

Nietzsche

par Gilles Deleuze

« Nietzsche intègre à la philosophie deux moyens d'expression, l'aphorisme et le poème. Ces formes impliquent une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée. À l'idéal de la connaissance, à la découverte du vrai, Nietzsche substitue l'interprétation et l'évaluation... Précisément l'aphorisme est à la fois l'art d'interpréter et la chose à interpréter ; le poème, à la fois d'évaluer et la chose à évaluer... Le philosophe de l'avenir est artiste et médecin, en un mot, législateur. »

Cette étude magistrale du grand philosophe, emporté par la démence puis « trahi » par sa sœur qui « essaya de mettre Nietzsche au service du national-socialisme », fut publiée par Gilles Deleuze en 1965 et régulièrement rééditée. Elle comporte une partie biographique, une analyse très sensible de la philosophie nietzschéenne, un dictionnaire des principaux personnages et des extraits de l'œuvre choisis par Gilles Deleuze.



9 782130 551126

www.puf.com

PC 2666

8 € TTC France

Couverture Atelier Didier Thimonier. Photo de Nietzsche © Roger Violler.

puf

Nietzsche *par* Gilles Deleuze

Nietzsche

par
Gilles
Deleuze



Philosophes

puf

PHILOSOPHES

Nietzsche

PAR

GILLES DELEUZE



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Nietzsche

CLASSE DEFRUZE

54

ISBN 2 13 055112 2

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1965

Réimpression de la 13^e édition : 2006, avril

© Presses Universitaires de France, 1965
6, avenue Reille, 75014 Paris

La vie

Le premier livre de *Zarathoustra* commence par le récit de trois métamorphoses : « Comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant. » Le chameau est l'animal qui porte : il porte le poids des valeurs établies, les fardeaux de l'éducation, de la morale et de la culture. Il les porte dans le désert, et, là, se transforme en lion : le lion casse les statues, piétine les fardeaux, mène la critique de toutes les valeurs établies. Enfin il appartient au lion de devenir enfant, c'est-à-dire Jeu et nouveau commencement, créateur de nouvelles valeurs et de nouveaux principes d'évaluation.

Selon Nietzsche ces trois métamorphoses signifient, entre autres choses, des moments de son œuvre, et aussi des stades de sa vie et de sa santé. Sans doute les coupures sont-elles toutes relatives : le lion est présent dans le chameau, l'enfant est dans le lion ; et dans l'enfant il y a l'issue tragique.

Frédéric-Guillaume Nietzsche naquit en 1844, au presbytère de Roecken, dans une région de la Thuringe annexée à la Prusse. Du côté de la mère comme

du père, la famille était de pasteurs luthériens. Le père, délicat et cultivé, pasteur lui-même, meurt dès 1849 (ramollissement cérébral, encéphalite ou apoplexie). Nietzsche est élevé à Naumburg, dans un milieu féminin, avec sa sœur cadette Élisabeth. Il est l'enfant prodige ; on garde ses dissertations, ses essais de composition musicale. Il fait ses études à Pforta, puis à Bonn et à Leipzig. Il choisit la philologie contre la théologie. Mais déjà la philosophie le hante, avec l'image de Schopenhauer, penseur solitaire, « penseur privé ». Les travaux philologiques de Nietzsche (Théognis, Simonide, Diogène-Laërce) le font nommer dès 1869 professeur de philologie à Bâle.

Commence l'intimité avec Wagner, qu'il avait rencontré à Leipzig, et qui habitait Tribschen, près de Lucerne. Comme dit Nietzsche : parmi les plus beaux jours de ma vie. Wagner a presque soixante ans ; Cosima, à peine trente. Cosima est la fille de Liszt ; pour Wagner, elle a quitté le musicien Hans von Bülow. Ses amis l'appellent parfois Ariane, et suggèrent les égalités Bülow-Thésée, Wagner-Dionysos. Nietzsche rencontre ici un schème affectif, qui est déjà le sien et qu'il s'appropriera de mieux en mieux. Ces beaux jours ne sont pas sans troubles : tantôt il a l'impression désagréable que Wagner se sert de lui, et lui emprunte sa propre conception du tragique ; tantôt l'impression délicieuse que, avec l'aide de Cosima, il va porter Wagner jusqu'à des vérités que celui-ci n'aurait pas découvertes tout seul.

Son professorat l'a fait citoyen suisse. Il est ambulancier pendant la guerre de 70. Il y perd ses derniers

« fardeaux » : un certain nationalisme, une certaine sympathie pour Bismarck et la Prusse. Il ne peut plus supporter l'identification de la culture et de l'Etat, ni croire que la victoire des armes soit un signe pour la culture. Son mépris de l'Allemagne apparaît déjà, son incapacité de vivre parmi les Allemands. Chez Nietzsche, l'abandon des vieilles croyances ne forme pas une crise (ce qui fait crise ou rupture, c'est plutôt l'inspiration, la révélation d'une Idée nouvelle). Ses problèmes ne sont pas d'abandon. Nous n'avons aucune raison de suspecter les déclarations d'*Ecce Homo*, quand Nietzsche dit que, déjà en matière religieuse et malgré l'hérédité, l'athéisme lui fut naturel, instinctif. Mais Nietzsche s'enfonce dans la solitude. En 1871, il écrit *La Naissance de la Tragédie*, où le vrai Nietzsche perce sous les masques de Wagner et de Schopenhauer : le livre est mal accueilli par les philologues. Nietzsche s'éprouve comme l'Intempestif, et découvre l'incompatibilité du penseur privé et du professeur public. Dans la quatrième *Considération intempestive*, « Wagner à Bayreuth » (1875), les réserves sur Wagner deviennent explicites. Et l'inauguration de Bayreuth, l'atmosphère de kermesse qu'il y trouve, les cortèges officiels, les discours, la présence du vieil empereur l'écœurent. Devant ce qui leur semble des changements de Nietzsche, ses amis s'étonnent. Nietzsche s'intéresse de plus en plus aux sciences positives, à la physique, à la biologie, à la médecine. Sa santé même a disparu ; il vit dans les maux de tête et d'estomac, les troubles oculaires, les difficultés de parole. Il renonce à enseigner. « La maladie me délivra lentement : elle m'épargna toute rupture, toute démarche

violente et scabreuse... Elle me conférait le droit de changer radicalement mes habitudes. » Et comme Wagner était une compensation pour Nietzsche-professeur, le wagnérisme tomba avec le professorat.

Grâce à Overbeck, le plus fidèle et le plus intelligent de ses amis, il obtient de Bâle en 1878 une pension. Alors commence la vie voyageuse : ombre, locataire de meublés modestes, cherchant un climat favorable, il va de stations en stations, en Suisse, en Italie, dans le Midi de la France. Tantôt seul, tantôt avec des amis (Malwida von Meysenburg, vieille wagnérienne ; Peter Gast, son ancien élève, musicien sur lequel il compte pour remplacer Wagner ; Paul Rée, dont le rapprochent le goût des sciences naturelles et la dissection de la morale). Parfois, il retourne à Naumburg. A Sorrente, il revoit Wagner une dernière fois, un Wagner devenu nationaliste et pieux. En 1878, il inaugure sa grande critique des valeurs, l'âge du Lion, avec *Humain, trop humain*. Ses amis le comprennent mal, Wagner l'attaque. Surtout, il est de plus en plus malade. « Ne pas pouvoir lire ! Ne pouvoir écrire que très rarement ! Ne fréquenter personne ! Ne pas pouvoir entendre de musique ! » En 1880, il décrit ainsi son état : « Une continuelle souffrance, chaque jour pendant des heures une sensation toute proche du mal de mer, une demi-paralysie qui me rend la parole difficile et, pour faire diversion, des attaques furieuses (à la dernière je vomis pendant trois jours et trois nuits, j'avais soif de la mort...). Si je pouvais vous décrire l'incessant de tout cela, la

continuelle souffrance tenaillante à la tête, sur les yeux, et cette impression générale de paralysie, de la tête aux pieds. »

En quel sens la maladie — ou même la folie — est-elle présente dans l'œuvre de Nietzsche ? Jamais elle n'est source d'inspiration. Jamais Nietzsche n'a conçu la philosophie comme pouvant procéder de la souffrance, du malaise ou de l'angoisse — bien que le philosophe, le type du philosophe selon Nietzsche, ait un excès de souffrance. Mais, pas plus il ne conçoit la maladie comme un événement affectant du dehors un corps-objet, un cerveau-objet. Dans la maladie, il voit plutôt *un point de vue* sur la santé ; et dans la santé, *un point de vue* sur la maladie. « Observer en malade des concepts plus sains, des valeurs plus saines, puis, inversement, du haut d'une vie riche, surabondante et sûre d'elle, plonger les regards dans le travail secret de l'instinct de décadence, voilà la pratique à laquelle je me suis le plus souvent entraîné... » La maladie n'est pas un mobile pour le sujet pensant, mais pas davantage un objet pour la pensée : elle constitue plutôt une intersubjectivité secrète au sein d'un même individu. La maladie comme évaluation de la santé, les moments de santé comme évaluation de la maladie : tel est le « renversement », le « *déplacement des perspectives* », où Nietzsche voit l'essentiel de sa méthode, et de sa vocation pour une transmutation des valeurs (1). Or, malgré les apparences, il n'y a pas réciprocité entre les deux points de vue, les deux évaluations. De la santé à la maladie, de la maladie à la santé, ne serait-ce qu'en idée, cette

(1) *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si sage, 1.

mobilité même est une santé supérieure, ce déplacement, cette légèreté dans le déplacement est le signe de la « grande santé ». C'est pourquoi Nietzsche peut dire jusqu'au bout (c'est-à-dire en 1888) : je suis le contraire d'un malade, je suis bien portant dans le fond. On évitera de rappeler que tout a mal fini. Car Nietzsche devenu dément, c'est précisément Nietzsche ayant perdu cette mobilité, cet art du déplacement, ne pouvant plus *par sa santé* faire de la maladie un point de vue sur la santé.

Tout est masque, chez Nietzsche. Sa santé est un premier masque pour son génie ; ses souffrances, un second masque, à la fois pour son génie et pour sa santé. Nietzsche ne croit pas à l'unité d'un Moi, et ne l'éprouve pas : des rapports subtils de puissance et d'évaluation, entre différents « moi » qui se cachent, mais qui expriment aussi des forces d'une autre nature, forces de la vie, forces de la pensée — telle est la conception de Nietzsche, sa manière de vivre. Wagner, Schopenhauer, et même Paul Rée, Nietzsche les a vécus comme ses propres masques. Après 1890, il arrive à certains de ses amis (Overbeck, Gast) de penser que la démence, pour lui, est un dernier masque. Il avait écrit : « Et parfois la folie elle-même est le masque qui cache un savoir fatal et trop sûr. » En fait, elle ne l'est pas, mais seulement parce qu'elle indique le moment où les masques, cessant de communiquer et de se déplacer, se confondent dans une rigidité de mort. Parmi les plus hauts moments de la philosophie de Nietzsche, il y a les pages où il parle de la nécessité de se masquer, de la vertu et de la positivité des masques, de leur instance ultime. Mains, oreilles et yeux étaient les beautés de

Nietzsche (il se félicite de ses oreilles, il considère les petites oreilles comme un secret labyrinthique qui mène à Dionysos). Mais sur ce premier masque, un autre, représenté par l'énorme moustache. « Donne-moi, je t'en prie, donne-moi... — Quoi donc ? — Un autre masque, un second masque. »

Après *Humain trop humain* (1878), Nietzsche a poursuivi son entreprise de critique totale : *Le Voyageur et son ombre* (1879), *Aurore* (1880). Il prépare *Le Gai Savoir*. Mais quelque chose de nouveau surgit, une exaltation, une surabondance : comme si Nietzsche avait été projeté jusqu'au point où l'évaluation change de sens, et où l'on juge de la maladie du haut d'une étrange santé. Ses souffrances continuent, mais souvent dominées par un « enthousiasme » qui affecte le corps lui-même. Nietzsche éprouve alors ses états les plus hauts, liés à un sentiment de menace. En août 1881, à Sils-Maria, en longeant le lac de Silvaplana, il a la révélation bouleversante de l'éternel Retour. Puis l'inspiration de *Zarathoustra*. Entre 1883 et 1885, il écrit les quatre livres de *Zarathoustra*, accumule des notes pour une œuvre qui devait en être la suite. Il porte la critique à un niveau qu'elle n'avait pas précédemment ; il en fait l'arme d'une « transmutation » des valeurs, le Non au service d'une affirmation supérieure. (*Par-delà le Bien et le Mal*, 1886 ; *Généalogie de la Morale*, 1887). — C'est la troisième métamorphose, ou le devenir-enfant.

Il éprouve pourtant des angoisses, et de vives

contrariétés. En 1882, il y eut l'aventure avec Lou von Salomé. Celle-ci, jeune fille russe qui vivait avec Paul Rée, parut à Nietzsche une disciple idéale, et digne d'amour. Suivant un schéma affectif qu'il avait déjà eu l'occasion d'appliquer, Nietzsche la demanda rapidement en mariage, par l'intermédiaire de l'ami. Nietzsche poursuit un rêve : étant lui-même Dionysos, il recevra Ariane, avec l'approbation de Thésée. Thésée, c'est « l'Homme supérieur », une image de père — ce que Wagner avait déjà été pour Nietzsche. Mais Nietzsche n'avait pas osé prétendre clairement à Cosima-Ariane. En Paul Rée, et précédemment en d'autres amis, Nietzsche trouve des Thésée, pères plus juvéniles, moins impressionnants (1). Dionysos est supérieur à l'Homme supérieur, comme Nietzsche à Wagner. A plus forte raison, comme Nietzsche à Paul Rée. Il est fatal, il est entendu qu'un tel fantasme échoue. Ariane préfère toujours Thésée. Malwida von Meysenburg comme chaperon, Lou Salomé, Paul Rée et Nietzsche formèrent un étrange quatuor. Leur vie commune était faite de brouilles et de réconciliations. Élisabeth, la sœur de Nietzsche, possessive et jalouse, fit tout pour la rupture. Elle l'obtint, Nietzsche n'arrivant ni à se détacher de sa sœur, ni à atténuer la sévérité des jugements qu'il portait sur elle (« des gens comme ma sœur sont inévitablement des adversaires irréconciliables de ma manière de penser et de ma philosophie, ceci est fondé sur la nature

(1) Déjà en 1876, Nietzsche avait fait demander une jeune femme en mariage, par Hugo von Senger, son ami — c'est Senger qui l'épousa plus tard.

éternelle des choses... », « les âmes comme la tienne, ma pauvre sœur, je ne les aime pas », « je suis profondément las de tes indécentes bavardages moralisateurs... »). Lou Salomé n'aimait pas Nietzsche d'amour ; il lui revient d'avoir, plus tard, écrit sur Nietzsche un livre extrêmement beau (1).

Nietzsche se sent de plus en plus seul. Il apprend la mort de Wagner ; ce qui réactive en lui l'image Ariane-Cosima. En 1855, Élisabeth épouse Foerster, wagnérien et antisémite, nationaliste prussien ; Foerster ira avec Élisabeth au Paraguay, fonder une colonie de purs aryens. Nietzsche n'assiste pas au mariage, et supporte mal ce beau-frère encombrant. A un autre raciste, il écrit : « Veuillez cesser de m'envoyer vos publications, je crains pour ma patience. » — Chez Nietzsche, les alternances d'euphorie et de dépression se succèdent, de plus en plus serrées. Tantôt tout lui paraît excellent : son tailleur, ce qu'il mange, l'accueil des gens, la fascination qu'il croit exercer dans les magasins. Tantôt le désespoir l'emporte : l'absence de lecteurs, une impression de mort, de trahison.

Vient la grande année 1888 : *Le Crépuscule des Idoles*, *Le Cas Wagner*, *L'Antéchrist*, *Ecce Homo*. Tout se passe comme si les facultés créatrices de Nietzsche s'exacerbaient, prenaient un dernier élan qui précède l'effondrement. Même le ton change, dans ces œuvres de grande maîtrise : une nouvelle violence, un nouvel humour, comme le comique du Surhumain. A la fois Nietzsche dresse de soi une

(1) Lou Andreas SALOMÉ, *Frédéric Nietzsche*, 1894, trad. fr., Grasset.

image mondiale cosmique provocatrice (« un jour le souvenir de quelque chose de formidable sera lié à mon nom », « ce n'est qu'à partir de moi qu'il y a de la grande politique sur terre ») ; mais aussi se concentre dans l'instant, se soucie d'un succès immédiat. Dès la fin 1888, Nietzsche écrit d'étranges lettres. A Strindberg : « J'ai convoqué à Rome une assemblée de princes, je veux faire fusiller le jeune Kaiser. Au revoir ! Car nous nous reverrons. Une seule condition : Divorçons... Nietzsche-César. » Le 3 janvier 1889, à Turin, c'est la crise. Il écrit des lettres encore, signe Dionysos, ou le Crucifié, ou les deux à la fois. A Cosima Wagner : « Ariane je t'aime. Dionysos. » Overbeck accourt à Turin, trouve Nietzsche égaré, surexcité. Il l'emmène tant bien que mal à Bâle, où Nietzsche se laisse interner calmement. On diagnostique une « paralysie progressive ». Sa mère le fait transporter à Iéna. Les médecins de Iéna supposent une infection syphilitique, remontant à 1866. (S'agit-il d'une déclaration de Nietzsche ? Jeune homme, il racontait à son ami Deussen une curieuse aventure, où un piano l'avait sauvé. Un texte de *Zarathoustra*, « parmi les filles du désert », doit être considéré de ce point de vue.) Tantôt calme, tantôt en crise, semblant tout avoir oublié de son œuvre, faisant de la musique encore. Sa mère le prend chez elle ; Elisabeth est revenue du Paraguay fin 1890. L'évolution de la maladie se poursuit lentement, jusqu'à l'apathie et l'agonie. Il meurt à Weimar en 1900 (1).

(1) Sur la maladie de Nietzsche, cf. le beau livre de E. F. PODACH, *L'effondrement de Nietzsche*, (trad. fr. N.R.F.).

Sans certitude entière, le diagnostic de paralysie générale est probable. La question est plutôt : les symptômes de 1875, de 1881, de 1888 forment-ils un même tableau clinique ? Est-ce la même maladie ? Vraisemblablement oui. Il importe peu qu'il s'agisse d'une démence, plutôt que d'une psychose. Nous avons vu en quel sens la maladie, même la folie, était présente dans l'œuvre de Nietzsche. La crise de paralysie générale marque le moment où la maladie sort de l'œuvre, l'interrompt, en rend la continuation impossible. Les lettres finales de Nietzsche témoignent de ce moment extrême ; aussi appartiennent-elles encore à l'œuvre, elles en font partie. Tant que Nietzsche eut l'art de déplacer les perspectives, de la santé à la maladie et inversement, il a joui, si malade qu'il fût, d'une « grande santé » qui rendait l'œuvre possible. Mais quand cet art lui manqua, quand les masques se confondirent dans celui d'un pitre et d'un bouffon, sous l'action d'un processus organique ou autre, la maladie se confondit elle-même avec la fin de l'œuvre (Nietzsche avait parlé de la folie comme d'une « solution comique », comme d'une bouffonnerie dernière).

Élisabeth aida sa mère à soigner Nietzsche. Elle donna de pieuses interprétations de la maladie. Elle fit d'aigres reproches à Overbeck, qui répondit avec beaucoup de dignité. Elle eut de grands mérites : tout faire pour assurer la diffusion de la pensée de son frère ; organiser le Nietzsche-Archiv, à Weimar (1).

(1) Depuis 1950, les manuscrits ont été transportés dans l'ancien bâtiment du Goethe-Schiller Archiv, à Weimar.

Mais ces mérites s'estompent devant la suprême trahison : elle essaya de mettre Nietzsche au service du national-socialisme. Dernier trait de la fatalité de Nietzsche : la parente abusive qui figure dans le cortège de chaque « penseur maudit ».

La philosophie ⁽¹⁾

Nietzsche intègre à la philosophie deux moyens d'expression, l'aphorisme et le poème. Ces formes mêmes impliquent une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée. A l'idéal de la connaissance, à la découverte du vrai, Nietzsche substitue *l'interprétation et l'évaluation*. L'une fixe le « sens », toujours partiel et fragmentaire, d'un phénomène ; l'autre détermine la « valeur » hiérarchique des sens, et totalise les fragments, sans atténuer ni supprimer leur pluralité. Précisément l'aphorisme est à la fois l'art d'interpréter et la chose à interpréter ; le poème, à la fois l'art d'évaluer et la chose à évaluer. L'interprète, c'est le physiologiste ou le médecin, celui qui considère les phénomènes comme des symptômes et parle par aphorismes. L'évaluateur, c'est l'artiste, qui considère et crée des « perspectives », qui parle par poème. Le philosophe de l'avenir est artiste et médecin — en un mot, législateur.

Cette image du philosophe est aussi bien la plus vieille, la plus ancienne. C'est celle du penseur présocratique, « physiologiste » et artiste, interprète

(1) Les remarques qui suivent forment seulement une introduction aux textes cités plus loin.

et évaluateur du monde. Comment comprendre cette **intimité de l'avenir et de l'origine** ? Le philosophe de l'avenir est en même temps l'explorateur des vieux mondes, cimes et cavernes, et ne crée qu'à force de se souvenir de quelque chose qui fut essentiellement oublié. Ce quelque chose, selon Nietzsche, c'est l'unité de la pensée et de la vie. **Unité complexe : un pas pour la vie, un pas pour la pensée.** Les modes de vie inspirent des façons de penser, les modes de pensée créent des façons de vivre. **La vie active la pensée, et la pensée à son tour affirme la vie.** Cette unité présocratique, nous n'en avons même plus l'idée. Nous n'avons plus que des exemples où la pensée bride et mutilé la vie, l'assagit, et où la vie prend sa revanche, affolant la pensée et se perdant avec elle. **Nous n'avons plus le choix qu'entre des vies médiocres et des penseurs fous. Des vies trop sages pour un penseur, des pensées trop folles pour un vivant : Kant et Hölderlin.** Mais la belle unité reste à retrouver, telle que la folie n'en serait plus une — **l'unité qui fait d'une anecdote de la vie un aphorisme de la pensée, et d'une évaluation de la pensée, une nouvelle perspective de la vie.**

Ce secret des présocratiques, d'une certaine manière, était déjà perdu dès l'origine. **Nous devons penser la philosophie comme une force.** Or la loi des forces est qu'elles ne peuvent apparaître, sans se couvrir du **masque des forces préexistantes.** La vie doit d'abord mimer la matière. Il a bien fallu que la force philosophique, au moment où elle naissait en Grèce, se déguisât pour survivre. Il a fallu que le philosophe empruntât l'allure des forces précédentes, qu'il prit le masque du *prêtre*. Le jeune philosophe

grec a quelque chose du vieux prêtre oriental. On s'y trompe encore aujourd'hui : Zoroastre et Héraclite, les Indous et les Éléates, les Égyptiens et Empédocle, Pythagore et les Chinois — toutes les confusions possibles. On parle de la vertu du philosophe idéal, de son ascétisme, de son amour de la sagesse. On ne sait pas deviner la solitude et la sensualité particulières, les fins fort peu sages d'une existence dange-reuse qui se cachent sous ce masque. **Le secret de la philosophie, parce qu'il est perdu dès l'origine, reste à découvrir dans l'avenir.**

Il était donc fatal que la philosophie ne se dévelop-pât dans l'histoire qu'en dégénéralant, et en se retour-nant contre soi, en se laissant prendre à son masque. Au lieu de l'unité d'une vie active et d'une pensée affirmative, on voit la pensée se donner pour tâche de juger la vie, de lui opposer des valeurs prétendues supérieures, de la mesurer à ces valeurs et de la limiter, la condamner. En même temps que la pensée devient ainsi négative, on voit la vie se déprécier, cesser d'être active, se réduire à ses formes les plus faibles, à des formes malades seules compatibles avec les valeurs dites supérieures. **Triomphe de la « réaction » sur la vie active, et de la négation sur la pensée affirmative.** Pour la philosophie, les conséquen-ces sont lourdes. Car les deux vertus du philosophe législateur étaient **la critique de toutes les valeurs établies, c'est-à-dire des valeurs supérieures à la vie et du principe dont elles dépendent, et la création de nouvelles valeurs, valeurs de la vie qui réclament un autre principe.** Marteau et transmutation. Mais en même temps que la philosophie dégénère, le philosophe législateur cède la place au philosophe

soumis. Au lieu du critique des valeurs établies, au lieu du créateur de nouvelles valeurs et de nouvelles évaluations, surgit le conservateur des valeurs admises. Le philosophe cesse d'être physiologiste ou médecin, pour devenir métaphysicien ; il cesse d'être poète, pour devenir « professeur public ». Il se dit soumis aux exigences du vrai, de la raison ; mais sous ces exigences de la raison, on reconnaît souvent des forces qui ne sont pas tellement raisonnables, États, religions, valeurs en cours. La philosophie n'est plus que le recensement de toutes les raisons que l'homme se donne pour obéir. Le philosophe invoque l'amour de la vérité, mais cette vérité-là ne fait de mal à personne (« elle apparaît comme une créature bonasse et aimant ses aises, qui donne sans cesse à tous les pouvoirs établis l'assurance qu'elle ne causera jamais à personne le moindre embarras, car elle n'est, après tout, que la science pure » (1)). Le philosophe évalue la vie d'après son aptitude à supporter des poids, à porter des fardeaux. Ces fardeaux, ces poids sont précisément les valeurs supérieures. Tel est l'esprit de lourdeur qui réunit dans un même désert le porteur et le porté, la vie réactive et dépréciée, la pensée négative et dépréciante. Alors, on n'a plus qu'une illusion de critique et un fantôme de création. Car rien n'est plus opposé au créateur que le porteur. Créer, c'est alléger, c'est décharger la vie, inventer de nouvelles possibilités de vie. Le créateur est législateur — danseur.

La dégénérescence de la philosophie apparaît claire-

(1) Cf. *Considérations inactuelles*, Schopenhauer éducateur, § 3.

ment avec Socrate. Si l'on définit la métaphysique par la distinction de deux mondes, par l'opposition de l'essence et de l'apparence, du vrai et du faux, de l'intelligible et du sensible, il faut dire que Socrate invente la métaphysique : il fait de la vie quelque chose qui doit être jugé, mesuré, limité, et de la pensée, une mesure, une limite, qui s'exerce au nom de valeurs supérieures — le Divin, le Vrai, le Beau, le Bien... Avec Socrate, apparaît le type d'un philosophe volontairement et subtilement soumis. Mais continuons, sautons les siècles. Qui peut croire que Kant ait restauré la critique, ou retrouvé l'idée d'un philosophe législateur ? Kant dénonce les fausses prétentions à la connaissance, mais ne met pas en question l'idéal de connaître ; il dénonce la fausse morale, mais ne met pas en question les prétentions de la moralité, ni la nature et l'origine de ses valeurs. Il nous reproche d'avoir mélangé des domaines, des intérêts ; mais les domaines restent intacts, et les intérêts de la raison, sacrés (la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion).

La dialectique elle-même prolonge ce tour de passe-passe. La dialectique est cet art qui nous convie à récupérer des propriétés aliénées. Tout retourne à l'Esprit, comme moteur et produit de la dialectique ; ou à la conscience de soi ; ou même à l'homme comme être générique. Mais si nos propriétés expriment en elles-mêmes une vie diminuée, et une pensée mutilante, que nous sert de les récupérer, ou de devenir leur véritable sujet ? A-t-on supprimé la religion, quand on a intériorisé le prêtre, quand on l'a mis dans le fidèle, à la manière de la Réforme ? A-t-on

tué Dieu quand on a mis l'homme à sa place, et qu'on a gardé l'essentiel, c'est-à-dire la place ? Le seul changement est celui-ci : au lieu d'être chargé du dehors, l'homme prend lui-même les poids pour les mettre sur son dos. Le philosophe de l'avenir, le philosophe-médecin, diagnostiquera la continuation d'un même mal sous des symptômes différents : les valeurs peuvent changer, l'homme se mettre à la place de Dieu, le progrès, le bonheur, l'utilité remplacer le vrai, le bien ou le divin — l'essentiel ne change pas, c'est-à-dire les perspectives ou les évaluations dont dépendent ces valeurs, vieilles ou nouvelles. On nous invite toujours à nous soumettre, à nous charger d'un poids, à reconnaître seulement les formes réactives de la vie, les formes accusatoires de la pensée. Quand nous ne voulons plus, quand nous ne pouvons plus nous charger des valeurs supérieures, on nous convie encore à assumer « le Réel tel qu'il est » — mais *ce Réel tel qu'il est, c'est précisément ce que les valeurs supérieures ont fait de la réalité !* (Même l'existentialisme a gardé de nos jours un goût effarant de porter, d'assumer, un goût proprement dialectique qui le sépare de Nietzsche.)

Nietzsche est le premier à nous apprendre qu'il ne suffit pas de tuer Dieu pour opérer la transmutation des valeurs. Dans l'œuvre de Nietzsche, les versions de la mort de Dieu sont multiples, une quinzaine au moins, toutes d'une grande beauté (1).

(1) On cite parfois le texte intitulé L'Insensé (*Gai Savoir*, III, 125) comme la première grande version de la mort de Dieu. Il n'en est rien : *Le Voyageur et son ombre* contient un admirable récit, intitulé *Les prisonniers*. Cf. plus loin texte n° 19. Ce texte a de mystérieuses résonances avec Kafka.

Mais précisément, d'après l'une des plus belles, le meurtrier de Dieu est « le plus hideux des hommes ». Nietzsche veut dire que l'homme s'enlaidit encore, quand, n'ayant plus besoin d'une instance extérieure, il s'interdit à lui-même ce qu'on lui défendait, et se charge spontanément d'une police, et de fardeaux, qui ne lui semblent même plus venir du dehors. Ainsi l'histoire de la philosophie, des socratiques aux hégéliens, reste l'histoire des longues soumissions de l'homme, et des raisons qu'il se donne pour les légitimer. Ce mouvement de la dégénérescence n'affecte pas seulement la philosophie, mais exprime le devenir le plus général, la catégorie la plus fondamentale de l'histoire. Non pas un fait dans l'histoire, mais le principe même, dont découlent la plupart des événements qui ont déterminé notre pensée et notre vie, symptômes d'une décomposition. Si bien que la vraie philosophie, comme philosophie de l'avenir, n'est pas plus historique qu'elle n'est éternelle : elle doit être intempestive, toujours intempestive.

Toute interprétation est détermination du sens d'un phénomène. *Le sens consiste précisément dans un rapport de forces*, d'après lequel certaines *agissent* et d'autres *réagissent* dans un ensemble complexe et hiérarchisé. Quelle que soit la complexité d'un phénomène, nous distinguons bien des forces actives, primaires, de conquête et de subjugation, et des forces réactives, secondaires, d'adaptation et de régulation. *Cette distinction n'est pas seulement quantitative, mais qualitative et typologique.* Car

l'essence de la force est d'être en rapport avec d'autres forces ; et, dans ce rapport, elle reçoit son essence ou qualité.

Le rapport de la force avec la force s'appelle « volonté ». C'est pourquoi, avant tout, il faut éviter les contresens sur le principe nietzschéen de volonté de puissance. Ce principe ne signifie pas (du moins ne signifie pas d'abord) que la volonté *veuille* la puissance ou *désire* dominer. Tant qu'on interprète volonté de puissance au sens de « désir de dominer », on la fait forcément dépendre de valeurs établies, seules aptes à déterminer qui doit être « reconnu » comme le plus puissant dans tel ou tel cas, dans tel ou tel conflit. Par là, on méconnaît la nature de la volonté de puissance comme principe plastique de toutes nos évaluations, comme principe caché pour la création de nouvelles valeurs non reconnues. La volonté de puissance, dit Nietzsche, ne consiste pas à convoiter ni même à *prendre*, mais à *créer*, et à *donner* (1). La Puissance, comme volonté de puissance, n'est pas ce que la volonté veut, mais *ce qui* veut dans la volonté (Dionysos en personne). La volonté de puissance est l'élément différentiel dont dérivent les forces en présence et leur qualité respective dans un complexe. Aussi est-elle toujours présentée comme un élément *mobile, aérien, pluraliste*. C'est par volonté de puissance qu'une force commande, mais c'est aussi par volonté de puissance qu'une force obéit. Aux deux types ou qualités de forces, correspondent donc deux faces, deux *qualia* de la volonté de puissance, caractères

(1) Cf. texte n° 25.

ultimes et fluents, plus profonds que ceux des forces qui en dérivent. Car la volonté de puissance fait que les forces actives *affirment*, et affirment leur propre différence : en elles l'affirmation est première, la négation n'est jamais qu'une conséquence, comme un surcroît de jouissance. Mais le propre des forces réactives, au contraire, est de s'opposer d'abord à ce qu'elles ne sont pas, de limiter l'autre : chez elles la *négation* est première, c'est par la négation qu'elles arrivent à un semblant d'affirmation. Affirmation et *négation* sont donc les *qualia* de la volonté de puissance, comme actif et réactif sont les qualités des forces. Et de même que l'interprétation trouve les principes du sens dans les forces, l'évaluation trouve les principes des valeurs dans la volonté de puissance. — On évitera enfin, en fonction des considérations terminologiques qui précèdent, de réduire la pensée de Nietzsche à un simple dualisme. Car, nous le verrons, il appartient essentiellement à l'affirmation d'être elle-même multiple, pluraliste, et à la négation d'être une, ou lourdement moniste.

Or l'histoire nous met en présence du plus étrange phénomène : les forces réactives triomphent, la négation l'emporte dans la volonté de puissance ! Il ne s'agit pas seulement de l'histoire de l'homme, mais de l'histoire de la vie, et de celle de la Terre au moins sur sa face habitée par l'homme. Partout, nous voyons le triomphe du « non » sur le « oui », de la réaction sur l'action. Même la vie devient adaptative et régulatrice, se réduit à ses formes secondaires : nous ne comprenons même plus ce que signifie agir. Même les forces de la Terre s'épuisent, sur cette face désolée. Cette victoire commune des

forces réactives et de la volonté de nier, Nietzsche l'appelle « nihilisme » — ou triomphe des esclaves. L'analyse du nihilisme est l'objet de la *psychologie*, selon Nietzsche, étant entendu que cette psychologie est aussi celle du cosmos.

Pour une philosophie de la force ou de la volonté, il semble difficile d'expliquer comment les forces réactives, comment les « esclaves », les « faibles » l'emportent. Car, si c'est en formant tous ensemble une force plus grande que celle des forts, on voit mal ce qui est changé, et sur quoi se fonde une évaluation qualitative. Mais en vérité, les faibles, les esclaves ne triomphent pas par addition de leurs forces, mais par soustraction de celle de l'autre : ils séparent le fort de ce qu'il peut. Ils triomphent, non par la composition de leur puissance, mais par la puissance de leur contagion. Ils entraînent un devenir-réactif de toutes les forces. C'est cela la « dégénérescence ». Nietzsche montre déjà que les critères de la lutte pour la vie, de la sélection naturelle, favorisent nécessairement les faibles et les malades en tant que tels, les « secondaires » (on appelle *malade* une vie réduite à ses processus réactifs). A plus forte raison, dans le cas de l'homme, les critères de l'histoire favorisent les esclaves en tant que tels. C'est un devenir-maladif de toute la vie, un devenir-esclave de tous les hommes qui constituent la victoire du nihilisme. Aussi éviterait-on encore des contresens sur les termes nietzschéens « fort » et « faible », « maître » et « esclave » : il est évident que l'esclave ne cesse pas d'être esclave en prenant le pouvoir, ni le faible, un faible. Les forces réactives, en l'emportant, ne cessent pas d'être réactives. Car, en toutes choses, selon Nietzsche,

il s'agit d'une typologie qualitative, il s'agit de bassesse et de noblesse. Nos maîtres sont des esclaves qui triomphent dans un devenir-esclave universel : l'homme européen, l'homme domestiqué, le bouffon... Nietzsche décrit les États modernes comme des fourmilières, où les chefs et les puissants l'emportent par leur bassesse, par la contagion de cette bassesse et de cette bouffonnerie. Quelle que soit la complexité de Nietzsche, le lecteur devine aisément dans quelle catégorie (c'est-à-dire dans quel type) il aurait rangé la race des « maîtres » conçue par les nazis. Quand le nihilisme triomphe, alors et alors seulement la volonté de puissance cesse de vouloir dire « créer », mais signifie : vouloir la puissance, désirer dominer (donc s'attribuer ou se faire attribuer les valeurs établies, argent, honneurs, pouvoir...). Or cette volonté de puissance-là, c'est précisément celle de l'esclave, c'est la manière dont l'esclave ou l'impuissant conçoit la puissance, l'idée qu'il s'en fait, et qu'il applique quand il triomphe. Il arrive qu'un malade dise : ah ! si j'étais bien portant, je ferais ceci — et peut-être le fera-t-il —, mais ses projets et ses conceptions sont encore d'un malade, rien que d'un malade. Il en est de même de l'esclave, et de sa conception de la maîtrise ou de la puissance. Il en est de même de l'homme réactif, et de sa conception de l'action. Partout le renversement des valeurs et des évaluations, partout les choses vues du petit côté, les images renversées comme dans l'œil du bœuf. Un des plus grands mots de Nietzsche est : « On a toujours à défendre les forts contre les faibles. » Précisons, dans le cas de l'homme, les étapes du triomphe du nihilisme. Ces étapes forment les

grandes découvertes de la psychologie nietzschéenne, les catégories d'une typologie des profondeurs :

1^o **Le ressentiment** : c'est ta faute, c'est ta faute... Accusation et récrimination projectives. C'est ta faute si je suis faible et malheureux. La vie réactive se dérobe aux forces actives, la réaction cesse d'être « agie ». La réaction devient quelque chose de senti, « ressentiment », qui s'exerce contre tout ce qui est actif. On fait « honte » à l'action : la vie elle-même est accusée, séparée de sa puissance, séparée de ce qu'elle peut. L'agneau dit : je pourrais faire tout ce que fait l'aigle, j'ai du mérite à m'en empêcher, que l'aigle fasse comme moi...

2^o **La mauvaise conscience** : c'est ma faute... Moment de l'introjection. Ayant pris la vie comme à l'hameçon, les forces réactives peuvent revenir à elles-mêmes. Elles intériorisent la faute, elles se disent coupables, elles se retournent contre soi. Mais ainsi, elles donnent l'exemple, elles convient la vie tout entière à venir les rejoindre, elles acquièrent le maximum de pouvoir contagieux — elles forment des communautés réactives.

3^o **L'idéal ascétique** : moment de la sublimation. Ce que veut la vie faible ou réactive, c'est finalement la négation de la vie. Sa volonté de puissance est volonté de néant, comme condition de son triomphe. Inversement, la volonté de néant ne tolère que la vie faible, mutilée, réactive : des états voisins de zéro. Alors, se noue l'inquiétante alliance. On jugera la vie d'après des valeurs dites supérieures à la vie : ces valeurs pieuses s'opposent à la vie, la condamnent, la conduisent au néant ; elles ne promettent le salut qu'aux formes les plus réactives, les plus faibles et

les plus malades de la vie. Telle est l'alliance du Dieu-Néant et de l'Homme-Réactif. Tout est renversé : les esclaves s'appellent des maîtres, les faibles s'appellent des forts, la bassesse se nomme noblesse. On dit que quelqu'un est fort et noble parce qu'il porte : il porte le poids des valeurs « supérieures », il se sent responsable. Même la vie, surtout la vie, lui semble dure à porter. Les évaluations sont tellement déformées qu'on ne sait plus voir que le porteur est un esclave, que ce qu'il porte est un esclavage, que le portefaix est un porte-faible — le contraire d'un créateur, d'un danseur. Car, en vérité, on ne porte qu'à force de faiblesse, on ne se fait porter qu'à volonté de néant (cf. le Bouffon de Zarathoustra ; et le personnage de l'Ane).

Les étapes précédentes du nihilisme correspondent, selon Nietzsche, à la religion judaïque, puis chrétienne. Mais combien celle-ci est préparée par la philosophie grecque, c'est-à-dire par la dégénérescence de la philosophie en Grèce. Plus généralement, Nietzsche montre comment ces étapes sont aussi la genèse des grandes catégories de la pensée : le Moi, le **Monde, Dieu, la causalité, la finalité**, etc. — Mais le nihilisme ne s'arrête pas là, et poursuit un chemin qui fait toute notre histoire.

4^o **La mort de Dieu** : moment de la récupération. Longtemps, la mort de Dieu nous apparaît comme un drame **intrareligieux**, comme une affaire entre le Dieu juif et le Dieu chrétien. Au point que nous ne savons plus très bien si c'est le Fils qui meurt, par ressentiment du Père, ou si c'est le Père qui meurt, pour que le Fils soit indépendant (et devienne « cosmopolite »). Mais déjà saint Paul fonde le

christianisme sur l'idée que le Christ meurt pour *nos* péchés. Avec la Réforme, la mort de Dieu devient de plus en plus une affaire entre Dieu et l'homme. Jusqu'au jour où l'homme se découvre le meurtrier de Dieu, veut s'assumer comme tel et porter ce nouveau poids. Il veut la conséquence logique de cette mort : devenir lui-même Dieu, remplacer Dieu.

L'idée de Nietzsche, c'est que **la mort de Dieu est un grand événement bruyant, mais non suffisant.** Car le « nihilisme » continue, change à peine de forme. Le nihilisme signifiait tout à l'heure : dépréciation, négation de la vie au nom des valeurs supérieures. Et maintenant : négation de ces valeurs supérieures, remplacement par des valeurs humaines — trop humaines (la morale remplace la religion ; l'utilité, le progrès, l'histoire elle-même remplacent les valeurs divines). Rien n'est changé, car c'est la même vie réactive, le même esclavage, qui triomphait à l'ombre des valeurs divines, et qui triomphe maintenant par les valeurs humaines. C'est le même porteur, le même Ane, qui restait chargé du poids des reliques divines, dont il répondait devant Dieu, et qui maintenant se charge tout seul, en autoresponsabilité. On a même fait un pas de plus dans le désert du nihilisme : on prétend embrasser toute la Réalité, mais on embrasse seulement ce que les valeurs supérieures en ont laissé, le résidu des forces réactives et de la volonté de néant. C'est pourquoi Nietzsche, dans le livre IV de *Zarathoustra*, trace la grande misère de ceux qu'il appelle « les Hommes supérieurs ». Ceux-ci veulent remplacer Dieu, ils portent les valeurs humaines, ils croient même retrouver la Réalité, récupérer le sens de l'affirmation. Mais la seule affirmation dont

ils sont capables, c'est seulement le « Oui » de l'Ane, I-A, la force réactive qui se charge elle-même des produits du nihilisme, et qui croit dire oui chaque fois qu'elle *porte* un non. (Deux œuvres modernes sont de profondes méditations sur le Oui et le Non, sur leur authenticité ou leur mystification : Nietzsche et Joyce.)

5° *Le dernier homme et l'homme qui veut périr* : moment de la fin. La mort de Dieu est donc un événement, mais qui attend **encore son sens et sa valeur.** Tant que nous ne changeons pas de principe d'évaluation, tant que nous remplaçons les vieilles valeurs par de nouvelles, marquant seulement de nouvelles combinaisons entre les forces réactives et la volonté de néant, rien n'est changé, nous sommes toujours sous le règne des valeurs *établies*. Nous savons bien qu'il y a des valeurs qui naissent vieilles, et qui, dès leur naissance, témoignent de leur conformité, de leur conformisme, de leur inaptitude à troubler tout ordre établi. Et pourtant, à chaque pas, le nihilisme avance davantage, l'inanité se révèle mieux. Car ce qui apparaît dans la mort de Dieu, c'est que l'alliance des forces réactives et de la volonté de néant, de l'Homme réactif et du Dieu nihiliste, est en train de se rompre : l'homme a prétendu se passer de Dieu, valoir pour Dieu. Les concepts nietzschéens sont des catégories de l'inconscient. L'important, c'est la manière dont le drame se poursuit dans l'inconscient : quand les forces réactives prétendent se passer de « volonté », elles roulent de plus en plus loin dans l'abîme du néant, dans un monde de plus en plus dénué de valeurs, divines ou même humaines. A l'issue des Hommes supérieurs,

surgit le *dernier homme*, celui qui dit : tout est vain, plutôt s'éteindre passivement ! Plutôt un néant de volonté qu'une volonté de néant ! Mais, à la faveur de cette rupture, la volonté de néant à son tour se retourne contre les forces réactives, devient la volonté de nier la vie réactive elle-même, et inspire à l'homme l'envie de se détruire activement. Au-delà du dernier homme, il y a donc encore *l'homme qui veut périr*. Et à ce point d'achèvement du nihilisme (Minuit), tout est prêt — prêt pour une transmutation (1).

La transmutation de toutes les valeurs se définit ainsi : un devenir actif des forces, un triomphe de l'affirmation dans la volonté de puissance. Sous le règne du nihilisme, le négatif est la forme et le fond de la volonté de puissance ; l'affirmation est seulement seconde, subordonnée à la négation, recueillant et portant les fruits du négatif. Si bien que le Oui de l'Ane, I-A, est un faux oui, comme une caricature d'affirmation. Maintenant, tout change : l'affirmation devient l'essence ou la volonté de puissance elle-même ; quant au négatif, il subsiste, mais comme le mode d'être de celui qui affirme, comme l'agressivité propre à l'affirmation, comme l'éclair annonciateur et le tonnerre qui suit l'affirmé — comme la critique totale qui accompagne la création. Ainsi Zarathous-

(1) Cette distinction, entre le *dernier homme* et *l'homme qui veut périr* est fondamentale dans la philosophie de Nietzsche : cf. par exemple, dans *Zarathoustra*, la différence entre la prédiction du devin (Le devin, livre II) et l'appel de Zarathoustra (Prologue, 4 et 5). Voir les textes 21 et 23.

tra, c'est l'affirmation pure, mais qui précisément porte la négation à son degré suprême, en en faisant une action, une instance au service de celui qui affirme et qui crée (1). Le Oui de Zarathoustra s'oppose au Oui de l'Ane, comme créer s'oppose à porter. Le Non de Zarathoustra s'oppose au Non du nihilisme, comme l'agressivité s'oppose au ressentiment. La transmutation signifie ce renversement des rapports affirmation-négation. Mais on voit que la transmutation n'est possible qu'à l'issue du nihilisme. Il a fallu aller jusqu'au dernier des hommes, puis jusqu'à l'homme qui veut périr, pour que la négation, se retournant enfin contre les forces réactives, devint elle-même une action et passât au service d'une affirmation supérieure (d'où la formule de Nietzsche : le nihilisme vaincu, mais vaincu par lui-même...).

L'affirmation est la plus haute puissance de la volonté. Mais qu'est-ce qui est affirmé ? La Terre, la vie.. Mais quelle forme prennent la Terre et la vie, quand elles sont objet d'affirmation ? Forme inconnue de nous, qui n'habitons que la surface désolée de la Terre et ne vivons que des états voisins de zéro. Ce que le nihilisme condamne et s'efforce de nier, ce n'est pas tant l'Être, car l'Être, on le sait depuis longtemps, ressemble au Néant, comme un frère. C'est plutôt le multiple, c'est plutôt le devenir. Le nihilisme considère le devenir comme quelque chose qui doit expier, et qui doit être résorbé dans l'Être ; le multiple comme quelque chose d'injuste, qui doit être jugé, et résorbé dans l'Un. Le devenir et le multiple

(1) Cf. texte n° 24.

sont coupables, tel est le premier mot, et le dernier, du nihilisme. Aussi, sous le règne du nihilisme, la philosophie a-t-elle pour mobiles des sentiments noirs : un « mécontentement », on ne sait quelle angoisse, quelle inquiétude de vivre — un obscur sentiment de culpabilité. Au contraire, la première figure de la transmutation élève le multiple et le devenir à la plus haute puissance : ils en font l'objet d'une affirmation. Et dans l'affirmation du multiple, il y a la joie pratique du divers. La joie surgit, comme le seul mobile à philosopher. La valorisation des sentiments négatifs ou des passions tristes, voilà la mystification sur laquelle le nihilisme fonde son pouvoir. (Lucrèce déjà, et Spinoza écrivirent des pages définitives à cet égard. Avant Nietzsche, ils conçoivent la philosophie comme la puissance d'affirmer, comme la lutte pratique contre les mystifications, comme l'expulsion du négatif.)

Le multiple est affirmé en tant que multiple, le devenir est affirmé en tant que devenir. C'est dire à la fois que l'affirmation est multiple elle-même, qu'elle devient elle-même ; et que le devenir et le multiple sont eux-mêmes des affirmations. Il y a comme un jeu de miroir dans l'affirmation bien comprise. « Éternelle affirmation... éternellement je suis ton affirmation ! » La seconde figure de la transmutation, c'est l'affirmation de l'affirmation, le dédoublement, le couple divin Dionysos-Ariane.

A tous les caractères précédents, Dionysos se laisse reconnaître. Nous sommes loin du premier Dionysos, celui que Nietzsche concevait sous l'influence de Schopenhauer, comme résorbant la vie dans un Fond originel, comme faisant alliance avec Apollon pour

produire la tragédie. Il est vrai que, dès *La Naissance de la Tragédie*, Dionysos était défini par son opposition avec Socrate, plus encore que par son alliance avec Apollon : Socrate jugeait et condamnait la vie au nom des valeurs supérieures, mais Dionysos pressentait que la vie n'a pas à être jugée, qu'elle est assez juste, assez sainte par elle-même. Or, à mesure que Nietzsche avance dans son œuvre, la vraie opposition lui apparaît : non plus même Dionysos contre Socrate, mais Dionysos contre le Crucifié. Leur martyre paraît commun, mais l'interprétation, l'évaluation de ce martyre différent : d'un côté le témoignage contre la vie, l'entreprise de vengeance qui consiste à nier la vie ; de l'autre côté l'affirmation de la vie, l'affirmation du devenir et du multiple, jusque dans la lacération et les membres dispersés de Dionysos (1). Danse, légèreté, rire sont les propriétés de Dionysos. Comme puissance de l'affirmation, Dionysos évoque un miroir dans son miroir, un anneau dans son anneau : il faut une seconde affirmation, pour que l'affirmation soit elle-même affirmée. Dionysos a une fiancée, Ariane (« Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles : mets-y un mot avisé »). Le seul mot avisé est Oui. Ariane achève l'ensemble des relations qui définissent Dionysos et le philosophe dionysiaque.

Le multiple n'est plus justiciable de l'Un, ni le devenir, de l'Être. Mais l'Être et l'Un font mieux que de perdre leur sens ; ils en prennent un nouveau. Car maintenant, l'Un se dit du multiple en tant que multiple (des éclats ou des fragments) ; l'Être se dit

(1) Cf. texte n° 9.

du devenir en tant que devenir. Tel est le renversement nietzschéen, ou la troisième figure de la transmutation. On n'oppose plus le devenir à l'Être, le multiple à l'Un (ces oppositions mêmes étant les catégories du nihilisme). Au contraire, on affirme l'Un du multiple, l'Être du devenir. Ou bien, comme dit Nietzsche, on affirme la nécessité du hasard. Dionysos est joueur. Le vrai joueur fait du hasard un objet d'affirmation : il affirme les fragments, les membres du hasard ; de cette affirmation naît le nombre nécessaire, qui ramène le coup de dés. On voit quelle est cette troisième figure : le jeu de l'éternel Retour. Revenir est précisément l'être du devenir, l'un du multiple, la nécessité du hasard. Aussi faut-il éviter de faire de l'éternel Retour un retour du Même. Ce serait méconnaître la forme de la transmutation, et le changement dans le rapport fondamental. Car le Même ne préexiste pas au divers (sauf dans la catégorie du nihilisme). Ce n'est pas le Même qui revient, puisque le revenir est la forme originale du Même, qui se dit seulement du divers, du multiple, du devenir. Le Même ne revient pas, c'est le revenir seulement qui est le Même de ce qui devient.

Il y va de l'essence de l'éternel Retour. Cette question de l'éternel Retour doit être débarrassée de toutes sortes de thèmes, inutiles ou faux. On demande parfois comment Nietzsche a pu croire nouvelle et prodigieuse une telle pensée, qui semble pourtant fréquente chez les anciens : mais précisément, Nietzsche savait bien qu'elle ne se trouve pas chez les anciens, ni en Grèce ni en Orient, sauf d'une manière parcellaire et incertaine, dans un tout autre sens que celui du nietzschéisme. Nietzsche déjà

faisait les plus expresses réserves sur Héraclite. Et qu'il mette l'éternel Retour dans la bouche de Zarathoustra, comme un serpent dans le gosier, signifie seulement qu'il prête au personnage antique de Zoroastre ce que celui-ci était le moins capable de concevoir. Nietzsche explique qu'il prend le personnage de Zarathoustra comme un euphémisme, ou mieux comme une antiphrase, et une métonymie, lui donnant volontairement le bénéfice de concepts nouveaux qu'il ne pouvait pas former (1).

On demande aussi ce qu'il y a d'étonnant dans l'éternel Retour, s'il consiste dans un cycle, c'est-à-dire dans un retour du Tout, dans un retour du Même, dans un retour au Même : mais précisément, il ne s'agit pas de cela. Le secret de Nietzsche, c'est que l'éternel Retour est sélectif. Et doublement sélectif. D'abord comme pensée. Car il nous donne une loi pour l'autonomie de la volonté dégagée de toute morale : quoi que je veuille (ma paresse, ma gourmandise, ma lâcheté, mon vice comme ma vertu), je « dois » le vouloir de telle manière que j'en veuille aussi l'éternel Retour. Se trouve éliminé le monde des

(1) Cf. *Ecce Homo*, Pourquoi je suis une fatalité, § 3. — A la limite, il est fort douteux que l'idée d'éternel Retour ait été jamais soutenue dans le monde antique. La pensée grecque dans son ensemble est très réticente à ce thème : cf. le livre récent de Charles MUGLER, *Deux thèmes de la cosmologie grecque : devenir cyclique et pluralité d-s mondes* (Klincksieck, 1953). Et, de l'aveu des spécialistes, il en est de même pour la pensée chinoise, ou indienne, ou iranienne, ou babylonienne. L'opposition d'un temps circulaire chez les anciens et d'un temps historique chez les modernes est une idée facile et inexacte. A tous égards nous pouvons, avec Nietzsche lui-même, considérer l'éternel Retour comme une découverte nietzschéenne, ayant seulement des prémisses antiques.

« demi-vouloirs », tout ce que nous voulons à condition de dire : une fois, rien qu'une fois. Même une lâcheté, une paresse qui voudraient leur éternel Retour deviendraient autre chose qu'une paresse, une lâcheté : elles deviendraient actives, et puissances d'affirmation.

Et l'éternel Retour n'est pas seulement la pensée sélective, mais aussi l'Être sélectif. Seule revient l'affirmation, seul revient ce qui peut être affirmé, seule la joie retourne. Tout ce qui peut être nié, tout ce qui est négation, est expulsé par le mouvement même de l'éternel Retour. Nous pouvions craindre que les combinaisons du nihilisme et de la réaction ne reviennent éternellement. L'éternel Retour doit être comparé à une roue ; mais le mouvement de la roue est doué d'un pouvoir centrifuge, qui chasse tout le négatif. Parce que l'Être s'affirme du devenir, il expulse de soi tout ce qui contredit l'affirmation, toutes les formes du nihilisme et de la réaction : mauvaise conscience, ressentiment..., on ne les verra qu'une fois.

Pourtant, dans beaucoup de textes, Nietzsche considère l'éternel Retour comme un cycle, où tout revient, où le Même revient, et qui revient au même. — Mais que signifient ces textes ? Nietzsche est un penseur qui « dramatise » les Idées, c'est-à-dire qui les présente comme des événements successifs, à des niveaux divers de tension. Nous l'avons vu déjà pour la mort de Dieu. De même, l'éternel Retour est l'objet de deux exposés (et il y en aurait eu davantage, si l'œuvre n'avait été interrompue par la folie, empêchant une progression que Nietzsche lui-même avait explicitement conçue). Or, de ces deux exposés

qui nous restent, l'un concerne Zarathoustra *malade*, l'autre, Zarathoustra *convalescent et presque guéri*. Ce qui rend Zarathoustra malade, c'est précisément l'idée du cycle : l'idée que Tout revienne, que le Même revienne, et que tout revienne au même. Car, en ce cas, l'éternel Retour n'est qu'une hypothèse, une hypothèse à la fois banale et terrifiante. Banale, parce qu'elle équivaut à une certitude naturelle, animale, immédiate (c'est pourquoi Zarathoustra, quand l'aigle et le serpent s'efforcent de le consoler, leur répond : vous avez fait de l'éternel Retour une « rengaine », vous avez réduit l'éternel Retour à une formule bien connue, trop connue) (1). — Terrifiante aussi, car, s'il est vrai que tout revient, et revient au même, alors l'homme petit et mesquin, le nihilisme et la réaction reviendront aussi (c'est pourquoi Zarathoustra clame son grand dégoût, son grand mépris, et déclare qu'il ne peut pas, qu'il ne veut pas, qu'il n'ose pas dire l'éternel Retour) (2).

Que s'est-il passé quand Zarathoustra est convalescent ? A-t-il simplement pris sur lui de supporter ce qu'il ne supportait pas tout à l'heure ? Il accepte l'éternel Retour, il en saisit la joie. S'agit-il seulement d'un changement psychologique ? Évidemment non. Il s'agit d'un changement dans la compréhension et la signification de l'éternel Retour lui-même. Zarathoustra reconnaît que, malade, il n'avait rien compris à l'éternel Retour. Que celui-ci n'est pas un cycle, qu'il n'est pas retour du Même, ni retour au même. Qu'il n'est pas une plate évidence naturelle,

(1) Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, Le convalescent, § 2.

(2) Cf. texte n° 27.

à l'usage des animaux, ni un triste châtement moral, à l'usage des hommes. Zarathoustra comprend l'identité « éternel Retour = Être sélectif ». Comment ce qui est réactif et nihiliste, comment le négatif pourrait-il revenir, puisque l'éternel Retour est l'être qui se dit seulement de l'affirmation, du devenir en action ? Roue centrifuge, « constellation suprême de l'Être, que nul vœu n'atteint, que nulle négation ne souille ». L'éternel Retour est la Répétition ; mais c'est la Répétition qui sélectionne, la Répétition qui sauve. Prodigieux secret d'une répétition libératrice et sélectionnante.

La transmutation a donc un quatrième et dernier aspect : elle implique et produit le surhomme. Car, dans son essence humaine, l'homme est un être réactif, combinant ses forces avec le nihilisme. L'éternel Retour le repousse et l'expulse. La transmutation concerne une conversion radicale d'essence, qui se produit dans l'homme, mais qui produit le surhomme. Le surhomme désigne exactement le recueillement de tout ce qui peut être affirmé, la forme supérieure de ce qui est, le type qui représente l'Être sélectif, le rejeton et la subjectivité de cet être. Aussi est-il au croisement de deux généalogies. D'une part il est produit dans l'homme, par l'intermédiaire du dernier des hommes et de l'homme qui veut périr, mais au-delà d'eux, comme un déchirement et une transformation de l'essence humaine. Mais d'autre part, produit dans l'homme, il n'est pas produit par l'homme : il est le fruit de Dionysos et d'Ariane. Zarathoustra lui-même suit la première lignée généalogique ; il reste donc inférieur à Dionysos, il en est le prophète ou l'annonciateur. Zarathoustra

appelle le surhomme son enfant, mais il est dépassé par son enfant, dont le vrai père est Dionysos (1). Ainsi s'achèvent les figures de la transmutation : **Dionysos ou l'affirmation ; Dionysos-Ariane, ou l'affirmation dédoublée ; l'éternel Retour, ou l'affirmation redoublée ; le surhomme, ou le type et le produit de l'affirmation.**

Nous, lecteurs de Nietzsche, devons éviter quatre contresens possibles : 1° sur la volonté de puissance (croire que la volonté de puissance signifie « désir de dominer » ou « vouloir la puissance ») ; 2° sur les forts et les faibles (croire que les plus « puissants », dans un régime social, sont par là même des « forts ») ; 3° sur l'éternel Retour (croire qu'il s'agit d'une vieille idée, empruntée aux Grecs, aux Indous, aux Babyloniens... ; croire qu'il s'agit d'un cycle, ou d'un retour du Même, d'un retour au même) ; 4° sur les œuvres dernières (croire que ces œuvres sont excessives ou déjà disqualifiées par la folie).

(1) Cf. texte n° 11.

DICTIONNAIRE
DES PRINCIPAUX PERSONNAGES
DE NIETZSCHE

Aigle (et Serpent). — Ce sont les animaux de Zarathoustra. Le serpent est enroulé autour du cou de l'aigle. Tous deux expriment donc l'éternel Retour comme Alliance, comme anneau dans l'anneau, comme fiançailles du couple divin Dionysos-Ariane. Mais ils l'expriment de manière animale, comme une certitude immédiate ou une évidence naturelle. (Leur échappe l'essence de l'éternel Retour, c'est-à-dire son caractère sélectif, tant du point de vue de la pensée que de l'Être.) Aussi font-ils de l'éternel Retour un « babillage », une « rengaine ». Bien plus : le serpent *déroulé* exprime ce qu'il y a d'insupportable et d'impossible dans l'éternel Retour, tant qu'on le prend pour une certitude naturelle d'après laquelle « tout revient ».

Ane (ou Chameau). — Ce sont les bêtes du désert (nihilisme). Ils portent, ils portent des fardeaux jusqu'au fond du désert. L'Ane a deux défauts : son *Non* est un faux non, un « non » du ressentiment. Et plus encore, son *Oui* (I-A, I-A) est un faux oui. Il croit qu'affirmer signifie *porter, assumer*. L'Ane est d'abord l'animal chrétien : il porte le poids des valeurs dites « supérieures à la vie ». Après la mort de Dieu, il se charge lui-même, il porte le poids des valeurs « humaines », il prétend assumer « le réel tel qu'il est » : dès lors, il est le nouveau dieu des « hommes supérieurs ». D'un bout à l'autre, l'Ane est la caricature et la

trahison du Oui dionysiaque ; il affirme, mais n'affirme que les produits du nihilisme. Aussi ses longues oreilles s'opposent-elles aux petites oreilles, rondes et labyrinthiques, de Dionysos et d'Ariane.

Araignée (ou Tarentule). — C'est l'esprit de vengeance ou de ressentiment. Sa puissance de contagion, c'est son venin. Sa volonté, c'est une volonté de punir et de juger. Son arme, c'est le fil, le fil de la morale. Sa prédication, c'est l'égalité (que tout le monde devienne semblable à elle-même !).

Ariane (et Thésée). — C'est l'Anima. Elle fut aimée de Thésée, et l'aima. Mais alors précisément, elle tenait le fil, elle était un peu Araignée, froide créature du ressentiment. Thésée est le Héros, une image de l'Homme supérieur. Il a toutes les infériorités de « l'Homme supérieur » : porter, assumer, ne pas savoir dételer, ignorer la légèreté. Tant qu'Ariane aime Thésée, et en est aimée, sa féminité reste emprisonnée, liée par le fil. Mais quand Dionysos-Taureau approche, elle apprend ce qu'est la véritable affirmation, la vraie légèreté. Elle devient l'Anima affirmative, qui dit Oui à Dionysos. A eux deux, ils sont le couple constituant de l'éternel Retour, et engendrent le Surhomme. Car : « quand le héros a abandonné l'âme, c'est alors seulement que s'approche en rêve le surhéros ».

Bouffon (Singe, Nain ou Démon). — C'est la caricature de Zarathoustra. Il l'imite, mais comme la lourdeur imite la légèreté. Aussi représente-t-il le pire danger de Zarathoustra : la trahison de la doctrine. Le bouffon méprise, mais son mépris vient du ressentiment. Il est l'esprit de lourdeur. Comme Zarathoustra, il prétend dépasser, surmonter. Mais surmonter signifie pour lui : ou bien se faire porter (grimper sur les épaules de l'homme, et de Zarathoustra lui-même) ; ou bien sauter par-dessus. Ce sont les deux contresens possibles sur le « Surhomme ».

Christ (saint Paul et Bouddha). — 1° Il représente un moment essentiel du nihilisme : celui de la mauvaise

conscience, après le ressentiment judaïque. Mais c'est toujours la même entreprise de vengeance et d'inimitié contre la vie ; car l'amour chrétien valorise seulement les aspects malades et désolés de la vie. Par sa mort, le Christ semble devenir indépendant du Dieu juif : il devient universel et « cosmopolite ». Mais il a seulement trouvé un nouveau moyen de juger la vie, d'universaliser la condamnation de la vie, en intériorisant la faute (mauvaise conscience). Le Christ serait mort pour nous, pour nos péchés ! Telle est du moins l'interprétation de saint Paul ; et c'est cette interprétation qui l'emporta dans l'Église et dans l'histoire. Le martyre du Christ s'oppose donc à celui de Dionysos : dans un cas la vie est jugée, et doit expier ; dans l'autre cas, elle est assez juste par elle-même pour tout justifier. « Dionysos contre le Crucifié ». — 2° Mais si l'on cherche, sous l'interprétation paulinienne, quel était le type personnel du Christ, on devine que le Christ appartient au « nihilisme » d'une tout autre façon. Il est doux, joyeux, ne condamne pas, indifférent à toute culpabilité ; il veut seulement mourir, il souhaite la mort. Par là, il témoigne d'une grande avance sur saint Paul, et représente déjà le stade suprême du nihilisme, celui du dernier Homme ou même de l'Homme qui veut périr : le stade le plus proche de la transmutation dionysiaque. Le Christ est « le plus intéressant des décadents », une sorte de Bouddha. Il rend possible une transmutation ; de ce point de vue, la synthèse de Dionysos et du Christ devient elle-même possible : « Dionysos-Crucifié ».

Dionysos. — Sur les différents aspects de Dionysos, 1° en rapport avec Apollon ; 2° en opposition avec Socrate ; 3° en contradiction avec le Christ ; 4° en complémentarité avec Ariane, cf. l'exposé précédent de la philosophie de Nietzsche, et, plus loin, les textes.

Hommes supérieurs. — Ils sont multiples, mais témoignent d'une même entreprise : après la mort de Dieu, remplacer les valeurs divines par des valeurs humaines,

Ils représentent donc le devenir de la culture, ou l'effort pour mettre l'homme à la place de Dieu. Comme le principe d'évaluation demeure le même, comme la transmutation n'est pas faite, ils appartiennent pleinement au nihilisme, et sont plus proches du bouffon de Zarathoustra que de Zarathoustra lui-même. Ils sont « ratés », « manqués », et ne savent ni rire, ni jouer, ni danser. Dans l'ordre logique, leur procession est la suivante :

1° *Le dernier pape* : Il sait que Dieu est mort, mais croit que Dieu s'est étouffé lui-même, s'est étouffé de pitié, ne pouvant plus supporter son amour pour les hommes. Le dernier pape est devenu sans maître, et néanmoins n'est pas libre, il vit de souvenirs.

2° *Les deux rois* : Ils représentent le mouvement de la « moralité des mœurs », qui se propose de former et de dresser l'homme, de faire un homme libre par les moyens les plus violents, les plus contraignants. Aussi y a-t-il deux rois, un de gauche pour les moyens, un de droite pour la fin. Mais, avant comme après la mort de Dieu, pour les moyens comme pour la fin, la moralité des mœurs dégénère elle-même, dresse et sélectionne à rebours, tombe au profit de la « populace » (triomphe des esclaves). Ce sont les deux rois qui amènent l'Ane, dont l'ensemble des hommes supérieurs feront leur nouveau dieu.

3° *Le plus hideux des hommes* : C'est lui qui a tué Dieu, parce qu'il n'en supportait pas la pitié. Mais c'est toujours le vieil homme, encore plus laid : au lieu de la mauvaise conscience d'un Dieu mort pour lui, il éprouve la mauvaise conscience d'un Dieu mort par lui ; au lieu de la pitié venue de Dieu, il connaît la pitié venue des hommes, la pitié de la populace, encore plus insupportable. C'est lui qui mène la litane de l'Ane, et suscite le faux « Oui ».

4° *L'homme à la sangsue* : Il a voulu remplacer les valeurs divines, la religion et même la morale par la connaissance. La connaissance doit être scientifique, exacte, incisive : peu importe alors que son objet soit petit ou grand ; la

connaissance exacte de la plus petite chose remplacera notre croyance aux « grandes » valeurs vagues. Voilà pourquoi l'homme donne son bras à la sangsue, et se donne pour tâche et pour idéal de connaître une toute petite chose : le cerveau de la sangsue (sans remonter aux causes premières). Mais l'homme à la sangsue ne sait pas que la connaissance est la sangsue elle-même, et qu'elle prend le relais de la morale et de la religion, en poursuivant le même but qu'elles : inciser la vie, mutiler et juger la vie.

5° *Le Mendiant volontaire* : Celui-là a renoncé même à la connaissance. Il ne croit plus qu'au bonheur humain, il cherche le bonheur sur terre. Mais le bonheur humain, si plat soit-il, ne se trouve même pas dans la populace, animée par le ressentiment et la mauvaise conscience. Le bonheur humain se trouve seulement chez les vaches.

6° *L'Enchanteur* : C'est l'homme de la mauvaise conscience, qui se poursuit aussi bien sous le règne de Dieu qu'après la mort de Dieu. La mauvaise conscience est essentiellement comédienne, exhibitionniste. Elle joue tous les rôles, même celui de l'athée, même celui du poète, même celui d'Ariane. Mais toujours elle ment et récrimine. En disant « c'est ma faute », elle veut susciter la pitié, inspirer la culpabilité même à ceux qui sont forts, faire honte à tout ce qui est vivant, propager son venin. « Ta plainte contient un apeau ! »

7° *L'Ombre voyageuse* : C'est l'activité de la culture, qui, partout, a cherché à réaliser son but (l'homme libre, sélectionné et dressé) : sous le règne de Dieu, après la mort de Dieu, dans la connaissance, dans le bonheur, etc. Partout elle a manqué son but, car ce but est lui-même une Ombre. Ce but, l'Homme supérieur, est lui-même raté, manqué. C'est l'Ombre de Zarathoustra, rien d'autre que son ombre, qui le suit partout, mais disparaît aux deux heures importantes de la Transmutation, Minuit et Midi.

8° *Le Devin* : Il dit « tout est vain ». Il annonce le dernier stade du nihilisme : le moment où l'homme, ayant mesuré la

vanité de son effort pour remplacer Dieu, préférera ne plus vouloir du tout, plutôt que de vouloir le néant. Le devin annonce donc *le dernier homme*. Préfigurant la fin du nihilisme, il va déjà plus loin que les hommes supérieurs. Mais ce qui lui échappe, c'est ce qui est encore au-delà du dernier homme : *l'homme qui veut périr*, l'homme qui veut son propre déclin. Avec celui-là, le nihilisme s'achève réellement, est vaincu par soi-même : la transmutation et le surhomme sont proches.

Zarathoustra (et le Lion). — Zarathoustra n'est pas Dionysos, mais seulement son prophète. Il y a deux manières d'exprimer cette subordination. On pourrait dire d'abord que Zarathoustra en reste au « Non ». Sans doute ce Non n'est-il plus celui du nihilisme : c'est le « Non sacré » du Lion. C'est la destruction de toutes les valeurs établies, divines et humaines, qui composaient précisément le nihilisme. C'est le « Non » trans-nihiliste, inhérent à la transmutation. Aussi Zarathoustra semble-t-il avoir fini sa tâche, quand il plonge ses mains dans la toison du Lion. — Mais en vérité, Zarathoustra n'en reste pas au Non, même sacré et transmuant. Il participe pleinement de l'affirmation dionysiaque, il est déjà l'idée de cette affirmation, l'idée de Dionysos. De même que Dionysos se fiance avec Ariane dans l'éternel Retour, Zarathoustra trouve sa fiancée dans l'éternel Retour. De même que Dionysos est le père du Surhomme, Zarathoustra appelle le Surhomme son enfant. Toutefois, Zarathoustra est dépassé par ses propres enfants ; et il n'est que le prétendant, non pas l'élément constituant de l'anneau de l'éternel Retour. Il produit moins le Surhomme qu'il n'assure cette production dans l'homme, créant toutes les conditions dans lesquelles l'homme se surmonte et est surmonté, et dans lesquelles le Lion devient Enfant.

L'œuvre

1872 : *Naissance de la Tragédie*. — 1873 : *Considérations intempestives*, I, David Strauss. — 1874 : *Ibid.*, II, *Utilité et inconvénients des études historiques* ; III, *Schopenhauer éducateur*. — 1876 : *Ibid.*, IV, *Richard Wagner à Bayreuth*. — 1878 : *Humain trop humain*. — 1879 : *Le Voyageur et son ombre*. — 1881 : *Aurore*. — 1882 : *Le Gai Savoir*, I-IV. — 1883 : *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, II. — 1884 : *Ibid.*, III. — 1885 : *Ibid.*, IV. — 1886 : *Par-delà le bien et le mal*. — 1887 : *Généalogie de la morale* ; *Gai Savoir*, V. — 1888 : *Le cas Wagner* ; *Le crépuscule des idoles* ; *L'Antéchrist* ; *Nietzsche contre Wagner* ; *Ecce Homo*. (De ces cinq ouvrages, seul *Le cas Wagner* fut publié par Nietzsche, avant sa maladie.)

L'œuvre de Nietzsche comprend encore des études philologiques, des conférences et des cours, des poèmes, des compositions musicales, et surtout une masse de notes (dont *La Volonté de Puissance* est extraite).

Les principales éditions d'ensemble sont : celle du Nietzsche-Archiv (19 volumes, Leipzig, 1895-1913) ; la « Musarion Ausgabe » (23 vol., Munich, 1922-1929) ; celle de Schlechta (3 vol., Munich, 1954).

Ces éditions ne répondent pas complètement aux exigences critiques normales. Il est probable que cette lacune sera bientôt comblée par les travaux de MM. Colli et

Montinari. C'est d'après ces travaux que la N.R.F. a entrepris la publication des Œuvres philosophiques complètes.

Le problème est celui du rôle de la sœur. Son emprise fut totale sur le Nietzsche-Archiv. Mais peut-être faut-il distinguer plusieurs questions — que M. Schlechta, dans des polémiques récentes, a tendance à mélanger.

1° Y a-t-il eu des falsifications? — Plutôt de mauvaises lectures et des déplacements de textes, dans les œuvres de 1888.

2° Question de *La Volonté de Puissance*. — On sait que *La Volonté de Puissance* n'est pas un livre de Nietzsche. Dans les notes des années 80, on trouve environ 400 passages, numérotés et répartis en quatre groupes. Mais un grand nombre de plans divers datent de cette époque. *La Volonté de Puissance* a été composée avec ces 400 notes, avec d'autres d'époque différente, et d'après un plan de 1887. Il serait très important que tous les plans fussent publiés. Et surtout, que l'ensemble des notes fit l'objet d'une édition critique et chronologique rigoureuse; ce n'est pas le cas chez M. Schlechta.

3° Question de l'ensemble des notes. — M. Schlechta pense que les « posthumes » n'apportent rien d'essentiel, qui ne soit dans les ouvrages publiés par Nietzsche. Un tel point de vue met en cause l'interprétation de la philosophie de Nietzsche.

Les principaux traducteurs de Nietzsche en français sont : Henri Albert (Mercure de France); Geneviève Bianquis (N.R.F. et Aubier); Alexandre Vialatte (N.R.F.). Toutes les œuvres citées au début de cette bibliographie sont traduites.

On y joindra : *La Volonté de Puissance* (trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.); *La Naissance de la philosophie à*

l'époque de la tragédie grecque (trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.); *Les Poèmes* (trad. Henri Albert, Mercure; trad. Ribemont-Dessaignes, Le Seuil).

Et *La vie de Nietzsche d'après sa correspondance* (Georges Walz, Rieder); *Lettres choisies* (Alexandre Vialatte, N.R.F.); *Lettres à Peter Gast* (André Schaeffner, Éd. du Rocher); *Nietzsche devant ses contemporains* (Geneviève Bianquis, Éd. du Rocher).

Extraits

Chaque fois que nous coupons un texte de Nietzsche, les points de suspension sont mis entre crochets. — Chaque fois que nous citons un texte emprunté aux notes, la référence est précédée d'un astérisque.

A) QU'EST-CE QU'UN PHILOSOPHE ?

* ... agir d'une façon intempestive, c'est-à-dire contre le temps, et ainsi sur le temps, en faveur (je l'espère) d'un temps à venir. » (*Considérations intempestives.*)

1. LE PHILOSOPHE MASQUÉ

L'esprit philosophique a toujours dû commencer par se travestir et se masquer en empruntant les types de l'homme contemplatif *précédemment formés*, soit les types du prêtre, du devin, de l'homme religieux en général, pour être seulement *possible*, en quelque mesure que ce soit ; l'*idéal ascétique* a longtemps servi au philosophe d'apparence extérieure, de condition d'existence — il était forcé de *représenter* cet idéal pour pouvoir être philosophe, il était forcé d'y *croire* pour pouvoir le représenter. Cette attitude particulière au philosophe, qui le fait s'éloigner du monde, cette manière d'être qui renie le monde, se montre hostile à la vie, de sens incroyant, austère, et qui s'est

maintenue jusqu'à nos jours de façon à passer pour l'*attitude philosophique par excellence* — cette attitude est avant tout une conséquence des conditions forcées, indispensables à la naissance et au développement de la philosophie : car, pendant très longtemps, la philosophie n'aurait pas du tout été possible sur terre sans un masque et un travestissement ascétique, sans un malentendu ascétique. Pour m'exprimer d'une façon plus concrète et qui saute aux yeux : le prêtre ascétique s'est montré jusqu'à nos jours sous la forme la plus répugnante et la plus ténébreuse, celle de la chenille, qui donne seule au philosophe le droit de mener son existence rampante... Les choses ont-elles vraiment changé ? Ce dangereux insecte ailé aux mille couleurs, « l'esprit » qu'enveloppait le cocon, a-t-il pu enfin, grâce à un monde plus ensoleillé, plus chaud et plus clair, jeter sa défroque pour s'élancer dans la lumière ? Existe-t-il aujourd'hui déjà assez de fierté, d'audace, de bravoure, de conscience de soi, de volonté de l'esprit, de désir de responsabilité, de *libre-arbitre* sur la terre, pour que dorénavant le « philosophe » soit possible ? (*Généalogie de la morale*, III, 10, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

2. LE PHILOSOPHE CRITIQUE

Je suis un disciple du philosophe Dionysos ; je préférerais encore être considéré comme un satyre que comme un saint [...]. Vouloir rendre l'humanité « meilleure », ce serait la dernière chose que je promettrais. Je n'érige pas de nouvelles idoles ; que les anciennes apprennent donc ce qu'il en coûte d'avoir des pieds d'argile ! *Renverser* des idoles — j'appelle ainsi toute espèce d'idéal — c'est déjà bien plutôt mon affaire. Dans la même mesure où l'on a imaginé par un mensonge le monde idéal, on a enlevé à la réalité sa valeur, sa signification, sa véridicité... Le « monde-vérité » et le « monde-apparence », traduisez : le monde *inventé* et la réalité... Le mensonge de l'idéal a été jusqu'à

présent la malédiction suspendue au-dessus de la réalité. L'humanité elle-même, à force de se pénétrer de ce mensonge, a été faussée et falsifiée jusque dans ses instincts les plus profonds, jusqu'à l'adoration des valeurs *opposées* à celles qui garantiraient le développement, l'avenir, le droit suprême à l'avenir.

Celui qui sait respirer l'atmosphère de mes écrits sait que c'est une atmosphère des hauteurs, que l'air y est vif. Il faut être créé pour cette atmosphère, autrement l'on risque beaucoup de prendre froid. La glace est proche, la solitude est énorme — mais voyez avec quelle tranquillité tout repose dans la lumière ! Voyez comme l'on respire librement ! Que de choses on sent au-dessous de soi ! La philosophie telle que je l'ai vécue, telle que je l'ai entendue jusqu'à présent, c'est l'existence volontaire au milieu des glaces et des hautes montagnes — la recherche de tout ce qui est étrange et problématique dans la vie, de tout ce qui, jusqu'à présent, a été mis au ban par la morale. Une longue expérience, que je tiens de ce voyage dans tout ce qui est interdit, m'a enseigné à regarder, d'une autre façon qu'il pourrait être souhaitable, les causes qui jusqu'à présent ont poussé à moraliser et à idéaliser. L'histoire cachée de la philosophie, la psychologie des grands noms qui l'ont illustrée se sont révélées à moi. Le degré de vérité que *supporte* un esprit, la dose de vérité qu'un esprit peut *oser*, c'est ce qui m'a servi de plus en plus à donner la véritable mesure de la valeur. L'erreur (c'est-à-dire la foi en l'idéal), ce n'est pas l'aveuglement ; l'erreur, c'est la *lâcheté*... Toute conquête, chaque pas en avant dans le domaine de la connaissance a son origine dans le courage, dans la dureté à l'égard de soi-même, dans la propreté vis-à-vis de soi-même. Je ne réfute pas un idéal, je me contente de mettre des gants devant lui... *Nitimus in vetitum*, par ce signe ma philosophie sera un jour victorieuse, car jusqu'à présent on n'a interdit par principe que la vérité. (*Ecce Homo*, Préface, 2-3, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

3. LE PHILOSOPHE INTÉPESTIF

Nous apercevons ici la conséquence de cette doctrine, prêchée récemment encore sur les toits, et qui consiste à affirmer que l'État est le but suprême de l'humanité et que, pour l'homme, il n'est pas de but supérieur à celui de servir l'État ; ce en quoi je ne reconnais pas un retour au paganisme, mais à la sottise. Il se peut qu'un pareil homme, qui voit dans le service de l'État son devoir suprême, ne sache véritablement pas quels sont les devoirs suprêmes. Cela n'empêche pas qu'il y ait encore de l'autre côté des hommes et des devoirs, et l'un de ces devoirs qui, pour moi du moins, apparaît comme supérieur au service de l'État, incite à détruire la sottise sous toutes ses formes, même sous la forme qu'elle prend ici. C'est pourquoi je m'occupe à l'heure présente d'une espèce d'homme dont la téléologie conduit un peu plus haut que le bien d'un État, avec les philosophes et avec ceux-là seulement par rapport à un domaine assez indépendant du bien de l'État, celui de la culture. Parmi les nombreux anneaux qui, passés les uns à travers les autres, forment l'humaine chose publique, les uns sont en or, les autres en tombac.

Or, comment le philosophe regarde-t-il la culture de notre temps ? A vrai dire, sous un tout autre aspect que ces professeurs de philosophie qui se réjouissent de leur état. Il lui semble presque apercevoir une destruction et un arrachement complet de la culture, quand il songe à la hâte générale, à l'accélération de ce mouvement de chute, à l'impossibilité de toute vie contemplative et de toute simplicité. Les eaux de la religion s'écoulent et laissent derrière elles des marécages ou des étangs ; les nations se séparent de nouveau, se combattent les unes les autres et demandent à s'entre-déchirer. Les sciences, pratiquées sans aucune mesure et dans le plus aveugle laisser-faire, s'éparpillent et dissolvent toute conviction solide ; les classes et les sociétés cultivées sont entraînés

dans une grandiose et méprisante exploitation financière. Jamais le monde n'a été davantage le monde, jamais il n'a été plus pauvre en amour et en dons précieux. Les professions savantes ne sont plus que des phares et des asiles, au milieu de toute cette inquiétude frivole ; leurs représentants deviennent eux-mêmes chaque jour plus inquiets, ayant chaque jour moins de pensées, moins d'amour. Tout se met au service de la barbarie qui vient, l'art actuel et la science actuelle ne font pas exception. L'homme cultivé est dégénéré au point qu'il est devenu le pire ennemi de la culture, car il veut nier la maladie générale et il est un obstacle pour les médecins. Ils se mettent en colère, les pauvres bougres affaiblis, lorsque l'on parle de leurs faiblesses et que l'on combat leur dangereux esprit mensonger. Ils voudraient faire croire qu'ils ont remporté le prix sur tous les siècles, et leurs démarches sont animées d'une joie factice [...].

Pourtant, si l'on risque d'être accusé de partialité quand on ne relève que la faiblesse du dessin et le manque de coloris dans l'image de la vie moderne, le second aspect n'a cependant rien de plus réjouissant et n'apparaît que sous une forme d'autant plus inquiétante. Il existe certaines forces, des forces formidables, mais sauvages et primesautières, des forces tout à fait impitoyables. On les observe avec une attente inquiète, du même œil qu'on eut à regarder la chaudière d'une cuisine infernale : à tout moment des bouillonnements et des explosions peuvent se produire, annonçant de terribles cataclysmes. Depuis un siècle nous sommes préparés à des commotions fondamentales. Si, dans ces derniers temps, on a tenté d'opposer à ces tendances explosives profondément modernes la force constitutive de l'État prétendu national, celui-ci n'en constitue pas moins, et pour longtemps, une augmentation du péril universel et de la menace qui pèse sur nos têtes (1). Nous

(1) La traduction du début de la phrase est un peu modifiée.

ne nous laissons pas induire en erreur par le fait que les individus se comportent comme s'ils ne savaient rien de toutes ces préoccupations. Leur inquiétude montre combien ils en sont informés ; ils pensent à eux-mêmes avec une hâte et un exclusivisme qui ne se sont jamais rencontrés jusqu'à présent ; ils construisent et ils plantent pour eux seuls et pour un seul jour ; la chasse au bonheur n'est jamais si grande que quand elle doit être faite aujourd'hui et demain ; car après-demain déjà la chasse sera peut-être fermée. Nous vivons à l'époque des atomes et du chaos atomique. (*Considérations inactuelles, Schopenhauer éducateur*, 4, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

4. LE PHILOSOPHE, PHYSIOLOGISTE ET MÉDECIN

Nous en sommes à la phase où *le conscient devient modeste*. En dernière analyse, nous ne comprenons le moi conscient lui-même que comme un instrument au service de cet intellect supérieur, qui voit tout d'ensemble ; et nous pouvons alors nous demander si tout *vouloir* conscient, toute *fin consciente*, tout *jugement de valeur* ne seraient pas de simples moyens destinés à atteindre quelque chose d'essentiellement différent de ce qui nous apparaissait à la lumière de la conscience. Nous *croions* qu'il s'agit de notre plaisir ou de notre douleur, mais le plaisir et la douleur pourraient être des moyens grâce auxquels nous devrions *accomplir* des opérations étrangères à notre conscience. — Il faudra montrer à quel point tout ce qui est conscient demeure *superficiel*, à quel point l'action *diffère* de l'image de l'action, combien nous savons peu de ce qui *précède* l'action ; combien chimériques sont nos intuitions d'une « *volonté libre* », de « *cause et d'effet* » ; comment les pensées, les images et les mots ne sont que les signes des pensées, à quel point toute action est impénétrable ; combien l'éloge et le blâme demeurent *superficiels* ; comment notre vie consciente se passe essentiellement dans un monde de notre

invention et de notre *imagination* ; comment nous ne parlons jamais que de nos inventions (nos émotions même), et comment la *cohésion de l'humanité* repose sur la transmission de ces inventions — alors qu'au fond la cohésion véritable (par la reproduction) poursuit son chemin inconnu. [...]

Pour nous résumer, il s'agit peut-être uniquement du *corps* dans tout le développement de l'esprit : ce développement consisterait à nous rendre *sensible* la *formation d'un corps supérieur*. L'organique peut encore s'élever à des degrés supérieurs. Notre avidité de connaître la nature est un moyen pour le corps de se perfectionner. Ou plutôt, on fait des expériences, par centaines de milliers, pour modifier l'alimentation, l'habitation, le genre de vie du *corps* ; la conscience et les jugements de valeur qu'il porte en lui, toutes les variétés du plaisir et de la douleur sont *des indices de ces changements et de ces expériences*. En dernière analyse *ce n'est nullement l'homme qui est en cause ; il est ce qui doit être dépassé*. (*1883, *La Volonté de Puissance*, II, 261, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.)

5. LE PHILOSOPHE, INVENTEUR DE POSSIBILITÉS DE VIE

Il y a des vies où les difficultés touchent au prodige ; ce sont les vies des penseurs. Et il faut prêter l'oreille à ce qui nous est raconté à leur sujet, car on y découvre des *possibilités de vie* dont le seul récit nous donne de la joie et de la force et verse une lumière sur la vie de leurs successeurs. Il y a là autant d'invention, de réflexion, de hardiesse, de désespoir et d'espérance que dans les voyages des grands navigateurs ; et, à vrai dire, ce sont aussi des voyages d'exploration dans les domaines les plus reculés et les plus périlleux de la vie. Ce que ces vies ont de surprenant, c'est que deux instincts ennemis, qui tirent dans des sens opposés, semblent y être forcés de marcher sous le même joug ; l'instinct qui tend à la connaissance est contraint

sans cesse à abandonner le sol où l'homme a coutume de vivre et à se lancer dans l'incertain, et l'instinct qui veut la vie se voit forcé de chercher sans cesse à tâtons un nouveau lieu où s'établir [...].

Aussi ne puis-je me lasser d'évoquer par les yeux de l'âme une série de penseurs dont chacun porte en soi cette inconcevable particularité et éveille cette même stupéfaction par la possibilité de vie qu'il a su découvrir pour lui seul : je veux dire les penseurs qui ont vécu à l'époque la plus vigoureuse et la plus féconde de la Grèce, au siècle qui précède les guerres médiques et pendant ces guerres elles-mêmes. Car ces penseurs sont allés jusqu'à trouver *de belles possibilités de vie* ; or il me semble que les Grecs, ultérieurement, en ont oublié la meilleure partie ; et quel peuple pourrait prétendre qu'il l'a retrouvée ? [...].

Il est difficile pour nous de pressentir, d'après notre nature et notre expérience, quelle a pu être la tâche des philosophes, à l'intérieur d'une civilisation authentique, et qui possédait une forte unité de style ; car nous ne possédons pas de civilisation de cette sorte. Au contraire, seule une civilisation comme la civilisation grecque peut révéler quelle est la tâche du philosophe ; elle seule, je l'ai dit, peut justifier la philosophie, car elle seule sait et peut prouver pourquoi et comment le philosophe n'est pas un voyageur quelconque, survenu par hasard et qui surgit inopinément çà et là. Il y a une loi d'airain qui enchaîne le philosophe à une civilisation authentique, mais qu'arrive-t-il quand cette civilisation fait défaut ? Le philosophe est alors pareil à une comète imprévisible et, pour cette raison, effrayante, alors que dans une hypothèse plus favorable il brille comme un astre de première grandeur dans le système solaire de cette civilisation. Les Grecs justifient l'existence du philosophe, du fait que chez eux seuls, il n'est pas à l'état de comète. (*1875, La philosophie à l'époque de la tragédie grecque, trad. Geneviève Bianquis, in *La naissance de la philosophie*, N.R.F.)

6. LE PHILOSOPHE LÉGISLATEUR

Je supplie que l'on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie, et d'une façon générale les hommes de science avec les philosophes. Dans ce domaine justement il importe que soit rendu rigoureusement « à chacun son dû », et non beaucoup trop à l'un, beaucoup trop peu à l'autre. Il peut être nécessaire à l'éducation du vrai philosophe d'avoir passé lui-même par tous les stades où se sont arrêtés, où ont dû nécessairement s'arrêter ses collaborateurs subalternes, les ouvriers scientifiques de la philosophie. Il lui faudra peut-être avoir été lui-même critique et sceptique, dogmaticien et historien, et par surcroît poète et collectionneur, voyageur et déchiffreur d'énigmes, moraliste et voyant, « libre esprit » et presque tout au monde, afin d'avoir parcouru le cycle entier des valeurs et des jugements humains et de s'être constitué toute une variété d'yeux et de consciences pour explorer du haut des cimes tous les horizons lointains, du fond de l'abîme tous les sommets, d'un recoin étroit tous les espaces. Mais ce ne sont là que les conditions préalables de sa tâche ; cette tâche elle-même exige autre chose ; elle requiert de lui qu'il *crée des valeurs*. Ces ouvriers de la philosophie, du type noble de Kant et de Hegel, auront à constater et à formuler une masse énorme de jugements de valeur, c'est-à-dire d'anciennes *fixations* de valeurs, d'anciennes créations de valeurs qui sont devenues prépondérantes et ont été un temps appelées des vérités dans le domaine soit de la *logique*, soit de la *politique* (ou de la morale), soit de l'*esthétique*. Il appartiendra à ces penseurs de rendre clair, pensable, saisissable et maniable tout l'ensemble des événements et des jugements antérieurs, de donner un abrégé du « temps » lui-même et de triompher du passé ; tâche immense et merveilleuse qui pourra satisfaire les fiertés les plus délicates, les volontés les plus tenaces. *Mais les*

véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent. Ils disent : « Voici ce qui doit être ! » Ce sont eux qui déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine, et ils disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux qui ont liquidé le passé ; ils tendent vers l'avenir des mains créatrices, et pour cette tâche tout ce qui a existé leur sert de moyen, d'outil, de marteau. Pour eux « connaissance » est *création*, leur œuvre consiste à légiférer, leur volonté de vérité est *volonté de puissance*. Y a-t-il de nos jours de tels philosophes ? Y a-t-il jamais eu de tels philosophes ? Ne faut-il pas qu'il y en ait un jour ? (*Par-delà le bien et le mal*, VI, 211, trad. Geneviève Bianquis, Aubier).

B) DIONYSOS PHILOSOPHE

« Le héros est *gai*, voilà ce qui a échappé jusqu'à maintenant aux auteurs de tragédie. » (*1882).

7. DIONYSOS ET APOLLON : LEUR CONCILIATION (LE TRAGIQUE)

Nous aurons fait en esthétique un progrès décisif, quand nous aurons compris, non comme une vue de la raison mais avec l'immédiate certitude de l'intuition, que l'évolution de l'art est liée au dualisme de l'*apollinisme* et du *dionysisme*, comme la génération est liée à la dualité des sexes, à leur lutte continue, coupée d'accords provisoires. Nous empruntons ces deux termes aux Grecs ; à les bien entendre, ils expriment, non en concepts mais dans les formes distinctes et convaincantes des divinités grecques, les vérités secrètes et profondes de leur croyance esthétique. Les deux divinités protectrices de l'art, Apollon et Dionysos,

nous suggèrent que dans le monde grec il existe un contraste prodigieux, dans l'origine et dans les fins, entre l'art du sculpteur, ou art apollinien, et l'art non sculptural de la musique, celui de Dionysos. Ces deux instincts si différents marchent côte à côte, le plus souvent en état de conflit ouvert, s'excitant mutuellement à des créations nouvelles et plus vigoureuses, afin de perpétuer entre eux ce conflit des contraires que recouvre en apparence seulement le nom d'*art* qui leur est commun ; jusqu'à ce qu'enfin, par un miracle métaphysique du « vouloir » hellénique, ils apparaissent unis, et dans cette union finissent par engendrer l'œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique.

Pour nous représenter plus précisément ces deux instincts, imaginons-les d'abord comme les deux régions esthétiques séparées du *rêve* et de l'*ivresse*, dont les manifestations physiologiques offrent le même contraste que l'apollinien et le dionysiaque [...] (1).

Il nous reste à comprendre que la tragédie, c'est le chœur dionysiaque qui se détend en projetant hors de lui un monde d'images apolliniennes. Les parties de chœur entremêlées dans la tragédie sont donc en un sens la matrice de tout le dialogue, c'est-à-dire de tout l'élément scénique du drame proprement dit. Au cours de plusieurs explosions successives, le fond primitif de la tragédie produit par irradiation cette vision dramatique qui est essentiellement un *rêve*, c'est-à-dire de nature épique, mais qui d'autre part, en

(1) Nous ne pouvons pas citer le développement de ce thème. Nietzsche caractérise Apollon par le *rêve* ; la prophétie comme vérité du *rêve* ; la mesure comme limite du *rêve* ; et le principe d'individuation comme belle apparence. Il caractérise Dionysos par l'*ivresse* ; la démesure comme vérité de l'*ivresse* ; la résolution ou la dissolution de l'invidu dans un Fond originel. Dans la suite de son œuvre, Nietzsche trouvera d'autres traits pour définir Dionysos (mais alors il le définira en fonction d'autres personnages qu'Apollon).

objectivant un état dionysiaque, représente non la rédemption apollinienne par l'apparence, mais au contraire le naufrage et son absorption dans l'Être originel. Le drame est donc la *représentation* de notions et d'actions dionysiaques [...]. Les phénomènes apolliniens où Dionysos s'objective ne sont plus « une mer éternelle, une ondulation mouvante, une vie ardente », comme la musique du chœur. Ce ne sont plus ces forces senties seulement, mais non condensées en images, dans lesquelles le serviteur de Dionysos extasié sent l'approche du dieu. A présent Dionysos parle, sur la scène, avec toute la précision et la fermeté de la forme épique, non plus par l'intermédiaire de forces obscures, mais en héros épique et dans un langage quasi homérique. (*La naissance de la tragédie*, 1 et 8, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.)

8. DIONYSOS ET SOCRATE : LEUR OPPOSITION (LA DIALECTIQUE)

La clef de l'âme de Socrate nous est offerte dans ce phénomène étrange qu'il appelait son démon. Dans certaines circonstances, quand sa raison prodigieuse hésitait, il retrouvait son assurance grâce à la voix divine qui lui parlait alors. Cette Voix, quand elle se fait entendre, l'avertit toujours de *s'abstenir* de certains actes. Chez cette nature anormale, la sagesse instinctive ne se manifeste que pour s'opposer de temps à autre à la connaissance consciente. Tandis que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience une force critique et négative, chez Socrate l'instinct devient critique et la conscience créatrice — c'est une véritable monstruosité par carence [...].

Socrate, le héros dialectique du drame platonicien, nous rappelle le tempérament du héros euripidien qui se croit obligé de défendre ses actes par des motifs et des contremotifs, au risque souvent de perdre notre sympathie

tragique. Car comment méconnaître ce qu'il y a d'*optimisme* dans la dialectique, pour laquelle chacune de ses conclusions est un triomphe et qui ne peut respirer que dans la clarté froide de la conscience ? Cet optimisme, ayant pénétré dans la tragédie, devait fatalement en envahir les zones dionysiaques et les pousser à se détruire elles-mêmes, jusqu'au saut périlleux final qui aboutit au drame bourgeois. Représentons-nous les conséquences des maximes socratiques : « La vertu est un savoir ; on ne pêche que par ignorance ; l'homme vertueux est heureux. » Ces trois formes essentielles de l'optimisme sont la mort de la tragédie. Car désormais il faudra que le héros vertueux soit dialecticien ; désormais il faudra qu'il existe entre la vertu et le savoir, la croyance et la morale, un lien nécessaire et évident ; désormais la justice transcendante d'Eschyle se réduira à une plate et impertinente « justice poétique », flanquée de son habituel *deus ex machina* [...].

Armée du fouet de ses syllogismes, la dialectique optimiste expulse la *musique* de la tragédie, c'est-à-dire détruit l'essence de la tragédie qui ne se comprend que si elle est une manifestation et une représentation symboliques d'états dionysiaques, une incarnation visible de la musique, le monde de rêve qui se dégage de l'ivresse dionysiaque. (*La naissance de la Tragédie*, 13 et 14, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.)

9. DIONYSOS ET LE CHRIST LEUR CONTRADICTION (LA RELIGION)

Les deux types : Dionysos et le Crucifié. — Déterminer si le type de l'homme *religieux* est une forme de décadence (les grands novateurs sont tous sans exception malades et épileptiques) ; mais n'est-ce pas là omettre un certain type de l'homme religieux, le type *païen* ? Le culte païen n'est-il pas une forme de la reconnaissance envers la vie, de l'affir-

mation de la vie ? Son représentant suprême ne devrait-il pas être, dans sa personne même, l'apologie et la divinisation de la vie ? Le type d'un esprit heureusement développé et débordant d'une extase de joie ! Un esprit qui absorbe en lui et *rachète* les contradictions et les équivoques de la vie !

C'est ici que je placerai l'idéal *dionysiaque* des Grecs : l'affirmation religieuse de la vie dans son entier, dont on ne renie rien, dont on ne retranche rien (noter que l'acte sexuel s'y accompagne de profondeur, de mystère, de respect).

Dionysos contre le « Crucifié » : voilà le contraste. La différence entre eux n'est pas celle de leur martyr, mais ce martyr a des sens différents. Dans le premier cas, c'est la vie elle-même, son éternelle fécondité et son éternel retour qui sont cause du tourment, de la destruction, de la volonté du néant. Dans l'autre cas, la souffrance, le « Crucifié innocent » portent témoignage contre la vie, la condamnent. On devine que le problème qui se pose est celui du sens de la vie : un sens chrétien, ou un sens tragique ? Dans le premier cas, elle doit être le chemin qui mène à la sainteté ; dans le second cas, l'*existence* semble assez sainte par elle-même pour justifier par surcroît une immensité de souffrance. L'homme tragique affirme même la plus âpre souffrance, tant il est fort, riche et capable de diviniser l'existence ; le chrétien nie même le sort le plus heureux de la terre ; il est pauvre, faible, déshérité au point de souffrir de la vie sous toutes ses formes. Le Dieu en croix est une malédiction de la vie, un avertissement de s'en affranchir ; Dionysos écartelé est une *promesse* de vie, il renaîtra éternellement et reviendra du fond de la décomposition. (*1888, *La Volonté de Puissance*, IV, 464, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.)

10. DIONYSOS ET ARIANE :
LEUR COMPLÉMENTARITÉ (LE DITHYRAMBE)

[.]

Ah ! Ah !

Et tu me martyrises, fou que tu es,
tu tortures ma fierté ?

Donne-moi de l'amour. — Qui me réchauffe encore ?

Qui m'aime encore ! —

Donne des mains chaudes,
donne des cœurs-réchauds,
donne-moi, à moi la plus solitaire
que la glace, hélas ! la glace fait
sept fois languir après des ennemis,
après des ennemis même,
donne, oui abandonne-
toi — à moi,
toi le plus cruel ennemi !...

Parti !

Il a fui lui-même,
mon seul compagnon,
mon grand ennemi,
mon inconnu,
mon dieu-bourreau !

— Non !

Reviens !
avec tous tes supplices !
Toutes mes larmes prennent
vers toi leur cours !
Et la dernière flamme de mon cœur —
s'éveille pour toi !
O reviens,
Mon dieu inconnu ! ma douleur
mon dernier bonheur ?

(Un éclair. Dionysos apparaît dans une beauté d'émeraude.)

DIONYSOS

Sois prudente, Ariane !...
 Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles
 Mets-y un mot avisé !
 Ne faut-il pas d'abord se haïr, si l'on doit s'aimer ?...
 Je suis ton labyrinthe...

(*1888, Dithyrambes dionysiaques. Reprise, avec corrections et compléments, d'un texte de *Zarathoustra* : livre IV, L'enchanteur, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

11. DIONYSOS ET ZARATHOUSTRA : LEUR PARENTÉ (L'ÉPREUVE)

Car j'entendis comme un chuchotement qui me parlait sans voix, disant : « *Tu le sais, Zarathoustra.* »

Et ce chuchotement m'arracha un cri de terreur, et le sang reflua de mon visage, mais je gardai le silence.

Et quelque chose en moi chuchota de nouveau sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra, mais tu ne le dis pas. »

Et je répondis enfin comme par bravade : « Oui, je le sais, mais je ne veux pas le dire. »

Et de nouveau j'entendis ce chuchotement inarticulé : « *Tu ne veux pas, Zarathoustra ? Est-ce bien vrai ? Ne te drape pas dans ton défi.* »

Et je me mis à pleurer et à trembler comme un enfant, et je dis : « Hélas ! je voudrais bien, mais comment faire ? De grâce, épargne-moi ! C'est au-dessus de mes forces. »

Et j'entendis de nouveau ce chuchotement inarticulé : « Qu'importe ta personne, Zarathoustra ? Dis la parole que tu portes en toi, puis brise-toi. »

Et je répondis : « Hélas ! Est-elle bien à moi, cette parole ? Qui suis-je ? J'attends un plus digne, je ne suis même pas digne d'être brisé par lui. »

Et de nouveau cette voix inarticulée se fit entendre : « Qu'importe ce qui t'attend ? Je ne te trouve pas encore assez humble. Rien de coriace comme le cuir de l'humilité. »

Et je répondis : « Que n'a-t-il pas déjà enduré, ce cuir de mon humilité ? J'habite au pied de ma propre cime. A quelle altitude s'élèvent mes cimes ? Nul ne me l'a encore dit. Mais je connais bien mes dépressions. »

Et de nouveau la voix inarticulée se fit entendre : « O Zarathoustra, quand on est fait pour transporter des montagnes, on peut transporter aussi des vallées et des bas-fonds. »

Et je répliquai : « Jamais encore ma parole n'a transporté de montagnes, et ce que j'ai dit n'a point atteint les hommes. J'ai eu beau aller vers les hommes, je n'ai pas encore réussi à les rejoindre. »

Et derechef cette voix inarticulée me dit : « Qu'en sais-tu ? La rosée tombe sur l'herbe dans le plus profond silence des nuits. »

Et je répondis : « Ils se sont ri de moi quand j'ai trouvé et suivi ma propre voie ; et en vérité, mes jambes flageolaient sous moi. »

Aussi m'ont-ils dit : « Tu avais oublié le chemin, voici qu'à présent tu as oublié aussi de marcher. »

Et de nouveau cette voix inarticulée me dit : « Que t'importent leurs railleries ? Tu as désappris d'obéir ; à présent il te faut commander. »

« Ne sais-tu pas de qui le monde a besoin ? De l'homme qui commande de grandes choses. »

« Accomplir de grandes choses est difficile ; mais le plus difficile, c'est de commander de grandes choses. »

« Ta faute la plus impardonnable, c'est que tu as le pouvoir, et que tu refuses de régner. »

Et je répondis : « Il me manque, pour commander, la voix du lion. »

Et de nouveau ce fut comme un chuchotement qui me parvint : « Les paroles les plus silencieuses sont celles qui

apportent la tempête. Les pensées portées sur des pattes de colombe mènent le monde.

« O Zarathoustra, présente-toi comme l'Ombre de celui qui doit venir ; alors tu commanderas, et tu t'avanceras en maître. »

Et je répondis : « J'ai honte. »

Alors de nouveau j'entendis ce murmure sans voix : « Il te faudra d'abord redevenir enfant et perdre cette honte.

« Tu portes encore en toi l'orgueil de la jeunesse, tu n'es devenu jeune que sur le tard ; mais pour redevenir enfant, il te faudra encore triompher de ta jeunesse. »

Et je réfléchis longuement, tout tremblant. Enfin je répétai ce que j'avais dit d'abord : « Je ne veux pas. »

Ce fut alors autour de moi comme un éclat de rire. Hélas ! ce rire me déchirait les entrailles et me perçait le cœur.

Et pour la dernière fois la voix me dit : « O Zarathoustra, tes fruits sont mûrs, mais toi, tu n'es pas mûr pour tes fruits.

« Rentre donc dans ta solitude, afin de t'y mortifier. »
(Ainsi parlait Zarathoustra, II, L'heure du suprême silence, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

C) FORCES ET VOLONTÉ DE PUISSANCE

« On a toujours à défendre
les forts contre les faibles. »
(*1888.)

12. POUR UN PLURALISME

Les philosophes ont coutume de parler de la volonté comme si c'était la chose la mieux connue du monde ; Schopenhauer a même laissé entendre que la volonté était la seule chose qui nous fût réellement connue, entièrement et totalement connue, sans surplus et sans reste ; mais il me semble toujours que Schopenhauer, dans ce cas comme

dans d'autres, n'a fait que ce que font d'habitude les philosophes ; il a adopté et poussé à l'extrême un *préjugé populaire*. La volonté m'apparaît avant tout comme une chose *complexe*, une chose qui n'a d'unité que son nom, et c'est dans cette unicité du nom que réside le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours en défaut des philosophes. Pour une fois, soyons donc plus circonspects, soyons moins philosophes, disons que dans toute volonté il y a d'abord une pluralité de sentiments, le sentiment de l'état dont on veut sortir, celui de l'état où l'on tend, le sens de ces directions elles-mêmes, « à partir d'ici », « pour aller là-bas », enfin une sensation musculaire accessoire qui, même sans que nous remuions bras ni jambes, entre en jeu comme machinalement sitôt que nous nous mettons à « vouloir ». De même que le sentir, et un sentir multiple, est évidemment l'un des ingrédients de la volonté, elle contient aussi un « penser » ; dans tout acte volontaire, il y a une pensée qui commande ; et qu'on ne croie pas pouvoir isoler cette pensée du « vouloir » pour obtenir un précipité qui serait encore de la volonté. En troisième lieu, la volonté n'est pas uniquement un complexe de sentir et de penser, mais encore et avant tout un état affectif, l'émotion de commander dont nous avons parlé plus haut. Ce qu'on appelle le « libre arbitre » est essentiellement le sentiment de supériorité qu'on éprouve à l'égard d'un subalterne. « Je suis libre, c'est à lui d'obéir », voilà ce qu'il y a au fond de toute volonté, avec cette attention tendue, ce regard direct fixé sur une seule chose, ce jugement absolu : « A présent, ceci est nécessaire, et rien d'autre », la certitude intime qu'on sera obéi, et tout ce qui constitue encore l'état d'âme de celui qui commande. *Vouloir*, c'est commander en soi à quelque chose qui obéit ou dont on se croit obéi. Mais que l'on considère à présent l'essence la plus singulière de la volonté, cette chose si complexe pour laquelle le vulgaire n'a qu'un seul nom : s'il arrive que dans un cas donné nous soyons à la fois celui qui commande et celui

qui obéit, nous avons en obéissant l'impression de nous sentir contraints, poussés, pressés de résister, de nous mouvoir, impressions qui suivent immédiatement la volition ; mais dans la mesure où nous avons d'autre part l'habitude de faire abstraction de ce dualisme, de nous tromper à son sujet grâce au concept synthétique du « moi », toute une chaîne de conclusions erronées et par suite de fausses évaluations de la volonté elle-même viennent encore s'accrocher au vouloir. Si bien que celui qui *veut* croit de bonne foi qu'il *suffit* de vouloir pour agir. Comme, dans la plupart des cas, on s'est contenté de vouloir et qu'on a pu aussi s'attendre à l'effet de l'ordre donné, c'est-à-dire à l'obéissance, à l'accomplissement de l'acte prescrit, l'apparence s'est traduite par le sentiment que l'acte devait nécessairement se produire ; bref, celui qui « veut » croit avec un certain degré de certitude que vouloir et agir ne font qu'un, en un certain sens. Il attribue la réussite, l'exécution du vouloir ou vouloir lui-même, et cette croyance renforce en lui le sentiment de puissance qu'apporte le succès. Le « libre arbitre », tel est le nom de cet état de plaisir complexe de l'homme qui veut, qui commande, et qui en même temps se confond avec celui qui exécute, et goûte ainsi au plaisir de surmonter des obstacles tout en estimant à part soi que c'est sa volonté qui a triomphé des résistances. Dans l'acte volontaire, s'ajoute ainsi au plaisir de donner un ordre le plaisir de l'instrument qui l'exécute avec succès ; à la volonté s'ajoutent des volontés « subalternes », des âmes subalternes et dociles, notre corps n'étant que l'édifice collectif de plusieurs âmes. *L'effet, c'est moi* ; il se passe ici ce qui se passe dans toute collectivité heureuse et bien organisée ; la classe dirigeante s'identifie aux succès de la collectivité. Dans tout vouloir il s'agit simplement de commander et d'obéir à l'intérieur d'une structure collective complexe, faite, comme je l'ai dit, de « plusieurs âmes » ; c'est pourquoi un philosophe devrait pouvoir se permettre de considérer le vouloir sous l'angle

de la morale, la morale conçue comme la science d'une hiérarchie dominatrice, d'où naît le phénomène de la vie. (*Par-delà le bien et le mal*, I, 19, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

13. DEUX TYPES DE FORCES : ACTIF ET RÉACTIF

L'évolution d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est nullement une progression vers un but, moins encore une progression logique et directe atteinte avec un minimum de forces et de dépenses — mais bien une succession constante de phénomènes d'assujettissement plus ou moins violents, plus ou moins indépendants les uns des autres, sans oublier les résistances qui s'élèvent sans cesse, les tentatives de métamorphoses qui s'opèrent pour concourir à la défense et à la réaction, enfin les résultats heureux des actions en sens contraire. Si la forme est fluide, le « sens » l'est encore bien davantage... Et dans tout organisme pris séparément, il n'en est pas autrement : chaque fois que l'ensemble croît d'une façon essentielle, le « sens » de chaque organe se déplace — dans certaines circonstances leur dépérissement partiel, leur diminution (par exemple par la destruction des termes moyens) peuvent être l'indice d'un accroissement de force et d'un achèvement vers la perfection. Je veux dire que même l'état d'inutilisation partielle, le dépérissement et la dégénérescence, la perte du sens et de la finalité, en un mot la mort, appartiennent aux conditions d'une véritable progression : laquelle apparaît toujours sous forme de volonté et de direction vers la *puissance plus considérable*, et s'accomplit toujours aux dépens de nombreuses puissances inférieures [...].

Je relève ce point capital de la méthode historique, parce qu'il va à l'encontre des instincts dominants et du goût du jour qui préféreraient encore s'accommoder du hasard absolu et même de l'absurdité mécanique, plutôt que de la théorie d'une *volonté de puissance* intervenant

dans tous les cas. L'aversion pour tout ce qui commande et veut commander, cette idiosyncrasie des démocrates, le « misarchisme » moderne (à vilaine chose, vilain mot !) [...] s'infiltrer aujourd'hui, goutte à goutte, dans les sciences les plus exactes, les plus objectives en apparence. Il me semble même qu'il s'est déjà rendu maître de la physiologie et de la biologie tout entières, à leur préjudice, cela va sans dire, en ce sens qu'il leur a escamoté un concept fondamental, celui de l'*activité* proprement dite. Sous la pression de cette idiosyncrasie, on avance la « faculté d'adaptation », c'est-à-dire une activité de second ordre, une simple « réactivité », bien plus, on a défini la vie elle-même : une adaptation intérieure, toujours plus efficace, à des circonstances extérieures (Herbert Spencer). Mais par là on méconnaît l'essence de la vie, la *volonté de Puissance* ; on ferme les yeux sur la prééminence fondamentale des forces d'un ordre spontané, agressif, conquérant, usurpant, transformant et qui donne sans cesse de nouvelles exégèses et de nouvelles directions, « l'adaptation » étant d'abord soumise à leur influence ; c'est ainsi que l'on nie la souveraineté des fonctions les plus nobles de l'organisme, fonctions où la volonté de vie se manifeste active et formatrice. (*Généalogie de la morale*, II, 12, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

14. DEUX QUALITÉS DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE AFFIRMATION ET NÉGATION

Je fus le premier à voir la véritable antithèse : l'instinct qui *dégénère* et qui se tourne contre la vie avec une haine souterraine (christianisme, philosophie de Schopenhauer, en un certain sens déjà la philosophie de Platon, l'idéalisme tout entier, comme formules typiques), et une formule de l'*affirmation supérieure*, née de la plénitude et de l'abondance, une approbation sans restriction, l'approbation même de la souffrance, même de la faute, de tout ce

que l'existence a de problématique et d'étrange. Cette dernière et joyeuse confirmation de la vie, confirmation débordante et impétueuse, répond non seulement à l'entendement supérieur, elle répond aussi à l'entendement le plus profond, celui que la vérité et la science ont confirmé et soutenu avec le plus de sévérité. Rien de ce qui existe ne doit être supprimé, rien n'est superflu. Les côtés de l'existence que rejettent les chrétiens et autres nihilistes sont même d'un ordre infiniment supérieur dans la hiérarchie des valeurs que ceux auxquels les instincts de la décadence donnent et ont le droit de donner leur approbation. Pour comprendre cela il faut avoir du *courage* et, ce qui est une condition du courage, un excédent de force ; car, exactement dans la mesure où le courage *peut* se hasarder en avant, selon le même degré de force, on s'approche de la vérité. La connaissance de la réalité, l'approbation de la réalité sont pour le fort une nécessité aussi grande que l'est pour le faible, sous l'inspiration de la faiblesse, la lâcheté et la *fuite* devant la réalité — « l'idéal »... N'est pas libre de connaître qui veut : les décadents ont besoin du mensonge, c'est une de leurs conditions d'existence. (*Ecce Homo*, Naissance de la tragédie, 2, trad. Henri Albert, Mercure de France (1).)

15. COMMENT LES FORCES RÉACTIVES TRIOMPHENT : LE RESENTIMENT

La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres, à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique naît d'une triomphale affirmation d'elle-même, la morale des esclaves

(1) La dernière phrase de la traduction est un peu modifiée.

oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur. Ce renversement du coup d'œil appréciateur — ce point de vue *nécessairement* inspiré du monde extérieur au lieu de reposer sur soi-même — appartient en propre au ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin, pour prendre naissance, d'un monde opposé et extérieur : il lui faut, pour parler physiologiquement, des stimulants extérieurs pour agir ; son action est foncièrement une réaction. (*Généalogie de la morale*, I, 10, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

16. SUITE : LA MAUVAISE CONSCIENCE
OU LE RETOURNEMENT CONTRE SOI

Le prêtre est l'homme qui *change la direction du ressentiment*. En effet, tout être qui souffre cherche instinctivement la cause de sa souffrance ; il lui cherche plus particulièrement une cause animée, ou, plus exactement encore, une cause *responsable*, susceptible de souffrir, bref un être vivant contre qui, sous n'importe quel prétexte, il pourra, d'une façon effective ou *en effigie*, décharger sa passion ; car ceci est pour l'être qui souffre la suprême tentative de soulagement, je veux dire d'étourdissement, narcotique inconsciemment désiré contre toute espèce de souffrance. Telle est, à mon avis, la seule véritable cause physiologique du ressentiment, de la vengeance et de tout ce qui s'y rattache, je veux dire le désir de *s'étourdir* contre la douleur au moyen de la passion [...]. Ceux qui souffrent sont d'une ingéniosité et d'une promptitude effrayantes à découvrir des prétextes aux passions douloureuses ; ils jouissent de leurs soupçons, se creusent la tête à propos de malices ou de torts apparents dont ils prétendent avoir été victimes ; ils examinent jusqu'aux entrailles de leur passé et de leur présent, pour y trouver des choses sombres et mystérieuses

qui leur permettront de s'y griser de douloureuses méfiances, de s'enivrer au poison de leur proche méchanceté, — ils ouvrent avec violence les plus anciennes blessures, ils perdent leur sang par des cicatrices depuis longtemps fermées, ils font des malfaiteurs de leurs amis, leur femme, leurs enfants, de tous leurs proches. « Je souffre : certainement quelqu'un doit en être la cause » — ainsi raisonnent toutes les brebis malades. Alors leur berger, le prêtre ascétique, leur répond : « C'est vrai, ma brebis, quelqu'un doit être cause de cela : mais tu es toi-même cause de tout cela, — *tu es toi-même cause de toi-même!* »... Est-ce assez hardi, assez faux ! Mais un but est du moins atteint de la sorte ; ainsi que je l'ai indiqué, la direction du ressentiment est — *changée*. (*Généalogie de la morale*, III, 15, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

17. COMMENT LE NIHILISME TRIOMPHE
DANS LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

Le non-sens de la douleur, et *non* la douleur elle-même, est la malédiction qui a jusqu'à présent pesé sur l'humanité. — *Or l'idéal ascétique lui donnait un sens!* C'était jusqu'à présent le seul sens qu'on lui eût donné ; n'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout ; l'idéal ascétique n'était à tous les points de vue que le « faute de mieux » par excellence, l'unique pis-aller qu'il y eût [...]. L'interprétation que l'on donnait à la vie amenait indéniablement une souffrance nouvelle, plus profonde, plus intime, plus empoisonnée, plus meurtrière : elle fit voir toute souffrance comme le châtement d'une *faute*... Mais malgré tout — elle apporta à l'homme le *salut*, l'homme avait un *sens*, il n'était plus désormais la feuille chassée par le vent, le jouet du hasard inintelligent, du « non-sens », il pouvait *vouloir* désormais quelque chose, — qu'importait d'abord ce qu'il voulait, pourquoi, comment plutôt telle chose qu'une autre : *la volonté elle-même était du moins sauvée.*

Impossible d'ailleurs de se dissimuler la *nature* et le *sens* de la volonté à qui l'idéal ascétique avait donné une direction : cette haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est « animal », et plus encore de ce qui est « matière » ; cette horreur des sens, de la raison même ; cette crainte du bonheur et de la beauté ; ce désir de fuir tout ce qui est apparence, changement, devenir, mort, effort, désir même — tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté d'anéantissement*, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie ; mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une *volonté* !... Et pour répéter encore en terminant ce que je disais au début : l'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout... (*Généalogie de la morale*, III, 28, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

D) DU NIHILISME A LA TRANSMUTATION

« Le nihilisme vaincu par lui-même. » (*1887.)

18. DIEU ET LE NIHILISME

On appelle le christianisme religion de la pitié. — La pitié est en opposition avec les affections toniques qui élèvent l'énergie du sens vital : elle agit d'une façon dépressive [...]. Elle comprend ce qui est mûr pour la disparition, elle se défend en faveur des déshérités et des condamnés de la vie. Par le nombre et la variété des choses manquées qu'elle *retient* dans la vie, elle donne à la vie elle-même un aspect sombre et douteux. On a eu le courage d'appeler la pitié une vertu (dans toute morale *noble* elle passe pour une faiblesse) ; on est allé plus loin, on a fait d'elle *la* vertu, le terrain et l'origine de toutes les vertus. Mais il ne faut jamais oublier que c'était du point de vue d'une philosophie qui était nihiliste, qui inscrivait sur son bouclier

la négation de la vie. Schopenhauer avait raison quand il disait : La vie est niée par la pitié, la pitié rend la vie encore plus digne d'être niée — la pitié, c'est la *pratique* du nihilisme. Encore une fois : cet instinct dépressif et contagieux croise ces autres instincts qui veulent aboutir à conserver et à augmenter la valeur de la vie ; il est, tant comme multiplicateur que comme conservateur de toutes les misères, un des instruments principaux pour la surrection de la *décadence* — la pitié persuade du *néant* !... On ne dit pas « le néant » : on met en place « l'au-delà » ; ou bien « Dieu » ; ou « la vie véritable » ; ou bien le nirvâna, le salut, la béatitude... Cette innocente rhétorique, qui rentre dans le domaine de l'idiosyncrasie religieuse et morale, paraîtra *beaucoup moins innocente* dès que l'on comprendra qu'elle est la tendance qui se drape ici dans un manteau de paroles sublimes : l'*inimitié* de la vie [...].

La conception chrétienne de Dieu — Dieu, le Dieu des malades, Dieu l'araignée, Dieu l'esprit — est une des conceptions divines les plus corrompues que l'on ait jamais réalisées sur terre ; peut-être même est-elle au plus bas niveau de l'évolution descendante du type divin : Dieu dégénéré jusqu'à être en *contradiction avec la vie*, au lieu d'en être la glorification et l'éternelle *affirmation* ! Déclarer la guerre, au nom de Dieu, à la vie, à la nature, à la volonté de vivre ! Dieu, la formule pour toutes les calomnies de « l'en-deçà », pour tous les mensonges de « l'au-delà » ! Le néant divinisé en Dieu, la volonté du néant sanctifiée !... (*L'Antéchrist*, 7 et 18, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

19. UNE PREMIÈRE VERSION DE « DIEU EST MORT »

LES PRISONNIERS. — Un matin les prisonniers sortirent dans la cour du travail : le gardien était absent. Les uns se rendirent immédiatement au travail, comme c'était leur habitude, les autres restaient inactifs et jetaient autour

d'eux des regards de défi. Alors l'un d'eux sortit des rangs et dit à voix haute : « Travaillez tant que vous voudrez ou ne faites rien, c'est tout à fait indifférent. Vos secrètes machinations ont été percées à jour, le gardien de la prison vous a surpris et va prochainement prononcer sur vos têtes un jugement terrible. Vous le connaissez, il est dur et rancunier. Mais écoutez ce que je vais vous dire : vous m'avez méconnu jusqu'ici, je ne suis pas ce que je parais être. Bien plus, je suis le fils du gardien de la prison et je puis tout sur lui. Je puis vous sauver, je veux vous sauver. Mais, bien entendu, je ne sauverai que ceux d'entre vous qui *croient* que je suis le fils du gardien de la prison. Que les autres recueillent les fruits de leur incrédulité. » — « Eh bien ! dit après un moment de silence un des plus âgés parmi les prisonniers, quelle importance cela a-t-il pour toi que nous ayons foi en toi ou non ? Si tu es vraiment le fils et si tu peux faire ce que tu dis, intercède en notre faveur par une bonne parole, tu feras là véritablement une bonne œuvre. Mais laisse ces discours à propos de foi et d'incrédulité ! » — « Je n'en crois rien, interrompit l'un des jeunes gens. Il s'est fourré des idées dans la tête. Je parie que dans huit jours nous serons encore ici, exactement comme aujourd'hui, et que le gardien de la prison ne sait rien. » — « Et si vraiment il a su quelque chose, il ne sait plus rien maintenant, s'écria le dernier des prisonniers qui venait de descendre dans la cour, car le gardien de la prison vient de mourir subitement ». — « Holà ! s'écrièrent plusieurs prisonniers en même temps, holà ! Monsieur le fils, monsieur le fils ! où est l'héritage ? Sommes-nous peut-être maintenant tes prisonniers à toi ? » — « Je vous l'ai dit, répondit doucement celui que l'on apostrophait, je laisserai libre chacun de ceux qui ont foi en moi, je l'affirme avec autant de certitude que j'affirme que mon père est encore vivant. » — Les prisonniers ne rirent point, mais ils haussèrent les épaules, et le laissèrent là. (*Le Voyageur et son Ombre*, 84, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

20. DIEU EST MORT

« Zarathoustra, Zarathoustra, devine mon énigme. Parle, parle : quelle est la *vengeance contre le Témoin* ?

« Recule, je t'en prie, la glace est glissante. Prends garde que ton orgueil ne s'y casse la jambe.

« Tu te crois sage, orgueilleux Zarathoustra ? Devine donc cette énigme, toi qui brises les noix les plus dures. Devine l'énigme que je suis. Dis-moi, qui suis-je ? »

Mais quand Zarathoustra eut entendu ces paroles, que croyez-vous qui se passa dans son âme ? La *pitié* l'assaillit et il tomba comme une masse, tel un chêne qui a longtemps tenu tête à de nombreux bûcherons et qui tombe d'une chute lourde, soudaine, à la terreur de ceux-là mêmes qui voulaient l'abattre. Mais déjà il se relevait et ses traits se durcirent.

« Je te reconnais, dit-il d'une voix d'airain, tu es le *meurtrier de Dieu*. Laisse-moi passer.

« Tu n'as pu *supporter* qu'il te vît, qu'il t'eût constamment sous les yeux et te perçât à jour, ô le plus hideux des Hommes. Tu t'es vengé de ce témoin. »

Ayant ainsi parlé, Zarathoustra voulut poursuivre sa route, mais l'être innommable le saisit par un pan de son manteau et se remit à gargouiller en cherchant ses mots. « Reste ! dit-il enfin.

« Reste ! Ne t'éloigne pas ! J'ai deviné quelle est la hache qui t'a abattu. Mais à la bonne heure, ô Zarathoustra, tu t'es redressé.

« Tu as deviné, je le sais, ce que doit éprouver celui qui l'a tué, le meurtrier de Dieu. Reste ! Prends place à côté de moi, tu n'y perdras rien.

« Vers qui voudrais-je aller, sinon vers toi ? Reste ! Assieds-toi. Mais ne me regarde pas. Respecte aussi — ma laideur.

« Ils me persécutent ; tu es mon dernier refuge. Ce n'est pas leur haine ni leurs sbires qui me poursuivent — oh ! je me rirais d'une pareille poursuite, j'en serais fier et content.

« Le succès n'est-il pas toujours du côté de ceux qui ont

été bien poursuivis ? Et dans la poursuite on apprend à *suivre*, puisqu'on marche à la suite de ce qu'on poursuit. Mais ce que je fuis, c'est leur *pitié*.

« C'est contre leur pitié que je viens te demander asile. O Zarathoustra, protège-moi, toi mon dernier refuge, toi qui seul m'as deviné !

[.]

Mais toi-même, prends garde à ta propre pitié. Car une foule de gens se sont mis en route pour venir te trouver, tous les souffrants, les douteurs, les désespérés, ceux qui sont en péril de se noyer ou de mourir congelés.

« Contre moi aussi je te mets en garde. Tu as deviné le meilleur et le pire de cette énigme que je suis. Tu as deviné qui je suis et ce que je fais. Je connais la hache qui peut t'abattre.

« Mais Lui — il a bien fallu qu'il mourût. De ses yeux qui voyaient *tout*, il voyait le fond et l'arrière-fond de l'homme, toute sa honte et sa hideur cachées.

« Sa pitié était sans pudeur ; il s'insinuait dans les replis les plus immondes, ce curieux, cet indiscret, ce maniaque de la pitié ; il a bien fallu qu'il mourût.

« Il me regardait sans cesse ; j'ai voulu me venger de ce témoin — ou cesser 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. »

Ainsi parla le plus hideux des Hommes... (*Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, Le plus hideux des Hommes, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

21. APRÈS LA MORT DE DIEU, ENCORE LE NIHILISME

Une fois ces deux faits admis, que le devenir est sans but, et qu'il n'est pas dirigé par quelque grande unité dans laquelle l'individu puisse plonger totalement comme dans

un élément de valeur suprême, il reste une *échappatoire* possible : c'est de condamner tout ce monde du devenir comme illusoire, et d'inventer un monde situé au-delà, qui serait le monde *vrai*. Mais dès que l'homme découvre que ce monde n'est bâti que sur ses propres besoins psychologiques et qu'il n'est nullement fondé à y croire, on voit se dégager la dernière forme du nihilisme qui implique la *négation du monde métaphysique* et qui s'interdit de croire à un monde *vrai*. Parvenu à ce stade, on avoue que la réalité du devenir est la *seule* réalité, on s'interdit tous les chemins détournés qui ramèneraient la croyance à d'autres mondes et à de faux dieux — mais *on ne supporte pas ce monde que l'on n'a déjà plus la volonté de nier...*

— Que s'est-il donc passé ? On est arrivé au sentiment de la *non-valeur* de l'existence quand on a compris qu'elle ne peut s'interpréter dans son ensemble ni à l'aide du concept de « *fin* », ni à l'aide du concept d'« *unité* », ni à l'aide du concept de « *vérité* ». On n'arrive à rien, on n'atteint rien de la sorte ; l'unité globale fait défaut dans la pluralité du devenir : le caractère de l'existence n'est pas d'être « *vraie* », mais *d'être fausse...* on n'a plus aucune raison de se persuader qu'il existe un monde *vrai...* Bref, les catégories de « *fin* », d'« *unité* », d'« *être* », grâce auxquelles nous avons donné une valeur au monde, nous les lui retirons — et le monde semble *avoir perdu toute valeur...* (1). (*1887, *La Volonté de Puissance* III, 111 trad. Geneviève Bianquis Aubier.)

(1) Ce texte résume toute l'histoire du nihilisme selon Nietzsche, et en décrit la *dernière forme* : ce que Zarathoustra appelle « le dernier homme » (Prologue, 5 ; et cf. livre II, Le devin). On ne le confondra pas avec la forme suivante « l'homme qui veut périr », décrit dans le texte n° 23, qui marque déjà un au-delà du nihilisme.

22. NÉCESSITÉ D'ATTENDRE

L'INSENSÉ. — N'avez-vous pas entendu parler de ce fou qui allumait une lanterne en plein jour et se mettait à courir sur la place publique en criant sans cesse : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Mais comme il y avait là beaucoup de ceux qui ne croient pas en Dieu son cri provoqua un grand rire. S'est-il perdu comme un enfant ? dit l'un. Se cache-t-il ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? Ainsi criaient et riaient-ils péle-mêle. Le fou bondit au milieu d'eux et les transperça du regard. « Où est allé Dieu ? s'écria-t-il, je vais vous le dire. *Nous l'avons tué...* vous et moi ! C'est nous, nous tous, qui sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu vider la mer ? Qui nous a donné une éponge pour effacer tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait quand nous avons détaché la chaîne qui liait cette terre au soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous nous-mêmes ? Loin de tous les soleils ? Ne tombons-nous pas sans cesse ? En avant, en arrière, de côté, de tous côtés ? Est-il encore un en-haut, un en-bas ? N'allons-nous pas errant comme par un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle du vide sur notre face ? Ne fait-il pas plus froid ? Ne vient-il pas toujours des nuits, de plus en plus de nuits ? Ne faut-il pas dès le matin allumer des lanternes ? N'entendons-nous encore rien du bruit que font les fossoyeurs qui enterrent Dieu ? Ne sentons-nous encore rien de la décomposition divine ?... les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous, meurtriers entre les meurtriers ! Ce que le monde a possédé de plus sacré et de plus puissant jusqu'à ce jour a saigné sous notre couteau ; ... qui nous nettoiera de ce sang ? Quelle eau pourrait nous en laver ? Quelles expiations, quel jeu sacré serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte est trop grande pour nous. Ne faut-il pas devenir dieux nous-

mêmes pour, simplement, avoir l'air dignes d'elle ? Il n'y eut jamais action plus grandiose et, quels qu'ils soient, ceux qui pourront naître après nous appartiendront, à cause d'elle, à une histoire plus haute que, jusqu'ici, ne fut jamais aucune histoire ! » L'insensé se tut à ces mots et regarda de nouveau ses auditeurs : ils se taisaient eux aussi, comme lui, et le regardaient avec étonnement. Finalement il jeta sa lanterne sur le sol, en sorte qu'elle se brisa en morceaux et s'éteignit. « J'arrive trop tôt », dit-il alors, « mon temps n'est pas encore venu. Cet événement énorme est encore en chemin, il marche, et il n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, même quand elles sont accomplies, pour être vues et entendues. Cette action leur demeure encore plus lointaine que les plus lointaines constellations ; *et ce sont eux pourtant qui l'ont accomplie !* » On rapporte encore que ce fou entra le même jour en diverses églises et y entonna son *Requiem aeternam Deo*. Expulsé et interrogé, il n'aurait cessé de répondre toujours la même chose : « Que sont donc encore les églises sinon les tombeaux et les monuments funèbres de Dieu ? » (*Le Gai Savoir*, III, 125, trad. Vialatte, N.R.F.)

23. APPROCHE DE LA TRANSMUTATION

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 perte*.

J'aime ceux qui ne savent vivre qu'à condition de périr, car en périssant ils se dépassent.

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.

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 ne vit que pour savoir, et qui veut savoir afin de permettre un jour que le Surhumain vive. C'est ainsi qu'à sa façon il veut sa propre perte.

J'aime celui qui œuvre et invente afin de bâtir un jour au Surhumain sa demeure et d'aménager pour sa venue la terre, l'animal et la plante ; c'est ainsi qu'à sa façon il veut sa propre perte.

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

J'aime celui qui ne met pas en réserve la moindre goutte de son esprit, mais qui est la quintessence de sa propre vertu ; c'est à l'état d'esprit quintessencié qu'il franchira le pont.

J'aime celui qui fait de sa vertu son penchant et sa fatalité ; c'est ainsi que pour l'amour de sa vertu il veut à la fois vivre encore et ne plus vivre.

J'aime celui qui ne veut point avoir trop de vertus. Une vertu, c'est plus de vertu que deux, c'est un nœud plus fort où s'accroche le destin.

J'aime celui dont l'âme en sa prodigalité refuse toute gratitude et ne rend jamais rien ; car il donne sans cesse et ne réserve rien pour soi.

J'aime celui qui est saisi de honte quand les dés tombent en sa faveur et qui se demande alors : « Suis-je un tricheur ? » Car sa volonté est de périr.

J'aime celui qui répand devant ses actions une jonchée de paroles dorées et qui tient toujours plus qu'il n'a promis ; car sa volonté est de périr.

J'aime celui qui par avance justifie les hommes futurs et délivre ceux du passé ; car sa volonté est de périr par ceux d'aujourd'hui.

J'aime celui qui châtie son Dieu parce qu'il aime son Dieu ; car il périra de la colère de son Dieu.

J'aime celui dont l'âme est profonde jusque dans ses blessures

et qui peut mourir de quelque incident futile ; car c'est volontiers qu'il franchit le pont.

J'aime celui dont l'âme est débordante au point qu'il perd conscience de soi-même et porte toutes choses en lui ; ainsi c'est la totalité des choses qui cause sa perte.

J'aime celui qui est libre de cœur et d'esprit ; sa tête sert tout au plus d'entrailles à son cœur, et c'est son cœur qui le pousse à périr.

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.

Voici, je suis l'annonciateur de la foudre, je suis une lourde goutte tombée de la nue ; mais cette foudre, c'est le *Surhumain*. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 4, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

24. LA TRANSMUTATION :

LE NÉGATIF, AU SERVICE D'UNE AFFIRMATION SUPÉRIEURE

Le problème psychologique dans le type de Zarathoustra est formulé de la façon suivante : comment celui qui s'en tient à un suprême degré de négation, qui agit par négation, en face de tout ce qui jusqu'à présent a été affirmé, peut être malgré cela le plus léger et le plus lointain — Zarathoustra est un danseur ; comment celui qui procède à l'examen le plus dur et le plus terrible de la réalité, qui a imaginé les « idées les plus profondes », n'y trouve néanmoins pas d'objection contre l'existence et pas même contre l'éternel retour de celle-ci, comment il y trouve même une raison pour être lui-même l'éternelle affirmation de toutes choses, « dire oui et amen d'une façon énorme et illimitée »... « Je porte dans tous les gouffres mon affirmation qui bénit... » *Mais, ceci, encore une fois, c'est l'idée même de Dionysos.* (*Ecce Homo*, Ainsi parlait Zarathoustra, 6, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

25. ESSENCE AFFIRMATIVE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

Besoin de dominer : verges cuisantes réservées aux cœurs durs entre tous ; cruel martyr réservé au plus cruel ; sombre flamme des bûchers où grésille la chair vive.

Besoin de dominer : taon cruel imposé aux peuples les plus orgueilleux ; insulte à toute vertu incertaine ; cavalier qui chevauche toutes les montures et tous les orgueils.

Besoin de dominer : tremblement de terre qui brise et fracasse tout ce qui est creux ou vermoulu : avalanche destructrice qui roule en grondant et châtie les sépulcres blanchis ; éclair interrogateur posé auprès des réponses prématurées.

Besoin de dominer : sous le regard duquel l'homme rampe et devient plus humble et plus servile et plus bas que le serpent ou le porc — jusqu'à l'heure où s'éveille en lui le cri de son grand Mépris.

Besoin de dominer : maître redoutable du grand Mépris, qui prêche ouvertement aux villes et aux royaumes : « Disparaissez ! » jusqu'à ce qu'une voix s'éveille en eux, qui s'écrie : « *Disparaissons !* »

Besoin de dominer : toi qui viens aussi trouver, avec tous tes charmes, les purs et les solitaires, toi qui montes à des hauteurs qui se suffisent à elles-mêmes, ardent comme un amour qui vient peindre sur les horizons terrestres des perspectives séduisantes et des félicités empourprées.

Besoin de dominer : mais comment appeler besoin cette grandeur qui condescend à la puissance ? En vérité, il n'y a rien de morbide, rien de cupide dans de pareils désirs, dans de pareilles condescendances.

Que la grandeur solitaire ne veuille pas rester éternellement solitaire à se repaître d'elle-même, que la montagne se penche vers la vallée et que les vents des hauteurs descendent vers les dépressions.

Oh ! qui pourrait dire le vrai nom, le nom de vertu qui convient à une aspiration pareille ? La vertu qui donne, tel

est le nom que Zarathoustra a donné un jour à ce sentiment indicible. (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, Des trois maux, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

E) L'ÉTERNEL RETOUR

« Je veux raconter maintenant l'histoire de Zarathoustra. La conception fondamentale de l'œuvre, l'idée de *l'éternel retour*, cette formule suprême de l'affirmation... » (*Ecce Homo.*)

26. VOLONTÉ DE PUISSANCE ET ÉTERNEL RETOUR

Le vouloir, tel est le nom du rédempteur, du messager de joie ; c'est là ce que je vous ai enseigné, mes amis. Mais apprenez ceci encore : le vouloir lui-même est captif.

Vouloir est délivrance ; mais comment s'appelle ce qui met aux fers le libérateur lui-même ?

« C'est du passé, c'est un fait » — parole qui remplit de contrition et de douleur le vouloir en sa solitude. Impuisant contre tout ce qui est révolu, il regarde avec hostilité tout le passé.

Le vouloir ne peut rien sur ce qui est derrière lui. Ne pouvoir détruire le temps ni l'avidité dévorante du temps, telle est la détresse la plus solitaire du vouloir.

Vouloir est délivrance ; qu'est-ce que le vouloir invente pour s'affranchir de sa détresse et se rire de sa prison ? Hélas ! tout prisonnier devient fol ! Follement aussi le vouloir captif se libère.

Que le temps ne puisse revenir en arrière, c'est là son grief. Le « fait accompli » est le roc qu'il ne peut déplacer.

Alors il roule des blocs de dépit et de colère et se venge de tout ce qui ne ressent pas comme lui dépit et colère.

C'est ainsi que le vouloir libérateur se fait malfaiteur, et

sur tout ce qui est apte à la souffrance il se venge de ne pouvoir revenir en arrière.

Car c'est là la *vengeance* même ; le ressentiment du vouloir contre le temps et l'irrévocable passé.

En vérité, il y a une grande folie dans notre vouloir, et pour tous les humains c'est une malédiction que cette folie ait appris à devenir esprit.

L'esprit de vengeance, telle est, ô mes amis, la forme supérieure de la réflexion chez l'homme jusqu'à ce jour ; et où il y avait souffrance, on exigea que cette souffrance fût châtement.

Châtiment — tel est le nom que se donne la vengeance, mot menteur qui lui sert à feindre une bonne conscience.

Et comme chez le voulant lui-même il y a douleur, parce qu'il ne peut revenir sur le passé, il a fallu que le vouloir lui-même et la vie entière apparussent comme un châtement.

Et dès lors nuées sur nuées s'amoncelèrent sur l'esprit, jusqu'au jour où la folie finit par prêcher : « Tout passe, c'est donc que tout a mérité de passer.

« Et c'est la justice même que cette loi du temps qui l'oblige à dévorer ses propres enfants » — ainsi prêcha la folie.

« Toutes choses sont réglées selon un ordre moral de légalité et de châtement. Comment nous délivrer du flux incessant des choses et du châtement qu'est l'existence ? » — ainsi prêchait la folie.

« Peut-il y avoir rédemption, s'il existe un droit éternel ? Hélas ! nul ne pourra jamais rouler le roc du « fait accompli » ; toutes les peines, de toute nécessité, sont éternelles. » Ainsi prêchait la folie.

« Aucune action ne peut être effacée. Comment le châtement pourrait-il l'abolir ? Voilà bien le caractère éternel de ce châtement qu'est l'existence ; l'existence ne peut être qu'une suite éternelle d'actes et de fautes.

« A moins que le vouloir ne finisse par se libérer et que le vouloir devienne non-vouloir » — mais vous connaissez, mes frères, cette ritournelle de la déraison.

Je vous ai détournés de cette ritournelle en vous enseignant : le vouloir est créateur.

Tout ce qui fut n'est que fragment, énigme et horrible hasard, jusqu'au jour où le vouloir créateur déclare : « Mais moi, je l'ai voulu ainsi. »

Jusqu'au jour où le vouloir créateur déclare : « Mais je le veux ainsi. Et je le voudrai ainsi. »

Mais a-t-il jamais dit ces paroles ? Et quand sera-ce ? Le vouloir a-t-il déjà déposé le harnais de sa propre folie ?

Le vouloir est-il déjà devenu le rédempteur de soi-même, le messenger de joie ? A-t-il désappris l'esprit de vengeance et toute espèce de grincement de dents ?

Et qui donc lui a enseigné à se réconcilier avec le temps et à faire ce qui est plus haut que toute réconciliation ?

Ce que doit vouloir le vouloir qui est vouloir de puissance dépasse toute réconciliation — mais comment en arrive-t-il là ? Qui lui a enseigné à vouloir même le retour de tout ce qui fut ? (*Ainsi parlait Zarathoustra*, II, De la rédemption, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

27. POURQUOI L'ÉTERNEL RETOUR FAIT PEUR

La croix à laquelle je suis attaché, ce n'est pas de savoir que l'homme est méchant, mais voici ce que j'ai proclamé comme personne encore ne l'avait proclamé :

Hélas ! faut-il que ce qu'il y a de pire dans l'homme soit encore si piètre ! Hélas ! faut-il que ce qu'il a de meilleur soit encore si piètre !

Le dégoût que j'ai de l'homme — voilà la bête qui m'étouffait après s'être glissée dans ma gorge ; et cette parole du Prophète : « Tout se vaut, rien ne vaut la peine, le savoir nous étouffe. »

Un long crépuscule se traînait péniblement devant moi, une tristesse lasse à mourir, ivre de mort, et qui parlait en bâillant.

« Il reviendra toujours, celui dont tu es las, l'homme

mesquin » — ainsi disait ma tristesse, tout en bâillant, traînant les pieds sans pouvoir s'endormir.

Je vis la terre des hommes devenir caverneuse, sa poitrine s'affaissa, tout ce qui vit m'apparut comme une pourriture humaine, faite d'ossements et d'un passé ver-moulu.

Mes soupirs s'attardaient sur tous les sépulcres des hommes et ne pouvaient plus les quitter. Mes gémissements et mes interrogations ne cessaient de coasser, de m'étouffer et de me ronger et de se lamenter jour et nuit :

« 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,

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 existence.

Ah ! dégoût, dégoût, dégoût ! — Ainsi parlait Zarathoustra soupirant et frissonnant ; car il lui souvenait de sa maladie. (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, Le convalescent, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

28. LA PEUR SURMONTÉE :

L'ÉTERNEL RETOUR COMME PENSÉE SÉLECTIVE

« Mais si tout est déterminé, comment puis-je disposer de mes actes ? » La pensée et la croyance sont un poids qui pèse sur toi, autant et plus que tout autre poids. Tu dis que la nourriture, le site, l'air, la société te transforment et te conditionnent ? Eh bien, tes opinions le font encore plus, car ce sont elles qui te déterminent dans le choix de ta nourriture, de ta demeure, de ton air, de ta société. Si tu t'assimiles cette pensée entre les pensées, elle te transformera. 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.

[...] Ma doctrine enseigne : « Vis de telle sorte que tu doives *souhaiter* de revivre, c'est le devoir — car tu revivras, en tout cas ! Celui dont l'effort est la joie suprême, qu'il s'efforce ! Celui qui aime avant tout le repos, qu'il se repose ! Celui qui aime avant tout se soumettre, obéir et suivre, qu'il obéisse ! Mais *qu'il sache bien* où va sa préférence et qu'il ne recule devant *aucun moyen* ! Il y va de *l'éternité* ! »

Cette doctrine est douce envers ceux qui n'ont pas foi en elle ; elle n'a ni enfer ni menaces. Celui qui n'a pas la foi ne sentira en lui qu'une vie *fugitive*. (*1881, *La Volonté de Puissance*, IV, 242-244, trad. Geneviève Bianquis, N.R.F.)

29. LA PEUR SURMONTÉE :

L'ÉTERNEL RETOUR COMME ÊTRE SÉLECTIF

1

Si je suis prophète, et plein de cet esprit prophétique qui erre sur la haute crête d'entre deux mers,

allant et venant, telle une lourde nuée, entre le passé et l'avenir, ennemi des bas-fonds étouffants et de tous les êtres exténués qui ne savent plus ni mourir ni vivre,

nuée toujours prête à lâcher du fond de son cœur sombre l'éclair, la foudre libératrice, la foudre qui dit oui, dont le rire dit oui, l'éclair prophétique,

(heureux toutefois quiconque porte de telles foudres en son sein, car il faut, en vérité, qu'il demeure longtemps suspendu comme une lourde nuée d'orage au flanc de la montagne, celui qui est destiné à allumer le flambeau de l'avenir) —

Oh ! comment ne brûlerais-je pas du désir de l'éternité, du désir de l'anneau des anneaux, l'anneau nuptial du Retour !

Jamais encore je n'ai rencontré la femme de qui j'eusse voulu des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime, car je t'aime, ô Éternité !

Car je t'aime, ô Éternité !

2

Si jamais ma colère a violé des tombes, déplacé des bornes-frontières et fait rouler fracassées dans de profonds abîmes des tables anciennes,

si jamais mon sarcasme a dispersé au vent des paroles vermoulues, si j'ai été le balai qui chasse les araignées porte-croix et le vent qui aère les anciens sépulcres emplis d'air confiné,

si jamais j'ai trôné en triomphe sur les tombeaux des dieux morts, bénissant ce monde, aimant ce monde, auprès des monuments des anciens détracteurs de ce monde,

— car j'aime jusqu'aux églises et aux sépulcres des dieux, dès que le ciel plonge son pur regard à travers leurs voûtes brisées ; pareil à l'herbe et au rouge coquelicot, j'aime le séjour des églises en ruine —

Oh ! comment ne brûlerais-je pas du désir de l'éternité, du désir de l'anneau des anneaux, l'anneau nuptial du Retour ?

Jamais encore je n'ai rencontré la femme de qui j'eusse voulu des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime ; car je t'aime, ô Éternité !

Car je t'aime, ô Éternité !

3

Si jamais j'ai senti le souffle de l'esprit créateur et de cette nécessité céleste qui oblige les hasards eux-mêmes à danser des rondes astrales,

si jamais j'ai ri comme rit l'éclair créateur que suit grondeur mais docile le long tonnerre de l'action,

si jamais j'ai joué aux dés avec les dieux, à la table divine de la terre, en sorte que la terre tremblait, se fendait et éructait des torrents de feu,

— car la terre est la table des dieux et elle tremble quand retentissent des paroles novatrices et créatrices et que les dieux lancent les dés ; —

Oh ! comment ne brûlerais-je pas du désir de l'éternité, du désir de l'anneau des anneaux, l'anneau nuptial du Retour !

Jamais encore je n'ai rencontré la femme de qui j'eusse voulu des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime ; car je t'aime, ô Éternité !

Car je t'aime, ô Éternité ! [...]. (Ainsi parlait Zarathoustra, III, Les sept sceaux, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

30. LA DOUBLE AFFIRMATION

[.]

Suprême constellation de l'être !

Table des visions éternelles !

C'est toi qui viens à moi ? —

Ce que personne n'a vu,

ta muette beauté. —

comment ne fuit-elle pas devant mes regards ?

Emblème de la nécessité !

Table des visions éternelles !

— Mais tu le sais bien :

ce que tous haïssent,

ce que je suis seul à aimer,

tu sais bien que tu es éternelle !

que tu es nécessaire !

Mon amour ne s'enflamme,

éternellement, qu'à la nécessité.

Emblème de la nécessité !

Constellation suprême de l'être

— que nul vœu n'atteint,

que nulle négation ne souille,

éternelle affirmation de l'être,

éternellement je suis ton affirmation :

car je t'aime, ô éternité ! — (*1888, *Dithyrambes dionysiaques*, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

31. LE SURHOMME

Je vous enseigne le Surhumain. L'homme n'existe que pour être dépassé. Qu'avez-vous fait pour le dépasser ?

Jusqu'à présent tous les êtres ont créé quelque chose qui les dépasse, et vous voudriez être le reflux de cette grande marée et retourner à la bête plutôt que de dépasser l'homme ?

Le singe, qu'est-il pour l'homme ? Dérision ou honte douloureuse. Tel sera l'homme pour le Surhumain : dérision ou honte douloureuse.

Vous avez fait le chemin qui va du ver à l'homme, et vous avez encore beaucoup du ver en vous. Jadis vous avez été singes, et même à présent l'homme est plus singe qu'aucun singe.

Même le plus sage d'entre vous n'est encore qu'un être hybride et disparate, mi- plante, mi-fantôme. Vous ai-je dit de devenir fantômes ou plantes ?

Voici, je vous enseigne le Surhumain.

Le Surhumain est le sens de la terre. Que votre vouloir dise : Puisse le Surhumain devenir le 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 supraterrrestres. 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 [...]. (*Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 3, trad. Geneviève Bianquis, Aubier.)

32. SIGNIFICATION DU SURHOMME

Le mot « *Surhumain* », par exemple, qui désigne un type de perfection absolue, en opposition avec l'homme « moderne », l'homme « bon », avec les chrétiens et d'autres

nihilistes, lorsqu'il se trouve dans la bouche d'un Zarathoustra, le destructeur de la *morale*, prend un sens qui donne beaucoup à réfléchir. Presque partout, en toute innocence, on lui a donné une signification qui le met en contradiction absolue avec les valeurs qui ont été affirmées par le personnage de Zarathoustra, je veux dire qu'on en a fait le type « idéaliste » d'une espèce supérieure d'hommes, à moitié « saint », à moitié « génie »... D'autres bêtes à cornes savantes, à cause de ce mot, m'ont suspecté de darwinisme ; on a même voulu y retrouver le « culte des héros » de ce grand faux monnayeur inconscient qu'était Carlyle, ce culte que j'ai si malicieusement rejeté. Quand je soufflais à quelqu'un qu'il ferait mieux de s'enquérir d'un César Borgia que d'un Parsifal, il n'en croyait pas ses oreilles.

[.]

Voyez comme Zarathoustra descend de sa montagne, pour dire à chacun les choses les plus bienveillantes ! Voyez de quelle main délicate il touche même ses adversaires, les prêtres, et comme il souffre avec eux, d'eux-mêmes. — Ici, à chaque minute, l'homme est surmonté, l'idée du « Surhumain » est devenue la plus haute réalité. Dans un lointain infini, tout ce qui jusqu'à présent a été appelé grand chez l'homme se trouve au-dessous de lui. Le caractère alcyonien, les pieds légers, la coexistence de la méchanceté et de l'impétuosité, ce qu'il y a encore de typique dans la figure de Zarathoustra, n'a jamais été rêvé comme attribut essentiel de la grandeur. Zarathoustra se considère précisément, dans ces limites de l'espace, dans cet accès facile pour les choses les plus contradictoires, comme *l'espèce supérieure de tout ce qui est* [...]. (*Ecce Homo*, Pourquoi j'écris de si bons livres : 1, et 6 dans l'exposé de Zarathoustra, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

CONCLUSION : SUR LA FOLIE

« Et parfois la folie elle-même est le masque qui cache un savoir fatal et trop sûr. » (*Par delà le bien et le mal.*)

« Au fond, j'aimerais mieux être professeur à Bâle que Dieu, mais je n'ai pas osé pousser assez loin mon égoïsme personnel pour abandonner la création du monde. Vous voyez, il faut faire quelques sacrifices, où et de quelque façon qu'on vive... Ce qui est fâcheux, ce qui gêne ma modestie, c'est qu'au fond chaque nom de l'Histoire, c'est moi. Et en ce qui concerne les enfants que j'ai mis au monde, la situation est telle que je me demande avec méfiance si tous ceux qui entrent dans l'empire de Dieu ne viennent pas aussi de Dieu. Cet automate, je ne me suis pas émerveillé d'assister deux fois à mon enterrement, d'abord comme comte Robilant (non ! c'est mon fils en tant que je suis Carlo Alberto, infidèle à ma nature) ; mais Antonelli, je l'étais moi-même... » (**Lettre à Burckhardt, 6 janvier 1889.*)

33. LA FOLIE ET LES DIEUX

Les Grecs se sont longtemps servi de leurs dieux pour se prémunir contre toute velléité de « mauvaise conscience », pour avoir le droit de jouir en paix de leur liberté d'âme :

donc dans un sens opposé à la conception que s'était faite de son Dieu le christianisme. Ils allèrent fort loin dans cette voie, ces superbes enfants terribles au cœur de lion ; et même l'autorité d'un Zeus homérique leur donne parfois à entendre qu'ils vont trop loin. *C'est étrange*, dit-il une fois — il s'agit du cas d'Égisthe, un cas bien épineux,

C'est étrange de voir combien les mortels se plaignent des
[dieux !

De nous seuls vient le mal, à les entendre ! Pourtant eux aussi, Par leur folie, créent leurs propres malheurs malgré le destin.

Mais l'on entend et l'on remarque que ce spectateur, ce juge olympique est encore fort éloigné de leur en vouloir à cause de cela et de leur en garder rancune : « Qu'ils sont fous ! » — ainsi pense-t-il en face des méfaits des mortels — et la « folie », la « déraison », un peu de « trouble dans la cervelle », voilà ce qu'*admettaient* aussi les Grecs de l'époque la plus vigoureuse et la plus brave, pour expliquer l'origine de beaucoup de choses fâcheuses et fatales : — Folie, et non péché ! Saisissez-vous ?... Et encore ce trouble dans la tête leur était-il un problème. — « Comment ce trouble était-il possible ? Comment pouvait-il se produire dans des têtes comme nous en avons, nous autres hommes de noble origine, nous autres hommes heureux, bien venus, distingués, de bonne société, vertueux ? » — Telle fut la question que pendant des siècles se posa le Grec noble en présence de tout crime ou forfait, incompréhensible à ces yeux, mais dont un homme de sa caste s'était souillé. « Il faut qu'un dieu l'ait aveuglé », se disait-il enfin en hochant la tête... Ce subterfuge est *typique* chez les Grecs... Voilà la façon dont les dieux alors servaient à justifier jusqu'à un certain point les hommes, même dans leurs mauvaises actions, ils servaient à interpréter la cause du mal — en ce temps-là ils ne prenaient pas sur eux le châtement, mais, *ce qui est plus noble*, la faute... (*Généalogie de la morale*, II, 24, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

34. FONCTION DE LA FOLIE

Presque partout, c'est la folie qui aplanit le chemin de l'idée nouvelle, qui rompt le ban d'une coutume, d'une superstition vénérée. Comprenez-vous pourquoi il fallut l'assistance de la folie ? De quelque chose qui fût aussi terrifiant et aussi incalculable, dans la voix et dans l'attitude, que les caprices démoniaques de la tempête et de la mer, et, par conséquent, de quelque chose qui fût, au même titre, digne de la crainte et du respect ? De quelque chose qui portât, autant que les convulsions et l'écume de l'épileptique, le signe visible d'une manifestation absolument involontaire ? De quelque chose qui parût imprimer à l'aliéné le sceau de quelque divinité dont il semblait être le masque et le porte-parole ? De quelque chose qui inspirât, même au promoteur d'une idée nouvelle, la vénération et la crainte de lui-même, et non plus des remords, et qui le poussât à être le prophète et le martyr de cette idée ? — Tandis que de nos jours on nous donne sans cesse à entendre que le génie possède au lieu d'un grain de bon sens un grain de folie, les hommes d'autrefois étaient bien plus près de l'idée que là où il y a de la folie il y a aussi un grain de génie et de sagesse, — quelque chose de « divin », comme on se murmurait à l'oreille. Ou plutôt, on s'exprimait plus nettement : « Par la folie, les plus grands bienfaits ont été répandus sur la Grèce, » disait Platon avec toute l'humanité antique. Avançons encore d'un pas : à tous ces hommes supérieurs poussés irrésistiblement à briser le joug d'une moralité quelconque et à proclamer des lois nouvelles, il ne resta pas autre chose à faire, *lorsqu'ils n'étaient pas véritablement fous*, que de le devenir ou de simuler la folie [...].

« Comment se rend-on fou lorsqu'on ne l'est pas et lorsqu'on n'a pas le courage de faire semblant de l'être ? » Presque tous les hommes éminents de l'ancienne civilisation se sont livrés à cet épouvantable raisonnement ; une doctrine secrète, faite d'artifices et d'indications diététiques,

s'est conservée à ce sujet, en même temps que le sentiment de l'innocence et même de la sainteté d'une telle intention et d'un tel rêve. Les formules pour devenir médecin chez les Indiens, saint chez les chrétiens du Moyen Age, « anguë-coque » chez les Groenlandais, « pajé » chez les Brésiliens sont, dans leurs lignes générales, les mêmes : le jeûne à outrance, la continuelle abstinence sexuelle, la retraite dans le désert ou sur une montagne, ou encore en haut d'une colonne, ou bien aussi « le séjour dans un vieux saule au bord d'un lac » et l'ordonnance de ne pas penser à autre chose qu'à ce qui peut amener le ravissement et le désordre de l'esprit. Qui donc oserait jeter un regard dans l'enfer des angoisses morales, les plus amères et les plus inutiles, où se sont probablement consumés les hommes les plus féconds de toutes les époques ! Qui osera écouter les soupirs des solitaires et des égarés : « Hélas ! accordez-moi donc la folie, puissances divines ! la folie pour que je finisse enfin par croire en moi-même ! Donnez-moi des délires et des convulsions, des heures de clarté et d'obscurité soudaines, effrayez-moi avec des frissons et des ardeurs que jamais mortel n'éprouva, entourez-moi de fracas et de fantômes ! laissez-moi hurler et gémir et ramper comme une bête : pourvu que j'obtienne la foi en moi-même ! Le doute me dévore, j'ai tué la loi et j'ai pour la loi l'horreur des vivants pour un cadavre ; à moins d'être au-dessus de la loi, je suis le plus réprouvé d'entre les réprouvés. L'esprit nouveau qui est en moi, d'où me vient-il s'il ne vient pas de vous ? Prouvez-moi donc que je vous appartiens ! — La folie seule me le démontre. » Et ce n'est que trop souvent que cette ferveur atteignit son but : à l'époque où le christianisme faisait le plus largement preuve de sa fertilité en multipliant les saints et les anachorètes, croyant ainsi s'affirmer soi-même, il y avait à Jérusalem de grands établissements d'aliénés pour les saints naufragés, pour ceux qui avaient sacrifié leur dernier grain de raison. (*Aurore*, I, 14, trad. Henri Albert, Mercure de France.)

BIBLIOGRAPHIE

Parmi les études allemandes, on citera principalement :
Karl LÖWITH, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1935.
Karl JASPERS, *Nietzsche*, Berlin, 1936 ; trad. fr. NIEL, N.R.F.
Eugen FINK, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, 1960 ;
trad. fr. HILDENBRAND et LINDENBERG, Éd. de Minuit.
Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961 ; trad. fr.
en cours, KLOSSOWSKI, N.R.F.

Parmi les études françaises :

Charles ANDLER, *Nietzsche, sa vie, sa pensée*, 6 vol., 1920-1931, Éd. Bossard, puis N.R.F.

Récemment :

Jean WAHL, *L'avant-dernière pensée de Nietzsche*, C.D.U., 1961.

Henri BIRAULT, En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1962, n° 1.
— Nietzsche et le pari de Pascal, *Archivio di Filosofia*, 1962, n° 3.

Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presses Universitaires de France, 4^e éd., 1974.

Édouard GAËDE, *Nietzsche et Valéry*, N.R.F., 1962.

Pierre KLOSSOWSKI, *Un si funeste désir*, N.R.F., 1963.

Jean GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil, 1966.

— *Nietzsche. Vie et vérité*, Presses Universitaires de France, 1971.

TABLE DES MATIÈRES

LA VIE	5
LA PHILOSOPHIE	17
DICIONNAIRE DES PRINCIPAUX PERSONNAGES DE NIETZSCHE	43
L'ŒUVRE	49
EXTRAITS	53
<i>Qu'est-ce qu'un philosophe ? (1-6)</i>	53
<i>Dionysos philosophe (7-11)</i>	62
<i>Forces et volonté de puissance (12-17)</i>	70
<i>Du nihilisme à la transmutation (18-25)</i>	78
<i>L'éternel retour (26-32)</i>	89
<i>Sur la folie (33-34)</i>	98
BIBLIOGRAPHIE	103

TITRE DE LA MATIÈRE

4

13

23

33

43

53

63

73

83

93

103

113

123

133

143

153

163

173

183

193

203

213

223

233

243

253

263

273

283

293

303

313

323

333

343

353

363

373

383

393

403

413

423

433

443

453

463

473

483

493

503

513

523

533

543

553

563

573

583

593

603

613

623

633

643

653

663

673

683

693

703

713

723

733

743

753

763

773

783

793

803

813

823

833

843

853

863

873

883

893

903

913

923

933

943

953

963

973

983

993

Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Avril 2006 — N° 52 992