

INSTITUT GRAND-DUCAL
Section des sciences morales et politiques

Communication de M. Georges GOEDERT

Nietzsche
son aspiration à un idéal surhumain

Séance du 16 mai 1977

Tirés à part du fascicule Volume III 1979



Nietzsche

son aspiration à un idéal surhumain

Séance du 16 mai 1977

Introduction du Président, M. Alphonse Huss
Communication de M. Georges Goedert

PAROLES INTRODUCTIVES DU PRÉSIDENT

Mes chers confrères,

Au cours de nos travaux, nous risquons parfois de perdre de vue, bien à tort, que notre compagnie comportait aussi une sous-section de philosophie. Les membres de cette sous-section ont pourtant tout fait pour prendre à nos travaux une part très large, dans les limites de leurs compétences, rendant ainsi service à tous nos confrères. La pensée abstraite est, en effet, dans une remarquable mesure, à la base de la recherche aussi en sciences juridiques et politiques, en sciences économiques et sociales. Si, l'aridité d'une démonstration philosophique nous demande un certain effort intellectuel, nous sommes tous disposés à le fournir d'autant plus volontiers que le sujet traité présente des liens avec le monde des idées qui nous intéressent particulièrement. A cet égard, nous découvrirons aisément dans les exposés prononcés dans notre enceinte des raisons fondamentales d'intérêt.

Or, la philosophie de Nietzsche, dont il sera traité aujourd'hui, a, de façon insigne, imprégné non seulement l'évolution de la pensée philosophique de tout un siècle, mais s'est sensiblement répercutée sur les idées ayant cours dans d'autres domaines du savoir humain, notamment dans les disciplines politiques et sociales, et cela dans une mesure qui dépasse singulièrement les influences exercées par d'autres penseurs. Toutefois, devant pareil phénomène, le profane, j'entends le non-philosophe, reste déconcerté. Pour lui, l'évocation de Nietzsche comme personnalité et comme promoteur d'idées nouvelles et originales conservera souvent quelque chose d'inquiétant, voire de démoniaque, quelque chose qui semble dépasser le gabarit humain. Au demeurant, on peut légitimement se demander si ce représentant

d'un individualisme aristocratique provoquant, lequel réalise une conception du monde qui d'emblée paraîtra périmée à beaucoup de nos contemporains, est habilité à apporter un message valable à une génération éprise d'égalitarisme.

Je pense avec vous que l'exposé que nous allons entendre contribuera efficacement à nous restituer, sur ce point, notre sérénité.

La communication de ce jour nous est présentée par un invité, M. le professeur Georges GOEDERT que je remercie de s'être associé à notre labeur. M. Goedert n'est pourtant pour nous ni un inconnu, ni un étranger. Il est l'auteur d'une thèse de doctorat accueillie par l'Université de Paris et qui avait retenu l'attention du défunt président de notre sous-section de philosophie, notre regretté confrère Jules Prussen. Aussi votre conseil d'administration a-t-il jugé indiqué de faire intervenir la Section dans les frais de publication de cette thèse qui traitait pour sa part de certains aspects particulièrement attachants de la doctrine de Nietzsche.

M. Goedert est issu d'une vieille famille luxembourgeoise de fonctionnaires fixée dans la capitale depuis le début du siècle. On se rappellera volontiers son grand-père, qui fut un pédagogue réputé. M. Georges Goedert est, pour sa part, professeur aux Cours universitaires et à l'Athénée de Luxembourg. Ses écrits philosophiques et surtout littéraires l'ont fait connaître du public intéressé aux choses de l'esprit.

Je le prie de bien vouloir prendre la parole.

Nietzsche son aspiration à un idéal Surhumain

Communication de M. Georges G o e d e r t
professeur

Le terme de «surhomme»(Übermensch) est sans doute l'un de ceux que, en rapport avec le nom de Nietzsche, on a le plus tendance à évoquer. Or, il s'agit là d'une notion souvent mal connue, voire méconnue, surtout du fait que, au cours d'une histoire récente que personne n'ignore, il en a été fait un abus sans précédent dans les annales de la philosophie. A l'horizon de sa compréhension se profilent encore aujourd'hui, pour un tas de gens, les hécatombes guerrières ainsi que les fours crématoires d'une des plus horribles entreprises d'asservissement et d'extermination de l'homme que le monde ait jamais connue.

Pour dégager le sens précis que Nietzsche a conféré à son concept de «surhomme», il importe au plus haut point de se plier à la devise: tout Nietzsche et rien que du Nietzsche. Cela veut dire qu'on s'interdira d'abord de s'en tenir à des propos isolés, séparés de leur contexte respectif. Et, secondement, on débarrassera la pensée nietzschéenne des fausses interprétations, voire des falsifications perpétrées dans différentes éditions de ses oeuvres.

Il ne saurait échapper au lecteur attentif que cette oeuvre marque une très forte aspiration à un type d'humanité supérieur. La démarche intellectuelle du philosophe constitue elle-même un continuel effort de dépassement de soi, toujours empreint d'ailleurs de la douleur de l'arrachement à soi.

Dans l'oeuvre de Nietzsche nous distinguons normalement trois périodes, entre lesquelles il ne faudrait cependant pas voir de véritable cassure. La première s'étend jusqu'à 1876, qui est l'année de la rupture avec Richard Wagner, celle aussi où sont composés les premiers aphorismes d'*Humain, trop humain*. L'oeuvre qui y prédomine est sans conteste *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, parce qu'elle renferme déjà en germe presque toute la philosophie nietzschéenne. La deuxième période dure jusqu'à la création du *Zarathoustra*, dont la première partie fut rédigée à Rapallo en février 1883. Les grandes

oeuvres, ici, sont *Humain, trop humain* (*Menschliches, Allzumenschliches*), *Aurore* (*Morgenröte*) et *Le gai savoir* (*Die fröhliche Wissenschaft*). La troisième période, certes la plus importante, comporte surtout *Also sprach Zarathustra, Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral, Götzen-dämmerung, Der Antichrist, Ecce homo* et d'autres écrits de moindre envergure. Il ne faut pas non plus oublier le *Nachlaß*, les écrits posthumes. Le lot de ceux qui datent de cette dernière période est particulièrement volumineux.

C'est cette dernière période qui, ici, doit nous intéresser le plus, parce que c'est en elle que le philosophe développe le thème du «surhomme». Mais il convient de ne pas passer pour autant les périodes précédentes sous silence, car elles renferment une pensée tout orientée vers l'instauration d'un homme nouveau.

Le surhomme, selon Nietzsche, appartient à l'avenir. «Niemals noch gab es einen Übermenschen, dit Zarathoustra. Nackt sah ich beide, den größten und den kleinsten Menschen: — / Allzuähnlich sind sie noch einander. Wahrlich, auch den Größten fand ich — allzumenschlich! —» Zarathoustra non plus n'est pas le surhomme, bien qu'il soit plus proche de cet idéal que Nietzsche lui-même. Heidegger commente très judicieusement dans son écrit intitulé *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*: «Zarathustra ist nur der Lehrer, nicht schon der Über-mensch selbst. Und wiederum ist Nietzsche nicht Zarathustra, sondern der Fragende, der Zarathustras Wesen zu erdenken versucht².» Eberhard Arnold désigne Zarathoustra de «Sur-Nietzsche» (Übernietzsche): «*Zarathustra, der göttliche Übernietzsche als Prophet der ewigen Wiederkehr und des Übermenschen*³.»

D'après Nietzsche, ce nouvel idéal s'impose afin de combler le vide béant créé par la «mort de Dieu». «Gott starb, dit Zarathoustra: nun wollen wir, — daß der Übermensch lebe⁴.» Dans le Dieu des chrétiens Nietzsche voit un idéal contre nature, qui affaiblirait la vie. Le dévoilement du caractère mensonger de cet idéal est, selon lui, l'ultime, l'extrême conséquence du nihilisme inhérent à la tradition occidentale depuis Platon. C'est sur cette terre, dans l'en-deçà, qu'il faudrait désormais chercher le sens et le but de la vie, non plus dans un au-delà fantasmagorique. Nous lisons dans le *Zarathoustra*: «Der Übermensch

¹ *Also sprach Zarathustra*, II, *Von den Priestern*. — Toutes les citations sont faites dans l'orthographe en usage de nos jours.

² Dans: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günter Neske, 1954, pp. 101-126, ici: p. 107.

³ *Urchristliches und Antichristliches im Werdegang Friedrich Nietzsches*, Eilenburg, Bruno Beckers Buchhandlung (Otto Thon), 1910, p. 49.

⁴ *Also sprach Zarathustra*, IV, *Vom höheren Menschen*, § 2.

ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage euch: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde! / Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht⁵.»

Par rapport au surhomme, l'homme serait un «passage» (Übergang). «Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.» Toutefois, il ne s'agit point d'une transformation dans le sens du darwinisme. Nietzsche n'est pas darwinien, surtout à cause du caractère hautement actif qu'il attribue à la vie. La vie, selon lui, est essentiellement action. Elle façonne son milieu et n'est donc pas en premier lieu une réaction face à celui-ci. Et, en ce qui concerne le surhomme, ce n'est pas de l'espèce humaine tout entière qu'il s'agit, mais de quelques rares individualités exceptionnelles dont il faut préparer l'avènement. Si Nietzsche parle tout de même du caractère «biologique» de cette transformation, c'est qu'il attribue alors à ce terme une signification où l'élément spirituel est tout à fait déterminant. August Messer commente: «(…) es handelt sich hier nicht um eine naturnotwendige Entwicklung im Sinne Darwins, sondern um ein geistig-sittliches Höherstreben, das vom Willen der Menschen abhängt (…).»⁶ Au sens propre du terme, le phénomène est donc d'ordre moral. Il faut amener l'homme à aspirer à l'idéal du surhomme et à consentir librement aux sacrifices que celui-ci impose. Dans *L'Antichrist*, le philosophe écrit: «Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle — der Mensch ist ein *Ende* —): sondern welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeuiseren⁷.» Aussi faut-il se rendre compte bien clairement que Nietzsche, cet ennemi acharné de la morale traditionnelle, préconise bel et bien une nouvelle morale.

Et, demandera-t-on, qu'arrivera-t-il à l'immense majorité de ceux qui ne portent pas en eux l'étoffe pour accéder à un niveau surhumain? La réponse de l'auteur est sans ambiguïté. Pour lui, l'humanité est essentiellement divisée en deux catégories: les forts et les faibles, les maîtres et les esclaves. Or, les êtres inférieurs verront aussi leur vie se transformer dans la mesure où ils accepteront de la mettre au service des hommes supérieurs.

⁵ *Also sprach Zarathustra*, I, *Zarathustras Vorrede*, § 3.

⁶ *Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra*, Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1922, p. 8.

⁷ *Der Antichrist*, § 3.

Reconnaissons qu'il s'agit là d'un aspect de l'enseignement nietzschéen apte à soulever notre désapprobation! Et ce n'est pas le seul. Certes, quelque fascinant qu'il soit à maints égards, et malgré l'influence énorme qu'il continue d'exercer sur le XX^e siècle, Nietzsche n'est pas un philosophe auquel on se rallierait corps et âme. Aussi ne sera-t-on pas surpris du fait que, aujourd'hui, malgré l'immense intérêt qu'il suscite aux quatre coins du monde, on ne rencontre guère de véritables nietzschéens.

Après cette brève esquisse de l'idéal surhumain, je vais diviser mes propos en deux chapitres. Il sera, premièrement, question du combat de Nietzsche contre la tradition culturelle de l'Occident, laquelle, selon lui, ruine l'homme, parce qu'elle mène au néant, ce qui veut dire qu'elle présente un caractère foncièrement nihiliste. Ensuite, je tâcherai de mettre en évidence les nouvelles valeurs prônées par Nietzsche, celles qui, selon lui, devront un jour permettre l'actualisation du surhomme.

La philosophie de Nietzsche comporte en effet des aspects critiques aussi bien que des aspects créateurs. Dans sa «transvaluation de toutes les valeurs» ces deux catégories se conditionnent mutuellement. «Aspects inséparables, dit Georges Morel: c'est pour Nietzsche une thèse centrale qu'il n'y a pas de critique préalable et que seule la création peut détruire⁸.»

I. LA PARTIE CRITIQUE

C'est au cours de sa troisième période que Nietzsche parle abondamment du nihilisme. Il attribue à ce terme un sens tantôt objectif, tantôt subjectif. Au sens objectif, «nihilisme» signifie l'aspiration au néant, laquelle serait essentiellement causée par la «décadence», donc, par un dépérissement des forces vitales, et se manifesterait sous différents déguisements moraux, religieux ou philosophiques. Ce nihilisme, le philosophe l'aperçoit dans toute la tradition occidentale, depuis Platon jusqu'à Schopenhauer, et il accuse le christianisme d'avoir été, en Europe, son plus grand propagateur. Au sens subjectif, d'autre part, le terme de «nihilisme» désigne, chez Nietzsche, la situation de l'homme moderne qui a pris conscience que toutes les valeurs traditionnelles relèvent de l'aspiration au néant. C'est à ce nihilisme subjectif que s'applique la parole de la «mort de Dieu». Dieu est mort,

⁸ Nietzsche, Paris, Aubier-Montaigne, 3 volumes, 1971, ici: II, p. 13.

cela veut dire que, à présent, la religion et, en même temps qu'elle, toute la tradition culturelle de l'Occident, ont cessé d'être dignes de foi. Car Dieu est la clef de voûte de cet immense édifice.

Face à la découverte de la «mort de Dieu», deux attitudes seraient possibles, l'une passive, l'autre active. En conformité avec le dualisme de la force et de la faiblesse, qui traverse toute son oeuvre, Nietzsche estime que le nihilisme actif ne saurait être pratiqué que par les forts. Il se manifesterait dans les critiques des idéaux d'autrefois, mais serait toutefois incapable de produire des valeurs nouvelles. Les faibles, par contre, se contenteraient d'une attitude de passivité. Celle-ci est évoquée dans le *Zarathoustra* quand il est question du «dernier homme» (der letzte Mensch). La croyance à un but supérieur étant perdue, le «dernier homme» ne recherche plus qu'un petit bonheur égoïste. «Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdflö; der letzte Mensch lebt am längsten. / 'Wir haben das Glück erfunden' — sagen die letzten Menschen und blinzeln⁹.» Ce bonheur du «dernier homme» se résume comme suit: «Man hat sein Lüstchen für den Tag und sein Lüstchen für die Nacht: aber man ehrt die Gesundheit¹⁰.» Avec une clairvoyance extraordinaire, Nietzsche a présagé notre actuelle société de consommation. Comme l'écrit Eugen Fink, le «dernier homme» est «der Mensch des passiven Nihilismus, der nichts mehr glaubt, in dem die schaffende Gewalt des Menschenwesens erloschen und ausgebrannt ist, der im Grund vegetiert, obgleich er über eine ausgebreitete Bildung verfügt, — der sich selbst keine Aufgabe mehr ist; der kleine Mensch ist es, dem nicht mehr das Feuer des Enthusiasmus in der Seele brennt¹¹.»

Le philosophe estime que la prise de conscience nihiliste est la conséquence du caractère nihiliste de la tradition occidentale. Cette tradition a créé des valeurs, en particulier celle de la véracité, qui finiraient par venir à bout d'elle, produisant ainsi le phénomène que Nietzsche appelle «Selbstaufhebung» de la morale et de la religion.

Il convient de relever ici que c'est en grande partie grâce à sa lecture de Schopenhauer que Nietzsche est parvenu à concevoir tout le courant culturel de l'Occident comme étant foncièrement nihiliste.

⁹ *Also sprach Zarathustra*, I, *Zarathustras Vorrede*, § 5.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Urban-Bücher n° 45, Kohlhammer, 1960, p. 66.

Nietzsche avait à peine vingt-et-un ans lorsqu'il découvrit chez un antiquaire à Leipzig l'oeuvre maîtresse de Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. L'émotion que cette lecture lui causa fut extrêmement vive. Il écrit: «(...) hier sah ich einen Spiegel, in dem ich Welt, Leben und eigen Gemüt in entsetzlicher Großartigkeit erblickte¹².» Schopenhauer lui apprend en effet que le fond même de l'Être est souffrance et que seule l'aspiration au néant, — en termes schopenhaueriens: la négation du vouloir-vivre —, peut être rédemptrice.

Or, l'enthousiasme de Nietzsche était de courte durée. En effet, déjà dans *La naissance de la tragédie*, il oppose l'affirmation intégrale de la vie, y compris de la souffrance, à la négation schopenhauerienne, considérant même que la souffrance est l'ingrédient indispensable à la vie de ceux qui, assez forts pour l'assumer, parviennent à un maximum de jouissance et d'épanouissement.

Au cours de sa deuxième période, le philosophe entreprend ce qu'il appelle lui-même sa «campagne contre la morale». Il s'agit en premier lieu d'une polémique contre la morale schopenhauerienne de la pitié, laquelle aboutit à l'ascèse, c'est-à-dire à la pratique de la négation du vouloir-vivre. Dans la pensée nietzschéenne, la morale et l'aspiration au néant sont désormais indissolublement liées.

Ce n'est qu'au cours de la troisième période que se déploie véritablement la lutte de Nietzsche contre le christianisme. En effet, au cours de la première période, l'auteur observait à l'égard du christianisme le silence le plus complet, et, durant la deuxième, il n'en parlait qu'incidemment et presque toujours en rapport avec sa critique de Schopenhauer. Or, il est intéressant de constater que, jusqu'à la fin, c'est-à-dire jusque dans *L'Antichrist*, il traite le christianisme de religion de la pitié et de la négation du vouloir-vivre. Il ne se sépare donc jamais de l'image que Schopenhauer, sur la base de ses principes philosophiques, avait donnée de la religion chrétienne. Or, l'interprétation schopenhauerienne est unilatérale et, en partie du moins, fautive. Il n'en reste pas moins que Nietzsche n'a jamais cessé de voir dans le christianisme la manifestation la plus importante et la plus répandue de l'attitude pessimiste à l'égard de l'homme et de l'univers entier, telle qu'elle se trouve exprimée dans la philosophie de Schopenhauer. Dans *Menschliches, Allzumenschliches*, il a même déclaré que, sans l'aide

¹² Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der werdende Nietzsche. Autobiographische Aufzeichnungen Nietzsches*, München, Musarion-Verlag, 1924, p. 317.

de Schopenhauer, il devrait désormais être difficile, sinon impossible de porter un jugement correct sur le christianisme. Il écrit: «(. . .) ich glaube, daß es jetzt niemandem so leicht gelingen möchte, ohne Schopenhauers Beihilfe dem Christentum und seinen asiatischen Verwandten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: was namentlich vom Boden des noch vorhandenen Christentums aus unmöglich ist¹³.»

Dans les *Parerga und Paralipomena* de Schopenhauer, Nietzsche avait pu découvrir en particulier la phrase: «Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrtum, die eigentliche *Perversität* der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch das, was der Glaube als den Antichrist personifiziert hat¹⁴.» Schopenhauer avait condamné la vie au nom de la morale. Il avait développé un moralisme absolu, selon lequel non seulement la nature humaine serait «mauvaise», mais aussi l'Être tout court, et qui présente l'existence humaine comme un châtement. Ce moralisme absolu, Nietzsche le rejette radicalement, car il le considère comme profondément néfaste. Le nom d'«Antichrist», chez lui, ne désigne pas seulement l'ennemi du christianisme, mais, plus généralement, celui qui rejette les valeurs morales, qui, comme Nietzsche, se place «jenseits von Gut und Böse». Dans *Versuch einer Selbstkritik*, nous lisons que le christianisme représente «die ausschweifendste Durchfigurierung des moralischen Themas, welche die Menschheit bisher anzuhören bekommen hat¹⁵.» Il n'y a pas à en douter — et je pourrais citer maints passages à l'appui de mon affirmation: l'antichristianisme nietzschéen est profondément marqué par l'opposition contre Schopenhauer.

Mais Nietzsche généralise encore bien davantage. Selon lui, l'aspiration au néant ne réside pas seulement dans le christianisme: toute la tradition culturelle occidentale depuis Platon serait foncièrement nihiliste. Le nihilisme serait inhérent à toute la philosophie occidentale dans la mesure où celle-ci est fondée sur la métaphysique. Car la métaphysique serait le fruit de la morale. Le déclin des forces vitales aurait conduit à une méconnaissance foncière, voire au rejet des valeurs propres à la vie, incitant les hommes à chercher l'idéal dans un monde transcendant, un arrière-monde (*Hinterwelt*) et à condamner, au nom de cet idéal, les choses de la terre. La véritable force active dans ce mouvement dicté par la «décadence» aurait été le ressentiment,

¹³ *Menschliches, Allzumenschliches*, I, § 26.

¹⁴ *Parerga und Paralipomena*, Band 2, dans: *Sämtliche Werke*, hg. v. A. Hübscher, Wiesbaden, F.A. Brockhaus, 1966, Band 6, p. 214.

¹⁵ *Versuch einer Selbstkritik*, § 5.

c'est-à-dire une sorte de haine sourde contre tout ce qui est beau, sain et puissant, une haine nourrie par des hommes devenus incapables d'actualiser de telles valeurs.

L'un des derniers écrits de Nietzsche est intitulé *Götzen-Dämmerung*. Les anciennes «idoles» s'effondrent du moment que se développe la conscience de leur véritable nature, c'est-à-dire de leur nihilisme. Produites par la volonté de néant, elles sont réduites à néant. Or, ce «crêpuscule» rend nécessaire l'«aurore» de valeurs nouvelles.

II. LA PARTIE CRÉATRICE

Il s'agit de préparer l'avènement du surhomme. Et nous voici donc en passe d'examiner de plus près la partie créatrice de la philosophie nietzschéenne des valeurs. L'auteur indique un certain nombre de règles de conduite dont l'observation préparerait la naissance du surhomme. Celles-ci se laissent résumer en trois points essentiels: l'immoralité, le désir passionné de distance (Pathos der Distanz) et la volonté de puissance. Il faut y ajouter la croyance à l'éternel retour, laquelle est annoncée comme une véritable foi nouvelle. Le philosophe a projeté ainsi tout un mode de vie que seuls des hommes supérieurs devraient être à même de réaliser.

a) *L'immoralité*

Par «Immoralität» — nous trouvons aussi le terme de «Unmoralität» —, Nietzsche désigne à la fois un comportement «amoral» et «immoral».

Le premier sens ne pose aucune difficulté. L'autodestruction de la morale ayant conduit à un «Jenseits von Gut und Böse», la conduite de l'homme supérieur ne saurait être qu'amorale.

Mais Nietzsche emploie le terme surtout dans le second sens. Il est alors pratiquement synonyme de «mal». Pour saisir ce qu'il entend par le «mal» (das Böse), il faut se référer à ses concepts de «troupeau» et d'«esclave». Au cours de sa troisième période, il estime que la morale chrétienne est essentiellement une morale pour «bêtes de troupeau» ainsi qu'une «Sklavenmoral». Or, la «bête de troupeau» voit le mal dans tout ce qui dérange sa commodité, son petit bonheur paisible. L'«esclave», d'autre part, aperçoit le mal essentiellement dans l'usage que les «maîtres» (Herren) font de leur puissance. Ces jugements,

Nietzsche les condamne comme étant issus de la faiblesse, de la médiocrité ou du ressentiment. Le mal ne serait-il pas plutôt un bien, dans la mesure, bien entendu, où des hommes supérieurs l'assumeraient? La réponse est positive. L'homme doit plonger dans le mal afin de devenir plus vertueux! «(. . .) das allein lernte ich bisher, dit Zarathoustra, daß dem Menschen sein Bösestes nötig ist zu seinem Besten, — / — daß alles Böseste seine beste *Kraft* ist und der härteste Stein dem höchsten Schaffenden; und daß der Mensch besser *und* böser werden muß: — / Nicht an *dies* Marterholz war ich geheftet, daß ich weiß: der Mensch ist böse, — sondern ich schrie, wie noch niemand geschrien hat: / 'Ach, daß sein Bösestes so gar klein ist! Ach, daß sein Bestes so gar klein ist!¹⁶!»

Il en irait de l'homme comme de «l'arbre sur la montagne»: «Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, ins Dunkle, Tiefe, — ins Böse¹⁷.»

De tels propos, malgré leur ton provocateur, reposent sur des jugements perspicaces et nuancés. Il est possible de s'en rendre compte, par exemple, à la lecture de cette sorte de parodie sur le «Sermon de la Montagne» biblique, au cours de laquelle Zarathoustra fait l'éloge de ce qu'il appelle «die drei Bösen»: «Wollust», «Herrschaft» et «Selbstsucht». «Wollust, dit-il: für die freien Herzen unschuldig und frei, das Garten-Glück der Erde, aller Zukunft Dankes-Überschwang an das Jetzt. / Wollust: nur dem Welken ein süßlich Gift, für die Löwen-Willigen aber die große Herzstärkung, und der ehrfürchtig geschonte Wein der Weine¹⁸.» «Herrschaft! Ce désir se manifesterait surtout par la dureté et la cruauté. Or, celles-ci, pas plus que la volupté, ne seraient des fins en soi, et Nietzsche les désapprouve quand elles ne relèvent pas d'une plénitude intérieure. Cela vaut également pour l'égoïsme, lequel n'aurait de la valeur que lorsqu'il s'agit de la «heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt»¹⁹.

Déjà au cours de sa deuxième période, le philosophe s'était appliqué à démontrer qu'il n'existe pas de motivations non-égoïstes, même pas dans les actes altruistes les plus sublimes. Or, il faudrait toujours se demander de quel «ego» il s'agit. «Die Selbstsucht ist so viel wert, als der physiologisch wert ist, der sie hat: sie kann sehr viel wert sein,

¹⁶ Also sprach Zarathustra, III, *Der Genesende*.

¹⁷ Also sprach Zarathustra, I, *Vom Baum am Berge*.

¹⁸ Also sprach Zarathustra, III, *Von den drei Bösen*.

¹⁹ Ibid.

sie kann nichtswürdig und verächtlich sein²⁰.» Seul l'égoïsme des faibles, des «mal venus» (die Schlechtweggekommenen), serait méprisable. «Eine andere Selbstsucht gibt es, dit Zarathoustra, eine allzu arme, eine hungernde, die immer stehen will, jene Selbstsucht der Kranken, die kranke Selbstsucht. / Mit dem Auge des Diebes blickt sie auf alles Glänzende; mit der Gier des Hungers mißt sie den, der reich zu essen hat; und immer schleicht sie um den Tisch der Schenkenden²¹.»

Selon Nietzsche, l'immoralité humaine répond à une donnée ontologique fondamentale. En effet, le mal est nécessairement inhérent à la nature même de la vie, du moment que celle-ci est présentée comme étant essentiellement «volonté de puissance». Car l'actualisation de la puissance implique constamment l'agression et la destruction. Aussi pouvons-nous lire: «Leben selbst ist *wesentlich* Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung (...)»²².

Le renoncement à la domination d'autrui, chez le chrétien, apparaît en conséquence comme une forme détournée ou simplement cachée de ces tendances vitales. Seulement, du fait d'appartenir en l'occurrence à une vie affaiblie, décadente, elles seraient incapables de produire le moindre enrichissement et ne feraient qu'assurer le maintien et la continuation d'une existence dépourvue de valeurs véritables.

b) *Le désir passionné de distance (Pathos der Distanz)*

J'ai relevé, deuxièmement, que les hommes supérieurs, d'après Nietzsche, se signalent par le «Pathos der Distanz». Ils gardent leurs distances, d'abord par rapport aux faibles, mais en particulier aussi dans les relations qu'ils entretiennent entre eux. Et cette distance qui doit les séparer entre eux implique aussi bien la différence que la rivalité.

La vertu de l'homme supérieur présente par conséquent un caractère strictement individualiste. Chaque individu fort la réalisera sur la base de propriétés profondément personnelles. Zarathoustra proclame: «'Das ist nun mein Weg, — wo ist der eure?' so antwortete

²⁰ *Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, § 33.

²¹ *Also sprach Zarathoustra, I, Von der schenkenden Tugend*, § 1.

²² *Jenseits von Gut und Böse*, § 259.

ich denen, welche mich 'nach dem Weg' fragten. *Den Weg* nämlich — den gibt es nicht²³!» La façon tout à fait concrète dont un tel exerce sa vertu n'est valable que pour lui seul, non pas pour les autres. «Daß eure Tugend euer Selbst sei, und nicht ein Fremdes, eine Haut, eine Bemäntelung: das ist die Wahrheit aus dem Grunde eurer Seele, ihr Tugendhaften! — / Aber wohl gibt es solche, denen Tugend der Krampf unter einer Peitsche heißt: und ihr habt mir zuviel auf deren Geschrei gehört²⁴!»

L'aspiration au surhomme n'aboutira donc pas à une quelconque uniformisation. C'est là d'ailleurs un des nombreux points de la doctrine nietzschéenne que le totalitarisme national-socialiste n'a pas voulu comprendre quand il a célébré Nietzsche comme un précurseur.

Cet individualisme nietzschéen en ce qui concerne la pratique de la vertu est du reste intimement lié à son perspectivisme sur le plan gnoséologique: il n'y a de vérité que dans une optique particulière, c'est-à-dire en rapport avec un point de vue individuel bien déterminé.

Or, non seulement les hommes supérieurs doivent se tenir à distance les uns des autres, mais il est nécessaire aussi que la rivalité règne entre eux. Ici, le philosophe développe un thème qui lui était déjà très cher au cours de sa première période. Aussi convient-il de mentionner, dans ce contexte, en particulier l'écrit posthume intitulé *Homers Wettkampf*, lequel date des années 1871/72. Nietzsche y voit dans l'idée de compétition «den edelsten hellenischen Grundgedanken». Il explique que, d'après Hésiode, il existe deux déesses appelées Eris. La première a été mise au monde par la Nuit: elle conduit les hommes au carnage. C'est la méchante Eris. L'autre, par contre, la bonne Eris, pousse les hommes à la compétition. Elle a l'avantage de réveiller et de développer les forces, tout en imposant les indispensables limites, faisant éviter ainsi aux hommes la «hybris». En cela, Nietzsche s'inspirait également beaucoup d'Héraclite, pour lequel Polemos, la Guerre, est à l'origine de toutes choses. Bref, dès le début de sa démarche philosophique, Nietzsche a considéré la compétition comme un moyen indispensable dans l'épanouissement d'une vie puissante. Il en a fait un principe pédagogique d'une importance capitale, ce qui l'a amené d'ailleurs fort logiquement à faire l'éloge des méthodes d'enseignement et d'éducation pratiquées dans les collèges jésuites.

La distance, la différence, la rivalité! L'élite, selon Nietzsche, ne saurait s'en passer. Elle est ainsi tout à fait aux antipodes du «trou-

²³ *Also sprach Zarathustra*, III, *Vom Geist der Schwere*, § 2.

²⁴ *Also sprach Zarathustra*, II, *Von den Tugendhaften*.

peau», dont la morale a pour but de rendre tout le monde également médiocre. Le philosophe insiste tout particulièrement aussi sur l'inégalité foncière entre l'élite et l'immense masse des faibles. Il s'en prend d'une manière extrêmement violente au socialisme, lequel, à ses yeux, malgré la «mort de Dieu», serait une continuation du mouvement altruiste chrétien. Zarathoustra appelle les socialistes des «tarentules» (Taranteln). Ces araignées venimeuses seraient mues essentiellement par le désir de vengeance nourri par leur propre impuissance. «Mit diesen Predigern von Gleichheit, dit-il, will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet *mir* die Gerechtigkeit: 'die Menschen sind nicht gleich'. / Und sie sollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche? / Auf tausend Brücken und Stegen sollen sie sich drängen zur Zukunft, und immer mehr Krieg und Ungleichheit soll zwischen sie gesetzt sein: so läßt mich meine große Liebe reden²⁵!»

c) *La volonté de puissance (der Wille zur Macht)*

Mais venons-en maintenant à la caractéristique suivante, plus fondamentale encore que les deux précédentes, et d'une certaine manière à l'origine de celles-ci, à savoir la volonté de puissance (der Wille zur Macht).

Selon Nietzsche, la volonté de puissance, c'est d'abord l'essence même de la vie. Le terme a donc en premier lieu une signification ontologique. Le philosophe rejette la conception schopenhauérienne, d'après laquelle la volonté de chaque être vivant serait foncièrement un «vouloir-vivre». Il réfute aussi l'un des principes majeurs de l'évolutionisme de Spencer et de Darwin. Nous lisons: «Die Physiologen sollten sich besinnen, den Selbsterhaltungstrieb als kardinalen Trieb eines organischen Wesens anzusetzen. Vor allem will etwas Lebendiges seine Kraft *auslassen* — Leben selbst ist Wille zur Macht —: die Selbsterhaltung ist nur eine der indirekten und häufigsten *Folgen* davon²⁶.»

Mais la volonté de puissance représente, secondement, la principale composante dans la vertu de l'homme supérieur. Il s'agit là de sa signification ontique. Le devenir charrie deux catégories d'êtres: les forts et les faibles, les bien portants et les malades, les puissants et les «décadents». Chez les deux, la volonté de puissance se manifeste en tant que principe ontologique. Même dans l'impuissance, il y a une

²⁵ *Also sprach Zarathustra*, II, *Von den Taranteln*.

²⁶ *Jenseits von Gut und Böse*, § 13.

aspiration à la puissance. Mais c'est seulement chez les forts qu'elle aboutit à l'actualisation de valeurs véritables, les valeurs des faibles représentant une perte pour la vie. Les valeurs chrétiennes, en particulier, seraient un symptôme de déclin et auraient pour but essentiel de propager le déclin, tandis que les valeurs des forts assureraient un plein épanouissement de la vie. Martin Meyer commente: «Jeder ist daraufhin zu beurteilen, ob er die aufsteigende oder absteigende Linie des Lebens darstellt. Der Arme an Leben verarmt es noch, der Reiche, Starke, bereichert es, der erstere ist sein Parasit, der letztere ein Hinzuschenkender. Im Problem des Wachstums und der Erschöpfung oder der Zersetzung ist alles Maß gelegen²⁷.»

Toutefois, la puissance que le philosophe pose comme idéal, ne se réduit pas à une simple quantité de force brutale: elle est essentiellement maîtrise de soi et culmine dans la «prodigue vertu» (die schenkende Tugend).

Maîtrise de soi! L'homme supérieur est un véritable créateur de valeurs, et à travers la formation de soi il contribue à l'avènement futur du surhomme. Or, cette création est profondément douloureuse. Seuls ceux qui ne reculent pas devant les pires souffrances de l'âme sont capables de l'assumer. «(. . .) es bestimmt beinahe die Rangordnung, dit Nietzsche, wie tief einer leiden kann (. . .)²⁸.» Ici, le philosophe reprend une idée qu'il avait déjà développée dans *La naissance de la tragédie* et qui est vraiment d'une importance capitale pour toute sa pensée: il n'y a pas d'humanité supérieure sans la faculté de souffrir profondément. A la fin de *La naissance de la tragédie*, il fait dire à un vieillard athénien: «(. . .) wieviel mußte dieses Volk leiden, um so schön werden zu können²⁹!» Et plus tard, dans *Versuch einer Selbstkritik*, il demande: «Gibt es vielleicht ein Leiden an der Überfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann³⁰?» La sérénité apollinienne apparaît alors à la fois comme le fruit et le remède d'une vie qui, en union avec le fond dionysien du monde, est capable de la plus haute jouissance en même temps que de la plus atroce douleur.

Chez l'individu créateur (der Schaffende), tel qu'il est présenté dans la troisième période, la prise de conscience du caractère nihiliste

²⁷ *Nietzsches Zukunftsmenschheit, das Wertproblem und die Rangordnungsidee*, Berlin, Leonard Simion Nf., 1916, p. 18.

²⁸ *Nietzsche contra Wagner, Der Psycholog nimmt das Wort*, § 3.

²⁹ *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, § 25.

³⁰ *Versuch einer Selbstkritik*, § 1.

des valeurs traditionnelles joue un rôle capital. Elle est infiniment douloureuse pour lui, surtout aussi du fait qu'avec Dieu ont péri l'ancienne conception de la vérité ainsi que la valeur de la «ratio». La science nouvelle ne peut qu'être irrationaliste, se frayant un chemin dans un devenir chaotique. L'existence de l'homme supérieur est profondément tragique. Il doit faire preuve par conséquent de beaucoup de dureté à l'égard de soi. Il sera dur aussi envers autrui et se gardera bien de céder à la compassion, celle-ci représentant l'attitude la plus contraire à son idéal. D'après Nietzsche, elle est toujours un symptôme de faiblesse.

Sa récompense, l'homme supérieur la trouvera dans l'actualisation de la vertu suprême, dans la «prodigue vertu» (die schenkende Tugend), laquelle est une forme toute particulière d'amour. Dans une note posthume nous lisons: «Eine volle und mächtige Seele wird nicht nur mit schmerzhaften, selbst furchtbaren Verlusten, Entbehnungen, Beraubungen, Verachtungen fertig: sie kommt aus solchen Höllen mit größerer Fülle und Mächtigkeit heraus: und, um das Wesentlichste zu sagen, mit einem neuen Wachstum in der Seligkeit der Liebe³¹.»

En dernière instance, cet amour a toujours pour objet le surhomme. L'homme supérieur aimera autrui dans la mesure où il aperçoit en lui une quelconque anticipation sur cet idéal de l'avenir. Comme le terme de «prodigue vertu» l'indique, il s'agit d'un amour qui a principalement pour but d'enrichir autrui. Si, d'autre part, il comporte une composante égoïste essentielle, c'est parce que l'homme supérieur doit d'abord songer à lui-même, veiller à sa propre formation, à son propre enrichissement, avant d'être capable de prodiguer ses biens à autrui. Zarathoustra proclame: «Unersättlich trachtet eure Seele nach Schätzen und Kleinodien, weil eure Tugend unersättlich ist im Verschenken-Wollen³².» En effet, plus l'homme est puissant, plus il contribuera à l'actualisation du surhomme.

d) *La croyance à l'éternel retour (die ewige Wiederkunft)*

Finalement, j'ai mentionné la croyance à l'éternel retour (die ewige Widerkunft). Il s'agit de la pensée la plus secrète de Zarathoustra. En effet, si Zarathoustra parle du surhomme à tous, de la «mort de Dieu»

³¹ *Nachgelassene Fragmente*, dans: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. von M. Montinari und G. Colli, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1967 ff., VIII 1, 7(39).

³² *Also sprach Zarathustra*, I, *Von der schenkenden Tugend*, § 1.

et de la volonté de puissance à quelques-uns, il n'évoque l'idée de l'éternel retour que pour lui-même. Le contenu de cette croyance se laisse résumer de la manière suivante: tout ce qui existe, y compris ce qui est petit, mesquin et répugnant, reviendra éternellement, c'est-à-dire sera l'objet d'un nombre infini de répétitions. Et ce qui se passe au moment présent constitue par conséquent une répétition d'événements qui, dans le passé, se sont produits déjà un nombre infini de fois.

Au premier abord, on est tenté de juger que cette croyance est en contradiction avec la volonté de puissance. D'ailleurs Alfred Bäumler, le plus connu sans doute des interprètes de Nietzsche à l'époque nazie, mettant tout particulièrement en évidence le «Wille zur Macht», a fini par rejeter l'idée de l'éternel retour. «Mit dem Grundgedanken des 'Willens zur Macht', écrit-il, steht er (der Gedanke der ewigen Wiederkehr) in keinem Zusammenhang, ja er würde, ernst genommen, den Zusammenhang der Philosophie des Willens zur Macht sprengen³³.» Or, il faut constater que, loin de ruiner la philosophie de la volonté de puissance, la croyance à l'éternel retour en constitue le véritable achèvement. Seulement, elle présente des aspects qui n'ont pas été de nature à convenir aux idéologues du national-socialisme.

L'idée de l'éternel retour se laisse envisager de deux manières. Si on la considère du point de vue du passé, chaque événement du présent apparaît comme la répétition fidèle, comme l'exacte reproduction d'un événement du passé. Il se trouve par conséquent soumis à un déterminisme rigoureux. L'homme, alors, est entièrement privé de liberté. Il n'a aucune prise sur le devenir. Si, par contre, on adopte le point de vue de l'avenir, et c'est ce que fait Nietzsche en préconisant le surhomme comme l'idéal de l'avenir, on dira que tout reste à faire. Chaque effort du présent, chaque geste, chaque décision comptent et sont revêtus d'une signification extraordinairement grande, étant donné qu'ils marqueront de leur sceau un nombre infini de répétitions futures. Envisagée sous cet angle, la croyance à l'éternel retour est un constant appel à l'actualisation de la puissance. Elle prend les aspects d'un véritable impératif catégorique.

Mais son importance, pour l'homme supérieur, provient surtout aussi du fait qu'elle représente une sorte d'épreuve suprême. Zarathoustra tombe malade, atteint presque mortellement à la pensée que «l'homme petit» (der kleine Mensch), lui aussi, revient éternellement. «'Ewig kehrt er wieder, der Mensch, des du müde bist, der kleine

³³ Nietzsche der Philosoph und Politiker, Leipzig, Philipp Reclam jun., 1937, p. 46 sq.

Mensch' — (...)»³⁴. Il en résulte un dégoût terrible. Et ce n'est qu'après avoir surmonté ce dégoût que Zarathoustra devient celui qui bénit la vie sous tous ses aspects.

Ici Nietzsche reprend, tout en la complétant, son affirmation tragique, dionysienne, de la vie que, déjà dans *La naissance de la tragédie*, il avait opposée au pessimisme schopenhauérien. La vie étant à la fois croissance et dépérissement, création et destruction, quiconque, par faiblesse, entend en éviter peureusement les aspects négatifs, ne parviendra pas non plus à jouir pleinement de ses côtés positifs. Or, si le dépérissement est indispensable à la vie, alors tous les phénomènes de la «décadence», y compris le pessimisme de Schopenhauer et la morale chrétienne, apparaissent comme exerçant une fonction indispensable. Sans la volonté de néant il n'y aurait pas de nouvelle croissance. Cela signifie aussi que, sans le nihilisme, l'idéal du surhomme serait tout simplement inexistant.

«Ich aber bin ein Segnender, dit Zarathoustra, und ein Ja-sager, (...) in alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Ja-sagen. / Zum Segnenden bin ich worden und zum Ja-sagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, daß ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen»³⁵.

A maints endroits au cours de la troisième période, surtout aussi dans nombre de notes posthumes, Nietzsche développe une véritable théodicée, laquelle, d'ailleurs, a pu lui être inspirée par la philosophie de l'histoire de Hegel et, peut-être plus spécialement encore, par le classicisme de Goethe. Le philosophe emploie aussi le terme de «cosmodicée», mais il est permis de juger que celui de «théodicée» est plus adéquat, l'argument le plus décisif résidant ici dans le fait que les écrits de Nietzsche n'excluent nullement la possibilité de revêtir d'un caractère divin ce devenir chaotique dont Zarathoustra bénit toutes les manifestations. Ainsi nous lisons par exemple: «Ihr nennt es die Selbstersetzung Gottes: es ist aber nur seine Häutung: — er zieht seine moralische Haut aus! Und ihr sollt ihn bald wiedersehen, jenseits von Gut und Böse»³⁶. C'est seulement le Dieu de la théologie chrétienne qui est mort. «Gott erstickte an der Theologie; und die Moral an der Moralität»³⁷. Ce parallèle est hautement intéressant. Car, si la morale traditionnelle a connu le phénomène de la «Selbstaufhebung»,

³⁴ Also sprach Zarathustra, III, *Der Genesende*.

³⁵ Also sprach Zarathustra, III, *Vor Sonnenaufgang*.

³⁶ *Nachgelassene Fragmente*, dans: *Kritische Gesamtausgabe*, op. cit., VII 1, 3(1)432.

³⁷ *Nachgelassene Fragmente*, dans: *Kritische Gesamtausgabe*, op. cit., VII 1, 3(1)7.

il s'ensuivit, dans la pensée de Nietzsche, l'élaboration d'un nouvel idéal de l'action. On est par conséquent en droit de se demander si le concept de Dieu n'aurait pas pu être, chez le philosophe, l'objet d'un processus analogue.

La définition même que Nietzsche donne, assez tard, de son dionysisme, est pour le moins de nature à légitimer une telle hypothèse. « (...) ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, als Abgrund des Vergessens, das leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere vollere schwebendere Zustände; ein verzücktes Ja-sagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt, aus einem ewigen Willen zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Ewigkeit heraus: als Einheitsgefühl von der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens³⁸... »

Mais, en ce qui concerne l'affirmation dionysienne, Nietzsche a conscience d'être devancé par son Zarathoustra, celui-ci appartenant déjà plus à l'avenir que lui-même. La philosophie nietzschéenne présente en effet plutôt les caractéristiques d'une préparation à cette sagesse dionysienne de l'homme supérieur. Le philosophe se sent lui-même encore trop marqué par son époque, où il importe avant tout, selon lui, de combattre l'ancien idéal. Il est ainsi davantage celui qui lutte que celui qui bénit. Certes, sa théodicée dionysienne accorde un droit de cité même aux valeurs nihilistes, donc aussi aux valeurs chrétiennes, mais celles-ci y puisent leur légitimation encore surtout dans le fait que c'est grâce au combat contre elles que l'idéal nouveau se trouve en passe d'être défini.

Telle est donc l'aspiration de Nietzsche vers un idéal surhumain. Si, sur l'homme moderne, elle a exercé une influence exceptionnelle, cela ne veut pas dire qu'elle ait pu être acceptée globalement. Ce ne sont que des fragments de la pensée nietzschéenne qui ont fini par être assumés, chacun se taillant un peu la part conforme à ses propres desseins. Mais il est évident que, à notre époque, où l'on parle tant et à juste titre d'une crise des valeurs traditionnelles, le recours à Nietzsche peut à la fois fournir des éclaircissements dans la détection d'anciennes erreurs que confirmer une vérité aussi ancienne sans doute que l'humanité, à savoir que l'existence n'a de sens pour l'homme que si elle est conçue comme une tâche à remplir.

³⁸ *Nachgelassene Fragmente*, dans: *Kritische Gesamtausgabe*, op. cit., VIII 1, 14(14).



Imprimerie Saint-Paul, société anonyme, Luxembourg