

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



NIETZSCHE : UN IMMORALISTE ?

MEMOIRE DE MAITRISE DE PHILOSOPHIE

Présenté par Papa Abdou FALL

Sous la direction de Monsieur Mamoussé DIAGNE

Maître de conférence agrégé

ANNEE UNIVERSITAIRE 2004 / 2005

NIETZSCHE : UN IMMORALISTE ?

Dédicace

Ce travail est dédié

A mes amis Yakhya Ben Abdallah Badiane, Abdoulaye Diop, Abdoulaye Doumbia, Omar Fall, Khadim Fall, Mamour Fall, Amadou Sow, Malick Sarr, Babacar Ndao, Cheikhouna Fall, Diatta, Diallo et Diop.

A Ndèye Awa Ndiaye, Ndiakhatte Fall, Anta Fall et Clarisse Djione.

A mes frères et mes sœurs.

A mes cousins Thierno Fall et Khadim Fall.

A mes cousines Penda et Ndèye Khady.

A mes "anciens" professeurs Michel Diouf, Saïdou Aw et Mouhamadou Lamine Sall.

Remerciements

Mes remerciements vont

A M. Mamoussé Diagne qui – malgré ses préoccupations académiques – a accepté de diriger ce travail. Epris de science, de justice et de justesse, vous avez su, ô maître, nous donner des ailes pour sortir de la prison de l'ignorance et nous élever graduellement, en fendant progressivement l'air pesant des préjugés, jusqu'aux régions profondes de la vérité.

A M. Sémou Pathé Guèye et M. Ousseynou Kane.

A mon oncle Modou Fall.

A mon grand-père Serigne Fall qui m'a fait aimer le travail.

A mon père Oumar Fall.

A Badiène Khary, Awa Baal et Penda Fall.

A mes oncles Thierno Fall et Bassirou Fall.

TABLE DES MATIERES

TABLE DES ABREVIATIONS.....	3
AVANT-PROPOS.....	4
INTRODUCTION GENERALE.....	8
PREMIERE PARTIE : CRITIQUE DES VALEURS MORALES.....	14
INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE.....	16
CHAPITRE I : LA MORALE : UNE OBJECTION CONTRE LA VIE.....	18
1°) L'égalité et le non-égoïsme.....	18
2°) La domestication de la bête-homme.....	23
CHAPITRE II : LA MORT DE DIEU.....	27
1°) Le sens de l'événement.....	27
2°) Le déclin des idoles.....	32
CHAPITRE III : L'APPROCHE DU DERNIER HOMME.....	38
1°) L'immoralité des derniers hommes.....	38
2°) Le dernier homme : figure de la modernité.....	40
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE.....	43

DEUXIEME PARTIE : L'ETHIQUE DU DEPASSEMENT	45
INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE	47
CHAPITRE I : PEUT-ON CLASSER NIETZSCHE ?	48
1°) Nietzsche : un a-moraliste ?.....	48
2°) Nietzsche : immoraliste et / ou moraliste ?.....	50
CHAPITRE II : LA VERTU DE L’AFFIRMATION	53
1°) La nouvelle vertu.....	53
2°) La volonté de puissance, tendance ascensionnelle.....	56
CHAPITRE III : LES TRAITS DE LA NOUVELLE « COMMUNAUTE »	59
1°) L'éternel retour : fondement d'une nouvelle éthique.....	59
2°) Le surhumain, incarnation de la volonté de puissance.....	64
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE	68
CONCLUSION GENERALE	69
BIBLIOGRAPHIE	73

TABLE DES ABREVIATIONS*

A.	<i>Aurore</i>
A.P.Z.	<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i>
C.I.	<i>Le crépuscule des idoles</i>
C.W.	<i>Le cas Wagner</i>
E.H.	<i>Ecce Homo</i>
F.P.	<i>Fragments posthumes</i>
G.M.	<i>La Généalogie de la Morale</i>
G.S.	<i>Le gai savoir</i>
H.T.H.	<i>Humain, trop humain</i>
Ant.	<i>L'Antéchrist</i>
V.P.1	<i>La volonté de puissance, tome 1</i>
V.P.2	<i>La volonté de puissance, tome 2</i>
L.P.	<i>Le livre du philosophe</i>
V.O.	<i>Le Voyageur et son ombre</i>
N.C.W.	<i>Nietzsche contre Wagner</i>
N.T.	<i>La naissance de la tragédie</i>
O.S.M.	<i>Opinions et Sentences mêlées</i>
P.B.M.	<i>Par-delà bien et mal</i>
S.C.I.	<i>Seconde considération intempestive</i>

* Cette table des abréviations concerne uniquement les ouvrages de Nietzsche. Nous préférons écrire complètement les titres des autres ouvrages pour éviter les confusions.

AVANT-PROPOS

Travailler sur un auteur comme Nietzsche, dont la pensée est essentiellement poétique et aphoristique, reste une tâche pénible et périlleuse. Nietzsche, le penseur des paradoxes ou le « paradoxe » des penseurs, est un spécialiste de la pensée labyrinthique. Ceci étant, celui qui accepte d'explorer le labyrinthe qu'est le texte nietzschéen – avec ses tours et ses détours, ses paradoxes et ses contradictions – court continuellement le risque de s'y perdre et, ce faisant, de s'écarter de son sens et de s'égarer. Dès lors, le lecteur de Nietzsche doit avoir certaines « vertus » nietzschéennes comme la probité, le courage, l'amour du danger, etc.

Paradoxalement, Nietzsche se défend contre cette interprétation qui fait de lui et de son œuvre un sujet de controverse : « *Les prétendus paradoxes de l'auteur dont se choque un lecteur ne sont souvent pas du tout dans le livre de l'auteur, mais dans la tête du lecteur.* »² Ce dernier paradoxe, qui marque de son sceau tous les autres, pose le problème de la réceptivité de l'œuvre de Nietzsche et nous oblige à nous poser des questions dont la non prise en charge rend difficile et déroutante la lecture du texte nietzschéen et, ce faisant, invalide, d'entrée de jeu, toute autorisation de prise de parole. Formulons ces questions : avons-nous une « *parenté d'oreille* » avec Nietzsche ? Quel est le préalable que nous devons remplir pour être de *bons lecteurs* de Nietzsche ? Nietzsche nous a-t-il donné une indication de méthode pour aborder son texte qui ressemble, à bien des égards, à un kaléidoscope où se télescopent terriblement la négation et l'affirmation, la destruction et la création, l'immoralisme et le moralisme, l'athéisme le plus rigoureux et la religion la plus haute ?

La méthode, nous dit André Lalande, est « *un chemin par lequel on est arrivé à un certain résultat* »³. Que nous importe cette définition générale, hélas ! trop générale. Mais, à supposer qu'elle soit recevable, le chemin dont il est question ne peut être que

² H.T.H., traduction de A.-M. DESROUSSEAUX et H. ALBERT revue par Angèle KREMER-MARIETTI, Paris : Librairie Générale Française, 1995. I, chap. IV, § 185, p. 168. Cf. G.S., IV, § 297, p. 243.

³ *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, texte revu par les membres et correspondants de la SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE et publié avec leurs corrections et observations, avant-propos de René POIRIER, Paris : Presses Universitaires de France, 1926. Volume I : A-M, p. 623.

personnel. Car le Chemin, ainsi que nous l'enseigne Zarathoustra, n'existe pas ; il n'y a que des chemins et chacun ne peut faire que l'expérience de ses propres chemins. Dès lors, toute méthode qui se veut universelle démontre, du coup, sa non-validité. Bien plus, la meilleure méthode est celle qui permet à l'homme de trouver sa propre méthode. En ce sens restreint – hélas ! trop restreint – nous pouvons parler d'une méthode nietzschéenne :

*« Ma manière et mon langage te séduisent,
Tu me suis, tu marches sur mes pas ?
Ne suis fidèlement que toi-même : –
Et alors tu me suivras – doucement ! doucement ! »⁴*

Dans ce travail, cette méthode nietzschéenne nous est d'autant plus nécessaire que Nietzsche – qui se contredit souvent et utilise des feintes pour brouiller les pistes – ne peut pas être suivi et pris aux mots. Autrement dit, nous adopterons notre propre méthode qui, reposant sur le soupçon, consistera à dépasser *l'écorce* du texte poétique et aphoristique de Nietzsche pour saisir, au-delà de ses paradoxes et de ses contradictions, le sens qui (re)constitue *le noyau* de sa pensée. Mais trop de soupçon peut nous conduire à une erreur : faire dire à Nietzsche nos propres thèses ou ce qu'il n'a jamais voulu dire. Pour ne pas tomber dans cette erreur nous nous donnons cette règle : une thèse n'est fondamentalement nietzschéenne que lorsqu'elle s'accorde adéquatement aux concepts fondamentaux du nietzschéisme comme la volonté de puissance, l'éternel retour et le surhumain. Mais, puisque ces concepts sont souvent ambigus et ambivalents, une question surgit : *à quelle interprétation devons-nous nous fier ?* Cette question est d'autant plus importante qu'elle resurgit continuellement, dans ce travail, sous des formes et dans des perspectives différentes. Sans prétendre lui trouver une réponse, dans cet avant-propos, nous invitons nos « *lecteurs prédestinés* » – ceux qui ont avec nous une parenté de destinée – à rechercher activement sa réponse dans ce mémoire. Quant aux

⁴ G.S., présentation, traduction inédite, notes, bibliographie et chronologie par Patrick WOTLING, Paris : Flammarion, 1997. « Plaisanterie, ruse et vengeance », § 7, p. 36. (C'est nous qui soulignons.)

autres qu'ils apprennent bien à écouter Nietzsche : « *à moins d'être oiseau, il ne faut pas bâtir son nid au-dessus des abîmes.* »⁵

⁵ A.P.Z., traduction révisée de Geneviève BIANQUIS, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Paul MATHIAS, Paris : Flammarion, 1996. II, « Des sages illustres », p. 149. (C'est nous qui soulignons.)

INTRODUCTION GENERALE

La généalogie est grise⁶ ; elle s'oppose à la « divine » couleur d'azur source d'inspiration des fondateurs de systèmes. Elle « *veut dire à la fois valeur de l'origine et*

⁶ Cf. G.M., préface, pp. 58-59 : « *Quelle couleur doit être cent fois plus importante que l'azur pour un généalogiste de la morale, c'est là une chose qui crève les yeux : à savoir le gris, je veux dire ce qui repose sur des documents, ce qui peut réellement être constaté, ce qui a réellement existé, bref, tout le*

origine des valeurs »⁷. Or, dans l'archive, l'origine, loin d'être lisible à livre ouvert, est raturée. Dès lors, le généalogiste – qui ne doit plus se contenter de la superficialité qui figure l'officiel et l'audible – doit se faire « *maître de soupçon* » pour lire sous la rature. Un tel être creuse et fouille ; son monde est celui « *des profondeurs* » et « *des bas-fonds* ». Nietzsche, généalogiste et taupe, ne se veut pas fondateur d'un quelconque système ; bien plus, il dissèque pour détruire les pseudo-fondements. Ainsi, appliquant à la morale la méthode généalogique, il convertit en problème ce qui, avant lui, était considéré comme la solution de tous les problèmes. Pour le dire autrement, en ôtant à la morale le voile royal qui lui permettait d'apparaître comme majestueusement respectable – et, par conséquent, de jouir d'une suprématie injustifiée –, Nietzsche la contemple nue et nous révèle, du même coup, ce que celle-ci se gardait de montrer : *son problème* et *sa misère*. Dans cette perspective, notre auteur se vante, dans un aphorisme du *Gai savoir*, d'avoir flairé ce qui a pu tromper la vigilance des narines de toute l'humanité : « *Comment se fait-il, maintenant, que je n'aie encore rencontré nul homme, pas même dans les livres, qui se soit comporté en personne à l'égard de la morale, qui ait connu la morale comme problème et ce problème comme sa misère, sa torture, sa volupté, sa passion personnelles ? Manifestement, jusqu'à présent, la morale n'a pas été un problème du tout ; mais bien plutôt ce sur quoi précisément on pouvait, après toutes les méfiances, les conflits, les contradictions, tomber mutuellement d'accord, le lieu sacré de la paix, où les penseurs se reposaient aussi d'eux-mêmes, soufflaient, reprenaient vie.* »⁸

Penser la morale comme problème c'est poser la question de son origine, de sa valeur et de la valeur de sa valeur. Conformément à cette orientation, Nietzsche se demande « *dans quelles conditions l'homme a-t-il inventé ces jugements de valeur de bien et de mal ? et quelle valeur ont-ils eux-mêmes ? Ont-ils freiné ou favorisé jusqu'à présent l'épanouissement humain ? Sont-ils le signe d'une situation de détresse, d'appauvrissement, de dégénérescence de la vie ? Ou à l'inverse, est-ce l'abondance, la*

long écrit hiéroglyphique, difficile à déchiffrer, du passé de la morale humaine ! » (C'est nous qui soulignons.)

⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Tunis : Cérès Editions, 1995. chap. I, p. 7.

⁸ G.S., V, § 345, p. 288. Cf. P.B.M., VII, § 228, p. 201.

force, la volonté de vie, son courage, son assurance, son avenir qui se révèle en eux ? »⁹ Or, dès l'origine, la pluralité des morales¹⁰ est, puisque certains de leurs traits reviennent et se recourent, réductible à une typologie. Ainsi deux types de morales se dégagent : « *La morale des maîtres* » et « *la morale des esclaves* ». La morale des maîtres repose sur *l'autoglorification*, l'affirmation de soi, le respect du « *pathos de la distance* » et de la hiérarchie ; tandis que celle des esclaves se fonde sur *l'autoflagellation*, le ressentiment et le *nivellement des hommes*. Grâce au « *pathos de la distance* », les maîtres créent leurs propres valeurs¹¹ alors que les esclaves, épris de vengeance et de ressentiment, ré-agissent plus qu'ils ne créent et n'appellent valeurs que des pseudo-valeurs¹².

Le mode d'évaluation des esclaves a triomphalement renversé¹³ celui des nobles. Ainsi, « *le bas s'est mis en haut* »¹⁴ ; la maladie est considérée comme la santé ; la bassesse se prend pour la noblesse et l'esclavage passe pour la libération. Les faibles s'autoproclament maîtres des forts et, du coup, l'humanité persévère dans un devenir réactif. Dans cette perspective d'usurpation, les moralistes – qu'ils soient théologiens ou philosophes – se donnent la main et collaborent étroitement pour la réalisation d'un seul but : *la dévalorisation* du monde et la « *médiocritisation* » de l'homme. Ceci étant, en même temps que la vie est jugée, bridée et condamnée, le monde est déprécié au profit d'un ailleurs illusoire. L'homme lui-même devient, aux yeux de ces moralistes, mauvais et coupable puisqu'il est dès l'origine lié au péché originel. Dès lors, il a besoin, pour son « salut », d'un « Dieu sauveur » et, pour se rendre digne d'être sauvé, il doit adopter

⁹ G.M., Introduction, traduction et notes par Patrick WOTLING, Paris : Librairie Générale Française, 2000. Préface, § 3, p. 50.

¹⁰ C'est au demeurant cette diversité des morales telle qu'elle est décrite au paragraphe 187 de *Par-delà bien et mal* qui légitime l'attitude sarcastique de Nietzsche à l'égard de ceux qui s'escrimaient à fonder la morale (Voir dans cette perspective P.B.M., V : « *Éléments pour l'histoire naturelle de la morale* ».)

¹¹ Cf. G.M., I, § 2.

¹² Pour la typologie de la morale et la double (pré)histoire du bien et du mal qu'elle implique voir P.B.M., § 260 ; H.T.H., § 45 ; G.M., I.

¹³ La critique nietzschéenne se veut un renversement de ce renversement. Ceci étant, la plupart de ses critiques sont formulées à l'encontre de la morale des esclaves. Mais, il serait injustifié de croire que Nietzsche ne critique pas la morale des maîtres ou que celle-ci recoupe avec sa propre morale.

¹⁴ G. DELEUSE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. II, p. 80.

l'esprit chameau. Il doit, tout comme le chameau, être docile et accepter de charger sur son dos toutes les valeurs pesantes que celles-ci soient religieuses ou morales. Une telle manière de voir est, selon Nietzsche, sous-tendue par un « mensonge sacré » et la morale qui en découle¹⁵ ne favorise nullement l'avancée de l'homme. C'est pourquoi il se propose, en bon iconoclaste, de saper la tradition éthico-philosophique pluriséculaire¹⁶ qui n'a été qu'une acceptation de ce mensonge. Dans cette perspective, Zarathoustra, armé du marteau généalogique, démantèle – avec une force léonine – les anciennes tables de valeurs¹⁷.

Nous nous évertuerons, dans la première partie de cette étude, à mettre en exergue cette critique nietzschéenne des valeurs morales. D'une part, nous (re)visiterons (chapitre I) l'épineux champ de la morale pour appréhender ce qui constitue son problème et sa misère ; et, de l'autre, nous aborderons la vaste campagne de Nietzsche contre les idoles (chapitres II) et l'approche du dernier homme (chapitre III).

Après cette critique des valeurs, Nietzsche est – sur la foi sans doute de certaines de ses déclarations – considéré soit comme un moraliste, soit comme un immoraliste, soit comme un a-moraliste¹⁸, etc. Dans ce contexte de controverse autour de Nietzsche – penseur qui proclame souvent son intempestivité – il nous semble légitime de nous poser ces questions : Nietzsche est-il classable ? Est-il au-delà de toute morale ? L'immoralité

¹⁵ Le précepte fondamental d'une telle morale peut être le suivant : étouffe le moi et « castré » la volonté.

¹⁶ Cette tradition couvre l'histoire de la philosophie des socratiques jusqu'aux hégéliens en passant par le rigoriste Kant cet avocat acharné des préjugés moraux.

¹⁷ Écoutons, à ce propos, le constat et l'enseignement de Zarathoustra : « *Quand je suis venu chez les hommes, je les ai trouvés bien assis sur une antique présomption. Ils croyaient tous savoir depuis longtemps ce qui pour l'homme est bien ou mal.*

Toute discussion au sujet de la vertu leur paraissait usée et périmée ; et si l'on voulait bien dormir, avant d'aller au lit on parlait un peu du " bien " et du " mal ".

J'ai secoué cette somnolence, lorsque j'ai enseigné : Nul ne sait encore ce que sont bien et mal, nul, si ce n'est le créateur. » (A.P.Z., III, « Des tables anciennes et nouvelles », § 2, p. 249.)

¹⁸ Nietzsche lui-même se considère tantôt comme un moraliste : parlant de son livre *Aurore* il dit : « *il représente en effet une contradiction et ne craint pas cette contradiction : on y dénonce la confiance en la morale – pour quelle raison ? par moralité !* » (A., préface, § 4, p. 35.) ; tantôt comme un immoraliste : « *nous autres immoralistes et impies d'aujourd'hui* » (A. préface, § 4, p. 36.), « *Je suis le premier immoraliste : par là je suis le destructeur par excellence.* » (E.H., « Pourquoi je suis un destin », § 2, p. 153.) ; tantôt comme un a-moraliste ainsi que peut le suggérer le titre d'un de ses ouvrages : *Par-delà bien et mal*.

peut-elle être le souci permanent de ce penseur dont la pensée est une approbation de la vie ? L'immoralisme de Nietzsche et son a-moralisme ne sont-ils pas au service d'une autre morale ? Comment, s'il en était ainsi, pourrait-on concilier cette triple exigence de moralité, d'immoralité et d'amoralisme ? Telles sont les questions auxquelles nous tenterons de répondre au premier chapitre de la deuxième partie. La tâche est d'autant plus difficile qu'il s'agit d'identifier celui qui, étant en perpétuel changement¹⁹, revendique la non-identité. Il ne s'agira pas, pour nous, de nous verser dans des classifications confortables, mais de voir si la pensée nietzschéenne – au-delà de ses paradoxes et de ses contradictions – se prête à une forme éthique quelconque. C'est conformément à cette orientation que nous analyserons les concepts fondamentaux du nietzschéisme – la volonté de puissance (chapitre II), l'éternel retour et le surhumain (chapitre III) – pour voir s'ils s'accordent avec une pensée morale.

C'est pour prendre en charge cette critique nietzschéenne des valeurs morales et les susdites questions qu'elle suscite que nous avons intitulé ce mémoire « *Nietzsche : Un immoraliste ?* ». Ce thème s'inscrit dans le cadre de l'élaboration de ce que Nietzsche appelle « *la grande politique* » dont la fin est la création d'une humanité supérieure – surhumanité – basée sur une souveraineté individuelle. Nous aurions pu dire « *Nietzsche : un moraliste ?* » ou « *Nietzsche : un a-moraliste ?* » Dans tous les cas la problématique reste la même : il s'agira toujours de poser le problème classificatoire de Nietzsche. Or, cela n'est qu'une *tentative* ou une *tentation* puisqu'il se pourrait que Nietzsche soit rebelle à toute classification et sa pensée à toute canalisation. La récurrence de notre point d'interrogation (« ? ») (pré)figure la difficulté de l'entreprise. Alors, n'est-il pas prétentieux de prétendre que l'interrogation cédera sa place à une affirmation ? Ne peut-elle pas se (re)doubler ?

¹⁹ Cf. G.S., V, § 371, p. 336 : « [...] c'est un fait que nous-mêmes croissons, changeons continuellement, rejetons nos vieilles écorces, muons à chaque printemps, [...] »

PREMIERE PARTIE

CRITIQUE DES VALEURS MORALES

« Tout ce qui est au-dessus de la rivière est solide, toutes les valeurs des choses, les ponts, les notions, le " bien " et le " mal ", tout cela tient.

Vient le rude hiver, le dompteur du fleuve, et les plus malins apprennent à se méfier ; et en vérité il n'est pas que les imbéciles maintenant pour dire : " Ne serait-il pas vrai que tout est – figé ? "

" Au fond, tout est figé " ; voilà une vraie croyance d'hiver, une bonne chose pour les temps de stérilité, un réconfort pour les hibernants et les sédentaires.

" Au fond, tout est figé " ; mais c'est là-contre que prêche le vent du dégel !

Le dégel, taureau qui n'a rien du bœuf de labour, taureau furieux et destructeur, qui brise la glace à coups de cornes. Or la glace, à son tour, – brise les ponts.

O mes frères, n'est-il pas vrai qu'à présent tout s'écoule ? Tous les garde-fous, tous les ponts ne sont-ils pas tombés à l'eau ? Qui pourrait encore se raccrocher au " bien " et au " mal " ?

“ O malheur ! O bonheur ! Voici le vent du dégel ! ”
 Allez prêcher cette vérité dans toutes les rues, ô mes frères ! »

Ainsi parlait Zarathoustra,
 III, « Des tables anciennes et nouvelles »,
 § 8, p. 254.

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE

Etre moral, au sens classique du terme, c'est obéir aveuglément aux mœurs qui, n'étant rien d'autre qu'une « *façon traditionnelle d'agir et d'évaluer* »²⁰, reposent sur l'idée selon laquelle « *la communauté a plus de valeur que l'individu* »²¹. Dans cette perspective l'individu n'est considéré comme moral que lorsqu'il se fait instrument du tout et accepte de subordonner sa volonté à celle de la communauté. Subordination qui ne peut se faire que s'il se propose, d'une part, de tenir en bride ses instincts et ses passions et, de l'autre, de « castrer » sa volonté jusqu'à ce qu'elle ne puisse plus vouloir son propre vouloir. Donc, cette morale – contrairement à ce que prétendait Kant²² – est incompatible avec la liberté. Mieux, elles s'excluent mutuellement : la morale préconise le respect absolu des mœurs tandis que « *l'homme libre [...] veut dépendre de lui-même et non d'un usage établi* »²³. Cette morale traditionnelle – ou, pour parler plus clairement, ce *monotono-moralisme*²⁴ – s'insurge contre l'initiative individuelle par une

²⁰ A., Traduction d'Henri ALBERT, revue par Angèle KREMER-MARIETTI, introduction et notes par Angèle KREMER-MARIETTI, Paris : Librairie Générale Française, 1995. I, § 9, p. 41.

²¹ O.S.M., § 89, p. 402.

²² Selon Kant, c'est dans le domaine de la morale que s'expriment l'autonomie et la véritable liberté du sujet. La liberté est une condition de possibilité de la loi morale et celle-ci, à son tour, la garantit.

²³ A., I, § 9, pp. 41-42.

²⁴ C'est nous qui avons forgé ce mot pour rendre compte du caractère conformiste et unidirectionnel de la morale traditionnelle et, ce faisant, la distinguer de toute morale qui se veut anticonformiste ou libérale. Mais cela ne veut pas dire que Nietzsche ne critique pas ces dernières formes de morale ; l'anticonformisme et le libéralisme peuvent être aussi méprisables que n'importe quelle soumission.

uniformisation des aspirations. Elle dit : *UN TROUPEAU, UN BUT, UNE FOI, UN CHEMIN*, etc. Elle n'est rien d'autre qu'un subterfuge au service de la conservation et du rapetissement de l'homme. Voilà pourquoi celle-ci et l'autorité du passé qui la fonde sont récusées par Nietzsche. En ce sens, Zarathoustra nous enseigne non pas l'amour du passé ou du présent mais celui du lointain futur : « *O mes frères que votre noblesse regarde non en arrière mais loin devant vous ! Vous serez proscrits de tous les pays de vos pères et arrière-grands-pères.*

*C'est le pays de vos enfants qu'il vous faut aimer, et cet amour sera votre noblesse nouvelle – pays encore à découvrir, sur la mer la plus lointaine. »*²⁵

Au premier chapitre nous tâcherons de trouver une réponse à cette question fondamentale : pourquoi, aux yeux de Nietzsche, la morale traditionnelle – avec ses valeurs égalitaristes et altruistes et sa prétendue amélioration de l'homme – finit-elle par être un attentat contre la vie ?

Le deuxième chapitre sera consacré à l'interprétation de la formule terrible et terrifiante « *Dieu est mort* ». La mort de Dieu est un événement qui bouleverse les individus et les désoriente plus qu'il ne change leur mode d'être et de penser. Or, cet événement-avènement doit avoir – pour celui qui a des oreilles pour Zarathoustra – une portée stratégique ; il doit libérer l'humanité du joug de la tradition et de la transcendance et, ce faisant, lui frayer le(s) chemin(s) qui mène(nt) à la surhumanité.

Donc, l'avènement de la surhumanité présuppose le déclin des idoles ; mais ce déclin, loin d'être suffisant, n'est que le prélude de ce dont l'athéisme de rigueur, qui seul peut conduire à la surhumanité, est l'apothéose. Bien plus, le « *crépuscule des idoles* » place l'homme devant une angoissante alternative puisqu'il est – après cet événement – aussi bien capable du meilleur que du pire. Il peut emprunter la rude voie qui mène au surhumain ou choisir volontiers le chemin déclive qui conduit au dernier homme. Au

²⁵ A.P.Z., III, « Des tables anciennes et nouvelles », § 12 pp. 256-257.

troisième chapitre nous déterminerons les caractéristiques du dernier homme en mettant l'accent sur son immoralité.

CHAPITRE I

LA MORALE : UNE OBJECTION CONTRE LA VIE

1°) L'égalité et le non-égoïsme

« *Le manque d'égoïsme est ce dont souffre l'humanité.* »
Fragments posthumes,
 § 2 [15], p. 321.

Avant Jésus-Christ, certains penseurs, à l'instar de Platon, ont prêché la doctrine de l'égalité et en ont fait le socle sur lequel ils ont édifié leurs systèmes éthico-juridiques. Mais, c'est avec l'avènement du christianisme – un platonisme pour le peuple – que cette doctrine a connu sa plus grande vulgarisation²⁶. Selon l'enseignement sacerdotal chrétien, seul Dieu, le *créateur*, est l'être suprême qui mérite d'être vénéré au plus haut degré par ses *créatures*. Les hommes, quant à eux, sont égaux puisqu'ils sont créés à l'image de Dieu²⁷. Au nom de cette égalité, « *le christianisme a livré une guerre à outrance, issue*

²⁶ Cf. Ant., traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par Eric BLONDEL, Paris : Flammarion, 1994. § 43, p. 96.

²⁷ Cf. *La Sainte Bible*, traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, nouvelle version Second révisée avec notes, références, glossaire et index, Paris : Société Biblique Française, 1978. « *L'Ancien Testament* », La genèse 1. 26-27, p. 2 :

« *Dieu dit : Faisons l'homme à notre image selon notre ressemblance [...]*
Dieu créa l'homme à son image :

des recoins les plus secrets des mauvais instincts, à tout sentiment de respect et de distance d'homme à homme »²⁸. Dans cette perspective, la seule hiérarchie légitime est celle qui place Dieu au-dessus de tout et les êtres humains au même rang. C'est pour rendre compte de cette hiérarchie que Jésus scinde la loi chrétienne en deux commandements et les fait reposer sur la notion d'amour. Le premier recommande l'amour de Dieu : « *Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée* »²⁹ ; tandis que, le second préconise à l'homme l'amour de son semblable : « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »³⁰

Cet enseignement chrétien détermine notre mode d'être et de penser et, du coup, fait école dans nos institutions et nos instances de légitimation. Ainsi, dans tous les domaines, prévaut l'apologie du droit à l'égalité qui fonde l'égalité des droits. Dès lors, l'humanité elle-même se caractérise par ce que Nietzsche appelle métaphoriquement « *la métamorphose en sable* »³¹ qui figure l'indifférenciation absolue entre les individus et la confusion totale des genres, des rôles et des responsabilités. Avec la Révolution française, cette exigence d'égalité atteint son paroxysme. Et « *les idées modernes* » ne sont rien d'autre que l'acceptation et l'assimilation des thèses de cette révolution : rejet systématique de la hiérarchie et sanctification des principes de l'égalitarisme et du non-égoïsme (altruïsme).

*Il le créa à l'image de Dieu,
Homme et femme il les créa. »*

Ce passage de la genèse doit être pensé par rapport à celui-ci : « *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car vous tous, vous êtes un en Christ-Jésus.* » (La Sainte Bible, « *Le Nouveau Testament* », Epître de Paul aux galates, 3. 28, p. 215.) Cf. *L'antéchrist*, § 29, p. 78 : « *Chacun est enfant de Dieu – Jésus n'exige absolument rien pour lui seul – **chacun comme enfant de Dieu est l'égal de chacun...*** » (C'est nous qui soulignons.)

²⁸ Ant., § 43, p. 96.

²⁹ La Sainte Bible, « *Le Nouveau Testament* », Evangile selon Mathieu, 22. 37, p. 28.

³⁰ La Sainte Bible, « *Le Nouveau Testament* », Evangile selon Mathieu, 22. 39, p. 28.

³¹ Cf. F.P., (1879-1881), précédé d'*Aurore*, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, traduits de l'allemand par Julien HERVIER, Paris : Editions Gallimard, 1970. § 3 [98], p. 356 : « *Plus le sentiment de leur unité avec leurs semblables prend le dessus chez les hommes, plus ils s'uniformisent, plus ils vont ressentir rigoureusement toute différence comme immorale. Ainsi apparaît nécessairement le sable de l'humanité : tous très semblables, très petits, très ronds, très conciliants, très ennuyeux. Jusqu'à présent ce sont le christianisme et la démocratie qui ont conduit l'humanité le plus loin sur la voie de cette métamorphose en sable.* » (C'est nous qui soulignons.) ; V.P.2, livre III, chap. II, § 187, p. 78.

Or, aux yeux de Nietzsche, la doctrine de l'égalité telle que nous la retrouvons dans nos systèmes théologico-politiques – et qui passait pour un moyen d'instauration de la justice et, par conséquent, de restauration de l'ordre social – n'est qu'un malentendu puisque « *les hommes ne sont pas égaux. Et il ne faut pas qu'ils le deviennent !* »³²

La justice ne peut reposer sur l'égalité des droits qu'à l'intérieur d'un corps composé d'individus qui ont la même puissance et où prévaut l'esprit de corps. Dans ce corps – où l'équilibre de la force implique inévitablement l'équilibre de la terreur et où les conflits et les rivalités ne peuvent apporter que dommages et périls pour tous – les hommes doivent s'entendre et se garder de s'exploiter mutuellement³³.

Mais, quand il s'agit d'établir un code juridique, par lequel il faut déterminer les interactions qui doivent exister entre les individus, ce principe d'égalité devient non opérationnel. Dès lors, toute justice qui fonctionne à partir de ce principe relève du ressentiment et de la vengeance venimeuse propre à la tarentule. Une telle justice n'est qu'un subtil subterfuge par lequel les faibles, les ré-actifs et les ratés promeuvent leur triomphe aux dépens des forts et des actifs. Elle n'est qu'injustice à l'égard de ceux qui adoptent une attitude juste face au tragique de l'existence³⁴.

La véritable justice, puisqu'elle ne peut reposer que sur le droit à la différence et sur la différenciation des droits, doit être pensée par rapport au « *pathos de la distance* »³⁵. Sa loi la plus fondamentale – qui, par la suite, engendre une poussière de *prescriptions et de proscriptions* basées sur le solide socle *de l'égoïsme sain* – est celle-ci : « *Aux égaux, égalité, aux inégaux, inégalité [...] et, ce qui s'ensuit nécessairement, ce serait de ne*

³² A.P.Z., II, « Des tarentules », p. 145. (C'est nous qui soulignons.)

³³ Cf. H.T.H., chap. II, § 92, pp. 95-96 ; P.B.M., § 259, pp. 247-248.

³⁴ Cf. A.P.Z., II, « Des tarentules ».

³⁵ « *Le pathos de la distance* » est un sentiment noble et aristocratique qui permet aux forts de se défendre contre le troupeau. Un tel sentiment incite le noble à promouvoir la véritable hiérarchie – celle différente de la pseudo-hiérarchie des religieux monothéistes – par le maintien des clivages et le rejet du nivellement par le bas. Cf. P.B.M., IX, § 257 ; GM., I, § 2 ; C.I., « Flâneries inactuelles », § 37, p. 155.

jamais égaliser des inégalités. »³⁶ Donc, aux yeux de Nietzsche, l'égalité – considérée comme une valeur morale et un principe juridique recevable – n'est qu'un *malentendu*. Elle ne fonde rien et rien ne la fonde, si ce n'est le *mensonge*. Pourquoi affirme-t-on l'égalité ? N'est-ce pas pour mieux « vagabonder » ? A force de répéter « *Un comme Tous* »³⁷ ne finira-t-on pas par dire « *Un pour Tous* » ?³⁸

Selon l'enseignement du paragraphe 516 d'*Aurore*, c'est « *fuir et haïr son moi, vivre dans et pour les autres – que l'on a appelé jusqu'à présent, avec autant de déraison que d'assurance, “ non-égoïste ”* et, par conséquent, “ bon ” ! »³⁹ C'est cette propension de l'ego à étouffer son égoïté, à se fuir et à se haïr afin de se noyer dans l'inconnaissable intimité de l'alter que Nietzsche appelle vagabondage⁴⁰. Mais, ce vagabondage a un autre nom, un nom religieux : amour du prochain⁴¹. Ainsi, « *la vie pour autrui* », « *l'amour désintéressé* », « *les motifs “ désintéressés ”* » etc., sont autant de formules grâce auxquelles le moi altruiste s'évertue gauchement, comme le ferait une hétaïre, à légitimer son vagabondage. Or ce vagabondage – cette « *perversion altruiste* »⁴² que rien ne peut légitimer – est un danger pour le moi. Il constitue sa plus grande objection puisqu'il l'étirole, l'altère et, par conséquent, viole ses principes d'autoconservation. Dès lors, « *le moi propre s'enlise dans l'autre, au point de perdre sa propre identité. JE devient AUTRE, le JE individuel est réduit au rang de moyen, d'instrument de l'assomption d'autrui. Le désintéressement prôné par l'alter, conduit au désintérêt, au désengagement pour son propre soi-même ; il entraîne l'absence, la perte de soi, “ selbstlos. ”* »⁴³

Qu'est-ce qui oblige l'ego à se nier et à éprouver du plaisir dans cette autonégation ?

³⁶ C.I., traduction d'Henri ALBERT, introduction, chronologie, bibliographie par christian JAMBET, Paris : Flammarion, 1985. « Flâneries inactuelles », § 48, p.168. Voir également Ant., § 57, p. 124 : « *l'inégalité des droits est la première condition pour qu'il y ait des droits.* » ; P.B.M., V, § 202, p.161 : « *lorsque tous sont égaux, nul n'a plus besoin de “ droits ”.* »

³⁷ F.P., § 3 [98], p. 356.

³⁸ Id.

³⁹ V, p. 301.

⁴⁰ Cf. A.P.Z., III, « De l'esprit de pesanteur », § 2, p. 245.

⁴¹ L'amour du prochain est le deuxième commandement de la loi chrétienne. V. supra, pp. 18-19.

⁴² Y. Ledure, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Paris : Desclée, 1973. 1^{ère} partie, chap. II, p. 33.

⁴³ *Ib.*, p. 30.

Il faut être atteint du virus de la mauvaise conscience – cruelle maladie qui pousse continuellement les faibles à s'autotorturer – pour se faire instrument de sa propre négation⁴⁴. Seuls la mauvaise conscience et son corollaire l'idéal ascétique peuvent obliger l'ego à se fuir, se haïr et, ce faisant, se faire du mal pour aller « *à la rescousse du prochain* »⁴⁵. Donc, « *derrière la très belle et très pure façade de l'altruisme* »⁴⁶ se cachent la mauvaise conscience et le ressentiment. Bien plus, le non-égoïsme – reposant sur les mêmes présupposés que l'égalitarisme – présuppose l'indifférenciation des hommes et leur nivellement puisqu'il s'oppose à tout clivage et à toute notion de rang. Voilà pourquoi Nietzsche nous met en garde contre l'altruisme : « *c'en est fini de l'homme quand il devient altruiste* »⁴⁷. Mieux, « *le meilleur fait défaut quand l'égoïsme commence à faire défaut.* »⁴⁸

Selon Nietzsche, l'ego sain – celui qui n'a pas la maladie de la mauvaise conscience et du ressentiment – est forcément égoïté et égocentrisme. Son rêve le plus fou est d'avoir un pouvoir sur toute chose afin de présider à la perpétuelle (re)création du monde. Autrement dit, l'égoïsme prôné par Nietzsche nous veut créateurs ; il renvoie l'ego à lui-même et à son égoïté afin qu'il puisse (se) créer et (se) recréer continuellement. Bien plus, il « *est cette qualité de la vie à se vouloir elle-même pour elle-même, dans l'absolue différence et distance à tout ce qui n'est pas elle, [...] il est l'expression de l'égoïté, l'affirmation d'un ego dont la structure n'est plus altruiste. [...] Il invente des valeurs qui redonnent à l'individu son rôle créateur, nié par la morale, en libérant les forces de la vie.* »⁴⁹ Un tel égoïsme est un égoïsme innocent qui, en nous voulant créateurs, nous veut

⁴⁴ Cf. G.M., II, § 18.

⁴⁵ G.S., IV, § 338, p. 276. Zarathoustra nous met en garde contre la com-passion qui consiste à souffrir de la souffrance de l'alter : « [...] *je me lave la main qui a porté secours au malheureux, [...] je m'essuie encore l'âme.*

Car j'ai eu honte de sa honte même en voyant souffrir le souffrant ; et en lui venant en aide j'ai durement atteint sa fierté. » (A.P.Z., II, « Des miséricordieux », p. 132.)

⁴⁶ Y. Ledure, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, 1^{ère} partie, chap. II, p. 31.

⁴⁷ C.I., « Flâneries inactuelles », § 35, p. 151. Voir également F.P., § 6 [74], pp. 493-494.

⁴⁸ C.I., « Flâneries inactuelles », § 35, p.150.

⁴⁹ Y. Ledure, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, 1^{ère} partie, chap. II, pp. 33 et 35.

seuls et solitaires⁵⁰ comme une oasis. Nous devons – tout comme l'oasis qui, se situant dans une bande de terre plus basse, ne se déverse pas dans son « alter » : le sable sec du désert – nous garder de vagabonder, en nous retranchant dans notre plus profonde solitude, pour créer. Car aucune création n'est possible au sein du vacarme de la populace qui ne croit ni aux créateurs, ni à la création. Cet égoïsme innocent – qui est d'autant plus « *sain et sacré* »⁵¹ qu'il se distingue de « *l'égoïsme malade* »⁵² des souffreteux saints et des faibles⁵³ – nous met en garde contre les oisifs mendiants et les quémandeurs d'amour : le proche prochain ou le Dieu d'amour.

Au terme de cette section, un enseignement fondamental se dégage : les prédicateurs d'égalité et les non-égoïstes ont mené le même combat. Ils se sont donnés pour tâche fondamentale d'arroser, avec le sang sucé aux forts, le vénéneux arbre du ressentiment et de la mauvaise conscience dont l'un des fruits les plus amers est le nivellement des hommes par le bas et le « vagabondage » qui ne fait qu'étioler et effriter l'ego. Un autre fruit – un fruit non moins amer – de cet arbre, dont le feuillage et la floraison couvrent toute l'humanité, est la domestication de la bête-homme.

2°) La domestication de la bête-homme

« Oh, cette bête homme délirante et lamentable ! Quelles lubies la traversent, quelle contre-nature, quels

⁵⁰ Cf. A.P.Z., I, « Des voies du créateur », p. 104 : « *Rentre dans ta solitude, ô mon frère, avec ton amour et ton vouloir créateur ; et plus tard seulement la justice t'y suivra, d'un pied boiteux.*

Rentre dans ta solitude, mon frère, mes larmes t'y suivent. J'aime l'homme qui veut créer ce qui le dépasse, et qui en périt. »

⁵¹ A.P.Z., I, « De la vertu qui donne », § 1, p. 115.

⁵² Id.

⁵³ Cf. V.P2., livre III, chap. IV, § 539, p. 202 : « *Qu'est ce que l'altruisme chrétien, sinon l'égoïsme collectif des faibles qui devine que si tous ont soin les uns des autres, chacun se conservera plus longtemps ?* » ; C.I., « Flâneries inactuelles », § 33, pp. 148-149 : « *Chaque individu peut être estimé suivant qu'il représente la ligne ascendante ou descendante de la vie. En jugeant l'homme de cette façon on obtient aussi le canon qui détermine la valeur de son égoïsme. S'il représente la ligne ascendante, sa valeur est effectivement extraordinaire [...] S'il représente l'évolution descendante, la ruine, la dégénérescence chronique, la maladie [...] sa part de valeur est bien faible, et la simple équité veut qu'il empiète le moins possible sur les hommes aux constitutions parfaites. Il n'est plus autre chose que leur parasite... »*

paroxysmes d'absurdité, quelle bestialité en idée surgissent dès qu'elle se voit tant soit peu empêchée d'être bête en acte ! ... »

La généalogie de la morale,
II, § 22, p. 175.

La critique que nous avons faite, dans la section précédente, des prétendues valeurs d'égalité et de non-égoïsme a dévoilé le projet qui se cachait derrière la prétention avouée des égalitaristes et des altruistes d'œuvrer pour l'instauration de la justice. En castrant la volonté de l'homme et en étouffant son « *insociable sociabilité* », ceux-ci voulaient le dépouiller de son caractère iconoclaste afin de faire de lui un être docile, une bête de somme ou un « *animal social* ». Or ces prétendues valeurs, données à l'homme dès le berceau, n'auraient pas, à elles seules, suffi pour accomplir ce programme. Il a fallu inventer un subtil subterfuge par lequel les prédicateurs de morale – qu'ils soient théologiens ou philosophes – amènent l'homme à s'autoculpabiliser afin de s'autodomestiquer.

Mais les moralistes ne parlent pas de domestication ; bien plus, ils appellent amélioration de l'homme cette domestication⁵⁴. Or, l'idée d'amélioration présuppose celle d'insuffisance et d'incomplétude ; seul celui qui est en décalage avec sa propre nature – celui qui n'est pas encore ce qu'il est ou ce qu'il doit être – a besoin d'être amélioré. Voilà pourquoi le propre des moralistes est de persuader l'homme qu'il est fondamentalement malade et qu'il a besoin d'une cure radicale⁵⁵. C'est le christianisme qui a le plus persévéré dans cette voie de la domestication de l'homme⁵⁶. Par quels moyens est-il parvenu à domestiquer l'homme ? Cette domestication peut-elle rendre meilleur l'homme ?

⁵⁴ Cf. C.I., « Ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », § 2, p. 114.

⁵⁵ Cf. G.S., IV, § 326 ; C.I., « ceux qui veulent rendre l'humanité "meilleure" », § 2, p. 114.

⁵⁶ Mais depuis Socrate la morale est déterminée « pathologiquement » (C.I., « le problème de Socrate », § 10, p. 86.) par cette prétendue amélioration de l'homme. Socrate lui-même s'était considéré comme améliorateur lorsqu'il s'autoproclamait médecin pour apporter sa cure à ses contemporains dont les instincts étaient en anarchie. Mais, la thérapie de Socrate – qui consiste à faire de la raison un contre-tyran pour l'opposer aux instincts et aux désirs – est mauvaise puisque inadaptée. Cf. C.I., « Le problème de Socrate », pp. 81-87.

Ce qui fait le plus souffrir le souffrant ce n'est pas la souffrance, en elle-même, mais l'absence de sens de la souffrance. L'homme « ne dit pas non à la souffrance en elle-même ; il la veut, il la recherche même, à supposer qu'on lui indique un sens dont elle soit porteuse, un Pour cela de la souffrance. »⁵⁷ Or, à l'homme, épris de ressentiment, qui accusait inlassablement les autres⁵⁸, le prêtre ascétique donne une indication : « C'est bien cela, mon mouton ! il faut bien que ce soit la faute de quelqu'un : mais ce quelqu'un, c'est toi-même, c'est ta faute à toi seul, – tu es seul fautif à l'égard de toi-même : ! »⁵⁹ Par ce raisonnement le prêtre donne à la souffrance un sens réactif. Il en fait la conséquence d'un péché – un châtement – et un moyen de rachat : « Tu as fabriqué ta douleur parce que tu as péché, tu te sauveras en fabriquant ta douleur. »⁶⁰ Ce raisonnement, même s'il est faux, permet au prêtre d'infléchir « la direction du ressentiment. »⁶¹ Dès lors, l'homme qui accusait les autres s'en prend à lui-même et intériorise aussi bien ses instincts de cruauté et de conquête que la souffrance qui découle de cette intériorisation. Sans la mauvaise conscience⁶² – qui n'est rien d'autre que cette double intériorisation – la domestication de l'homme, qui seule peut faire de lui un être social et sociable, serait impossible. Il a fallu inventer les notions de péché, de châtement pour faire croire à l'homme qu'il a à l'égard de Dieu une dette qu'il ne peut pas rembourser afin de le lier à son passé religieux dont il ne pourra plus se détourner. Un tel homme devient inévitablement incapable de penser la pluralité de possibilités et de perspectives que renferme le futur. Cette conscience devenue mauvaise conscience n'est capable que d'une chose : accroître sa douleur. Le christianisme profite de cette mauvaise conscience de l'homme – état de maladie dans lequel il l'a plongé – pour le rendre plus malade en lui donnant un mauvais traitement, un traitement inadapté à sa nature : l'idéal

⁵⁷ G.M., III, § 28, p. 270.

⁵⁸ Cf. G.M., III, § 15, p. 225 : « “ Je souffre : il faut bien que ce soit la faute de quelqu'un ” – voilà ce que pense tout mouton maladif. »

⁵⁹ Id.

⁶⁰ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, chap. IV, p. 179.

⁶¹ G.M., III, § 15, p. 223.

⁶² Cf. G.M., II, § 16, p. 163 : « Je considère la mauvaise conscience comme la profonde maladie dans laquelle l'homme devait sombrer sous la pression du plus radical de tous les changements qu'il ait vécu de manière générale, – le changement qui survint lorsqu'il se trouva définitivement prisonnier de l'envoûtement de la société et de la paix. »

ascétique. Il lui fait aimer tout ce qui le débilite et le rend souffreteux afin de faire de lui un membre de la société, un chiffre du grand nombre.

L'homme est la somme de ses instincts⁶³ mais le christianisme – pour faire de lui une bête de somme – lui apprend à mépriser et à maudire ses instincts de liberté, de grandeur, de conquête et de cruauté et, ce faisant, à ne faire valoir que ses instincts grégaires. L'homme est également instinct sexuel mais le christianisme lui apprend à avoir honte de sa sexualité. Le christianisme a livré une âpre lutte contre les passions et les désirs de l'homme mais il n'a pas mené cette guerre de façon intelligente. Il n'a pu adopter que des moyens radicaux comme l'extirpation et la castration⁶⁴. La formule que Nietzsche cite pour fustiger la radicalité de ces moyens se trouve dans *Le Nouveau Testament*⁶⁵ : « *Et si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le ; mieux vaut pour toi entrer borgne dans le royaume de Dieu, que d'avoir deux yeux et d'être jeté dans la géhenne, où leur ver ne meurt pas, et où le feu ne s'éteint pas.* »⁶⁶ La méthode qu'utilise ici le christianisme pour combattre l'instinct sexuel est celle qui « *consiste à associer à l'idée de satisfaction* »⁶⁷ d'un désir ou d'une passion la pénible pensée de la géhenne – feu éternel – au point que la satisfaction devient elle-même pénible⁶⁸. Cette pratique du christianisme, consistant à lutter contre les instincts et les passions, est, qu'on l'appelle amélioration ou domestication – nuisible à la vie⁶⁹ et à l'homme. L'homme domestiqué n'est ni amélioré, ni rendu meilleur ; il devient un avorton, un castrat. Bien plus, avec cette cure sacerdotale ou ce sacerdoce curatif, « *je crains que les animaux ne considèrent l'homme comme un de leurs semblables qui a perdu le bon sens animal de manière*

⁶³ Cf. F.P., § 6 [456], p. 592 : « Tous les mauvais *instincts* sont avantageux et plaisants au même degré que les bons ! »

⁶⁴ Il ne peut qu'en être ainsi car « *il est plus facile de renoncer tout à fait à un désir que de le mesurer.* » (H.T.H., chap. III, § 139 p. 138.)

⁶⁵ Cf. Cl. , « La morale en tant que manifestation contre nature », § 1 ; Ant., § 45 ; V.O., § 83.

⁶⁶ *La Sainte Bible*, « *Le Nouveau Testament* », Evangile selon Marc, 9. 47-48. p. 51.

⁶⁷ A., livre 2, § 109, p. 110.

⁶⁸ Cette méthode est la quatrième des six méthodes de combattre les instincts que Nietzsche d'écrit au paragraphe 109 du livre 2 d'*Aurore*.

⁶⁹ Cf. F.P., 7 [226], p. 642 : « *Le spectacle du monde n'est supportable que lorsque nous le considérons à travers la douce fumée qu'exhale le feu de passions agréables [...] En dehors de nos passions, le monde n'est que nombre, et ligne, et loi, et absurdité, au total le plus répugnant et le plus arrogant paradoxe.* »

extrêmement dangereuse, comme l'animal délirant, comme l'animal rieur, comme l'animal pleurnichard, comme l'animal malheureux. »⁷⁰

Alors n'est-il pas temps que l'homme se libère de son passé socioreligieux pour penser les perspectives de l'avenir ?

CHAPITRE II

LA MORT DE DIEU

1°) Le sens de l'événement

« Si nous ne faisons de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer pour cette perte. »

*La volonté de puissance,
tome 2, livre III, chap. IV, § 424, p. 160.*

Dans le texte nietzschéen, la multiplicité des versions de la mort de Dieu pose, d'entrée de jeu, la possibilité d'une pluralité d'interprétations. Les croyants – tout comme les incroyants – s'emparent de cette mort pour lui donner un sens. Ainsi, cet événement, à cause de son ambivalence et de son ambiguïté, sert deux champs foncièrement opposés : la foi la plus méprisable et l'athéisme le plus rigoureux. Mais, nous ne reprendrons intégralement ni le thème de la crucifixion de Jésus-Christ, ni l'interprétation falsificatrice et mystificatrice de Saint Paul qui l'entoure et qui a finalement fait école dans

⁷⁰ G.S., III, § 224, p. 212.

l'enseignement sacerdotal chrétien. Cette interprétation « *théologico-apologétique* »⁷¹ selon laquelle Jésus serait une victime innocente morte sur la Croix pour la rémission de nos péchés et le rachat de l'humanité – ce qui ferait de lui un moyen de nous rapprocher de Dieu – témoigne du génie et de la mauvaise foi de Saint Paul. Elle est, à tous égards, irrecevable : « *Dieu lui-même se sacrifiant pour la faute de l'homme, Dieu lui-même se faisant payer par lui-même, Dieu comme la seule instance qui puisse racheter l'homme de ce qui pour l'homme même est devenu impossible à racheter – le créancier se sacrifiant pour son débiteur, par amour (faut-il le croire ? –), par amour pour son débiteur !...* »⁷² Donc, aux yeux de Nietzsche, la crucifixion est le moyen par lequel le Christ voulait « *donner publiquement la preuve la plus frappante, la démonstration de sa doctrine* »⁷³ mais Saint Paul s'est emparé de cet événement pour en faire un « *sacrifice expiatoire* ». Ce faisant, il réinterprète négativement la doctrine du Christ⁷⁴. Voilà pourquoi Nietzsche, dont l'une des tâches les plus importantes est de sauver l'humanité des dérives de cette interprétation qui escamote la vie du sauveur, soutient l'idée fondamentalement subversive selon laquelle ce qui est aujourd'hui considéré comme chrétien découle non pas de l'enseignement du Christ mais de la falsification de Paul : « *Paul a compris que le mensonge – que “ la foi ” était nécessaire ; plus tard l'Eglise à son tour a compris Paul.* »⁷⁵

La déposition du dernier Pape s'oppose à cette interprétation puisqu'elle fait découler la mort de Dieu d'un accident : Dieu est étouffé de pitié face à la piteuse situation de l'homme réactif. Écoutons intégralement cet aveu⁷⁶ de l'ex-serviteur dévoué de Dieu puisqu'il doit connaître – pour l'avoir servi jusqu'à son dernier souffle – mieux que

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang BROKMEIER, Mayenne : Gallimard, 1962. « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », p. 181.

⁷² G. M., II, § 21, p. 174.

⁷³ Ant., § 40, p. 92.

⁷⁴ En effet, selon Nietzsche, le Christ est « *l'annonciateur de la bonne nouvelle* » (Ant., § 36, p. 87.), le seul chrétien authentique dont la vie sert d'exemple pour comprendre ce qui est une véritable « *pratique chrétienne* » qui renvoie à la vie et à ce qui s'y fait et non pas à la foi et à l'au-delà (Cf. Ant., § 39.).

⁷⁵ Ant., § 47, p. 105.

⁷⁶ Cet aveu se recoupe avec celui que le diable avait fait à Zarathoustra : « *“Dieu lui aussi a son enfer ; c'est son amour pour les hommes. ” [...] “ Dieu est mort ; il est mort de sa miséricorde envers les hommes. ”* » (A. P. Z., II, « Des miséricordieux », p. 133.)

quiconque les raisons qui ont précipité sa mort : « *Il était dur et vindicatif dans sa jeunesse, ce Dieu venu d'Orient, et il édifia un enfer pour distraire ses favoris.*

Mais il finit par devenir vieux et mou et flasque et compatissant, plus semblable à un grand-père qu'à un père, semblable surtout à une vieille grand-mère toute branlante.

Il se tenait là tout flétri au coin de son feu, se plaignant de ses mauvaises jambes, fatigué de vivre, fatigué de vouloir, et un jour il finit par périr étouffé par son excessive pitié. »⁷⁷ Ce qui est remarquable c'est qu'un paradoxe structure, de bout en bout, la déclaration du saint Père : il est « *hors service* » et cherche Zarathoustra – « *le plus pieux parmi ceux qui ne croient pas en Dieu* »⁷⁸ – mais il ne peut pas se départir de ses souvenirs du Dieu dont il célèbre la mort. Ceci étant, la mort de Dieu est, pour lui, plus un événement indésirable dont il regrette le caractère éminemment effarant et destructeur qu'un avènement qui rétablirait le sens tragique de l'existence. Voilà pourquoi cette version, même si elle est plausible, est réfutée par Zarathoustra : « *En matière de piété aussi il existe un bon goût ; c'est ce bon goût qui a fini par dire : "Assez d'un pareil Dieu ! Plutôt n'avoir pas de Dieu, plutôt se tailler à soi-même sa destinée, plutôt être fou, plutôt être nous-mêmes dieux."* »⁷⁹

La mort de Dieu ne nous livre son véritable sens que lorsqu'elle est (com)prise comme un meurtre. En ce sens, écoutons la déposition du *plus hideux des hommes* lui qui s'autoproclame meurtrier de Dieu. En effet, selon lui, la mort de Dieu est son œuvre puisque c'est lui qui s'est vengé de ce Dieu curieux qui, en braquant son regard indiscret sur sa hideur, l'empêchait de vivre : « *Le Dieu qui voyait tout, et même l'homme, il a fallu qu'il mourût. L'homme ne souffre pas de laisser vivre un pareil témoin.* »⁸⁰ Mais le *plus hideux des hommes* est un athée réactif puisque son meurtre n'est que vengeance et ressentiment. Cette thèse est d'autant plus recevable que deux indications viennent la reconforter : d'une part, sa laideur renvoie, dans le symbolisme nietzschéen, à la décadence ; et, de l'autre, la lourdeur de ses pieds se recoupe avec « *l'esprit de*

⁷⁷ A. P. Z., IV, « Hors service », p. 318.

⁷⁸ A. P. Z., IV, « Hors service », p. 317.

⁷⁹ A.P.Z., IV, « Hors service », p. 319.

⁸⁰ A.P.Z., IV, « Le plus hideux des hommes », p. 324.

pesanteur » : l'esprit chameau ou religieux⁸¹. Alors la mort de Dieu peut-elle être l'œuvre d'une seule personne ? Ne devons-nous pas comprendre ce tragique événement comme un meurtre collectif ?

La mort de Dieu n'est pas, ainsi que le prétendait *le plus hideux des hommes*, l'œuvre d'une seule personne mais de toute une tradition. C'est l'humanité qui, « *en ne croyant plus qu'à elle-même* »⁸², a pris l'inébranlable résolution de se priver du « *mensonge de la croyance en Dieu* » et, ce faisant, « *s'est faite orpheline* »⁸³. Cette vérité est d'autant plus terrible et terrifiante qu'elle est proclamée, dans *Le gai savoir*, par un insensé en dehors du champ de la rationalité : « *Où est passé Dieu ? lança-t-il, je vais vous le dire ! Nous l'avons tué, – vous et moi ! Nous sommes tous ses assassins.* »⁸⁴ Mais, le dément, bien que se démenant pour donner un sens à cet événement, connaît un échec puisqu'il est obligé, à cause de l'intempestivité de son discours, de prêcher dans le vaste désert de l'incompréhension des incroyants incomplets de la place publique. Tout se passe, dans ces conditions, comme si ces derniers, après avoir perpétré ce meurtre entre les meurtres, l'avaient refoulé aux bas-fonds de leurs inconscients pour pouvoir jouir de la tranquillité que procure l'oubli de cet événement-avènement. Ainsi, l'acte leur est devenu étrange(r) et ils considèrent l'exalté comme un égaré.

Donc, il ne suffit pas de nier Dieu pour être un athée authentiquement libre et indépendant à l'égard des pratiques religieuses. Car *la mort de Dieu est ambiguë et ambivalente*. Elle peut soit nous indiquer – si nous en faisons un avènement qui inaugure un mode d'être et de penser qui n'a pas son ancrage au transcendant – les ponts et les chemins qui mènent à la *surhumanité*, soit nous conduire fatalement – lorsqu'elle n'est pas bien prise en charge –, au pire, à la miteuse situation des *derniers hommes* ou, au mieux, à celle des *hommes supérieurs* qui figure le danger de tout avortement de tentative

⁸¹ Cf. A.P.Z., III, « De l'esprit de pesanteur », § 1.

⁸² P. CHOULET et H. NANCY, *Nietzsche*, textes réunis et présentés par Philippe CHOULET et Hélène NANCY, Paris : Editions du Félin, 1996. III, Chap. I, p. 313.

⁸³ Id.

⁸⁴ III, § 125. pp. 176-177.

d'autodépassement. Ecartelés entre leur passé religieux qu'ils ne peuvent pas oublier et les nouvelles perspectives qui s'ouvrent avec cet événement-avènement, les hommes supérieurs seront bouleversés et désorientés et iront tous à la recherche de Zarathoustra – le sans-Dieu. Or, ceux-ci ne comprendront pas le sens zarathoustrien de l'athéisme dont le préalable est la libération à l'égard de tout idéal quel qu'il soit⁸⁵. Aussi s'adonneront-ils, en adorant l'âne, à l'idolâtrie⁸⁶ beaucoup plus méprisable que l'ancienne croyance. Alors quel est le Dieu qui meurt ? Comment devons nous comprendre cet événement ?

Le Dieu dont la mort est proclamée est le Dieu des religions monothéistes et l'Absolu des métaphysiciens. Il n'y a pas de cloison étanche entre ces deux champs : souvent Dieu n'est que le nom religieux de ce dont l'Absolu est l'appellation métaphysique. Mais les notions de Dieu et d'Absolu renvoient au néant. Dès lors, ce qui est en jeu dans la formule terrible et tragique « Dieu est mort » ce n'est ni l'existence ou la non-existence de Dieu, ni son utilité ou sa non-utilité. L'inexistence de Dieu est un acquis. Dès lors, il s'agit de comprendre pourquoi ces notions de Dieu et d'Absolu – qui n'ont pas plus d'existence qu'un cercle carré – ont fini par assombrir le monde et, par conséquent, rendre sombre l'avenir de l'homme. Donc, l'athéisme dont il est question est aristocratique ; il est au service d'une exigence noble : le dépassement de l'humain au profit du surhumain. Dès lors, la mort de Dieu doit être comprise comme le déclin de tout ce qui conserve l'homme et l'empêche de se dépasser. En ce sens, elle est la destruction de toutes les valeurs morales puisque Dieu était leur sève nourricière⁸⁷. Elle est également la mort de l'au-delà et la destruction du dualisme des deux mondes qui servait de modèle d'intelligibilité à tout couple conceptuel : psychique / physique, haut / bas, essence / apparence, sacré / profane, éternel / éphémère, âme / corps, bien / mal, bon / mauvais, beau / laid, vrai / faux, vérité / mensonge, etc.

⁸⁵ Cf. G.M., III, § 27, p. 267.

⁸⁶ Cf. A.P.Z., IV, « Le réveil » et « La fête de l'âne ».

⁸⁷ Cf. G.S., V, § 343 : « *Ce que signifie notre gaieté d'esprit.* », 283.

Donc, proclamer la mort de Dieu c'est accepter de se déconnecter du monde suprasensible et, ce faisant, de mettre un terme au mode de penser dualiste et dépréciatif qui a prévalu depuis Platon et qui n'a pu fonctionner qu'en faisant de l' « *ici-bas* [...] *la vallée de larmes, par opposition au mont de la félicité éternelle dans l'au-delà* »⁸⁸. Voilà pourquoi parmi les nombreuses questions soulevées par le dément se trouve celle-ci : « *Est-il encore un **haut** et un **bas** ?* »⁸⁹ Ce haut, ce néant, – qu'on l'appelle l'*au-delà*, le monde-verité, le monde intelligible, le monde nouménal, etc. – constitue la plus grande objection contre l'*en-deçà* puisqu'il le salit et le souille et, par conséquent, condamne et calomnie l'existence. Voilà pourquoi Zarathoustra – qui se réjouit de la mort de Dieu et de la destruction du dualisme qu'elle occasionne – renvoie ses disciples au sens de la terre : « *Je vous en conjure, ô mes frères, demeurez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supra-terrestres. Sciemment ou non, ce sont des empoisonneurs.*

Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds, des intoxiqués dont la terre est lasse : qu'ils périssent donc !

*Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes, mais Dieu est mort et morts avec lui ces blasphémateurs. Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre et d'accorder plus de prix aux entrailles de l'insondable qu'au sens de la terre. »*⁹⁰

Proclamer la mort de Dieu c'est également célébrer le crépuscule des idoles. Car il ne sert à rien de se libérer du joug de la transcendance pour se lier à celui de la tradition qui, en nous apprenant à vivre dans un monde peuplé de faux-dieux, constitue une objection contre la créativité de l'homme et, par conséquent, un obstacle pour son entreprise d'autodépassement.

2°) Le déclin des idoles

⁸⁸ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », p. 178.

⁸⁹ G.S., III, § 125, p. 177. (C'est nous qui soulignons.)

⁹⁰ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 3, p. 48.

« Il y a plus d'idoles que de réalités dans le monde : c'est là mon " mauvais œil " pour ce monde, c'est là aussi ma " mauvaise oreille "... Poser ici des questions avec le marteau et entendre peut-être comme réponse ce fameux son creux qui parle d'entrailles gonflées [...] »

Le crépuscule des idoles,
Avant-propos, pp. 69-70

Nous sommes encombrés d'idoles qui nous étouffent et nous empêchent de créer. Tout ce qui s'écrit majestueusement en majuscule – qu'on l'appelle vérité ou idéal, qu'il renvoie à une abstraction ou à un être imaginaire – est une idole et doit être détruit. Le déclin des idoles est d'autant plus nécessaire qu'après la mort de Dieu, qui nous délie du joug de la transcendance, l'homme doit se libérer de la tradition. Celle-ci renferme un nombre infini d'idées, d'idéologies ou d'idoles qui, veillant sur l'ordre et la tranquillité de la société, assurent la conservation de l'homme. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche, en faisant une analyse rétrospective du *Crépuscule des idoles*, décrit en des termes métaphoriques, ce déclin des idoles : « *Un grand vent souffle entre les arbres et partout tombent des fruits – des vérités. Ici, c'est le gaspillage d'un automne trop fécond : on bute sur des vérités, on en écrase même quelques-unes, – il y en a trop...* »⁹¹ Mais nous nous limiterons dans ce travail, à la critique des « récentes » et « séniles » idoles – celles des idées modernes – et de l'Etat.

Engendrés par l'idéologie de la Révolution française, la démocratie et le socialisme témoignent de la recrudescence et de la sécularisation sournoise des enseignements égalitaristes et altruistes prêchés par la religion chrétienne. Ainsi, le principe de l'égalité – tel que nous le retrouvons, de façon récurrente, dans le sacerdoce chrétien – est considéré, dans le champ politico-juridique, comme un principe recevable capable de fonder la justice. Il ne peut qu'en être ainsi puisque « *on a d'abord enseigné à l'humanité à balbutier le principe de l'égalité religieuse, on lui en a fait plus tard une morale ; quoi d'étonnant si l'homme finit par la prendre au sérieux, par la mettre en pratique – je veux dire s'il réalise l'égalité politique, démocratique, socialiste, celle du pessimisme*

⁹¹ E.H., traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Eric BLONDEL, Paris : Flammarion, 1992. « Pourquoi j'écris de si bon livres », « *Crépuscule des idoles* », § 2, p. 141. (C'est nous qui soulignons.)

d'indignation. »⁹² Or, un tel principe, le droit à l'égalité, est irrecevable ; il ne peut fonder qu'une justice réactive qui – fonctionnant à partir d'un malentendu : l'égalité des droits – n'est qu'un subtil subterfuge au service de la servitude de l'homme.

La démocratie est un « *gouvernement du troupeau par le troupeau.* »⁹³ Elle ne croit, contrairement à l'aristocratie, ni à l'élite, ni aux hommes supérieurs⁹⁴. Elle œuvre pour une indifférenciation des hommes en s'opposant âprement à la hiérarchie et à tout ce qui prétend dominer. Ce faisant, « *elle broie, dans un concasseur puissant, la rude pierre humaine, qui en sort moulue en grains de sable menus, usés et uniformes.* »⁹⁵ C'est affaire du peuple que de croire que la démocratie n'a pas de point d'ancrage dans la religion, qu'elle n'est pas une survivance du christianisme. Avec ce régime, nous retrouvons, sous sa forme sécularisée, l'égalitarisme chrétien. La démocratie et le christianisme se nourrissent à la même sève vénéneuse de l'arbre du ressentiment et de la mauvaise conscience. Ce que le démocrate appelle justice – égalisation des inégalités ou, pour parler métaphoriquement, nivellement des montagnes et des vallées – n'est qu'une injustice à l'égard du fort et une ruse au moyen de laquelle le faible cherche à triompher et à faire triompher l'image qu'il a du monde et de l'homme.

Le socialisme, tout comme la démocratie, œuvre pour l'éradication de l'inégalité, de l'injustice et de l'exploitation de l'homme par l'homme. Sa tâche la plus fondamentale est d' « *établir le bien-être pour le plus grand nombre possible.* »⁹⁶ Or, ce programme n'est qu'une sécularisation sournoise du schéma chrétien⁹⁷. Le bien-être pour tous

⁹² V.P.2, texte établi par Friedrich WÜRZBACH, traduit de l'allemand par Geneviève BIANQUIS, Paris : Editions Gallimard, 1995. Livre 3, chap. IV, § 458, pp. 171-172.

⁹³ C. ANDLER, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, t. 3, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophie de Nietzsche*, Paris : Editions Gallimard, 1958. « La dernière philosophie de Nietzsche », livre 2, chap. V, p. 377.

⁹⁴ Cf. V.P.2, livre 3, chap. VI, § 675, p. 243.

⁹⁵ C. ANDLER, *ib.*, p. 376-377.

⁹⁶ H.T.H., chap. V, § 235, p. 200.

⁹⁷ Cf. V.P.2, livre III, chap. II, § 140, p. 65 : « a) *On tente une sorte de solution séculière, mais orientée dans le même sens, dans le sens du triomphe final de la vérité, de la charité, de la justice (le socialisme : "égalité des personnes") ;*

b) On tente également de conserver l'idéal moral (en donnant la préférence à l'altruisme, à l'abnégation, à l'abdication du vouloir) ;

présuppose un « *Etat parfait* »⁹⁸ qui, à bien des égards, ressemble au « *Royaume de Dieu* » des chrétiens. La seule différence est que le premier – même s’il est un idéal qui ne peut pas *advenir*, puisque n’étant qu’une fiction, – est inscrit dans l’*avenir* de l’homme tandis que le second, non moins fictif, est situé dans un ailleurs illusoire. Cette manière de voir des socialistes repose sur un préjugé puisqu’elle présuppose une conception finaliste de l’humanité tandis que celle-ci n’a ni fin, ni but à atteindre. En admonestant la croyance à un Etat parfait, Nietzsche réprimande, du coup, cette conception finaliste : « Tous autant que nous sommes, nous ne sommes plus un matériau propre à la construction d’une société [...] *nos messieurs les socialistes, croient à peu près le contraire, l’espèrent et en rêvent, et surtout le crient et l’écrivent ; on lit même déjà sur toutes les tables et sur tous les murs leur parole d’avenir “ société libre ”. Société libre ? Oui ! Oui ! Mais savez-vous donc, messieurs, avec quoi on la bâtit ? Avec du fer en bois ! Avec le célèbre fer en bois ! Et pas même en bois...* »⁹⁹

Cette critique de la démocratie et du socialisme peut laisser croire que Nietzsche épargne l’anarchie. Or, il serait injustifié de croire qu’il y’a une opposition nette entre l’anarchie la démocratie et le socialisme – « *frère cadet du despotisme* »¹⁰⁰. L’anarchie a, comme la démocratie et le socialisme, une filiation chrétienne. Bien plus, le chrétien et l’anarchiste ont une même attitude à l’égard de la vie ; ils sont « *tous deux décadents, tous deux incapables d’agir autrement qu’en dissolvant, en empoisonnant, en rabougrissant, en suçant le sang, tous deux avec l’instinct de haine à mort contre tout ce qui se tient debout, se dresse dans sa grandeur, a de la durée, promet de l’avenir à la vie...* »¹⁰¹ Tout se passe, dans ces conditions, comme si, aux yeux de Nietzsche, entre la

c) On tâche même de conserver l’ “ au-delà ”, fût-ce sous forme d’une x irrationnelle ; mais aussitôt on l’interprète de façon à en tirer une sorte de consolation métaphysique dans le style d’autrefois ;

d) On tâche de découvrir dans les faits une Providence divine analogue à celle d’autrefois, un ordre moral qui récompense et punisse, qui éduque et mène toute chose vers le mieux ;

e) On croit comme auparavant au bien et au mal ; on se croit la mission d’aider au triomphe du bien et à la défaite du mal [...] »

⁹⁸ H.T.H., chap. V, § 235, p. 200.

⁹⁹ G.S., V, § 356, p. 309. Cf. G.S., V, § 377, p. 343 ; P.B.M., V, § 203, p. 163 ; P.B.M., V, § 202, pp. 160-161.

¹⁰⁰ H.T.H., chap. VIII, § 473, p. 304.

¹⁰¹ Ant., § 58, p. 126. Cf. C.I., « Flâneries inactuelles », § 34.

démocratie, le socialisme et l'anarchie il n'y avait qu'une différence de nom et non de contenu doctrinal.

L'Etat – *la nouvelle idole* – est l'organisateur de ses régimes réactifs et dépréciatifs qui, à leur tour, lui assurent sa prééminence et sa préséance sur les particuliers. Voilà pourquoi Nietzsche critique l'Etat sous toutes ses formes et, ce faisant, se démarque de l'idée largement répandue selon laquelle « *tout ce que l'homme est, il le doit à l'Etat* »¹⁰². Mieux, il s'évertue à montrer que c'est l'inverse qui est irréversible et irrépréhensible : *tout ce que l'Etat est, il le doit à la naïveté des hommes*. Le tort de ces derniers est d'avoir cru à l'Etat ce monstre froid, ce menteur qui, à l'instar de l'hypocrite « *chien de feu* », veut nous faire croire « *que sa voix sort des entrailles mêmes des choses* »¹⁰³.

Ecoutez ! voilà l'un de ses mensonges les plus malvenus : « *Rien n'est plus grand que moi sur la terre ; je suis le doigt souverain de Dieu* »¹⁰⁴. Par ce mensonge, l'Etat cherche maladroitement à faire croire aux hommes qu'il « *plonge ses racines* »¹⁰⁵ « *dans le sable des choses* »¹⁰⁶ divines afin de bénéficier du respect que le peuple voue à tout ce qu'il considère comme divinement transcendant.

Ecoutez ! voilà un autre mensonge – un mensonge non moins malvenu – : « *Moi, l'Etat, je suis le peuple.* »¹⁰⁷ Arrêtons ce menteur. Il n'est pas le peuple ; il est « *la mort des peuples* »¹⁰⁸. Survivance du christianisme, il est au peuple ce que l'église est au

¹⁰² G.W.F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, traduction nouvelle, introduction et note par Kostas PAPAIOANNOU, Berlin : Librairie Plon, 1965. Chap. II, p. 136.

¹⁰³ A.P.Z., II, « De grands événements », p. 179.

¹⁰⁴ A.P.Z., I, « De la nouvelle idole », p. 88.

¹⁰⁵ G.W.F. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, chap. II, p. 154.

¹⁰⁶ A.P.Z., I, « De ceux de l'outre-monde », p. 70.

¹⁰⁷ A.P.Z., I, « De la nouvelle idole », p. 87.

¹⁰⁸ Id.

peuple chrétien. Ils cherchent, tous les deux, à « *tenir le peuple en dépendance, pour se faire craindre et obéir* »¹⁰⁹.

L'Etat est au service de l'asservissement de l'homme puisqu'il le veut soumis. Il étouffe le créateur qui ne veut se soumettre qu'aux lois que lui édictent son égoïsme sain et sa justice qui condamne, en son article premier, la soumission de l'homme à une force autre que lui-même. Dès lors, l'Etat constitue la plus grande objection contre l'activité du créateur qui veut (se) créer continuellement afin de se transcender perpétuellement pour tendre toujours vers le surhumain : « *Où finit l'Etat commence l'homme qui n'est pas superflu ; [...] Où finit l'Etat – regardez là-bas, mes frères – n'apercevez-vous pas l'arc-en-ciel et les ponts qui mènent au Surhumain ?* »¹¹⁰

L'enseignement qui se dégage, au terme de cette section, est que Nietzsche rattache toutes les institutions du monde moderne à la Révolution française qui n'est, à ses yeux, qu'une recrudescence du ressentiment de la religion chrétienne. Mais il serait injustifié de croire que Nietzsche adopte une attitude simpliste ou qu'il se préoccupe essentiellement de la destruction des institutions et non de la recréation d'autres. Nietzsche entend combattre le mal à la racine : « *La critique du christianisme est politique, parce que la religion s'empare de la totalité humaine et que son déclin concerne l'homme selon toute la dimension de son destin. On doit même ajouter que cette critique a quelque priorité : Nietzsche ne développe que par allusion une politique autre, parce que l'essentiel ne se joue pas dans la transformation des institutions, mais dans la métamorphose et la création d'un homme autre qui invente ses institutions de manière créatrice.* »¹¹¹ N'est-il pas temps, puisque toutes les idoles sont détruites, que cet « *homme autre* » vive ?¹¹²

¹⁰⁹ O.S.M., § 320, p. 496. L'armée et l'école sont les deux moyens par lesquels l'Etat réalise ce programme (Cf. O.S.M., § 320.) tandis que l'Eglise à d'autres moyens non moins efficaces comme les notions de péché, de dette, de châtement, etc. (Cf. G.M., II et III.)

¹¹⁰ A.P.Z., I, « De la nouvelle idole », p. 90.

¹¹¹ *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris : Editions du Cerf, 1974. 1^{ère} partie Chap. III p. 173.

¹¹² Cf. A.P.Z., I, « De la vertu qui donne », § 3, p. 119 : « Tous les dieux sont morts, ce que nous voulons à présent, c'est que le Surhumain vive ; *tel sera un jour, lors du grand Midi, notre vouloir suprême.* »

CHAPITRE III

L'APPROCHE DU DERNIER HOMME

1°) L'immoralité des derniers hommes

« Hélas ! Le temps vient où l'homme deviendra incapable d'enfanter une étoile dansante. Hélas ! ce qui vient, c'est l'époque de l'homme méprisable entre tous, qui ne saura même plus se mépriser lui-même. »

*Ainsi parlait Zarathoustra,
I, « Prologue de Zarathoustra »,
§ 5, p. 53.*

Nous avons montré plus haut¹¹³ que la mort de Dieu, à cause de son ambivalence et de son ambiguïté, peut servir des causes différentes et, souvent, opposées. Tout dépend de la volonté de celui qui préside à cet événement ou s'en empare pour lui donner un sens.

¹¹³ V. supra, 1^{ère} partie, chap. II : « La mort de Dieu », pp. 27-32.

Détrôner Dieu c'est accepter de se libérer du joug de la transcendance et de la tradition. Mais, une telle libération n'a pas de valeur en soi. Elle ne saurait être une fin. Elle n'est qu'un moyen grâce auquel une fin, qu'elle soit louable ou condamnable, peut être atteinte.

Dès lors, ce qui est essentiel – aux yeux de Zarathoustra l'annonciateur du surhumain – ce n'est pas de s'autoproclamer libre mais de connaître la véritable exigence au nom de laquelle on doit se libérer : *« Tu te dis libre ? Ce que je veux connaître c'est ta pensée souveraine ; je ne tiens pas à apprendre quel est le joug que tu as secoué.*

Es-tu de ceux qui ont le droit de se soustraire au joug ? Plus d'un a perdu la dernière parcelle de sa valeur le jour où il a secoué sa servitude.

Libre de quoi ? Peu importe à Zarathoustra. Mais que ton regard me dise clairement pour quelle fin tu es libre.

*Sauras-tu te prescrire à toi-même ton bien et ton mal et suspendre au-dessus de ta tête ton amour érigé en loi ? Sauras-tu être ton propre juge et le vengeur de ta propre loi ? »*¹¹⁴ Le dépassement doit être l'exigence au nom de laquelle l'homme se déconnecte du char de la transcendance. Autrement dit, la véritable liberté – celle que l'humanité ne peut connaître qu'après la mort de Dieu – n'est pas réductible à une vie qui ne permet pas à l'homme de se transcender. Une telle liberté, qui ne saurait se limiter à une critique des exigences de la morale traditionnelle, doit traduire chez l'homme l'exigence de création et d'auto-engendrement. Or, la mort de Dieu est, aux yeux des derniers hommes, un événement qui, inaugurant la licence, le laisser-aller et l'irresponsabilité¹¹⁵, leur permet de s'abandonner au libertinage.

Bien plus, les derniers hommes détrônent Dieu et détruisent les valeurs de la morale traditionnelle mais, se satisfaisant d'eux-mêmes et de leur petit bonheur, ils ne croient ni

¹¹⁴ A.P.Z., I, « Des voies du créateur », pp. 102-103.

¹¹⁵ Selon les derniers hommes, la mort de Dieu est la suppression de tous les devoirs et de toutes les obligations. Car, à leurs yeux, *« si Dieu n'existe pas, tout est permis en ce sens qu'il n'y a plus aucune raison d'interdire – et de s'interdire – quoi que ce soit. »* (P. HEBER-SUFFRIN, *Le « Zarathoustra » de Nietzsche*, chap. II, p. 71. (C'est nous qui soulignons.)

à la création, ni à l'autodépassement. Telles sont les questions dont la prise en charge relève, selon eux, de la folie : « *Qu'est-ce qu'aimer ? Qu'est-ce que créer ? Qu'est-ce que désirer ? Qu'est-ce qu'une étoile ?* »¹¹⁶

Tout ce qui permet aux derniers hommes de vivre mesquinement leur est bienvenu. Ainsi, ils éviteront les extrémités : le trop et le trop peu pour parler comme Pascal. Ils n'aiment ni l'extrême richesse, ni l'extrême pauvreté¹¹⁷. Ils ne veulent ni gouverner, ni être gouvernés¹¹⁸. Dès lors, ils s'enfoncent dans un égalitarisme méprisable : « *Pas de berger et un seul troupeau ! Tous voudront la même chose, tous seront égaux ; quiconque sera d'un sentiment différent entrera volontairement à l'asile des fous.* »¹¹⁹

Les derniers hommes travaillent pour se distraire. Mais cette distraction n'est qu'un moyen pour se divertir à l'égard de tout ce qui peut annihiler leur petit bonheur¹²⁰ afin de jouir sordidement de la vie. Dès lors, ils deviennent les ennemis de Nietzsche¹²¹ car celui-ci « ne veut en aucun cas réduire la liberté sans transcendance à la pure vie, mais à la vie véritablement créatrice. »¹²² Alors l'homme moderne n'a-t-il pas choisi la voie déclinive qui mène directement au dernier homme ?

2°) Le dernier homme, figure de la modernité

« *Donne-nous ce Dernier Homme, ô Zarathoustra, criaient-ils ; fais de nous ces Derniers Hommes ! Et garde pour toi ton Surhumain !* »

Ainsi parlait Zarathoustra,
I, « Prologue de Zarathoustra »,
§ 5, p. 54.

¹¹⁶ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 5, p. 53.

¹¹⁷ Cf. Id.

¹¹⁸ Cf. Id.

¹¹⁹ Id.

¹²⁰ Cf. Id.

¹²¹ Cf. V.P.2, livre III, chap. III, § 360, p. 135 : « *Voici mes ennemis : ceux qui veulent tout renverser et ne pas se construire eux-mêmes. Ils disent : “ tout cela est sans valeur ” et refusent de créer des valeurs.* »

¹²² K. JASPERS, *Nietzsche : introduction à sa philosophie*, livre II, chap. I, p. 159.

En enseignant le surhumain à ses interlocuteurs, Zarathoustra cherche moins à le définir qu'à provoquer en eux le mépris qui seul peut leur inoculer le désir de se transcender. Ce faisant, il leur parle de l'être le plus méprisable, l'être qui, se satisfaisant de lui-même, est incapable de se mépriser : le dernier homme¹²³. Or, la description faite par Zarathoustra du dernier homme ne provoque chez ses interlocuteurs ni le dégoût, ni le mépris. Mieux, ils le réclament : « *Donne-nous ce Dernier homme, ô Zarathoustra, criaient-ils ; fais de nous ces Derniers Hommes ! Et garde pour toi ton Surhumain !* »¹²⁴

Zarathoustra – remarquant avec désolation qu'il prêche, à cause de l'intempestivité de son discours, dans le vaste désert de l'incompréhension¹²⁵ – se plaint du sort de ses interlocuteurs qui, tout comme le dernier homme, sont incapables de se mépriser. N'y a-t-il pas une parenté de destinée entre, d'une part, Nietzsche et son porte-parole Zarathoustra et, de l'autre, les hommes modernes et les interlocuteurs de Zarathoustra ? Les hommes modernes ne préfèrent-ils pas, comme les interlocuteurs de Zarathoustra, suivre le chemin déclive qui conduit directement au dernier homme plutôt que d'emprunter la rude voie qui mène vers les horizons sans cesse fuyants de la surhumanité ? Bien plus, la description des caractéristiques du dernier homme n'est-elle pas un subtil moyen par lequel Nietzsche contraint l'homme moderne à se regarder dans la glace que constitue son texte afin de voir son image réactive ?

Au paragraphe 38 de *L'Antéchrist* Nietzsche formule le mépris qu'il a toujours nourri à l'égard de l'homme moderne : « *Il y a des jours où m'envahit un sentiment plus noir que la plus noire mélancolie – le mépris des hommes. Et, pour ne laisser aucun doute sur ce que et qui je méprise : c'est l'homme d'aujourd'hui, l'homme dont je suis, par fatal destin, le contemporain. L'homme d'aujourd'hui – son haleine infecte me fait étouffer.*

¹²³ Cf. A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 5, p. 53 : « *Hélas ! Le temps vient où l'homme deviendra incapable d'enfanter une étoile dansante. Hélas ! ce qui vient, c'est l'époque de l'homme méprisable entre tous, qui ne saura même plus se mépriser lui-même.* »

¹²⁴ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 5, p. 54.

¹²⁵ Zarathoustra se dit en son cœur : « *Ils ne me comprennent point, je ne suis pas la bouche qui convient à ces oreilles.* » (A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 5, p. 54.) Cf. A.P.Z., I, § 7, p. 56 : « *Mais je suis encore bien loin d'eux, et mes pensées ont un sens qui ne parle pas à leurs sens. Les hommes ne voient encore en moi qu'un moyen terme entre un fou et un cadavre.* »

[...] je me garde de rendre l'humanité responsable de ses maladies mentales. Mais mon sentiment tourne complètement, éclate dès que je pénètre dans l'époque moderne, notre époque. »¹²⁶

Nietzsche méprise l'homme moderne dont il est le contemporain car celui-ci, étant si imprégné de christianisme, est niveleur et iconolâtre. Il est le produit des valeurs¹²⁷ et des institutions¹²⁸ du monde moderne. Or, celles-ci, étant fondamentalement réactives et dépréciatives, témoignent, à bien des égards, de la recrudescence du ressentiment de la religion chrétienne et ne peuvent assurer que la conservation de l'homme. Autrement dit, l'homme moderne est l'être qui s'est gavé des fruits débilissants du vénénéux arbre du ressentiment et de la mauvaise conscience au point d'être souffreteux et malade. Un tel être devient d'autant plus doux et docile qu'il aime la tranquillité, le repos, la passivité et la paix et, par conséquent, nourrit un mépris mortel à l'égard de tout ce qui peut le contraindre à emprunter la rude voie qui mène vers la surhumanité.

Bien plus, Nietzsche méprise l'homme moderne car, tout comme le dernier homme, il se satisfait de lui-même, de ses valeurs et de ses institutions réactives. Dès lors, le meilleur lui fait défaut car seuls l'insatisfaction de soi et le mépris de soi peuvent inoculer à l'homme le désir de périr pour que vive le surhumain¹²⁹ : « *J'aime ceux qu'emplit un grand mépris, car ils portent en eux le respect suprême, ils sont les flèches du désir tendu vers l'autre rive.* »¹³⁰

Donc l'homme moderne et le dernier homme ont des traits et des caractéristiques qui, étant identiques, concourent à reproduire « *le portrait de l'homme malade de lui-même,*

¹²⁶ P. 88.

¹²⁷ V. supra, 1^{ère} partie, chap. I : « La morale : une objection contre la vie », pp. 18-26.

¹²⁸ V. supra, 1^{ère} partie, chap. II, section 2 : « Le déclin des idoles », pp. 32-37.

¹²⁹ Cf. A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 4, p. 50 : « *J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent.* »

¹³⁰ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 4, p. 50. Cf. J. GRANIER, *Nietzsche*, 2^{ème} partie, chap. I, p. 33 : « *Le mépris n'est-il pas le stimulant le plus efficace de la créativité, puisqu'il oblige à se dépasser soi-même par crainte de ressembler à ce qui est honteux et médiocre ?* »

refusant encore d'entrer en convalescence, se crispant sur ses formes acquises. »¹³¹ Ce portrait, regardé à la loupe, nous donne les caractéristiques suivantes : « *la recherche effrénée du “ petit bonheur ”, l'art du mensonge et de la veulerie, la réclamation sempiternelle de ses droits [...] la vulgarisation et l'abaissement des meilleures choses, l'idolâtrie croissante [...]* »¹³²

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

En fustigeant les pseudo-fondements, la critique nietzschéenne – essentiellement basée sur la dénégation, la démythification et la démythification – a réduit en décombres la vieille muraille de la morale traditionnelle et, par conséquent, a converti en problème son enseignement qui était considéré comme la solution de tous les problèmes.

Cette morale traditionnelle – qui se recoupe, à bien des égards, avec la morale chrétienne – est un attentat contre la vie puisqu'elle dit non à tout ce qui l'allège l'élève et la rend allègre. Elle préconise des valeurs égalitaristes et altruistes qui, présupposant le rejet de la hiérarchie et de toute notion de rang, contraignent l'ego à vivre dans une société indifférenciée. Société où les hommes sont nivelés par le bas et où l'ego altruiste¹³³ vagabonde.

¹³¹ P. CHOLET ET H. NANCY, *Nietzsche*, 3^{ème} partie, chap. II, p. 326.

¹³² Id.

¹³³ Ego altruiste dont la volonté d'égalité veut qu'il fasse de son prochain son alter-ego comme s'il était capable de se (dé)doubler.

Or, ce vagabondage constitue une objection contre l'avancée de l'homme puisqu'il l'étirole et l'effrite. Il ne justifie rien et rien ne peut le justifier si ce n'est la volonté d'autonégation. Cette volonté d'autonégation ne peut animer qu'un ego altruiste qui, à force d'aller à la rescousse de son alter, est altéré et perverti. Nous avons pu comprendre que ce vagabondage a une autre appellation, une appellation religieuse : l'amour du prochain.

L'amour du prochain est la deuxième recommandation que préconise le Dieu des chrétiens qui, lui aussi, est quémandeur d'amour. Mais il a fallu rendre malade l'ego – en lui inoculant le virus du ressentiment et de la mauvaise conscience – pour qu'il agisse conformément à ce commandement qui ne peut assurer que sa perte. Il ne peut qu'en être ainsi car l'ego, s'il est sain, est égoïté. Bien plus, il est égoïsme et égocentrisme et, par conséquent, ne peut œuvrer que pour sa prééminence.

Mais un tel égoïsme est un égoïsme sain et innocent. Il se distingue de l'égoïsme malade des souffreteux saints et des faibles qui, au fond, n'est qu'un altruisme qui ne veut pas dire son nom.

Si imprégné de ce sain égoïsme, qui nous veut seuls et solitaires, *l'homme détrône Dieu* – et, ce faisant, détruit les valeurs éthico-théologiques fondamentalement égalitaristes et altruistes et les idoles – *afin de décider, lui seul, de sa destinée*. Donc la célébration nietzschéenne de la mort de Dieu n'est pas une invite au laisser-aller et à la licence ainsi que le prétend le dernier homme pour qui cet événement abolit tous les devoirs et inaugure le libertinage et l'irresponsabilité. *Alors au nom de quelle(s) exigence(s) Nietzsche critique-t-il les exigences de la morale traditionnelle ?*

DEUXIEME PARTIE
L'ETHIQUE DU DEPASSEMENT

« O mes frères que votre noblesse regarde non en arrière mais loin devant vous ! Vous serez proscrits de tous les pays de vos pères et arrière-grands-pères.

C'est le pays de vos enfants qu'il vous faut aimer, et cet amour sera votre noblesse nouvelle – pays encore à découvrir, sur la mer la plus lointaine.

C'est lui que j'ordonne à vos voiles de chercher sans trêve.

Il vous faudra racheter dans la personne de vos enfants le fait que vous êtes les fils de vos pères ;

c'est ainsi que vous délivrerez tout le passé. Telle est la table nouvelle que je dresse au-dessus de vos têtes. »

Ainsi parlait Zarathoustra,
III, « Des tables anciennes et nouvelles »,
§ 12, pp. 256-257.

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE

La critique nietzschéenne des valeurs morales – décelant partout des préjugés, des malentendus et des mensonges – a débouché sur une condamnation de la morale traditionnelle et de l'autorité du passé qui la fonde. Dans quelle perspective se place Nietzsche pour formuler une telle critique ? Au nom de quelle exigence critique-t-il les exigences de la morale traditionnelle ? Puisque Nietzsche dit non à l'asservissement de l'homme ne doit-il pas dire oui à tout ce qui le sert et l'élève, fût-ce une morale ?

Dans le premier chapitre de cette partie, nous tenterons de répondre à ces questions qui posent le problème de la classification de Nietzsche. Mais il ne s'agira pas pour nous de nous contenter d'une classification confortable mais de voir si Nietzsche milite pour une morale quelconque¹³⁴. Voilà pourquoi les susdites questions resurgiront

¹³⁴ Cette tâche est d'autant plus difficile que Nietzsche lui-même se considère tantôt comme un moraliste, tantôt comme un immoraliste, tantôt comme un a-moraliste. (V. supra, « introduction générale », pp. 11-12 et les notes 18 et 19.)

continuellement sous d'autres formes et détermineront l'orientation des deux chapitres qui suivront.

Conformément à cette orientation, nous allons voir, dans la première section du deuxième chapitre, si la critique nietzschéenne de la vertu a nui à la vertu. Posons autrement la question : Nietzsche en disant non à la vertu de la morale traditionnelle ne dit-il pas seulement non à ses envolées ; bien plus, ne dit-il pas oui à une nouvelle vertu ? Dans la seconde section du deuxième chapitre, où il sera question de l'interprétation de la volonté de puissance, nous tâcherons de voir si la véritable vertu ne serait pas celle d'un homme dont la volonté de puissance est ascendante.

Dans le troisième chapitre nous allons, d'une part, voir si l'éternel retour ne constitue pas un fondement éthique et, de l'autre, déterminer le véritable sens du concept de surhumain.

CHAPITRE I

PEUT-ON CLASSER NIETZSCHE ?

1°) Nietzsche : un a-moraliste ?

« On sait ce que j'exige du philosophe : de se placer par-delà le bien et le mal, – de placer au-dessous de lui l'illusion du jugement moral. »

*Le crépuscule des idoles,
« Ceux qui veulent rendre l'humanité " meilleure " »,
§ 1, p. 113.*

L'exigence la plus fondamentale que Nietzsche s'est donné pour mener son âpre combat contre la morale est celle qui voudrait qu'il se place par-delà le bien et le mal¹³⁵. Dans un aphorisme du *Gai savoir*, Nietzsche formule cette nécessité – pour celui qui

¹³⁵ Cf. C.I., « Ceux qui veulent rendre l'humanité " meilleure " », § 1, p. 113.

veut, comme lui, mener une critique radicale – de se tenir en dehors de l'épineux champ de la morale : « *Ce serait pour nous une rechute que de tomber, en raison précisément de notre probité susceptible, au beau milieu de la morale et par amour pour des exigences excessivement sévères que nous nous imposons à cet égard, de nous transformer en monstres et en épouvantails de vertu. Nous devons aussi pouvoir nous tenir au-dessus de la morale : et pas seulement nous tenir avec la raideur anxieuse de celui qui craint à chaque instant de glisser et de tomber, mais aussi planer et jouer au-dessus d'elle !* »¹³⁶

La véritable critique présuppose que l'on vive en dehors des exigences morales qui promeuvent la primauté et la préséance des prescriptions et des proscriptions de la tradition sur l'individu. Toute tentative de critique de la morale qui ne tient pas compte de cette exigence manque de rigueur et de radicalité et est vouée à l'avortement puisqu'elle débouche inévitablement sur des préjugés et des malentendus : « *Des " pensées sur les préjugés moraux ", si l'on ne veut pas qu'elles soient des préjugés sur des préjugés, présupposent une localisation à l'extérieur de la moral, quelque par-delà bien et mal vers lequel il faut monter, grimper, voler, – et, dans la situation présente, en tout cas un par-delà notre bien et mal, une liberté à l'égard de toute " Europe ", celle-ci étant entendue comme une somme de jugements de valeur qui commandent et qui sont passés en nous pour devenir chair et sang.* »¹³⁷

Est a-moraliste, au sens nietzschéen, « *l'homme d'un tel par-delà* » qui « *dépasse* » aussi bien son époque que le mode d'être et de penser qu'elle promet afin de se situer à un niveau qui lui permet d'appréhender les préjugés moraux. C'est également en ce sens que Nietzsche lui-même est amoraliste.

Donc, l'amoralisme dont il est question avec Nietzsche ne s'oppose pas – contrairement à la prétention de certains penseurs – à l'immoralisme. Mieux, il est au

¹³⁶ II, § 107, p. 159. Cf. E.H., préface, § 2, pp. 47-48 : « *Je n'ai absolument rien, par exemple, d'un épouvantail, d'un monstre de morale – je suis même par nature l'antithèse du genre d'homme que, jusqu'à présent, on a révééré comme vertueux. Entre nous soit dit, c'est à cela, me semble-t-il, que tient justement mon point d'honneur.* »

¹³⁷ G.S., V, § 380, p. 347.

service de la critique nietzschéenne de la morale traditionnelle. Dans cette perspective, Nietzsche, parlant de sa *Volonté de puissance*, écrit : « *Ce livre déclare la guerre à la morale, et, en effet, je vais commencer par me défaire de tous les moralistes quels qu'ils soient. On connaît le mot que je me suis forgé pour cette bataille, le mot " immoraliste " , on connaît aussi ma formule " par-delà le bien et le mal " . J'ai besoin de ces fortes antithèses, de la puissance lumineuse de ces antithèses, pour éclairer jusqu'au fond l'abîme de légèreté et de mensonge qui a porté jusqu'à présent le nom de morale. »*¹³⁸

L'irrévérence de Nietzsche à l'égard de ses prédécesseurs et de ses contemporains suffit-elle pour faire de lui un immoraliste ? Nietzsche, dont la pensée est au service de l'affirmation de la vie, peut-il se limiter à la critique et à la négation ? L'exigence nietzschéenne de se hisser au-delà de la morale et par-delà les préjugés de son époque n'est-elle pas au service d'une morale qui doit **advenir** ?

2°) Nietzsche : immoraliste et / ou moraliste ?

« [...] le mal suprême fait partie de la bonté suprême. »

Ecce homo,
« Pourquoi je suis un destin »,
§ 2, p. 152¹³⁹.

Nietzsche, dont la critique a réduit en décombres la vieille muraille de la morale, apparaît aux yeux de sa postérité comme un immoraliste. Mieux, Nietzsche – conscient de l'ampleur de sa destruction et des désolations qui en dérivent – se considère comme un immoraliste : « *Je suis le premier immoraliste : par là je suis le destructeur par excellence. »*¹⁴⁰ Ce terme d'immoralisme implique une double négation : Nietzsche nie, d'une part, les bons – qui passaient pour le type d'homme le plus réussi – et, de l'autre, leur morale décadente qui recoupe, à bien des égards, avec la morale chrétienne¹⁴¹. Donc,

¹³⁸ V.P.2, livre III, chap. IV, § 408, p. 152.

¹³⁹ Cf. A.P.Z., II, « De la victoire sur soi », p. 162.

¹⁴⁰ E.H., « Pourquoi je suis un destin », § 2, p. 153.

¹⁴¹ Cf. E.H., « Pourquoi je suis un destin », § 4, pp. 153-154.

est immoraliste celui qui dissèque la morale¹⁴², celui qui – n’ayant pas de buts ou se donnant ses propres buts – se moque des mœurs et se détermine librement¹⁴³. Un tel être est appelé par les moralistes, non pas sans fumisterie, le méchant, le destructeur. La méchanceté ne fait-elle pas partie de la bonté ?¹⁴⁴ Peut-on créer sans détruire ? L’immoralisme peut-il être le souci permanent de Nietzsche dont la pensée se veut une approbation de la vie ? *Nietzsche, avocat acharné de la vie*, n’a-t-il pas sapé la morale traditionnelle, subtil moyen d’asservir et d’avilir l’homme, pour mieux asseoir une morale qui *sert la vie* ?

« *Le positif ne peut pas se produire sans le négatif, parce que le positif ne peut être atteint que par le chemin de la négation.* »¹⁴⁵ Nietzsche peut faire sienne cette conception qui voudrait que le mal soit la plus sûre voie qui mène au bien. Dans *La généalogie de la morale*, il exprime, en des termes métaphoriques, cet enchevêtrement du positif et du négatif : « *Pour pouvoir ériger un sanctuaire, il faut jeter à bas un sanctuaire : c’est la loi – que l’on me montre le cas où elle n’est pas vérifiée !* »¹⁴⁶ L’enseignement le plus fondamental de cette métaphore est celui-ci : toute création présuppose une destruction, toute affirmation une négation, tout oui un non. Mais cela ne veut pas dire que toute destruction débouche inévitablement sur une création ou qu’il suffit de nier pour affirmer.

Donc pour savoir si l’entreprise critique est une vaine destruction ou qu’elle est au service d’une création, il faut connaître la volonté qui préside à une telle entreprise. Or, vivant dans une époque où prédominent la réaction et le ressentiment sur l’action et l’affirmation, Nietzsche, dont le souci principal est l’avancée de l’homme, anéantit en créateur¹⁴⁷ et ne peut créer qu’en anéantissant : « *Je suis de loin l’homme le plus terrible qu’il y ait eu jusqu’à présent ; cela n’exclut pas que je sois le plus bienfaisant. Je connais la joie de la destruction à un degré qui est à la mesure de ma force de destruction, – dans*

¹⁴² Cf. V.O., § 19, p. 540.

¹⁴³ Cf. F.P., § 1 [49], p. 301.

¹⁴⁴ Cf. A.P.Z., II, « De la victoire sur soi », p. 162.

¹⁴⁵ K. JASPERS, *Nietzsche : introduction à sa philosophie*, livre II, chap. I, p. 159.

¹⁴⁶ II, § 24, p. 177.

¹⁴⁷ Cf. G.S., II, § 58, pp. 112-113.

*l'une et l'autre j'obéis à ma nature dionysiaque, qui ne saurait séparer l'action négative de l'affirmation. »*¹⁴⁸

Donc, il serait injustifié de croire que Nietzsche s'est tenu à la critique et à la destruction ou, pour parler plus clairement, à un immoralisme plat qui s'accorderait avec un vil anti-moralisme pour célébrer le triomphe de la licence, du laisser-aller et du libertinage. Une telle attitude se recouperait avec l'esprit lion. Or, le lion, même s'il est capable de se libérer, est incapable de libérer les forces créatrices¹⁴⁹.

Dans leurs acceptions nietzschéennes, l'immoralisme et l'amoralisme ne constituent pas une objection contre une morale autre ; bien plus, « *il faut beaucoup de moralité pour être aussi subtilement immoral* »¹⁵⁰ ou amoral. En ce sens, le véritable moraliste est celui qui tire sur la morale¹⁵¹, celui « *qui considère la morale comme problématique, comme suscitant des points d'interrogation* »¹⁵². S'inscrivant dans cette perspective, certains penseurs n'ont pas hésité à reconnaître à Nietzsche une morale. C'est ainsi que Yves Ledure – pour ne citer que lui – soutient la thèse selon laquelle Nietzsche « *est celui qui inverse le fondement de la morale traditionnelle, celui qui recherche une anti-morale, en aucun cas celui qui refuse toute morale.* »¹⁵³

¹⁴⁸ E.H., « Pourquoi je suis un destin », § 2, pp. 152-153. Cf. E.H., « Pourquoi je suis un destin », § 2, p. 152 : « – et qui veut être un créateur dans le bien et dans le mal doit d'abord être un destructeur et briser des valeurs. » ; A. GIDE, *Lettres à Angèle*, Paris : Nrf-Gallimard, Œuvres complètes, t. 3, 1933. pp. 230-231 : « *Oui, Nietzsche démolit ; il sape, mais ce n'est point en découragé, c'est en féroce ; c'est noblement, glorieusement, surhumainement, comme un conquérant neuf violente des choses vieilles. La ferveur qu'il y met, il la redonne à d'autres pour construire [...] Démolir, Nietzsche ? Allons donc ! Il construit – il construit vous dis-je ! Il construit à bras raccourcis.* » (Cité par P. HEBER-SUFFRIN, *Le « Zarathoustra » de Nietzsche*, chap. II, p. 47.)

¹⁴⁹ V. infra, 2^{ème} partie, chap. II, section 1 : « La nouvelle vertu », p. 55.

¹⁵⁰ V.P.2, livre III, chap. II, § 267, p. 107. Cf. V.P.2, livre III, chap. IV, § 391, p. 143 : « *Et le parfait moraliste devrait [...] être immoraliste, se placer par-delà le bien et le mal.* » ; V.P.2, livre IV, chap. II, § 91 ; p. 300 : « *Le scepticisme à l'endroit de toutes les valeurs morales est le signe qu'une nouvelle table des valeurs se prépare.* »

¹⁵¹ Cf. C.I., « Maximes et pointes », § 36, pp. 77-78.

¹⁵² P.B.M., traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Patrick WOTLING, Paris : Flammarion, 2000. VII, § 228, p. 201.

¹⁵³ *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, I, Chap. II, p. 33.

Ne nous contentant pas de ces considérations qui concourent à classer confortablement Nietzsche – lui qui n’aime pas être canonisé –, nous tenterons de voir, dans les deux chapitres qui suivront, si la pensée nietzschéenne peut nous fournir les principes et le fondement d’une morale autre, d’*« une anti-morale »*.

CHAPITRE II

LA VERTU DE L’AFFIRMATION

1°) La nouvelle vertu

« Le oui caché en vous est plus fort que tous les non et les peut-être dont vous êtes malades avec votre époque ; et si vous devez prendre la mer, vous émigrants, ce qui vous y pousse, c’est également – une croyance ! ... »

*Le gai savoir,
V, § 377, p. 345.*

Avec la morale traditionnelle, c’est l’homme qui se met au service de la vertu. Celle-ci, qui est à ses yeux impersonnelle, lui apprend, à respecter l’autorité du passé et a

vénérer l'enseignement de ses arrière-grands-parents au détriment de ce qui doit *advenir*. Une telle vertu – qui se détourne de la terre pour « *battre des ailes contre les murailles de l'éternité* »¹⁵⁴ – ne peut qu'asservir l'homme. Avec Nietzsche, c'est la vertu qui sert l'homme : « *Il te fallait devenir maître de toi, maître aussi de tes propres vertus. Auparavant elles étaient tes maîtresses ; mais elles n'ont le droit d'être que tes instruments à côté d'autres instruments.* »¹⁵⁵ En ce sens, la critique nietzschéenne de la vertu de la morale traditionnelle a consisté à la défroquer et à lui **couper les ailes** pour la clouer à la terre afin qu'elle lui donne son sens : « *Hélas ! il y a toujours eu tant de vertu égarée au vol !*

Ramenez, comme moi, ramenez à la terre la vertu égarée, ramenez-la au corps et à la vie, afin qu'elle donne à la terre son véritable sens, un sens humain. »¹⁵⁶ La vertu clouée à la terre ne prêche plus l'amour de Dieu mais le sens de la terre : *le surhumain*. Elle ne préconise plus l'amour du prochain mais celui du lointain. Ce faisant, elle nous met en garde contre la com-passion, l'ab-négation, l'altruisme moral – un égoïsme malade – et l'égalité qui est le mensonge le plus malvenu que les moralistes ont inventé pour calomnier la vie.

Une telle vertu préconise « *un bien et un mal nouveaux* »¹⁵⁷ : « *J'ai le bonheur, après des siècles d'égarément et de confusion, d'avoir retrouvé le chemin qui mène à un oui et à un non.*

*J'enseigne à dire **non à tout ce qui affaiblit**, – à ce qui épuise.*

*J'enseigne à dire **oui à tout ce qui fortifie**, à ce qui emmagasine de la force, à ce qui justifie le sentiment de la force.*

*On n'a jusqu'à présent enseigné ni l'un ni l'autre [...] »*¹⁵⁸ Le oui – le bien, au sens nietzschéen, – figure l'affirmation de tout ce qui reconforte la vie, l'allège, l'élève et la

¹⁵⁴ A.P.Z., I, « De la vertu qui donne », § 2, p. 117. (C'est nous qui soulignons.)

¹⁵⁵ H.T.H., Préface, § 6, p. 30.

¹⁵⁶ A.P.Z., I, « De la vertu qui donne », § 2, p. 117.

¹⁵⁷ A.P.Z., I, « De la vertu qui donne », § 1, p. 116.

¹⁵⁸ V.P.2, livre III, chap. IV, § 505, p. 190. (Nous avons souligné ce qui est en gras.) Considérant que l'humanité, avec sa morale réactive, a fait, dès l'origine, fausse route, Nietzsche se vante, dans cet aphorisme de *La volonté de puissance*, d'avoir indiqué la véritable voie. Cette manière de s'exprimer est

rend allègre. Dire oui c'est approuver « *tout ce qui élève en l'homme le sentiment de la puissance, la volonté de puissance, la puissance même* »¹⁵⁹ afin de pouvoir (se) créer continuellement pour tendre vers le surhumain. Le non – le mal – relève, par contre, de la « *faiblesse* »¹⁶⁰ et de la dégénérescence¹⁶¹ ; il est tout ce qui effrite l'homme et affaiblit sa volonté.

Dès lors, *Nietzsche, avocat de l'homme contre tout ce qui peut l'asservir*, s'évertue à distinguer le oui et le non et à traquer les pseudo-oui.

Le chameau – ou l'âne dont le I-A est un faux oui – dit toujours oui. Ce faisant, il dit oui au non dont nous avons dit, ci-dessus, qu'il relève de la faiblesse et de la dégénérescence : « “ *Qu'y a-t-il de lourd à porter ?* ” dit l'esprit devenu bête de somme, et il s'agenouille, tel le chameau qui demande à être bien chargé. »¹⁶²

Le lion dit toujours non. Ce faisant, il dit non à tout ce qui peut l'assujettir. Mais, malheureusement, il est incapable de dire oui. Pour le dire autrement, le lion, même s'il est capable de se libérer, est incapable de libérer les forces créatrices : « *Créer des valeurs nouvelles, le lion lui-même n'y est pas encore apte ; mais s'affranchir afin de devenir apte à créer des valeurs nouvelles, voilà ce que peut la force du lion.* »¹⁶³ Or, le non authentique ne doit être que l'agressivité du oui authentique, de l'« *affirmation sainte* »¹⁶⁴.

récurrente dans le texte de Nietzsche lui qui se pose dans l'histoire de la philosophie en s'opposant à ses prédécesseurs.

¹⁵⁹ Ant., § 2, p. 46.

¹⁶⁰ Id.

¹⁶¹ Cf. A.P.Z., I, « De la vertu qui donne », § 1, p. 115 : « *Dites moi, mes frères, qu'y a-t-il pour nous de mauvais et de pire ? N'est-ce pas la dégénérescence ?* »

¹⁶² A.P.Z., I, « Des trois métamorphoses », p. 63.

¹⁶³ A.P.Z., I, « Des trois métamorphoses », p. 64.

¹⁶⁴ A.P.Z., I, « Des trois métamorphoses », p. 65.

Le chameau et le lion, malgré la différence de leurs attitudes – le premier obéit passivement tandis que le second se révolte continuellement – s'en tiennent au « *non annihilant* »¹⁶⁵.

Le oui de l'enfant est, par contre, authentique. Mais, il serait injustifié de croire que l'enfant, dont l'innocence oblige à dire innocemment oui et à affirmer l'innocence du devenir, n'est pas animé par l'esprit lion. L'enfant joue « *le jeu des créateurs* »¹⁶⁶ qui fonctionne à partir de deux pôles : la création et la destruction. Il crée en jouant mais il ne s'encombre pas de ses créations. Il les détruit constamment afin de créer continuellement.

Dire oui ce n'est ni dire oui à tout, ni dire non à tout. Dire oui c'est dire oui au oui authentique, oui au non qui lui est constitutif et non au non annihilant qui, relevant de la faiblesse et de la dégénérescence, asservit l'homme : « *O mon âme, je t'ai donné le droit de dire non comme la tempête, de dire oui comme le ciel pur ; paisible comme la lumière, tu traverses les orages négateurs.* »¹⁶⁷ Dans cette perspective, Gilles Deleuze montre comment Nietzsche distingue le non authentique – « *la négativité du positif* »¹⁶⁸ – du non réactif – la prétendue « *positivité du négatif* »¹⁶⁹ – : « *C'est seulement sous l'empire de l'affirmation que le négatif est élevé jusqu'à son degré supérieur, en même temps qu'il se vainc lui-même : il subsiste non plus comme puissance et qualité, mais comme manière d'être de celui qui est puissant. Alors, et alors seulement, le négatif est l'agressivité, la négation devient active, la destruction joyeuse.* »¹⁷⁰

Donc, Nietzsche n'affirme pas la vertu pour calomnier la vie ou pour l'enfermer dans des formes figées. Avec lui l'affirmation de la vertu est au service de l'enseignement de

¹⁶⁵ G. MOREL, *Nietzsche*, Paris : Editions Aubier-Montaigne, 1971. Tome III : *création et métamorphoses*, chap. I, p. 32.

¹⁶⁶ A.P.Z., I, « Des trois métamorphoses », p. 65.

¹⁶⁷ A.P.Z., III, « De la grande nostalgie », pp. 276-277.

¹⁶⁸ *Nietzsche et la philosophie*, chap. V, p. 248.

¹⁶⁹ Id.

¹⁷⁰ *Nietzsche et la philosophie*, chap. V, p. 247.

la vertu de l'affirmation et de la création. Une telle vertu n'est-elle pas celle d'un homme dont la volonté de puissance est ascendante ?

2°) La volonté de puissance, tendance ascensionnelle

« Le monde vu du dedans, le monde déterminé et désigné par son " caractère intelligible " – il serait précisément " volonté de puissance " et rien d'autre. – »

Par-delà bien et mal,
II, § 36, p. 88.

Que ceux qui ont des oreilles écoutent, « voilà le secret que la vie m'a confié : " Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini.

Que vous appelez ce besoin instinct génésique ou instinct de finalité ou tendance ascensionnelle vers ce qui est plus haut, plus lointain, plus complexe, tout cela revient au même, c'est un seul et même secret. [...] " »¹⁷¹ Donc, la vie – son essence – est volonté de puissance. Celle-ci, étant à l'œuvre en toute réalité, conditionne l'homme et le détermine à œuvrer, sciemment ou non, pour son dépassement ou sa conservation, pour sa grandeur ou son asservissement et son avilissement. Principe plastique s'exprimant en toute réalité la volonté de puissance contraint l'homme à l'exprimer et, ce faisant, à s'exprimer noblement ou basement. La volonté de puissance est « *l'un qui s'affirme du multiple* »¹⁷². Elle est typologique et ambivalente car elle présuppose la force qui, elle-même, est typologique. D'une part, il y a la force active et, de l'autre, la force réactive.

Une bonne interprétation de la volonté de puissance présuppose une bonne compréhension de ce que Nietzsche entend par le concept de force qu'il redéfinit en tenant compte de sa double polarité. Identifier la force à la force physique ou le fort à celui qui déchaîne la violence sauvage c'est courir le risque d'interpréter réactivement la volonté de puissance et, ce faisant, de la confondre avec « *le libertinage, le principe du* " "

¹⁷¹ A.P.Z., II, « De la victoire sur soi », p. 160.

¹⁷² G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. III, p. 119.

laisser-aller »¹⁷³. En ce sens, la volonté de puissance – conçue « *comme si la volonté voulait la puissance* »¹⁷⁴ – est liée à une lutte, une lutte d'autant plus âpre qu'elle est engagée pour la vie – le darwinisme – ou pour la puissance économique, politique, morale, religieuse, etc.

Lorsque Nietzsche définit la force, du moins celle de l'être humain, la force physique n'entre pas en ligne de compte. Bien plus, le fort – le maître – c'est celui qui, n'étant pas esclave d'aucune inclination pathologique, est maître de lui-même de ses instincts et de ses passions : « [...] j'ai trouvé la force là où on ne la cherche pas, chez des gens simples, doux et affables, sans la moindre inclination à dominer – et inversement, l'inclination à dominer m'est souvent apparue comme un signe interne de faiblesse »¹⁷⁵.

Le faible n'est pas forcément « *le moindre fort, mais celui qui, quelle que soit sa force, est séparé de ce qu'il peut.* »¹⁷⁶ La volonté de puissance d'un tel type – n'étant que volonté de néant, de vengeance et de dépréciation – est négative et descendante et n'engendre que des valeurs découlant du ressentiment et de la mauvaise conscience¹⁷⁷. A cause de la persévérance de l'humanité dans le devenir réactif, cette modalité de la volonté de puissance nous est plus connue. Que serait la volonté de puissance d'un fort ?

La volonté de puissance du fort – celui « *qui va jusqu'au bout de son pouvoir* »¹⁷⁸ dans le sens de l'affirmation – est, par contre, affirmative et ascendante ; elle est volonté de dépassement ou tendance ascensionnelle. Une telle volonté est essentiellement créatrice. Bien plus, la création est l'unique échelle – le seul moyen – qui permet à l'homme qui dit oui à ce qui l'outrepasse d'aller au-delà de lui-même et par-delà son humanité. La création change le créateur et, du coup, le transforme et le transfigure. Autrement dit, par la création continue, l'homme dont la volonté de puissance est

¹⁷³ V.P.2, livre III, chap. I, § 54, p. 35.

¹⁷⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. III, p. 117.

¹⁷⁵ F.P., § 6 [206], p. 530.

¹⁷⁶ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. II, p. 85.

¹⁷⁷ V. supra, 1^{ère} partie, chap. I : « La morale : une objection contre la vie », pp. 18-26.

¹⁷⁸ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. II, p. 82.

affirmative et ascendante passe de métamorphose en métamorphose et, ce faisant, se surpasse sans cesse pour tendre toujours vers le surhumain.

Mais, dans cette entreprise d'auto-engendrement, l'activité créatrice – qui nous délivre de la douleur¹⁷⁹ – ne peut pas être assumée sans douleurs. Car l'homme, étant la matière à partir de laquelle il doit sculpter le surhumain, reçoit inévitablement les coups répétés de son marteau créateur et s'inflige, du coup, une violence déchirante. Zarathoustra ne nous dit pas autre chose : « *Si le créateur doit être lui-même l'enfant qu'il s'agit de mettre au monde, il faut qu'il accepte d'être aussi la mère en gésine et les douleurs de l'enfantement.* »¹⁸⁰

Le retour éternel ne consacre-t-il pas l'éternel retour des créateurs ? Le faible reviendra-t-il ?

CHAPITRE III

LES TRAITS DE LA NOUVELLE « COMMUNAUTE »

1°) L'éternel retour : fondement d'une nouvelle éthique

« Nous avons besoin d'une doctrine assez forte pour exercer une action sélective : fortifiant les forts, paralysant et brisant ceux qui sont las de la vie. »

*La volonté de puissance,
tome 2, livre IV,
chap. IV, § 225, p. 340.*

¹⁷⁹ Cf. A.P.Z., II, « Aux îles fortunées », p. 129 : « *Créer – voilà ce qui nous affranchit de la douleur, ce qui allège la vie.* »

¹⁸⁰ A.P.Z., II, « Aux îles fortunées », pp. 129-130.

Aussi essentiel – pour une bonne compréhension de la pensée de Nietzsche – que contestable, l'éternel retour, l'un des concepts clés les plus controversés du corpus nietzschéen, a donné lieu, de la part des commentateurs contemporains, à des interprétations divergentes et, souvent, contradictoires. Cette controverse des commentateurs autour de ce concept de retour éternel s'explique par le fait que celui-ci – qui n'occupe qu'une place négligeable dans le texte nietzschéen – ne nous est communiqué qu'en dehors du champ de la rationalité. Bien plus, c'est la dé-raison – le démon – qui le proclame : « *Et si un jour ou une nuit, un démon se glissait furtivement dans ta plus solitaire solitude et te disait : “ Cette vie, telle que tu la vis et l'a vécue, il te faudra la vivre encore une fois et encore d'innombrables fois ; et elle ne comportera rien de nouveau, au contraire, chaque douleur et chaque plaisir et chaque pensée et soupir et tout ce qu'il y a dans ta vie d'indiciblement petit et grand doit pour toi revenir, et tout suivant la même succession et le même enchaînement – et également cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et également cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence est sans cesse renversé, et toi avec lui, poussière des poussières ! ”* »¹⁸¹

L'enseignement du démon, dont le discours est plus descriptif que démonstratif, est que la vie est un éternel (re)commencement, une infinie répétition des instants et des êtres que ceux-ci soient animés, inanimés, humains, végétaux, animaux, etc.

Un tel enseignement bouleverse notre conception du temps. En ce sens, le présent devient le carrefour – l'instant – où le passé et le futur se télescopent, se tournent le dos et reviennent, au galop, pour se recouper encore. Le passé – qu'il soit consolant ou déconcertant, joyeux ou morose – ne sort plus de notre vie. Bien plus, il revient éternellement et nous le reviv(r)ons éternellement. Le futur, ou l'avenir, n'est plus seulement de l'ordre de ce qui est à venir : il est aussi bien ce qui doit advenir que ce qui est déjà advenu. Le nain exprime ce bouleversement de la conception du temps

¹⁸¹ G.S., IV, § 341 : « *Le poids le plus lourd* », pp. 279-280. Cf. V.P.1, livre II, chap. IV, § 323, p. 336 ; A.P.Z., III, « De la vision et de l'énigme » et « Le convalescent ».

qu'implique l'éternel retour du même en ces termes : « *Tout ce qui est droit est menteur [...] Toute vérité est courbe, le temps lui-même est un cercle.* »¹⁸²

En bouleversant notre conception du temps, l'éternel retour du même invalide également le projet philosophique de Nietzsche et, ce faisant, remet en cause l'enseignement de son porte-parole Zarathoustra. Dans cette perspective, l'éternel retour de l'identique implique que le surhumain – s'il doit advenir – est déjà advenu et reviendra nécessairement quoi que nous fassions. Car ce n'est plus nous qui le ferons advenir mais l'éternel retour. Mieux, celui-ci, par sa loi de la reproduction de l'identique, nous enchaîne dans un cycle où tous les êtres – qu'ils soient des choses ou des végétaux, des animaux ou des hommes – sont contraints de passer éternellement par les mêmes étapes. Donc, l'éternel retour du pareil est d'autant plus écœurant qu'il implique que les bons, les derniers hommes, le nihilisme – même s'il est vaincu –, les forces réactives, le surhumain, etc. reviendront éternellement et pose, par conséquent, des questions qui rendent malade Zarathoustra¹⁸³ : puisque le surhumain – s'il doit advenir – adviendra nécessairement, quoi que nous fassions, *à quoi bon notre action ?* Mieux, puisque le surhumain, s'il doit advenir, est déjà advenu comment pourrions-nous le penser par rapport au passé tant récusé par Nietzsche ? *A quoi bon le parcours des différentes étapes du nihilisme* puisque celui-ci, même s'il est vaincu, reviendra ? Comment pouvons-nous garder l'espoir du surhumain puisque les forces réactives reviendront éternellement ? Bien plus, *à quoi bon notre tendance ascensionnelle, notre tension vers la surhumanité* puisque nous reviendrons éternellement avec ce que nous avons « *d'indiciblement petit* »¹⁸⁴ et mesquin ?¹⁸⁵ Dès lors, l'éternel retour du pareil ne paraît inspirer qu'une seule

¹⁸² A.P.Z., III, « De la vision et de l'énigme », § 2, p. 207. Cf. « Le convalescent », § 2, p. 272 : « *O Zarathoustra, répliquèrent les animaux, pour ceux qui pensent comme nous, les choses dansent d'elles-mêmes ; elles approchent, se tendent la main, rient et s'enfuient, et puis reviennent.* »

¹⁸³ Zarathoustra est le prophète du retour éternel et l'annonciateur du surhumain.

¹⁸⁴ G.S., § 341, p. 279.

¹⁸⁵ Ces questions que pose l'éternel retour de l'identique invalident, d'entrée de jeu, le programme de Zarathoustra et, par conséquent, lui inoculent le dégoût : « *Le dégoût que j'ai de l'homme – voilà la bête qui m'étouffait après s'être glissée dans ma gorge [...]*

“ *Hélas ! l'homme reviendra éternellement ! L'homme mesquin reviendra éternellement !* ”

Je les ai vus tous deux nus, naguère, le plus grand des hommes et le plus petit, trop semblables entre eux, le plus grand par trop humain encore,

doctrine, celle qu'annonce le prophète : *à quoi bon notre action puisque « tout est vain, tout est égal, tout est révolu »*¹⁸⁶ En cela, l'éternel retour du même n'est pas seulement écœurant et insupportable mais *« met la contradiction dans l'éternel retour. »*¹⁸⁷ Malheureusement, certains penseurs, à l'instar de Martin Heidegger, considèrent le discours du démon comme une thèse et, ce faisant, pensent que l'éternel retour n'est qu'une éternelle reproduction du même, de l'identique. Ceci étant, ils continuent d'interpréter le texte de Nietzsche – auteur qui dit oui au devenir et à son être¹⁸⁸ – à partir de cette erreur et y introduisent, du coup, la fiction d'un être permanent ou celle d'une permanence de l'être.

Il serait injustifié de croire que le démon véhicule une thèse objective. En effet, l'éternel retour est plus une supposition (*« Et si [...] un démon [...] te disait [...] »*¹⁸⁹) qui introduit une hypothèse qu'une thèse qui confirmerait la position de Nietzsche. Dès lors, sa portée et son importance résident moins dans son contenu que dans les effets qu'il est capable de susciter chez les hommes. Autrement dit, le fait que l'homme se représente le retour éternel – sans se préoccuper de la validité ou de la non validité de son contenu direct – peut avoir un impact sur sa conscience et, par conséquent, déterminer son agir. En ce sens, la pensée du retour éternel donne à l'homme un impératif dont le caractère catégorique rappelle, à bien des égards, le rigorisme de Kant : *« Vis de telle sorte que tu doives souhaiter de revivre, c'est le devoir – car tu vivras, en tout cas ! Celui dont l'effort est la joie suprême, qu'il s'efforce ! Celui qui aime avant tout le repos, qu'il se repose ! Celui qui aime avant tout se soumettre, obéir et suivre, qu'il obéisse ! Mais qu'il sache bien où va sa préférence et qu'il ne recule devant aucun moyen ! Il y va de*

Le plus grand trop petit encore ! Voilà ce qui m'a dégoûté des hommes, et du retour éternel du plus petit d'entre eux. Voilà ce qui m'a dégoûté de toute l'existence.

Ah ! Dégoût, dégoût, dégoût ! » (A.P.Z., III, « Le convalescent », § 2, pp. 273-274.)

¹⁸⁶ A.P.Z., II, « Le prophète », p. 180. Cf. A.P.Z., III, « Le convalescent », § 2, p. 273.

¹⁸⁷ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. II, p. 91. Zarathoustra s'est laissé instruire par le gnome et ses animaux pour rendre compte de l'absurdité – la contradiction dont parle Gilles Deleuze – de l'éternel retour quand il est pensé comme retour de l'identique.

¹⁸⁸ cf. G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. II, p. 100-101.

¹⁸⁹ G.S., IV, § 341, p. 279.

l'éternité ! »¹⁹⁰ Cet impératif renvoie l'homme à l'instant présent qui, loin d'être fugitif, le cloue à l'éternité. Bien plus, il lui montre qu'il est responsable de l'éternité sitôt qu'il est responsable d'une fraction de seconde. C'est cette responsabilité qui doit marquer de son sceau l'activité humaine : « *Si, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : " Est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois ? "* », *ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide.* »¹⁹¹ En faisant sentir à l'homme le poids de cette responsabilité, la pensée de l'éternel retour opère, du coup, une sélection d'autant plus importante qu'elle élimine ses demi-vouloirs. Dès lors, l'homme doit vouloir l'éternel retour de ce qu'il veut. Autrement dit, « *tout ce qui tombe hors de l'éternel retour* »¹⁹² ne doit pas entrer dans son vouloir. Or, le vouloir du faible est toujours un demi-vouloir car celui-ci – loin de vouloir l'éternel retour de ce qu'il veut – ne veut ce qu'il veut que pour être récompensé dans une vie éternelle. Alors le faible pourra-t-il supporter la pensée de l'éternel retour ?

L'éternel retour, pensé par rapport à ses effets, ne peut pas être accepté par tout le monde. Voilà pourquoi certains maudissent le démon tandis que d'autres le considèrent comme un dieu dont le discours est divin¹⁹³. Bien plus, le retour éternel devient, en ce sens, un poids d'autant plus lourd qu'il ne peut être supporté que par l'esprit léger. Autrement dit, seuls les forts – ceux qui, étant libres à l'égard de la morale¹⁹⁴, aiment pleinement la vie¹⁹⁵ et créent continuellement¹⁹⁶ – peuvent (sup)porter ce poids alors que les faibles en seront paralysés et écrasés¹⁹⁷. Mieux, la pensée du retour éternel – même si elle fortifie le fort¹⁹⁸ et reconforte sa vie – affaiblit le faible et l'incite perpétuellement à l'autodestruction. En cela, elle opère une autre sélection, une sélection qui, étant

¹⁹⁰ V.P.2, livre IV, chap. IV, § 243, p. 345.

¹⁹¹ V.P.2, livre IV, chap. IV, § 242, pp. 344-345.

¹⁹² G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, chap. II, p. 97.

¹⁹³ Cf. G.S., IV, § 341 : « *Le poids le plus lourd* », p. 280.

¹⁹⁴ Cf. V.P.2, livre IV, chap. IV, § 246, p. 345-346.

¹⁹⁵ Cf. G.S., IV, § 341, p. 280.

¹⁹⁶ Cf. V.P.2, livre IV, chap. IV, § 235, p. 343.

¹⁹⁷ Cf. V.P.2, livre IV, chap. IV, § 225, p. 340.

¹⁹⁸ Cf. Id.

beaucoup plus fondamentale que la première, consacre l'autosuppression des faibles¹⁹⁹ :
 « *Je veux enseigner la pensée qui autorisera un grand nombre d'hommes à se supprimer – la grande pensée sélective.* »²⁰⁰

Donc, le retour éternel, loin d'être l'éternel retour du même ou de l'identique, est comparable à un crible qui – étant d'autant plus grand qu'il contient tous les hommes – est suspendu au dessus d'un abîme insondable, un crible qui, parce qu'étant doué d'un mouvement centrifuge, expulse hors de lui-même les faibles dont le seul espoir est, maintenant qu'ils n'ont aucune espérance, de s'engouffrer passivement dans cet abîme. En ce sens, l'éternel retour constitue un fondement éthique, une pensée qui – après la mort de Dieu – place l'homme face à une alternative : l'autodépassement ou l'autosuppression²⁰¹. Elle est une doctrine marteau²⁰² – une pensée sélective – au service d'un optimisme radical : « *L'histoire de l'avenir : de plus en plus, c'est cette pensée qui l'emportera ; et ceux qui n'y croiront pas finiront, conformément à leur nature, par disparaître.*

Seuls subsisteront ceux qui croient leur existence capable de se répéter éternellement ; mais parmi ceux-là on verra se réaliser un état tel que jamais utopiste n'a rien rêvé d'équivalent. »²⁰³ Un tel état ne serait-il pas celui des surhumains ?

2°) Le surhumain, incarnation de la volonté de puissance

« Nous justifierons, rétrospectivement, tous les défunts et nous donnerons un sens à leur vie si nous réussissons à

¹⁹⁹ Cet enseignement – selon lequel l'éternel retour est sélectif – est d'autant plus réjouissant qu'il délivre Zarathoustra de sa maladie et fait de lui un convalescent.

²⁰⁰ V.P.2, livre IV, chap. IV, § 231, p. 342. Cf. V.P.2, livre IV, chap. IV, § 232, p. 342 : « *La “ connaissance ” de l'avenir a toujours eu un effet sélectif – ceux qui avaient le droit d'espérer ont survécu.* » ; V.P.2, livre IV, chap. IV, § 229 p. 341 : « *Ma philosophie apporte la pensée triomphante qui détruira finalement toute autre façon de voir. C'est une grande pensée sélective : les races qui ne la supporteront pas sont condamnées ; celles qui la ressentiront comme le bienfait suprême sont élues pour dominer.* »

²⁰¹ Cf. V.P.2, livre IV, chap. IV, § 227, p. 341.

²⁰² Cf. V.P.2, livre IV, chap. IV, § 228, p. 341 ; V.P.2, livre IV, chap. IV, § 230, p. 341.

²⁰³ V.P.2, livre IV, chap. IV, § 238, p. 343.

pétrir de cette argile le Surhumain, et à donner ainsi un but à tout le passé. »

La volonté de puissance,
tome 2, livre IV,
chap. III, § 132, p. 314.

Il est nécessaire d'opérer une rupture radicale avec la conception religieuse qui voudrait que l'homme soit le couronnement de la création pour bien comprendre le concept nietzschéen de surhumain. Ceci étant, Zarathoustra, en enseignant le surhumain à ses interlocuteurs commence par leur donner sa propre conception de l'homme. En effet, selon lui, « *l'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain – une corde au-dessus d'un abîme.* »²⁰⁴ Donc l'homme, loin d'être achevé, est l'être dont le type « *n'est pas encore fixé de manière stable* »²⁰⁵ et qui, en raison de cela, a sa vérité au-delà de lui-même et sa véritable humanité – sa surhumanité – par-delà son humanité. Alors quel sens devons-nous donner au surhumain ?

Selon l'enseignement de Zarathoustra, le surhumain est à l'homme ce que celui-ci est au singe²⁰⁶ ou ce que la mer est au torrent bourbeux²⁰⁷. Mais, ces analogies, qui ont apparemment des allures évolutionnistes, n'ont qu'une valeur éducative et pédagogique. En donnant ces analogies, qui mettent en parallèle la laideur de l'homme – humain, trop humain – et la beauté du surhumain, Zarathoustra cherche à susciter chez l'homme le mépris et l'insatisfaction de soi qui seuls peuvent le contraindre à aller au-delà de lui-même. Il ne peut qu'en être ainsi car le surhumain est l'au-delà de l'humain. Il est ce qui outrepassé l'humain et au nom duquel celui-ci doit accepter volontiers de se dépasser. L'autodépassement est la seule échelle qui s'offre à l'homme qui, ayant une volonté de puissance ascendante, veut tendre vers les horizons sans cesse fuyants de la surhumanité. Alors comment devons-nous comprendre cette entreprise d'autodépassement ? Qu'est-ce qui, à proprement parler, doit être dépassé ? Est-ce véritablement l'homme ?

²⁰⁴ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 4, p. 50. Cf. Id. : « *La grandeur de l'Homme, c'est qu'il est un pont et non un terme ; ce qu'on peut aimer chez l'Homme, c'est qu'il est transition et perdition.* »

²⁰⁵ P.B.M., III, § 62, p. 114.

²⁰⁶ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 3, p. 48.

²⁰⁷ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 3, p. 49.

Zarathoustra, en exprimant l'amour qu'il nourrit à l'égard de ceux qui acceptent de se transcender, utilise des termes qui peuvent, à bien des égards, égarer les lecteurs. Écoutons à ce propos son discours poétique : « *J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent. [...]* »

J'aime ceux qui n'ont pas besoin de chercher par-delà les étoiles une raison de périr et de se sacrifier, mais qui s'immolent à la terre, afin que la terre soit un jour l'empire du Surhumain. [...]

J'aime celui qui aime sa vertu ; car la vertu est volonté de périr et flèche de l'infini désir. [...]

J'aime tous ceux qui sont semblables à ces lourdes gouttes qui tombent une à une du nuage noir suspendu au-dessus des hommes ; ils annoncent que l'éclair est proche, ils périssent d'en être les annonciateurs. »²⁰⁸

Zarathoustra ne parle pas clairement. En effet, l'homme ne doit pas périr ; il doit faire périr ce qui en lui étouffe sa créativité et fait de lui un être réactif. Autrement dit, ce qui doit être dépassé ce n'est pas l'homme en lui-même mais ce qui en l'homme fait de lui une bête de somme, un castrat. Dès lors, il serait injustifié de croire que, dans l'entreprise d'autodépassement, une instance supra-humaine se substitue à l'homme. Le surhumain ne renvoie pas à une espèce nouvelle ou une race supérieure. Il n'est ni un mystique, ni un saint. Dans le processus d'autodépassement c'est l'homme lui-même qui, en acceptant volontiers de changer continuellement son attitude pour épouser toujours davantage celle du surhumain, se change perpétuellement.

Le surhumain est un humain d'un nouveau type et d'une nouvelle attitude, un humain dont le mode d'être et de penser n'est ni dualiste, ni dépréciatif. Il est un humain sain, un humain dans ce qu'il a de mieux réussi et qui, en raison de cela, constitue l'antithèse de l'humain dont l'attitude se recoupe avec l'esprit chameau²⁰⁹.

²⁰⁸ A.P.Z., I, « Prologue de Zarathoustra », § 4, pp. 50-51-52.

²⁰⁹ Cf. *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1, p. 93 : « *Le mot " surhumain " , qui sert à désigner un type de réussite suprême, à l'opposé des " hommes modernes " , des hommes " bons " , des chrétiens et autres nihilistes – mot qui, dans la bouche d'un Zarathoustra, du destructeur de la morale,*

Le surhumain est l'incarnation de la volonté de puissance. Ses traits se recourent avec les déterminations de la volonté de puissance ascendante. En ce sens, le surhumain est un humain d'autant plus fort qu'il peut se passer de la réaction, du ressentiment, de la vengeance et de la violence sauvage. Il est l'affirmateur par excellence et le héros créateur. En ce sens, Georges Morel affirme : « *Le surhomme n'est donc rien d'autre que le oui, délivré de tout mauvais négatif, dans ce monde fini qui est le nôtre. Si on veut le distinguer de l'enfant, on ne pourra le faire qu'en le déterminant comme l'épanouissement de cet enfant : l'innocence créatrice et donatrice à de très hauts degrés.* »²¹⁰

Le surhumain est d'autant plus fort qu'il conçoit la réalité telle qu'elle est et l'accepte sans aucune restriction. Il assume pleinement l'existence et approuve la vie. Il est l'être « *le plus exubérant, le plus débordant de vie, celui qui dit le plus grand oui au monde, qui ne s'est pas simplement résigné à ce qui fut et est, et n'a pas simplement appris à le supporter, mais tout au contraire veut l'avoir de nouveau, tel que cela fut et est, pour toute l'éternité, criant insatiablement da capo, non pas seulement à lui-même, mais à l'ensemble de la pièce et du spectacle, et pas seulement à un spectacle, mais au fond à qui, précisément, a besoin de ce spectacle – et le rend nécessaire* »²¹¹.

devient un mot qui donne beaucoup à réfléchir –, le “ surhumain ” a été compris presque partout en toute innocence comme synonyme des valeurs dont la figure de Zarathoustra constitue l'antithèse, à savoir comme type idéaliste d'une espèce supérieure d'hommes, à moitié “ saint ”, à moitié “ génie ” ... Un autre bétail, celui des bêtes à cornes érudites, m'a de son côté suspecté de darwinisme ; on a même reconnu dans ce mot le “ culte des héros ” que j'ai pourtant si méchamment rejeté, ce culte prôné par Carlyle, ce grand faux-monnayeur malgré lui. »

²¹⁰ Nietzsche, t. III : *Création et métamorphoses*, Chap. VIII, p. 274.

²¹¹ P.B.M., III, § 56, p. 107.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

L'un des enseignements les plus essentiels de la deuxième partie de notre travail est que l'amoralisme de Nietzsche et son immoralisme sont au service de son âpre critique des valeurs de la morale traditionnelle. Mais, Nietzsche avocat acharné de la vie et de l'homme, ne s'est pas tenu à la critique et à la négation. La négation n'est que l'agressivité de son affirmation dionysiaque. Autrement dit, Nietzsche dit non mais son

non, loin d'être un non réactif qui se recouperait avec celui du lion, est constitutif de son oui.

Nietzsche dit oui à la vie et à tout ce qui l'allège et la rend allègre. Il dit oui à tout ce qui élève l'homme et lui permet de tendre vers le surhumain. Or, la création est l'unique moyen qui permet à l'homme de se transcender.

Dès lors, l'affirmation nietzschéenne de la vertu ne peut être qu'au service de l'enseignement de la vertu de l'affirmation et de la création. En ce sens, le vertueux est le fort, l'homme dont la volonté de puissance est affirmative et créatrice. Celui-ci, en créant continuellement, se transfigure sans cesse et, par conséquent, s'approche toujours davantage du surhumain. La volonté de puissance du faible est, par contre, négative et descendante. Elle n'engendre que des valeurs réactives, des valeurs qui, découlant du ressentiment et de la mauvaise conscience, permettent au faible de se conserver.

Or, cette volonté du faible de se conserver se convertit, si elle est rapportée à l'éternel retour, en volonté d'autodestruction. Car l'éternel retour affaiblit les faibles et les incite continuellement à l'autosuppression. Il ne consacre que le retour des forts qui, étant libres à l'égard de la morale traditionnelle, créent continuellement.

CONCLUSION GENERALE

Il ressort de l'analyse que nous avons faite de la critique nietzschéenne des valeurs morales²¹² que Nietzsche s'est posé dans l'histoire de la philosophie en s'opposant fatalement à tout ce qui a été honoré et sanctifié depuis Socrate jusqu'à lui. A ses yeux, ses devanciers – qu'ils soient moralistes, théologiens ou philosophes – se sont donné la main pour faire triompher un seul but : bercer le peuple afin de le tenir dans un sommeil léthargique. Un sommeil d'autant plus profond qu'ils faisaient croire au peuple qu'il existe un *Dieu* bienfaisant et bienveillant qui *veille* sur l'ordre du monde *et surveille* l'homme. En célébrant la mort de ce Dieu – conçu souvent comme un Dieu-horloger dont l'omniscience, l'omnipotence et l'omniprésence seraient au service du réglage de

²¹² V. supra, 1^{ère} partie : « Critique des valeurs morales ».

l'univers – Nietzsche a, du coup, secoué la somnolence du peuple et, ce faisant, a renvoyé dos à dos les théologiens et les philosophes qui sont, à bien des égards, des prédicateurs de « *vertus soporifiques* »²¹³.

Mais la célébration nietzschéenne de la mort de Dieu n'est pas, ainsi que le prétendent les derniers hommes, une invite au laisser-aller et au libertinage. C'est au nom de son propre dépassement que l'homme doit célébrer cet événement tragique. Autrement dit, l'homme doit nier Dieu – considéré souvent comme le créateur du cosmos et des êtres qui s'y trouvent – pour (se) créer continuellement. Il doit se délier du joug de la transcendance pour se transcender. Donc détrôner Dieu c'est détruire tout ce qui conserve l'homme et l'empêche d'aller au-delà de lui-même. En ce sens, la mort de Dieu est la destruction du dualisme des deux mondes et de toutes les valeurs morales et religieuses. Ces prétendues valeurs éthico-théologiques fondamentalement égalitaristes et altruistes dont Dieu était la sève nourricière n'ont servi qu'à desservir la vie. Elles n'ont pu inspirer à l'homme qu'une justice réactive. Une justice qui – fonctionnant à partir d'un malentendu : *le droit à l'égalité et l'égalité des droits* – n'est qu'un subtil subterfuge par lequel les faibles cherchent gauchement à dominer les forts afin de faire triompher leur image réactive de l'homme et du monde. Une telle justice n'est qu'une injustice à l'égard des forts qui, face au tragique de l'existence, adoptent une attitude juste.

Pour faire respecter à l'homme cette justice réactive, il a fallu le domestiquer. C'est le christianisme qui a le plus persévéré dans cette voie de la domestication qui consiste à apprendre à l'homme à mépriser ses instincts de grandeur, de conquête, de liberté et de cruauté pour ne faire valoir que ses instincts grégaires. Mais l'Etat, la démocratie et le socialisme sont autant d'idoles qui assurent la domestication de l'homme.

Donc la critique nietzschéenne est d'autant plus virulente qu'elle a détruit de fond en comble l'édifice de la morale traditionnelle. Mais Nietzsche ne s'est pas encombré des décombres de cet édifice au point de ne pas créer. C'est au nom de l'éthique du dépassement que Nietzsche préconise le dépassement de la morale traditionnelle. Dans

²¹³ A.P.Z., I, « Des chaires de la vertu », p. 68.

cette perspective, il a défroqué la vertu de la morale traditionnelle et lui a coupé les ailes afin de la clouer à la terre. Or, la vertu clouée à la terre sert l'homme. Elle lui enseigne, d'une part, à dire oui à tout ce qui l'élève et lui permet d'aller au-delà de lui-même et, de l'autre, à dire non à tout ce qui, relevant de la faiblesse et de la dégénérescence, affaiblit sa volonté.

Une telle vertu ne peut être que celle d'un homme fort, un homme dont la volonté de puissance est volonté de dépassement ou tendance ascensionnelle. Celui-ci, par la création continue, passe de métamorphose en métamorphose et se transfigure sans cesse pour tendre toujours vers le surhumain qui est un humain dans ce qu'il a de mieux réussi et qui, en raison de cela, est au-delà de toutes les conceptions réactives que l'homme – humain, trop humain – s'est fait jusqu'à présent de lui-même.

La volonté de puissance du faible est, contrairement à celle du fort, négative et descendante. Elle est volonté de néant, de dépréciation et de vengeance. Elle n'engendre que des valeurs réactives, des valeurs qui conservent l'homme et font de lui un avorton, un castrat. Or, l'enseignement de l'éternel retour est qu'il n'y a plus, après la mort de Dieu, de possibilité de se conserver. Autrement dit, l'éternel retour est une pensée qui, après le déclin des idoles, place l'homme face à une alternative : l'autodépassement ou l'autosuppression. Placer le faible face à cette alternative c'est le contraindre à s'éteindre passivement car il est incapable de se transcender. Ce que le faible aime, par-dessus tout, c'est se conserver sous l'ombre Dieu. Mais l'éternel retour, en rendant effective la mort de Dieu, consacre également la mort des faibles qui se conservaient sous son ombre. Donc l'éternel retour est un moyen qui permet de dépasser la morale traditionnelle et d'asseoir une éthique du dépassement.

L'un des enseignements les plus essentiels de ce travail est que les couples conceptuels, souvent considérés comme dualistes et contradictoires, s'attirent mutuellement pour concourir à dessiner la figure sans cesse changeante de Nietzsche.

Nietzsche est un affirmateur-négateur, un créateur-destructeur, un athée-religieux²¹⁴. En ce sens, nous pouvons admettre également, au terme de cette étude, que Nietzsche est *un moraliste-immoraliste*.

²¹⁴ Tout comme Zarathoustra est « le plus pieux parmi ceux qui ne croient pas en Dieu ». (A.P.Z., IV, « Hors service », p. 317.)

BIBLIOGRAPHIE

I - OUVRAGES DE NIETZSCHE

1 - *Aurore : Réflexions sur les préjugés moraux*. Traduction d'Henri ALBERT, revue par Angèle KREMER-MARIETTI, introduction et notes par Angèle KREMER-MARIETTI. Paris : Librairie Générale Française (Coll. « Le livre de poche »), 1995. 411 p.

2 - *Aurore : Pensées sur les préjugés moraux* suivi de *Fragments posthumes* (1879-1881). Textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, traduits de l'allemand par Julien HERVIER. Paris : Editions Gallimard, 1970. 786 p.

3 - *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction révisée de Geneviève BIANQUIS, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Paul MATHIAS. Paris : Flammarion, 1996. 477 p.

4 - *L'Antéchrist : Essai de critique du christianisme*. Traduction inédite, introduction, notes, bibliographie et index par Eric BLONDEL. Paris : Flammarion, 1994. 215 p.

5 - *Ecce homo : Comment on devient ce qu'on est* suivi de *Nietzsche contre Wagner : Pièces à conviction d'un Psychologue*. Traduction, introduction, bibliographie, notes et index par Eric BLONDEL. Paris : Flammarion, 1992. 304 p.

6 - *Humain, trop humain* suivi d'*Opinions et sentences mêlées* et du *Voyageur et son ombre*. Traduction de A.-M. DESROUSSEAUX et H. ALBERT revue par Angèle KREMER-MARIETTI, introduction et notes par Angèle KREMER-MARIETTI. Paris : Librairie Générale Française (Coll. « Le livre de poche »), 1995. 768 p.

7 - *La généalogie de la morale : Ecrit de combat*. Introduction, traduction et notes par Patrick WOTLING. Paris : Librairie Générale Française (Coll. « Le livre de poche »), 2000. 311 p.

8 - *La naissance de la tragédie : Ou Hellénisme et Pessimisme*. Traduction de Jean MARNOLD et Jacques MORLAND, revue par Angèle KREMER-MARIETTI, introduction et notes d'Angèle KREMER-MARIETTI. Paris : Librairie Générale Française (Coll. « Le livre de poche »), 1994. 218 p.

9 - *La volonté de puissance*. Texte établi par Friedrich WURZBACH, traduit de l'allemand par Geneviève BIANQUIS. Paris : Editions Gallimard, 1995. 2 t., 435 p., 498 p.

10 - *Le crépuscule des idoles* suivi de *Le cas Wagner*. Traduction d'Henri ALBERT, introduction, chronologie, bibliographie par Christian JAMBET. Paris : Flammarion, 1985. 245 p.

11 - *Le gai savoir* : « *La gaya scienza* ». Présentation, traduction inédite, notes, bibliographie et chronologie par Patrick WOTLING. Paris : Flammarion, 1997. 439 p.

12 - *Le livre du philosophe* : *Etudes théorétiques*. Traduction, introduction et notes par Angèle KREMER-MARIETTI. Paris : Flammarion, 1991. 178 p.

13 - *Par-delà bien et mal* : *Prélude à une philosophie de l'avenir*. Traduction inédite, introduction, notes et bibliographie par Patrick WOTLING. Paris : Flammarion, 2000. 385 p.

14 - *Seconde considération intempestive* : *De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie (1874)*. Traduction d'Henri ALBERT, introduction, bibliographie, chronologie par Pierre-Yves BOURDIL. Paris : Flammarion, 1998. 187 p.

II - ETUDES SUR L'ŒUVRE DE NIETZSCHE

1 - ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris : Editions Gallimard, 1958. 3 t.

- 2 - BARONI, C. *Ce que Nietzsche a vraiment dit*. Verviers (Belgique) : marabout (coll. « marabout université », 1975. 190 p.
- 3 - CHOULET, P. et NANCY, H. *Nietzsche : L'art et la vie*. Textes réunis et présentés par Philippe CHOULET et Hélène NANCY. Paris : Editions du Félin (Coll. « Le temps et les mots »), 1996. 382 p.
- 4 - DELEUZE, G. *Nietzsche*. Paris : Presses Universitaires de France, 1983.
- 5 - DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Tunis : Cérès Editions, 1995. 279 p.
- 6 - GAULTIER, J. *De Kant à Nietzsche*. Paris : Mercure de France. 1930.
- 7 - GAULTIER, J. *Nietzsche*. Paris : Editions du Siècle, 1926. 306 p.
- 8 - GRANIER, J. *Nietzsche*. Paris: P. U. F. (Coll. « Que sais-je ? »), 1982. 123 p.
- 9 - GOYARD-FABRE, S. *Nietzsche et la conversion métaphysique*. Préface d'Alexis PHILONENKO professeur à l'université de Genève. Paris : La pensée universelle, 1972. 222 p.
- 10 - HEIDEGGER, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang BROKMEIER. Mayenne : Editions Gallimard, 1962. 313 p.
- 11 - JASPERS, K. *Nietzsche : introduction à sa philosophie*. Traduit de l'allemand par Henri NIEL, lettre-préface de Jean WAHL. Berlin : Editions Gallimard, 1950. 474 p.
- 12 - LEDURE, Y. *Nietzsche et la religion de l'incroyance*. Paris : Desclée (Coll. « L'athéisme interroge »), 1973. 224 p.

13 - LÖWITH, K. *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie ASTRUP. Paris : Calmann-Lévy, 1991. 316 p.

14 - MOREL, G. *Nietzsche : Introduction à une première lecture*. Paris : Editions Aubier-Montaigne, 1971. 3 t.

15 - ODOUEV, S. *Par les sentiers de Zarathoustra : (Influence de la pensée de Nietzsche sur la philosophie bourgeoise allemande)*. Traduit du russe par Catherine EMERY. Moscou : Editions du progrès, 1980. 590 p.

16 - ROSSET, C. *La force majeure*. Paris : Editions de Minuit (Coll. « Critique »), 1993. 102 p.

17 - VALADIER, P. *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris : Editions du Cerf, 1974. 614 p.

18 - VALADIER, P. *Nietzsche l'athée de rigueur* : Desclée de Brouwer, 1974.

III - Ouvrages généraux

1 - GIDE, A. *L'immoraliste*. Paris : Mercure de France (coll. « folio »), 1902. 181 p.

2 - HEGEL, G. W. F. *La raison dans l'histoire : Introduction à la philosophie de l'histoire*. Traduction nouvelle, introduction et note par Kostas PAPAIOANNOU. Berlin : Librairie Plon, (Coll. « Bibliothèques 10 / 18 »), 1965. 312 p.

IV - Texte religieux

1 - *La sainte Bible*. Traduite d'après les textes originaux hébreu et grec, nouvelle version Second révisée avec notes, références, glossaire et index. Paris : Société Biblique Française, 1978.

V - Dictionnaires

2 - BARAQUIN, N. et LAFFITTE, J. *Dictionnaire des philosophes*. Ouvrage conçu sous la direction de Jacqueline RUSS. Paris : ARMAND COLIN / VUEF, 2002. 341p.

1 - LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Texte revu par les membres et correspondants de la SOCIETE FRANCAISE DE PHILOSOPHIE et publié avec leurs corrections et observations, avant-propos de René POIRIER. Paris : Presses Universitaires de France, 1926. 2 volumes.

Résumé

C'est pour prendre en charge le problème de la classification de Nietzsche, auteur qui affirme souvent son intempestivité et revendique la non-identité, que nous avons intitulé ce mémoire « *Nietzsche : un immoraliste* ». En effet, Nietzsche s'est posé dans l'histoire de la philosophie en s'opposant fatalement à tout ce qui a été honoré et sanctifié depuis Socrate jusqu'à lui. A ses yeux, la morale traditionnelle se recoupe, à bien des égards, avec la morale chrétienne. Elle est – avec ses valeurs égalitaristes et altruistes et sa prétendue amélioration de l'homme – un attentat contre la vie puisqu'elle n'est qu'un subtil subterfuge qui asservit et assujettit l'homme, un moyen par lequel le faible cherche gauchement à triompher et à faire triompher l'image réactive qu'il a du monde. En célébrant la mort de Dieu qui est le fondement et la sève nourricière des valeurs égalitaristes et altruistes, Nietzsche a, du coup, réduit en dénombre la vieille muraille de la morale traditionnelle.

Mais il serait injustifié, partant de cette destruction, de considérer Nietzsche comme un penseur fondamentalement négateur et destructeur ou, pour parler plus clairement, un immoraliste car Nietzsche ne s'est pas encombré des décombres de l'édifice de la morale au point de ne pas créer. C'est au nom de l'éthique du dépassement que Nietzsche préconise le dépassement de la morale traditionnelle qui ne peut assurer que la conservation de l'homme. En ce sens, l'homme vertueux est celui dont la volonté de puissance est volonté de dépassement ou tendance ascensionnelle et qui, en raison de cela, accepte volontiers de tendre vers les horizons sans cesse fuyants de la surhumanité. Dans cette perspective, l'éternel retour est un moyen qui permet de dépasser la morale traditionnelle et d'asseoir une éthique du dépassement. Voilà pourquoi nous avons admis, en définitive, que Nietzsche est un moraliste-immoraliste tout comme il est un affirmateur-négateur et un créateur-destructeur.