'est en ce sens qu'il édifie une morale de méchanceté, d'affirmation de soi qui reconnaît l'égoïsme comme le propre du type aristocratique. Car selon notre auteur, l'égoïsme symbolise la capacité d'indépendance, d'autosuffisance, ce qui explique la certitude et la confiance en soi en dehors de la masse. Or cette certitude et cette confiance marquent la volonté de puissance forte et la capacité de création. Dans la morale des faibles, l'égoïste représente un danger, une menace pour l'humanité. A l'inverse, Nietzsche voit en lui un signe d'espoir, de progrès. Il est en effet le vrai altruiste car s'il manifeste une certaine sévérité et une apparente méchanceté à l'égard de l'autre, c'est que pour l'amour qu'il a pour lui, il veut lui apprendre à se débrouiller tout seul et à ne plus dépendre de qui que ce soit. L'égoïsme est, en ce sens, l'incarnation de la force, du dynamisme et de la puissance.

Au fait, Nietzsche en tant que penseur de la volonté de puissance, il s'attache à restituer à la vie la valeur qui lui avait été enlevée. Pour lui, le monde existe en tant que joie et volonté de puissance. Or la volonté de puissance telle qu'elle est représentée par Nietzsche, renvoie à la volonté et capacité destructrices et créatrices, à la plénitude spirituelle et à la

surabondance existentielle. La volonté de puissance est la principale qualité de l'homme nouveau nietzschéen qui se distingue par son amour pour le corps et la terre.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le corps est désigné en terme de « Grande raison » qui, grâce à sa capacité de détruire et de créer, détermine le grand homme. Le corps en tant que force instinctive pleine de vivacité et de volonté de puissance, parle toujours du sens de la terre. Car c'est en se dévouant et en se fixant à la terre que nous pouvons nous hisser à l'échelle le plus élevé du type humain marqué par l'innocence et surtout par l'aptitude à la création. Or, un tel type d'homme est, aux yeux de Nietzsche, un héros qui libère l'humanité des valeurs aliénantes et serviles.

Ainsi, toute la pensée de Nietzsche qui n'est qu'une réflexion sur les valeurs se veut une démythification des idéaux traditionnels. S'attaquant ouvertement à la culture moderne marquée par des symptômes de décadence, notre auteur proteste contre tous les aspects de ce qu'il nomme « le nihilisme passif » dont les racines remontent au socratisme et au courant judéo-chrétien. Il s'élève du même coup contre la religion et l'hypocrisie de la morale ascétique résultant d'une dérobade, d'une fuite devant la vie. Dans son combat contre la tradition, il dénonce toute vie communautaire qui est pour lui l'incarnation de la faiblesse. C'est en ce sens qu'il reconnaît la solitude comme étant le propre du type aristocratique.

En effet, le solitaire nietzschéen dont le modèle est Zarathoustra est une personne noble et forte qui ne se soumet à rien. Il n'agit qu'à sa propre volonté. Il n'a aucune obligation, aucun devoir à remplir. Ses caractéristiques principales sont l'indépendance, l'innocence, et la liberté totale. Sa haine et son mépris à l'égard de la communauté marquent entre-temps son amour pour elle. Car il faut noter que si l'homme fort aime s'isoler, c'est qu'il veut acquérir une certaine maturité lui permettant de libérer les hommes encore esclaves de leurs propres inventions et projections.

Cependant, dans la perspective nietzschéenne, il est impossible de devenir solitaire, donc libérateur et créateur sans avoir subi les trois métamorphoses de l'esprit enseignées par Zarathoustra dans le « Prologue » de *Ainsi parlait Zarathoustra* : l'esprit devient d'abord chameau avant de devenir ensuite lion pour se transformer enfin en enfant. La première métamorphose correspond à l'enfance où, sous l'influence des règles et exigences de la morale et de la religion, nous sommes animés par le respect et l'obéissance. Cette

première phase prend fin dès que l'esprit prend conscience de son asservissement. Cette prise de conscience s'explique par une négation de tous les ordres et obligations. D'où la seconde métamorphose de l'esprit, synonyme de libération. Mais malgré sa liberté, l'esprit lion est encore incapable de créer de nouvelles valeurs. D'où la nécessité de dépasser ce stade de stérilité pour le stade de l'homme nouveau. Pour ce faire, le lion devient enfant car selon Nietzsche, l'enfant est le jeu. Or, le jeu symbolise l'oubli, l'innocence et la création.

Dans ces conditions, il s'avère clair que pour accéder au stade du surhomme, il faut savoir emprunter le chemin qui y mène. Du prêtre en passant par Zarathoustra jusqu'au surhomme, on parcourt le chemin entier du créateur ; un chemin qui ne peut être franchi que par une personne à la fois égoïste et solitaire, brutale et injuste, qui soit en même temps destructrice et créatrice, la création étant selon Nietzsche le véritable symbole du surhomme.

Encore faut-il préciser qu'à l'opposé de l'impuissant animé par la force réactive, la négation et la stérilité, l'homme fort se caractérise par sa force supérieure et dominante, force active animée par l'oubli, l'innocence, l'affirmation et la création. Cette force active du surhumain s'affirme en tant que volonté de puissance forte qui, dans sa capacité d'oublier et d'agir, se distingue par son aptitude à la destruction et à la création.

Toutefois, tout au long de ses analyses, Nietzsche a remarqué que dans la vie sociale, les forces réactives l'emportent toujours sur les forces actives. En effet, les impuissants représentent toujours le plus grand nombre d'autant plus qu'ils sont les plus rusés. C'est ainsi qu'ils arrivent à imaginer de fausses valeurs telles que : le droit, le devoir, le bien, le mal, la notion du péché etc. Ce qui leur permet de paralyser les plus forts en leur faisant honte de leur puissance et de leur santé.

Toutes ces fausses valeurs qui érigent le néant à titre d'idole, sont désignées par notre auteur en terme de nihilisme. C'est le nihilisme passif fondé sur le néant et dont le résultat est la soumission et l'esclavage. Et c'est justement pour réduire à néant ces fausses valeurs que Nietzsche s'attache à briser toutes les vieilles tables et qu'il a proclamé du même coup la mort de Dieu qui marque pour lui l'ébranlement total de la tradition. Cette brisure des vieilles tables, cette réduction à néant des valeurs traditionnelles est pour Nietzsche le nihilisme actif dont le point fort est le meurtre de Dieu.

Or cette entreprise nietzschéenne de bouleverser voire de faire éclater la tradition n'est possible que par l'avènement prodigieux du surhumain annoncé par Zarathoustra. Car, comme l'a souligné Heidegger, Zarathoustra est d'abord un héraut, un annonciateur ; il annonce la venue du libérateur. Dans ces conditions, le surhomme joue un rôle messianique en ce sens qu'il libère l'humanité de ce qui l'a longtemps mutilée et asservie.

L'analyse que nous avons menée jusqu'ici laisse croire que la philosophie nietzschéenne de la vie cherche à édifier des bases solides de conditions de vie de la personne humaine. Ainsi, lire l'œuvre de Nietzsche en général et en particulier le livre-charnière de toute sa pensée : *Ainsi parlait Zarathoustra*, c'est en quelque sorte être en contact direct avec une sérieuse tentative rebelle contre la tradition sociale et philosophico-religieuse. Une telle tentative fait le mérite de Nietzsche dont la pensée a profondément marqué et modelé le visage de tout le XX^e siècle philosophique. La richesse de cette philosophie nietzschéenne réside surtout dans la qualité accordée à la vie humaine dont la valeur est dite inestimable. Cette philosophie nietzschéenne de la vie se rapproche ainsi au nouveau courant philosophique nommé existentialisme.

BIBLIOGRAPHIE

Les œuvres de Friedrich NIETZSCHE

- Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1947, 448 p.
- Ainsi parlait Zarathoustra*, Librairie Générale Française, 1983, 414 p.
- L'Antéchrist*, Flammarion, Paris, 1994, 215 p.
- Aurore : Réflexions sur les préjugés moraux*, Hachette, 1987, 312 p.
- Crépuscule des idoles*, Collection Folio/Essais, Gallimard, 1974, 160 p.
- Ecce Homo : comment on devient ce qu'on est*, Paris, Mercure de France, 1909, 167 p.
- Le gai savoir*, Collection Folio/Essais, Gallimard, 1982, 392 p.
- La généalogie de la morale*, Collection Folio/Essais, Gallimard, 1971, 220 p.
- La généalogie de la morale* (Les intégrales de philo), Fernand Nathan, 1981, 240 p.
- Humain, trop humain*, Paris, Mercure de France, 1910, 496 p.
- La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard, 1951, 223 p.
- La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1949, 239 p.
- Par-delà bien et mal*, Collection Folio/Essais, Paris, Gallimard, 1971, 288 p.
- Par-delà le bien et le mal*, Collection Bilingue, Paris, Aubier Montaigne, 1978, 422 p.
- La volonté de puissance : Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, Paris, Librairie Générale Française, 1991, 604 p.

Œuvres secondaires

- ANDLER (Charles), *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, 560 p.
- CAMUS (Albert), *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1959, 383 p.
- CAMUS (Albert), *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, 172 p.
- CHEVALIER (Jacques), *Histoire de la philosophie*, (Tomme III), Paris, Flammarion, 1961, 774 p.
- DELEUZE (Gilles), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999, 101 p.

- DELHOMME (Jeanne), *Nietzsche*, Paris, Seghers (2^e édition), 1969, 192 p.
- DODOS (E.R.), *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977, 318 p.
- FILOUX (Jean Claude), *L'inconscient*, Paris, PUF, 1960, 128 p.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 1943, 192 p.
- KANT (Emmanuel), *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 1987, 726 p.
- KANT (Emmanuel), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1980, 160 p.
- PASCAL (Blaise), *Pensées*, Librairie Générale Française, 1962, 448 p.
- PLATON, *Apologie de Socrate (Criton-Phédon)*, Garnier Flammarion, Paris, 1965, 192 p.
- REBOUL (Olivier), *Nietzsche, Critique de Kant*, Paris, PUF, 1974, 172 p.
- RAVELONANTOANDRO (Samuel), *Nietzsche, Critique de la raison*, [Mémoire de Maîtrise], Université de Toamasina, 1991, 149p.
- SCHOPENHAUER (Arthur), *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, PUF, 1966, 1434 p.
- TRESMONTANT (Claude), *Saint Paul et le mystère du Christ*, Éditions du Seuil, 1956, 192 p.
- VARONE (François), *Ce Dieu absent qui fait problème*, Éditions du Cerf, 1981, 232 p.

Manuels

La Bible

Le Coran

Dictionnaire philosophique, Éditions du Progrès, 1985, 570 p.

Dictionnaire de la philosophie, Paris, Nathan, 1990, 368 p.

Le Petit Larousse illustré, (2002), 1791 p.

La pratique de la philosophie de A à Z, Hatier, Paris, Avril 2000, 480 p.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	1
INTRODUCTION	3
I. LES ORIGINES DE LA PENSÉE DE NIETZSCHE	9
I.1 LA PHILOSOPHIE GRECQUE ANTIQUE	9
I.1.1 Les Présocratiques	9
I.1.2 Socrate et ses disciples	13
I.2 Les influences orientales	19
I.2.1 Le personnage de Zarathoustra	19
I.2.2 Le concept de « Retour éternel »	22
I.3 L'influence de Schopenhauer	25
I.3.1 La vie selon Schopenhauer	25
I.3.2 L'idéalisme de Schopenhauer	32
II. LA VIE SELON NIETZSCHE	42
II.1 La vie et les impuissants	42
II.1.1 Des visionnaires de l'au-delà	42
II.1.2 Des contempteurs du corps	47
II.1.3 De l'altruisme	53
II.2 La vie vue par Nietzsche	58
II.2.1 De l'égoïsme	59
II.2.2 De la volonté de puissance	62
II.2.3 Le sens de la terre	65
III. ZARATHOUSTRA : SYMBOLE DE VIE ET DE PUISSANCE	71
III.1 Zarathoustra le libérateur	71
III.1.1 Zarathoustra et la solitude	71
III.1.2 Des trois métamorphoses	78
III.1.3 Le chemin du créateur	84
III. 2 Création, symbole du surhomme	87
III.2.1 Sentiment et activité	87
III. 2.2 Le nihilisme et Nietzsche	91
III.2.3 Du grand homme (surhomme)	94
CONCLUSION	98
BIBLIOGRAPHIE	105