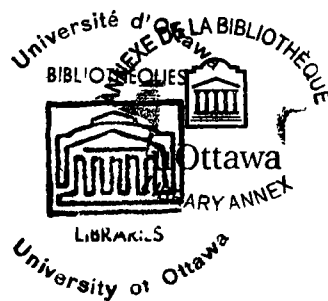


CSA-2
1893

Alain LAPOINTE

L'APOLITISME DE NIETZSCHE

Mémoire en vue de l'obtention
de la maîtrise en philosophie
présenté à
L'Ecole des Etudes Supérieures



Université d'Ottawa

Juillet 1974

UMI Number: EC55312

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55312
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

Nous désirons remercier pour
sa précieuse collaboration le
docteur Roch Bouchard qui a
su insuffler à ce travail une
ampleur qu'il n'aurait pas
connue sans lui.

INTRODUCTION

C'est un fait assez connu que la pensée politique de Nietzsche a donné lieu à des interprétations diverses et souvent même divergentes. Ainsi, on a pu croire y déceler la racine théorique du fascisme, s'autorisant, quand ce n'était de nombreuses affirmations explicites de l'auteur, d'un fond doctrinal indiscutable qui semble consister en une certaine exaltation de valeurs élitistes comme la supériorité et la puissance.

Par ailleurs, il n'a pas été impossible à de récents interprètes de montrer que certains thèmes, non moins majeurs du nietzschéisme rendaient cette philosophie réfractaire à toute conception impérialiste et autoritariste de la société, cherchant à établir par là-même que la démocratie semble être seule en mesure de fournir la Cité propice à la morale de Zarathoustra. A quoi les premiers pourraient encore répliquer que la démocratie ne va pas sans l'idéal égalitaire, alors que la dénonciation de cet idéal est une constante du nietzschéisme.

Curieusement en effet, après avoir vu Nietzsche prêcher la libération de toutes les énergies vitales et créatrices, on assiste chez lui au plus violent procès des idéaux démocratiques et socialistes qui nous apparaissent précisément comme des efforts de libération. Devant une ambiguïté si aisément constatable, se trouve enfin une majorité de lecteurs

pour décréter le caractère marginal et secondaire de la philosophie politique de notre auteur, la considérant comme plus ou moins extérieure au contenu théorique et moral dans lequel on fait habituellement résider l'essentiel du nietzschéisme.

Pourtant, le problème politique semble d'une importance capitale pour Nietzsche, ne serait-ce que parce qu'il déborde ses propres limites et rejoint les préoccupations fondamentales de notre auteur, c'est-à-dire les questions de sens et de valeur. Aussi, les contradictions que recèle la réflexion politique nietzschéenne ne doivent-elles pas nous effrayer. La présence de contradictions véritables n'est-elle pas l'apanage des grands penseurs? Peu importe, jusqu'à un certain point, que ces dernières soient surmontées... ceci fait preuve du génie de l'auteur! Et si ce dépassement reste encore à faire, il laisse à sa postérité une pensée qui donnera toujours "à penser" et qui assurera son immortalité.

Sans doute, Nietzsche fait-il plutôt partie de cette seconde catégorie de penseurs, puisque la seule chose qui semble faire l'unanimité chez tous ses interprètes est précisément la reconnaissance de l'universalité de la contradiction qui l'habite. A première vue, en effet, on remarque avec méfiance, sinon avec déception, qu'il semble n'y avoir aucune proposition chez notre philosophe qui n'appelle son contraire à un moment ou à un autre. Aussi est-on en droit de craindre qu'en ce qui le concerne, cette surabondance d'antinomies constitue davantage un risque d'incohérence

philosophique qu'une source féconde d'inspiration pour ses successeurs. De fait, les nombreux revirements de cette pensée ont provoqué à son égard un éclectisme facile dans lequel des commentateurs d'allégeance opposée pouvaient tour-à-tour invoquer le philosophe à leur appui. Ce procédé est particulièrement caractéristique de l'interprétation de la réflexion politique de Nietzsche, d'où les ambiguïtés que nous avons déjà constatées.

Si la présence d'autant de contradictions dans l'oeuvre de notre auteur devait en constituer une détermination structurale insurmontable, sans doute seraient vains nos espoirs de reconstituer le message authentique de la pensée politique de Nietzsche. Mais, nous osons croire qu'en établissant le rapport nécessaire entre cette pensée politique et le fond doctrinal du nietzschéisme, nous pourrions dégager un critère d'intelligibilité interne qui dissipera les apparences fréquentes d'ambiguïté, voire même d'incohérence. Or, ce critère est à chercher, selon nous, dans l'affirmation inconditionnelle et primitive de la vie. Celle-ci ne constitue pas aux yeux de Nietzsche un simple phénomène biologique mais bien plutôt la catégorie ontologique suprême, en tant qu'elle est hissée à ce niveau par sa détermination essentielle, la Volonté de Puissance, concept-clef de tout le nietzschéisme. Affirmant, à la suite de commentateurs célèbres, comme Granier et Kaufmann, que cette idée-force doit être

comprise comme une structure de transcendance, possibilisée par le biais d'une réalisation effective de hiérarchie et de différenciation, nous constaterons que c'est à partir de là que se déterminent toute valeur et toute moralité.

Il devrait nous apparaître alors que l'égalitarisme et le totalitarisme doivent tous deux être considérés comme anti-nietzschéens, puisqu'ils constituent au même titre des déviations de la valeur originelle. Pour rendre cette constatation encore plus évidente, nous ne les étudierons spécifiquement qu'après avoir pris soin d'exposer le principe sous-jacent de toute perversion de cette même valeur originelle, à savoir la transmutation en valeurs positives des réactions de jalousie et de rancune éprouvées de tout temps par les faibles à l'égard de ceux qui, par leur force vitale, témoignent de leur supériorité.

Nous espérons de la sorte résoudre l'apparente contradiction de la philosophie politique de Nietzsche en mettant à jour cette thèse, toujours présente dans l'oeuvre, mais jamais affirmée, selon laquelle toute politique organisée, quelle qu'elle soit, compromet l'idéal moral nietzschéen. Nous pourrions enfin comprendre pourquoi la philosophie politique de notre auteur est essentiellement critique alors que sa morale est fondamentalement affirmative et conclure à l'impossibilité radicale d'une société nietzschéenne. Car le passage de la théorie morale à l'organisation socio-politique

constitue précisément le moment aporétique du nietzschéisme. En ce sens, la pensée politique de Nietzsche est strictement une réflexion pré-politique, qui consiste à dire non à toute politique, car aucune organisation sociale ne peut s'instaurer sans la perversion des valeurs vitales originelles.

Si le nietzschéisme nous apparaît foncièrement apolitique, c'est que morale et politique semblent inconciliables pour lui. Or, le nietzschéisme est d'abord une philosophie morale.

Première partie

GENETIQUE DE LA VALEUR

Chapitre premier

LA VALUATION ORIGINELLE

"Nous aimons ce qui
augmente en nous
la sensation de vie..."

(Cahiers de Valéry)

Dieu est mort!
Et c'est nous qui l'avons tué! ¹

Voilà qui ne semble pas être en mesure de nous offrir un point de vue original sur la pensée de notre auteur et peut dès lors laisser des doutes sur la fécondité d'une telle approche. Et pourtant, si nous voulons éviter de tomber à notre tour dans les contradictions qui caractérisent souvent les compte-rendus de la réflexion socio-politique de Nietzsche, nous devons accepter de remonter à la source afin d'identifier les idées de base de cette réflexion. Or, toute la philosophie nietzschéenne repose sur cette proclamation de la mort de Dieu, idée-force qu'il ne faut cependant pas confondre avec une affirmation métaphysique.

Le domaine de la spéculation métaphysique reste en effet fort éloigné des préoccupations fondamentales du nietzschéisme pour lequel le questionnement sur l'existence ou la non-existence de réalités supra-naturelles est sans intérêt. L'affirmation de la mort de Dieu est pour Nietzsche la simple constatation d'un fait culturel historique et constitue, en ce sens, l'expression d'un bouleversement provoqué par la chute des idéaux et des valeurs suprasensibles. Le philosophe intempestif ne tente pas de fait, par quelque syllogisme subtil, de prouver que Dieu n'existe pas; tout au contraire, l'affirmation de la mort de Dieu proclame son existence antérieure, de sorte qu'à moins de voir là une position absolument

¹ Frédéric Nietzsche, Le gai savoir, #125, page 170. A l'avenir: GS.

triviale de notre auteur -- comment Dieu, s'il a jamais vécu, pourrait-il être mort? -- il nous faudra écarter le caractère dogmatique qui semble, à première vue, caractériser cette affirmation. Granier, dans son ouvrage admirable, ne manque d'ailleurs pas l'occasion de souligner que pour Nietzsche le Dieu chrétien "incarne seulement le mensonge métaphysique de l'Idéal suprasensible",² ce qui traduit fort bien, nous semble-t-il, l'affirmation de notre auteur selon laquelle: "Quand on ne place pas le centre de gravité de la vie dans la vie, mais dans l'au-delà -- dans le néant -- on a enlevé à la vie son centre de gravité".³ Et c'est alors seulement que la seconde partie de l'affirmation prend tout son sens: "Et c'est nous qui l'avons tué!" Car ce sont bien les hommes qui ont tué Dieu; Dieu avait besoin, pour vivre, de la foi des hommes et ceux-ci l'ont trahi en n'étant pas à la hauteur des valeurs qu'Il symbolisait. Mais les hommes ne sont pas encore conscients de ce meurtre dont ils sont pourtant les seuls responsables et font comme si rien ne s'était produit. Aussi, le prophète qui vient leur porter la nouvelle est-il ridiculisé:

 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.... Cette action

2 Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, page 262.

3 Frédéric Nietzsche, L'Antéchrist, 43, page 67. A l'avenir: AC.

leur demeure encore plus lointaine que les plus lointaines constellations; et ce sont eux pourtant qui l'ont accomplie! 4

Mais, si la constatation formelle de la mort de Dieu échappe encore aux hommes, les conséquences de cet acte n'en demeurent pas moins inévitables. Bien sûr, à court terme, la mort de Dieu constitue la plus grande libération dont les hommes pouvaient rêver, mais à long terme, elle provoque une absence de sens qui risque de faire basculer l'existence humaine dans la pire des absurdités. Les valeurs les plus hautes que connaissait l'humanité étant maintenant dévaluées, c'est la fin de toute interprétation morale du monde. Et c'est précisément de là que vient l'absurde: de cet espoir déchu de l'homme qui voit désormais le monde se refuser à toute interprétation morale. Le monde se retrouve sans sens, sans but. Il n'y a plus de réponse au pourquoi. Tout devient à la fois vrai et faux. En perdant de la sorte sa détermination existentielle générale, l'homme perd à la fois toute possibilité de tonalisation de son agir qui se voit englué dans un marasme de valeurs sans fondement. Or, pour Nietzsche, cette liberté nouvelle et effroyable qu'acquiert l'homme pour qui désormais "tout est permis", ne signifie pas repos et confort. Elle constitue au contraire une grandeur dangereuse que l'humanité devra assumer à ses propres risques.

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

4 GS, 125, page 170.

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, 5

Cet extrait ne laisse plus de doute quant au statut qu'il faut donner à la proclamation de la mort de Dieu. Celle-ci ne rejoint aucunement une obscure spéculation sur la nature des réalités ultimes, mais consiste plutôt en un effort de diagnostic portant sur l'existence humaine en général et, plus spécifiquement, sur le rôle et le but de la civilisation. Or, la civilisation est en péril, elle n'a plus rien sur quoi reposer:

Nous devons désormais nous attendre à une longue suite, à une longue abondance de démolitions, de destructions, de ruines et de bouleversements; qui pourrait en deviner assez dès aujourd'hui pour enseigner cette énorme logique, devenir le prophète de ces immenses terreurs, de ces ténèbres, de cette éclipse de soleil que la terre n'a sans doute encore jamais connues. 6

Tout le travail de généalogiste des valeurs qui caractérise si bien l'oeuvre de Nietzsche trouve là sa justification. Il faut redonner à l'humanité des valeurs qui orientent le comment de son existence. Mais alors, si l'espoir de Nietzsche est de redonner un sens à l'humanité, pourquoi prend-il si souvent figure de destructeur, pourquoi philosophe-t-il à "coups de marteau"? Zarathoustra répondra admirablement à cette réserve en nous disant que: "ce qui

5 Ibidem, 125, page 170.

6 Ibidem, 343, page 285.

tombe, il faut encore le pousser! Tout ce qui est d'aujourd'hui tombe et se décompose: qui voudrait le retenir? Mais moi -- moi je veux encore le pousser!"⁷ Aussi, le grand projet nietzschéen de réévaluation de toutes les valeurs prend-il d'abord l'aspect d'une campagne contre toutes les valeurs. C'est que le généalogiste ne veut accepter aucune valeur dont la valeur ne soit elle-même éprouvée. Nous verrons ultérieurement⁸ la nécessité de fonder la valeur des valeurs si l'on veut éviter d'être berné par une valeur pervertie, mais pour l'instant, poursuivons avec Nietzsche sa quête de ce qui pourrait éventuellement donner un sens à l'humanité.

Si les valeurs supra-terrestres sont maintenant dévaluées, où donc chercher un nouveau but à l'humanité? Il semble normal, si l'on rejette les valeurs transcendantes, de se tourner vers les valeurs immanentes à l'histoire. Pourtant, on sait de quel oeil Nietzsche voyait la civilisation qui lui était contemporaine: hypocrisie, intérêts, bas instincts et passions qui se camouflent plutôt mal que bien derrière des idéaux dont la valeur douteuse baigne dans la décadence; le profit tient lieu de vertu et la culture périclite dans un romantisme mièvre qui traduit bien de quoi se nourrissent les âmes de l'époque. Geneviève Mourin, dans un article intitulé "Nietzsche, prophète de la barbarie qui

7 F. Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra, III, "Des vieilles et des nouvelles tables", 20, page 241. A l'avenir: APZ.

8 Voir à ce sujet notre chapitre II: "La perversion de la valeur".

vient"⁹, insiste sur le nivellement et l'aliénation des esprits devenu nécessaires pour légitimer la bassesse de la culture:

Il faut former le plus grand nombre possible d'hommes de "type courant" dont la culture serve juste l'intérêt du profit général et du commerce mondial. Considérez encore les "Tâches culturelles de l'Etat" qui ne libère ou plutôt n'enchaîne les forces spirituelles que dans la mesure où elles servent les institutions établies et sont utiles à ses desseins. 10

C'est précisément cette société malade que Nietzsche attaque violemment dès ses premiers ouvrages, les Considérations inactuelles. Ces quatre pamphlets, relativement brefs mais d'une véhémence digne du philosophe intempestif, tentent précisément de diagnostiquer les maux de la civilisation moderne raffinée jusqu'à l'usure et rationalisée jusqu'au dessèchement, une civilisation si basse aux yeux de Nietzsche que sa simple description suffit pour en montrer la décadence. Notre auteur développera d'ailleurs abondamment ce thème qu'il finira par identifier avec le nihilisme lui-même, cette maladie de l'âme qui consiste à déprécier et à nier la vie et le monde et qui se caractérise par une impuissance à créer des valeurs nouvelles.

Il va, dès lors, de soi que Nietzsche ne saurait accorder aux valeurs historiquement triomphantes le privilège de se fonder elles-mêmes en droit. D'ailleurs, l'histoire ne nous livre pas de valeurs au sens plénier du mot, car ce qui réussit de fait ne peut prétendre être par là-même valable.

9 Geneviève Mourin, "Nietzsche, prophète de la barbarie qui vient", dans Etudes, janvier 1971, pages 129-144.

10 Ibidem, page 129.

L'histoire ne serait donc pas, de l'avis de Nietzsche, la manifestation adéquate de la hiérarchie authentique des valeurs et il faut dès lors éviter de croire à son infaillibilité:

... quand on apprend à courber l'échine et à baisser la tête devant la "puissance de l'histoire", on finit par approuver de la tête, comme un magot chinois, n'importe quelle puissance, que ce soit celle du gouvernement, ou de l'opinion publique, ou de la majorité du nombre. 11

Nous voyons donc s'introduire chez notre auteur le paradoxe d'une différence irréductible entre la généalogie des valeurs et le destin de ces valeurs dans le monde; différence qui semble l'acheminer dans la direction d'une coupure entre valeur de fait et valeur de droit; distinction fort peu légitime pour un penseur qui a déjà rejeté tout le domaine des valeurs supra-terrestres; différence d'autant plus irréductible d'ailleurs qu'il est inutile de chercher dans le mouvement de l'histoire lui-même, dans son progrès donc, plutôt que dans son contenu, une voie d'échappement. Pour Nietzsche, en effet, les faits historiques ne fondent absolument pas la croyance que l'histoire est un progrès, de sorte que ce qui vient après dans l'échelle de l'évolution soit par là-même plus valable. Tout au long de la seconde Considération Inactuelle 12, il stigmatise les historiens d'allégeance hégélienne qui, en se portant défenseurs de la nécessité

11 F. Nietzsche, Considérations intempestives, II-8, page 335 A l'avenir: CI.

12 Ibidem, II, "De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie."

historique, ne sont ultimement que les apologistes de la Décadence. Mais, c'est dans L'Antéchrist qu'il pose le plus clairement son jugement à ce sujet en déclarant que:

L'évolution que représente l'humanité n'est pas un progrès vers quelque chose de meilleur ou de plus fort ou de plus élevé ainsi que chacun le croit aujourd'hui. Le "progrès" n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse. 13

Il semble alors futile de croire que le sens du monde se révélera dans ce processus de perfectionnement grâce auquel les hégéliens justifient souvent les pires atrocités historiques. Une paraphrase de Kaufmann traduit d'ailleurs magnifiquement la position anti-hégélienne de notre auteur relativement à cette question:

World history, like evolution, does not relate the story of progress but only the endless and futile addition of zeros, which does not show us that life can have worth or meaning. It does not teach us to have faith in the future but rather to despair at the sight of our depravation. 14

Où donc trouver alors des valeurs qui soient dignes de donner un sens à l'humanité? Nietzsche répond: dans le super-historisme, c'est-à-dire, dans les forces qui détournent l'attention du devenir pour la porter vers ce qui, dans ce devenir, est empreint d'un sceau d'éternité et échappe d'une certaine façon à l'emprise du temps. L'homme historique, avons-nous dit, croit au progrès, à l'avenir et croit que le sens du monde se révélera à travers son évolution. L'homme super-historique, lui, sait que le monde a sa fin dans chaque

13 AC, 4, page 11.

14 Walter Kaufmann, Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist, New York, Vintage Books, 1968, page 152.

instant et que l'avenir n'apportera rien de nouveau. Le sens et la valeur de la vie et de l'histoire ne peuvent donc résider que dans les spécimens supérieurs qu'ils produisent.

Voilà ce que Nietzsche nous livre dans une formule explosive qu'on peut considérer, selon l'avis même de Kaufmann, comme l'idée de fond de toute sa théorie des valeurs et qui nous donne tout à la fois un indice incomparable des motifs de son opposition au socialisme et à la démocratie:

Le temps viendra où l'on ne tiendra plus compte des masses, mais seulement des individus qui forment comme un pont au dessus du torrent désordonné du devenir... Le but de l'humanité ne doit pas être dans son terme, mais dans ses exemplaires supérieurs. 15

En effet, si l'on juge la valeur des grands hommes en fonction de leurs plus hautes réussites -- ne juge-t-on pas la valeur d'un peintre ou d'un philosophe qualitativement, c'est-à-dire d'après ses chefs-d'oeuvres et non pas quantitativement, selon la valeur moyenne de ses productions-- pourquoi le même principe ne serait-il pas valable pour l'humanité considérée dans son ensemble. Ce qui fait la valeur d'une civilisation et lui donne, par là-même, tout son sens, c'est sa capacité de permettre la naissance de tels hommes et d'alimenter leur vitalité.

L'humanité en tant que masse sacrifiée à la prospérité d'une seule espèce d'hommes plus forts -- voilà qui serait un progrès. 16

15 CI, II-9, page 353. Souligné par l'auteur.

16 F. Nietzsche, Généalogie de la morale, II-12, page 110. A l'avenir: GM.

Quant à l'histoire, son seul rôle est de servir d'intermédiaire entre ces individus supérieurs qui ne sont en rien tributaires de l'évolution puisqu'ils vivent en quelque sorte hors du temps.

Voilà donc esquissé un nouveau sens pour l'humanité, de nouvelles valeurs propres à remplacer les vieilles tables de valeurs déchues depuis la dévaluation du surnaturel. Voilà ce que véhicule le message que Zarathoustra vient porter aux hommes:

Le Surhomme est le sens de la terre. Que votre volonté dise: que le Surhomme soit le sens de la terre. 17

et encore:

Ce qu'il y a de grand en l'homme, c'est qu'il est un pont et non un but: ce que l'on peut aimer en l'homme, c'est qu'il est une transition et un déclin. 18

La détermination existentielle de l'homme apparaît donc possibilisée selon l'essence même de son comment, qui se présente désormais comme un devoir-être, celui du Surhomme. Il semble y avoir deux natures humaines pour Nietzsche: la vraie, celle qui se réalise dans le Surhomme et l'autre, qui ne le différencie pas beaucoup de l'animal. L'homme est, comme tel, un animal qui n'est pas eo ipso supérieur aux autres animaux. Il a cependant le potentiel de "cultiver" sa nature pour faire en sorte que son existence cesse d'être un accident inconscient:

17 APZ, prologue 3, page 18.

18 Ibidem, prologue 4, page 20.

Nous avons à assumer envers nous-mêmes la responsabilité de notre existence, c'est pourquoi nous déciderons d'être véritablement les pilotes de cette existence, et de ne pas permettre qu'elle ressemble à un absurde hasard. 19

L'éclairage nouveau apporté à ce pseudo-paradoxe de la double nature humaine nous permet de comprendre également la portée du célèbre aphorisme du Gai savoir: "Tu dois devenir l'homme que tu es"²⁰ qui se répète dans le sous-titre même d'une des dernières oeuvres de Nietzsche, Ecce Homo, dans la formule: "Comment on devient ce qu'on est". L'homme n'est donc pas nécessairement absurde pour Nietzsche, mais il n'a pas sa valeur en lui-même. Celle-ci lui apparaît plutôt comme un devoir-être qui lui commande de se surpasser lui-même. Pour réaliser sa vraie nature, l'homme doit faire preuve de Volonté de Puissance, Voilà donc le grand mot lâché, celui-là même qui a fait commettre sur notre auteur de si terribles méprises. Et pourtant, ce concept-suicide ne cache pas de si grands mystères. C'est encore Granier qui met admirablement les choses au point en nous disant que:

... la puissance n'est ni un "objet", ni un état d'âme, mais la profondeur existentielle inhérente à l'acte de se surmonter soi-même. 21

En aucun cas, pour respecter Nietzsche, il ne faut dissocier l'Übermensch, le Surhomme, du concept d'Überwindung, du dépassement de soi. C'est uniquement là que réside la clé

19 CI, III-1, page 21.

20 GS, 270, page 219.

21 Jean Granier, op. cit., page 410.

d'une interprétation honnête de notre auteur. Zarathoustra ne dit-il pas explicitement:

Et la vie elle-même m'a confié son secret:
 "Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui doit toujours
 se surmonter soi-même". 22

Ainsi l'individu peut donner un sens à sa vie en essayant de se réaliser lui-même (Überwindungsmotiv). Or, nous l'avons déjà dit, le vrai soi se présente comme un devoir-être; il réside donc au-dessus (über) de soi et constitue une destinée unique pour chaque individu. L'idéal du Surhomme, qui a si souvent été mythifié, est donc uniquement la répudiation de la conformité à une norme d'être universelle; c'est l'antithèse de la médiocrité et de la stagnation. Le Surhomme n'est rien d'autre que l'homme qui s'est dépassé lui-même, l'homme qui s'est réalisé lui-même, celui "qui est devenu ce qu'il est".

Mais, pour se réaliser lui-même, l'homme doit avant tout être un créateur, cette créativité devant être interprétée comme la création de nouvelles valeurs, de nouvelles normes d'appréciation. Kaufmann insiste sur le fait que "nonconformity is the necessary condition of self-realization".

23

Au fond, tout homme sait fort bien qu'il ne vivra qu'une fois, qu'il est un cas unique et que jamais le hasard, si capricieux soit-il, ne pourra ramener au jour un aussi bizarre bariolage de qualités fondues en un tout. 24

22 APZ, II, "De la victoire sur soi-même", page 135.

23 Walter Kaufmann, op. cit., page 176.

24 CI, III-1, page 17. Nous soulignons.

Puisque chaque individu est unique, un véritable acte créatif devra comporter ses propres normes, ses propres lois, refusant de s'appuyer sur celles des autres et de suivre les sentiers battus. Le conformisme est la pire maladie de l'homme. C'est lui qui entraîne inévitablement l'humanité à sa décadence; personne ne peut tracer pour un autre la route de sa vie. Pour chaque individu, il n'existe qu'un seul chemin sur lequel lui seul peut passer et c'est celui-là seul qui donnera un sens à sa vie. Ce chemin le mènera sans doute dans les lieux les plus extrêmes, ceux que Nietzsche qualifie symboliquement de "tropicaux" ²⁵. Mais, c'est dans les lieux extrêmes que l'homme découvre toujours sa vérité. Et quant à savoir où conduit le chemin, "Ne le demande pas, dit Nietzsche, suis-le!" ²⁶

Il n'existe pas de normes absolues auxquelles l'individu doit obéir. Il n'existe pas de détermination existentielle universelle à laquelle il doit se conformer, si ce n'est celle de réaliser sa propre individualité. Qu'importe alors de connaître le but puisqu'il n'existe pas tant qu'il n'est atteint et que, de toutes façons, il est à la fois unique et différent pour chacun. Bien plus, cette ignorance du but à atteindre ne peut être qu'un stimulant vital pour

25 F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, 197, page 121. A l'avenir: PBM.

26 CI, III-1, page 21.

l'homme fort:

Un homme ne monte jamais plus haut que lorsqu'il ignore jusqu'où son chemin peut le mener. 27

Cependant, il ne faut pas croire que cette absence de but fixe fait du concept de Volonté de Puissance une formule creuse et dénuée d'intentionnalité comme le Vouloir schopenhauerien. Si le concept du Vouloir chez le philosophe pessimiste se réduit à une simple défense de l'instinct fondamental de vivre, ce dont on ne peut par ailleurs douter, Nietzsche a vite fait de le récuser:

Il n'a assurément pas rencontré la vérité, celui qui parlait de la "volonté de vie", cette volonté n'existe pas. Car: ce qui n'est pas ne peut pas vouloir; et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie? Ce n'est que là où il y a déjà de la vie qu'il y a de la volonté: non pas la volonté de vie, mais, la volonté de puissance. 28

La lutte pour la vie elle-même peut, tout au plus, représenter une forme dégénérée de Volonté de Puissance. Au moins à deux reprises 29, Nietzsche nous dit explicitement que la lutte pour la vie est le lot des faibles, ceux dont la pauvreté vitale est chronique, alors que pour les forts, la vie n'est pas l'objet de leur lutte, mais le simple terrain d'une volonté de se surpasser, d'une Volonté de Puissance.

27 CI, III-1, page 21.

28 APZ, II, "De la victoire sur soi-même", page 136.

29 F. Nietzsche, Le crépuscule des Idoles, 14, page 86. A l'avenir: CDI.

GS, V-349, page 299.

Nietzsche lui-même devait bien sentir le danger de cette mésinterprétation, puisque dans Ecce Homo, il doit se défendre formellement d'être d'allégeance darwinienne; ce qui ne veut pas dire que Nietzsche rejette le principe de sélection naturelle, mais il n'accepte pas que celui-ci favorise un progrès quelconque (30). Cette réserve absolue de Nietzsche n'empêchera pourtant pas certains auteurs d'interpréter sa pensée en termes d'évolutionisme lamarckien (31), ce qui le trahit tout autant et pour les mêmes raisons. Il faut donc éviter absolument toute réduction du concept de Surhomme à une pure catégorie biologique, car on le vide ipso facto de toute la substance ontologique qui est sa seule vérité. L'objet de la volonté nietzschéenne n'est pas la vie mais la puissance. Celle-ci ne représente rien d'autre que la transcendance créatrice de l'homme qui réalise sa propre individualité en affirmant et en vivant son irréductible différence par rapport aux autres. Aussi, la Volonté de Puissance doit-elle être comprise comme principe de différenciation.

Il nous faudra, par souci de rigueur, poursuivre en temps utile (32) ce commentaire du concept de Volonté de Puissance afin d'écartier une autre mésinterprétation de ce concept-clef, à savoir que la Volonté de Puissance est finalement réductible à une simple recherche de pouvoir empirique

30 Voir notre chapitre I, page 15.

31 Voir Claire Richter, Nietzsche et les théories biologiques contemporaines, Paris, Mercure de France, 1911, pp. 203-229.

32 Voir notre chapitre IV sur la critique du fascisme.

intramondain. Cependant, il nous a semblé nécessaire (afin d'établir une certaine base de référence qui permette de conférer à notre enquête une essentielle continuité) de proposer dès maintenant certaines clarifications. Nous sommes, par ailleurs, fort conscients de l'insuffisance de l'analyse et du fait qu'une preuve définitive à ce sujet supposerait un travail en profondeur sur ce seul thème.

D'autre part, on a souvent taxé Nietzsche d'irrationalisme sous prétexte que pour lui, c'est la Volonté de Puissance et non la raison qui est l'instance valorisatrice suprême. Bien plus, notre auteur aurait même explicitement subordonné la science et la connaissance au simple instinct de vie! Un extrait des Considérations Inactuelles semble bien confirmer cette interprétation:

Faudra-t-il donc que la vie ait le pas sur la connaissance et sur la science ou que la connaissance ait le pas sur la vie? Laquelle de ces deux puissances est supérieure à l'autre, laquelle doit l'emporter? Personne n'hésitera, la vie est la puissance supérieure et dominante... 33

Nietzsche ne fait-il pas ici de la Vie la catégorie ontologique suprême, au détriment de la Raison et de la Volonté de Puissance elle-même? Il ne faut pas s'y tromper: si ce concept de vie peut parfois sembler ambigu chez notre auteur, celui-ci apporte à quelques occasions des précisions propres à lever toute confusion. Ainsi, dans la Généalogie de la Morale, il pose explicitement que l'essence de la vie

est la Volonté de Puissance, de sorte que, comme le constate Granier: "La vie est, en tant qu'essence, beaucoup plus qu'un simple commun dénominateur des phénomènes organiques".³⁴ Quand Nietzsche pose la vie comme catégorie suprême, c'est qu'il dépasse alors le simple phénomène empirique pour s'élever vers une compréhension de L'Etre de la Vie, précisément comme Volonté de Puissance. La Vie s'identifie donc dans ces cas avec la Volonté de Puissance elle-même et si Nietzsche préfère alors le concept de Vie à celui plus usuel d'Etre, c'est que ce premier lui semble rendre plus adéquatement l'idée de pluralité et de devenir qui caractérise la Volonté de Puissance.

Tout ceci ne répond pourtant pas encore au reproche d'irrationalisme dont on entache notre auteur, puisque c'est la Volonté de Puissance qui demeure l'instance valorisatrice suprême. On ne doit cependant pas voir là une discréditation de la raison, puisque Nietzsche ne fait pas de la connaissance et de la Volonté de Puissance de véritables antagonistes. Au contraire, la raison est un instrument de la Volonté de Puissance et elle en est même l'instrument privilégié. Le généalogiste a même été tenté de reconnaître la raison comme étalon de la valeur des diverses manifestations de la Volonté de Puissance. Ne dit-il pas dans Aurore: "...lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de vénération méritée, seul le degré

34 Jean Granier, op. cit., page 372.

de raison au sein de la force est décisif"³⁵. Cependant, il ne pourra se résigner à un tel dualisme "raison--Volonté de Puissance" et décidera finalement que seule la mesure quantitative du degré de puissance qui leur est inhérente permet d'évaluer les valeurs. La raison n'est donc pas vraiment discréditée, mais simplement mise au service d'une plus haute instance à laquelle elle doit contribuer, à savoir la Vie entendue comme Volonté de Puissance, comme projet de dépassement. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut interpréter les attaques virulentes de Nietzsche contre "l'immaculée connaissance"³⁶; ce qu'il veut dénoncer, c'est "l'illusion délirante" de Socrate,

cette croyance inébranlable que la pensée, guidée par la causalité, descend aux ultimes abîmes de l'être et que la pensée est apte non seulement à connaître l'être, mais à le rectifier.³⁷

Le philosophe intempestif vise simplement à établir que la raison n'est pas valable en elle-même mais seulement en tant qu'elle contribue à la Volonté de Puissance et à l'émergence des forces vitales créatrices qui affirment la Vie.

Qu'un jugement soit faux, ce n'est pas, à notre avis, une objection contre ce jugement... le tout est de savoir dans quelle mesure ce jugement est propre à promouvoir la vie.³⁸

35 F. Nietzsche, Aurore, V-548, page 278. A l'avenir: A.

36 APZ, II, page 143.

37 F. Nietzsche, La naissance de la tragédie, 15, page 102. A l'avenir: NT.

38 PBM, 4, page 26.

Une pensée qui ne contribuerait pas à la Vie et qui chercherait à la nier ou même à s'en affranchir serait en effet suicidaire puisque:

... une connaissance qui détruirait la vie se détruirait du même coup. La connaissance suppose la vie, elle a donc au maintien de la vie le même intérêt que tout être à sa propre existence. 39

En s'affranchissant ainsi de la Volonté de Vérité à tout prix, Nietzsche veut ouvrir la voie à une possibilité d'affirmation libre et déculpabilisée des forces vitales originelles. Nous avons déjà déterminé en quoi consiste essentiellement cette affirmation, à savoir la simple réalisation de soi, mais d'un soi qui apparaît comme un devoir-être, comme un appel au dépassement dont l'ultime réussite serait la réalisation du Surhomme. Qu'il nous suffise donc de rappeler ici et d'insister sur la règle fondamentale et sine qua non de cette réalisation de soi, à savoir le non-conformisme des individus qui ont choisi cette voie pour réaliser leur humanité. Le concept de différenciation ressort en effet de cette étude comme la clef de compréhension de la valuation nietzschéenne originelle et ultérieurement d'une interprétation objective de sa réflexion socio-politique.

Les sentiers battus sont pour Nietzsche des "chemins qui ne mènent nulle part" et qui, sapant toute créativité, ne font que sillonner les méandres d'une contrée où la dégénérescence se camoufle sous des allures d'aspiration à une vie

plus haute, à des valeurs supra-naturelles. Ces valeurs nouvelles ne sont pourtant, en réalité, que les fruits d'une rationalisation de la faiblesse et c'est précisément ce processus de perversion des valeurs originelles que nous tenterons de dévoiler avec notre auteur dans le second chapitre.

Chapitre second

LA PERVERSION DE LA VALEUR

"La révolution sera morale
ou ne sera pas..."

PEGUY

II

Pour Nietzsche, l'homme "malade de lui-même"⁴⁰, selon l'expression qu'il utilise dans la Généalogie de la Morale, est le résultat d'un devenir historique dont une critique des valeurs a pour tâche fondamentale de retracer le mouvement particulier. Reconstituer la situation historique, tant politique que religieuse ou sociale, où cet univers du Bien qui caractérise l'univers moral de tout l'Occident a installé triomphalement son empire, constitue justement l'enjeu de la première dissertation de la Généalogie de la Morale.

Cette critique universelle de la Morale, comprise en référence avec une conception explicite de la valeur (fondée sur la définition de la vie comme Volonté de Puissance), constitue le point nodal de toute interprétation du nihilisme, en tant que devenir-réactif des valeurs, responsable de la Décadence de l'humanité. La Généalogie de la Morale correspond donc à une exposition de l'essence du nihilisme par le biais d'une étude généalogique de ce dernier. Aussi, notre étude dans le présent chapitre prendra-t-elle l'allure d'une paraphrase de cette oeuvre afin d'exposer, en restant le plus près possible du discours de notre auteur, comment les forces créatrices originelles ont pu être perverties au point de devenir l'élément corrupteur de l'humanité. Encore une fois, c'est Zarathoustra qui pose le problème dans toute sa

40 GM, II-16, page 121.

crudité:

Lorsque je suis venu auprès des hommes, nous dit-il, je les ai trouvés assis sur une vieille présomption. Ils croyaient tous savoir, depuis longtemps, ce qui est bien et mal pour l'homme... (or) personne ne sait encore ce qui est bien et mal... 41

Personne ne le sait, car Bien et Mal sont des concepts abstraits qui ne peuvent prendre sens que par l'éclairage de leur origine; il faudra dès lors étudier généalogiquement ces concepts et retourner dans une perspective historique pour retrouver leur sens dans l'opposition concrète des qualificatifs bon et mauvais, où ils ont pris naissance.

Nietzsche débute son enquête en récusant violemment la croyance selon laquelle on associait originellement la qualification de "bonnes" aux actions non-égoïstes et désintéressées. Selon cette interprétation, ce jugement était posé par ceux à qui ces actions étaient utiles, ceux à qui ces actes profitaient. Or, selon notre auteur, c'est là fausser totalement le sens originel du jugement "bon" qu'on ne saurait chercher ailleurs que chez ceux qui étaient, ou tout au moins, se posaient eux-mêmes comme "bons": à savoir les puissants, ceux qui dominaient effectivement leur époque, que ce soit par la force, la richesse ou mieux encore par l'esprit. Ce sont donc ceux-là mêmes qui détenaient un rang supérieur qui ont qualifié leurs propres actions de "bonnes", par opposition à tout ce qui est bas, médiocre et populacier.

41 APZ, III, "Des vieilles et des nouvelles tables", 2, page 226.

Le lieu originel de la genèse des valeurs morales est une pure distinction socio-politique par laquelle la prééminence politique, en tant que sentiment de la hiérarchie, pathos de la distance, est reconnue moralement supérieure:

La conscience de la supériorité et de la distance, je le répète, le sentiment général, fondamental, durable, et dominant d'une race supérieure et régnante, en opposition avec une race inférieure, avec un "bas-fond humain" -- voilà l'origine de l'antithèse entre "bon" et mauvais. ⁴²

La bonté était alors signe de puissance et caractérisait celui qui était assez fort pour déterminer lui-même la valeur de ses actes: "Qu'est-ce qui est bon? -Tout ce qui élève dans l'homme le sentiment de la puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même"⁴³. C'est par un glissement progressif du concept politique de prééminence vers la détermination des actes mêmes de l'individu qu'apparaît le concept psychologico-moral de "bon". La valeur des actes n'est pas déterminée selon la plus ou moins grande concordance avec un Bien et un Mal en soi, mais uniquement selon l'intensité de vie qu'ils supposent.

Ce retour à l'origine de l'antithèse "bon-mauvais" nous permet d'isoler une caractéristique fondamentale de la Volonté de Puissance, qui ne nous était pas apparue explicitement dans l'approximation que nous avons donnée de ce concept en premier chapitre. Le concept de distance, de hiérarchie,

42 GM, I-2, page 29.

43 AC, 2, page 10.

qui apparaît essentiel à l'affirmation unilatérale des individus supérieurs en tant que détenteurs, ou plutôt créateurs de la détermination morale positive de "bon" constitue un nouvel aspect qui ne vient en rien contredire nos hypothèses antérieures, mais bien au contraire, les préciser et les raffermir. Notre auteur lui-même légitime cette interprétation, en déclarant que: "L'ordre des castes, la hiérarchie, ne fait que traduire en formule la loi suprême de la vie elle-même"⁴⁴. L'importance de cette précision peut sembler négligeable à ce stade de notre recherche, mais elle prendra toute sa valeur quand nous aborderons l'étude de la répudiation nietzschéenne de l'idéal égalitaire (45).

Cependant, l'affirmation des valeurs élitistes (force, audace, gratuité, autonomie morale) ne pouvait se réaliser sans, du même coup, éveiller chez les faibles -- incapables de vivre à la hauteur de ces valeurs pour eux oppressantes -- un ressentiment assez fort pour les pousser à transmuier en valeurs pseudo-positives les réactions de rancune éprouvées à l'endroit des dominateurs. Ainsi, la pitié, la prudence, l'abnégation, la débilité même furent-elles hissées au rang de valeurs suprêmes, constituant un code moral que Nietzsche a identifié comme la "morale du ressentiment". Cette dernière est caractérisée toute entière par l'esprit de vengeance. Ce qui ne signifie pas seulement que le leitmotiv de cette

44 AC, 57, age 99.

45 Voir notre chapitre III.

morale est un pur objet de vengeance, mais encore que l'esprit lui-même devient un moyen de vengeance, en se proposant comme instance valorisatrice supérieure à la vie, détrônant du même coup les valeurs vitales fondamentales. Ceci motive d'ailleurs la méfiance de Nietzsche à propos de la suprématie de la Raison, problème que nous avons déjà abordé rapidement (46).

Toute la perversion de ce code moral apparaît d'ailleurs dans la formule d'où l'homme du ressentiment --- que Nietzsche appelle aussi l'esclave -- tire sa morale: "Tu es méchant, donc je suis bon", formule bassement réactive, toute empreinte de volonté de vengeance.

Afin d'en montrer la différence essentielle, nous pourrions laisser s'énoncer la morale aristocratique originelle dans la formule inverse: "Je suis bon, donc tu es méchant". Ceci nous laisserait voir que pour le maître, "bon" signifie l'activité, l'affirmation de soi, la jouissance de celui qui a conscience de créer des valeurs; "mauvais" ne signifiant par voie de conséquence que négatif, passif et même malheureux. Ce "donc" ne fait ici qu'introduire une conséquence négative de ce qui, au départ, est une pure affirmation. Pour le maître, tout le positif est dans les prémisses:

... l'homme noble, après avoir conçu spontanément et par anticipation, c'est-à-dire de son propre "moi", l'idée fondamentale du "bon" n'arrive à créer la conception du "mauvais" qu'en partant de cette idée. 47

46 Voir notre chapitre I sur le pseudo-irrationalisme de Nietzsche, page 23.

47 GM, I-11, page 50.

D'autre part, dans la formule de l'esclave, "Tu es méchant donc je suis bon", ce sont les prémisses qui portent le poids du négatif de sorte que tout le positif n'est que conclusion de prémisses négatives. C'est le négatif qui est porteur de l'essentiel, le positif n'existant que par négation. "L'homme du ressentiment a besoin de concevoir un non-moi, puis de s'opposer à ce non-moi, pour se poser enfin comme soi"⁴⁸. Le "méchant" pour l'esclave n'est que le "bon" de l'autre morale, le puissant, le dominateur, mais noirci et dégradé par le regard haineux du ressentiment. On assiste ainsi à une double origine du concept de "bon": chez les forts, il est posé comme une simple affirmation de soi, tandis que chez les faibles, il apparaît dans un processus de réaction, précisément par négation de l'autre. Les concepts de bien et de mal qui sont des créations de la morale triomphante du ressentiment n'apparaissent donc pas, eux non plus, par affirmation mais bien par négation. Aussi, quoique l'on pose "bien" et "mal" comme des valeurs supérieures à la vie, celles-ci ne font, en définitive, que cacher une haine morbide contre la vie, une haine contre tout ce qui est actif, affirmatif et dominant dans la vie. C'est pourquoi celui qui cherche à se réaliser lui-même, le créateur de nouvelles normes personnelles de vie, devra passer outre ces fausses valeurs et s'affirmer, selon le titre célèbre d'un ouvrage de notre auteur,

48 Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF., Bibl. de philosophie contemporaine, 1970, p. 139.

"par delà le bien et le mal".

Cependant, nous ne pouvons qu'être surpris que ce renversement des valeurs ait effectivement réussi, que l'homme mesquin et domestiqué ait historiquement vaincu l'homme libre et puissant. Comment comprendre aussi la célèbre prescription nietzschéenne qui veut que les forts doivent être protégés contre les faibles? Par quelle ruse les faibles, ces êtres dégénérés, selon l'avis même de Nietzsche, peuvent-ils mettre en danger la supériorité et la prééminence effectives des forts? Dans Par delà le Bien et le Mal, Nietzsche ironisait sur cette paradoxale victoire des faibles en prétendant que leur endurance ne leur vient que du fait qu'ils participent à une forme de vie inférieure. Ainsi dit-il:

L'âme inférieure et grossière est mieux armée que l'âme aristocratique pour supporter les blessures et les pertes de toute sorte. Les dangers qui menacent la seconde sont sans doute plus grands. Vu la complexité de ses conditions d'existence, il y a d'énormes probabilités pour qu'elle succombe et périsse. Un doigt perdu repousse chez le lézard, mais pas chez l'homme 49.

Mais il aborde plus sérieusement le problème dans le chapitre treizième de la première dissertation de la Généalogie de la Morale et la solution qu'il y propose consiste en ce que la morale du ressentiment repose toute entière sur la fiction d'une force séparée de son élément générateur. Nietzsche expose métaphoriquement le scénario de cette fiction comme suit:

... Que les agneaux aient l'horreur des grands oiseaux de proie, voilà qui n'étonnera personne: mais ce n'est point une raison d'en vouloir aux grands oiseaux de proie de ce qu'ils ravissent les petits agneaux.

Et si les agneaux se disent entre eux: "Ces oiseaux de proie sont méchants; et celui qui est un oiseau de proie aussi peu que possible, voire même tout le contraire, un agneau -- celui-là ne serait-il pas bon?"

-- il n'y a rien à objecter à cette façon d'ériger un idéal, si ce n'est que les oiseaux de proie lui répondront par un coup d'oeil quelque peu moqueur et se diront peut-être: "Nous ne leur en voulons pas du tout à ces bons agneaux, nous les aimons même: rien n'est plus savoureux que la chair tendre d'un agneau."

- - Exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir,... c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle manifeste de la force.⁵⁰

Cette fiction de la morale populaire repose sur la croyance que tout effet est conditionné par une cause efficiente, par un sujet distinct de la force elle-même et des diverses manifestations de cette force. On imagine derrière l'homme fort un substratum neutre qui serait libre de manifester de la force ou de n'en pas manifester. Or, prétend Nietzsche, "il n'y a point de substratum de ce genre, il n'y a point d'être derrière l'acte, ... l'acte est tout"⁵¹, de sorte qu'il n'est pas loisible au fort de devenir faible, à l'oiseau de proie de devenir agneau. Le fort est fort, comme l'oiseau de proie est oiseau de proie, et l'on ne saurait s'arroger le droit de lui faire rendre compte de la force qu'il manifeste.

La morale du ressentiment triomphe non seulement en commandant une retenue des forces par lesquelles se manifeste toute activité créatrice, mais encore, et c'est précisément là sa ruse, en faisant de la nécessité une vertu. La morale

50 GM, I-13, p. 57.

51 GM, I-13, p. 58.

populaire prétend ainsi que le faible est le fort puisqu'il n'agit pas alors qu'il le pourrait, tandis que le méchant est celui qui n'a pas la force de se retenir. On laisse donc croire qu'il faut plus de force pour contenir l'activité que pour agir effectivement. Cependant, une fois la ruse dévoilée, comme l'explique notre auteur,

... tout cela veut dire en somme, à l'écouter froidement et sans parti-pris: "Nous les faibles, nous sommes décidément faibles; nous ferons donc bien de ne rien faire de tout ce pourquoi nous ne sommes pas assez forts 52.

Deleuze qui, dans son importante contribution à l'interprétation de la pensée nietzschéenne, a accordé une attention particulière à ce paralogisme du ressentiment, dépouille le problème de ses artifices et le présente synthétiquement de façon fort concluante 53. D'abord, explique-t-il, moment de la causalité, pendant lequel on dédouble la force et on la sépare de sa manifestation: "on refoule la force en elle-même, puis on fait de la manifestation quelque chose d'autre qui trouve dans la force une cause efficiente distincte" 54. Puis moment de la substance, où l'on projette la force dédoublée dans un substrat qui serait libre d'agir ou non; on neutralise la nécessité de la force en en faisant simplement l'acte d'un sujet. Enfin, moment de la détermination réciproque, dans lequel on moralise la force neutralisée, rendant le sujet méritant ou coupable; on va alors jusqu'à prétendre que la faiblesse du

52 GM, I-13, p.59.

53 Voir Deleuze, op. cit., pp. 141-142.

54 Ibid., p. 141.

faible est quelque chose de librement consenti, de volontaire, et constitue même un acte de mérite. Le processus entier donne comme résultat

(qu') à la distinction concrète entre les forces, à la différence originelle entre forces qualifiées (bon et mauvais), on substitue l'opposition morale entre forces substantialisées (bien et mal) 55.

C'est précisément l'implantation et la popularisation de ce paralogisme qui ont inspiré la révolte des esclaves, la plus importante révolution de l'histoire de l'humanité, mutinerie sans armes et sans effusion de sang, mais combien plus subtile et efficace. La grande révolte historique des esclaves fut une révolution morale. C'est en amenant les maîtres sur ce terrain bourbeux que les faibles, malgré leur évidente infériorité, ont pu s'assurer la victoire. Mais cette campagne n'était tout de même pas gagnée d'avance et si le ressentiment des esclaves était suffisamment fort pour en assurer la continuité, manquait encore à leur tête un "berger" qui puisse conduire le "troupeau" à la victoire. Historiquement, ce grand stratège prit la figure du prêtre ascétique, "l'artiste" par excellence de la fiction et de l'accusation. Son rôle fut essentiellement de nier la puissance et l'affirmation de soi sur terre en popularisant au maximum la morale de l'agneau: "Bienheureux les faibles et les pauvres", clamaient les prophètes de l'abnégation... et bien sûr les faibles et les pauvres l'ont cru.

55 Ibid., p. 142.

Si l'on comprend aisément la propagation du virus et la popularité de cette morale de la compassion chez les faibles dont elle glorifiait en quelque sorte l'indigence vitale, la contamination des forts, par ailleurs, peut encore sembler accidentelle. Comment en effet expliquer la dégénérescence des maîtres par le simple fait que les faibles trouvent un moyen fort efficace, il faut le reconnaître, de se consoler? C'est là que la ruse de la plus grande moralité de l'abstention d'exercer la puissance dont on dispose intervient dans le devenir-réactif des puissants eux-mêmes. En effet, si la manifestation de la force n'est séparée que fictivement du sujet agissant (puisque ce sujet n'est rien de plus que cette manifestation de lui-même), les conséquences de cette fiction n'en sont pas moins réelles et désastreuses. Les forces actives non utilisées s'intériorisent et se retournent contre elles-mêmes. Le ressentiment, qui contenait déjà une semence de contagion dans sa tendance à donner mauvaise conscience aux forts et aux heureux se développe au point que ces derniers se sentent presque coupables de leur bonheur. Ils harnachent alors partiellement les forces actives qui, une fois intériorisées, deviennent génératrices de douleur: désormais, les sacrifices et les mortifications remplacent la jouissance. Si le ressentiment était le mal qui rongait les faibles, c'est la mauvaise conscience qui amène la chute des maîtres.

Car le processus de formation de la mauvaise conscience est implacable. Une fois la force intériorisée, c'est la douleur qui à son tour est intériorisée et spiritualisée:

on invente même un nouveau sens à la douleur, on en fait la conséquence d'un péché. Alors qu'originellement le maître assumait positivement la douleur - Nietzsche ne croit-il pas que "l'existence est assez sainte par elle-même pour justifier par surcroît une immensité de souffrance"⁵⁶, il ne peut, une fois contaminé par la mauvaise conscience, qu'invoquer celle-ci contre l'existence. Si la douleur est conséquence d'un péché, elle ne peut qu'accuser et nier la vie, car l'existence n'a un sens actif et affirmatif que si la douleur aussi a un sens actif dans l'existence. On ne peut trouver cercle plus vicieux que ce processus de contagion de la mauvaise conscience: on fait d'abord de la douleur la conséquence d'une faute, puis on intériorise la première en la prenant comme moyen de salut. On ne guérit donc la douleur qu'en l'intériorisant, ce qui la multiplie irréversiblement. Bien sûr, ce phénomène d'intériorisation de la douleur n'est pas automatique et suppose l'intervention d'un "artiste", selon le terme de notre auteur, qui change la direction du ressentiment. Encore une fois, croit Nietzsche, c'est le prêtre qui a joué ce rôle et plus précisément le prêtre chrétien. L'homme du ressentiment, cherchant une cause à sa douleur et à sa faiblesse accusait tout ce qui est fort et actif dans la vie; puis le prêtre chrétien intervient, invente le péché, la responsabilité et la culpabilité et, désormais, c'est en lui-même que l'homme trouve la cause de sa souffrance. Le

56 F. Nietzsche, La volonté de puissance, II, p. 464.

ressentiment disait: "C'est ta faute!"; la mauvaise conscience dit: "C'est ma faute!". Déjà, le ressentiment était contagieux, mais la mauvaise conscience l'est encore plus:

...C'est ma faute, c'est ma faute, jusqu'à ce que le monde entier reprenne ce refrain désolé, jusqu'à ce que tout ce qui est actif dans la vie développe ce même sentiment de culpabilité. 57

Si le prêtre chrétien est celui qui sait le mieux se rendre maître de ceux qui souffrent, c'est qu'il a l'art de trouver des coupables:

... 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 la cause de cela; mais tu es toi-même cause de tout cela". 58

Nietzsche reconnaît que le prêtre est un "bon guérisseur"; mais ce qu'il ne peut lui pardonner, c'est de blesser lui-même fallacieusement ses victimes avant de se porter à leur secours. Au contact du prêtre, nous dit-il, "tout bien portant devient malade et tout malade se soumet et s'apprivoise"⁵⁹ L'aigreur de Nietzsche à l'endroit du christianisme est ici manifeste, au point de lui faire employer comme synonymes pour dépeindre le devenir-réactif des valeurs et des idéaux, des vocables qui commanderaient sûrement plus de distinction: "tout se judaïse, ou se christianise, ou se voyoucratise"⁶⁰ dit-il indistinctement. Cette violence du philosophe intem-

57 Gilles Deleuze, op. cit., p. 151.

58 GM, III-15, p. 193.

59 Ibidem, p. 191.

60 Ibidem, I-9, page 44.

pestif s'explique sans doute du fait que, selon lui, le mouvement historique qui a présidé à la perversion des valeurs originelles, celles des castes aristocratiques pré-chrétiennes, s'identifie à l'évolution et finalement l'implantation de l'idéal judéo-chrétien. La morale chrétienne, non contente de regrouper sous son égide les souffrants et les faibles, a tué la race supérieure; "les maîtres sont abolis; la morale de l'homme du commun a triomphé" 61.

La critique nietzschéenne du christianisme appellerait de nombreux commentaires auxquels la progression de notre exposé ne nous laisse malheureusement pas le loisir de nous arrêter. Nous devons donc limiter ici notre investigation aux points qui sont en mesure d'éclairer notre sujet. Rappelons d'abord que Nietzsche vouait au Galiléen un respect qui froissait l'admiration. Il lui était reconnaissant d'avoir prêché une vie et non une foi et d'avoir enseigné qu'il n'y avait pas de coupure entre Dieu et les hommes, que le Royaume de Dieu était un état de coeur et non pas un lieu au-dessus de la terre ou une vie après la mort. Jésus était, de l'avis même de notre auteur, un libre esprit et un créateur de nouvelles normes de vie, rompant avec l'ordre établi et méprisant la tiédeur et la médiocrité. La critique du christianisme ne vise donc pas tant le Christ lui-même que la doctrine qui fut érigée en dogme par la suite. D'ailleurs, pour Nietzsche, déjà "le mot christianisme est un malentendu,--

61 GM, I-9, p. 43.

au fond il n'y avait qu'un chrétien, nous dit-il, et il est mort sur la croix. L'"Évangile" mourut sur la croix." 62
 Ce qui porte le nom de christianisme n'est qu'un enseignement faussé, que l'Eglise s'est efforcée d'imposer, démentant du même coup ce que son fondateur avait vécu et prêché.

Selon Nietzsche, cette perversion était inévitable, car l'enseignement du Christ a été majoritairement reçu par des plébéiens, des faibles aux yeux de qui le Christ était mort de sa révolte, de son affirmation intempestive, condamné pour s'être insurgé contre les puissants de l'heure. Dès lors, comme le souligne Dupuy, "le christianisme se répandit dans la plèbe dévote comme un ferment de vengeance contre les forts du moment, contre les puissants de la terre." 63 Peu importe que ce soit Paul, comme le prétend Nietzsche, qui ait été l'instigateur de cette trahison, faisant de la mort du Christ, un sacrifice en rémission des péchés des hommes, --ce qui d'une part culpabilisait rétroactivement toute l'existence humaine, et d'autre part transformait en acte d'amour l'injustice flagrante du sacrifice de l'innocent pour les fautes des coupables,-- ce qui compte c'est que toute la doctrine chrétienne, pervertie jusqu'à la moëlle, devint désormais le flambeau des indigents et le catalyseur de la décadence de l'humanité. Kaufmann a d'ailleurs isolé trois aspects de cette doctrine 64

62 AC, 39, p. 60.

63 René-Jean Dupuy, Politique de Nietzsche, Paris, A. Collin 1969, p. 22.

64 Walter Kaufmann, op. cit., pp. 346-347.

qui vont totalement à l'encontre de la valuation originelle que nous avons tenté de synthétiser dans le chapitre précédent. D'abord le dogme d'une existence postérieure à la mort donne à l'homme toutes les raisons de déprécier la vie d'ici-bas; pourquoi s'efforcer d'améliorer le monde imparfait dans lequel nous vivons puisqu'un monde parfait nous attend dans l'au-delà? Cette invitation à la résignation dans l'attente d'un monde meilleur est évidemment à l'opposé de la recherche de perfection hic et nunc à laquelle fait appel la réalisation de soi dans le seul monde qu'il soit donné à l'homme de connaître, à savoir son existence terrestre. En second lieu, le dogme de la foi apparaît à Nietzsche comme un obstacle à l'activité créatrice; plutôt que de chercher à affirmer sa propre individualité en "quittant père et mère et en rompant avec tout conformisme",⁶⁵ le chrétien se voit forcé de se conformer à l'interprétation officielle de l'Eglise dans le choix de ses valeurs et normes de vie. Finalement, Nietzsche proteste contre le concept de résurrection qui constitue le sous-sol d'une doctrine de punition et de récompense selon laquelle le chrétien est un homme essentiellement mesquin puisque tous ses actes dits charitables sont posés dans l'espoir d'une récompense dans l'au-delà, dans la certitude même que "tout lui sera rendu au centuple". Y-a-t-il règle de vie plus éloignée de la gratuité qui doit caractériser l'activité de l'individu libre!

65 Ibidem, p. 346.

Bien sûr, plusieurs resteront perplexes devant la conception nietzschéenne du christianisme, d'autant plus que cette interprétation semble correspondre beaucoup plus au spectacle d'une chrétienté bourgeoise elle-même décadente plutôt qu'au christianisme authentique. Voici qui amènera d'ailleurs plusieurs auteurs, dont Mounier dans L'Affrontement chrétien et Thibon, dans Nietzsche ou le déclin de l'esprit, à remercier Nietzsche d'avoir si bien identifié les pièges d'une foi non vigilante et d'avoir ainsi contribué à indiquer le chemin d'une foi vraie.

Notre travail n'étant cependant pas le lieu d'une étude approfondie de la pertinence de la réputation nietzschéenne du christianisme, nous devons, par simple souci d'objectivité, suspendre ici notre jugement, ne retenant que le pas décisif que cette brève incursion nous a permis de faire, à savoir qu'historiquement - peu importe, d'une certaine façon, où, quand et comment - les valeurs originelles ont été renversées. D'aucuns verront là un progrès; pour Nietzsche, c'est une déchéance, car l'idéal du bien à partir duquel s'est toujours déterminée la valeur de la civilisation occidentale représentée, malgré son apparente innocence, l'ultime sommet d'une morale négatrice, d'un système de valeurs perverties, nécessaires à la conservation d'êtres malades et souffrants, dont la volonté n'est animée que par la haine et le ressentiment. Et pourtant, ce sont ces âmes indigentes qui ont imposé leurs tables et, conséquemment, ont façonné les structures sociales à leur image.

Comment pouvait-on espérer, dans de telles conditions, voir naître une société qui favorise, ou même admette seulement l'existence d'individus forts et créateurs, indifférents à l'approbation ou à la réprobation sociale, comme le souhaitait Nietzsche? Bien plus, comment a-t-on pu voir, dans les formes aujourd'hui traditionnelles de gouvernement, un terrain propice à la libre réalisation et affirmation de soi qui sont l'essence même de tels individus?

Dans un monde où règne la faiblesse, tout ne peut être que manifestation de faiblesse, y compris et surtout les structures sociales elles-mêmes. Ne voit-on pas que dans l'appel à l'égalité qui subsume la démocratie et le socialisme se camoufle le démon d'un plat conformisme qui ramène tous les hommes à leur plus bas commun dénominateur? N'est-il pas de même évident que les structures sociales autoritaristes n'existent que pour assouvir la soif de pouvoir mondain d'individus qui n'ont par ailleurs même pas la force vitale d'assumer honnêtement leur propre existence individuelle?

C'est du moins là l'avis de notre auteur que nous nous efforcerons de mettre en lumière dans la seconde partie de notre travail.

Seconde partie

LES DEUX GRANDES FORMES HISTORIQUES DE LA FAUSSE VALEUR

"Le monde a la démarche d'un sot,
il s'avance en se balançant molle-
ment entre deux absurdités: le
droit divin et la souveraineté du
peuple."

(Alfred de Vigny)

Chapitre troisième

L ' E G A L I T A R I S M E

"L'avis de la majorité ne peut
être que l'expression de l'in-
compétence"
(René Guénon)

La répudiation nietzschéenne de l'idéal démocratique est un fait tellement connu et reconnu qu'on néglige souvent d'en expliquer les raisons. On laisse ainsi la voie libre aux néophytes de la pensée de notre auteur d'accoler à ses espoirs profonds les motifs les plus antinomiques: haine du peuple, faveur pour les possédants, pour n'en nommer que quelques-uns.

On semble croire, en effet, que le caractère absolu de cette répudiation autorise toutes les interprétations puisqu'on ne considère comme essentiel que ce rejet de l'idéal égalitaire. Pourtant, on a plutôt rien dit que tout dit quand on s'arrête à cette banale et grossière constatation, car toute la valeur de cette prise de position réside dans l'argumentation qui la subsume.

De fait, dès qu'on aborde cette argumentation, on se rend bien compte que tout dans la démocratie ne pouvait que révolter Nietzsche. Le premier indice de cette répugnance nous est donné dans la généalogie même de l'idéal égalitaire: pour le philosophe intempestif, la démocratie n'est rien d'autre que la sécularisation du dogme chrétien de l'égalité des âmes devant Dieu, prototype de toutes les théories subséquentes des droits égaux pour tous. Comme les âmes sont égales devant Dieu, les citoyens sont égaux devant la loi; voilà l'origine de la fausse idole de l'égalité des hommes. Déjà, à sa naissance, l'idéal égalitaire était perverti, car il portait le poids de son hérédité; déjà, malgré ses nobles prétentions,

il était tout empreint de vindicte puisque, étant tributaire de la morale chrétienne, son seul rôle était de poursuivre l'oeuvre de perversion des valeurs élitistes que cette dernière avait si bien amorcée.

L'idéal égalitaire qui apparaît, à première vue, comme un effort positif de libération, une tentative valable pour réparer l'injustice antérieure, ne constitue pour notre auteur qu'un autre camouflage de l'indigence vitale chronique des faibles. On ne réclame à grands cris la liberté que lorsqu'on n'a pas la puissance; si on l'a, on ne fait qu'affirmer sa suprématie. Mais si l'on en est incapable, c'est-à-dire si on est trop faible pour s'affirmer, alors seulement on veut la "justice", c'est-à-dire une puissance égale. L'égalité n'est donc qu'un pis-aller, un médiocre substitut que les faibles ont érigé en loi naturelle dans l'espoir de se hisser à la hauteur des hommes supérieurs, ou plutôt de ramener ceux-ci à leur propre niveau. Bien plus, c'est au nom même de la justice que les médiocres réclament ce nivellement, dégradant ainsi une autre valeur typique de l'homme fort. Mais écoutons plutôt leurs revendications et la réplique de Zarathoustra:

"C'est précisément pour nous la justice que le monde se remplisse des orages de notre vengeance"-- ainsi parlent entre elles les tarentules. "Nous voulons exercer notre vengeance sur tous ceux qui ne sont pas à notre mesure et les couvrir de nos outrages"-- c'est ce que se jurent en leurs coeurs les tarentules. Et encore: "Volonté d'égalité -- tel sera désormais le nom de la vertu; et nous voulons élever nos cris contre tout ce qui est puissant"...

-Prêtres de l'égalité, la tyrannique folie de votre impuissance réclame à grands cris l'"égalité": vos plus secrets désirs de tyran se travestissent sous des paroles de vertu! Présomption acrimonieuse, envie contenue, peut-être sont-ce la vanité et la jalousie de vos pères qui éclatent hors de vous comme une flamme et une folie de vengeance." 66

Voilà donc pour Nietzsche le véritable visage de la démocratie: l'institutionnalisation de l'esprit de vengeance des faibles, camouflé sous un travesti de justice. Quelle décadence quand la vengeance tient lieu de justice! Aussi Nietzsche nous recommande-t-il de nous méfier de ceux qui parlent trop de justice, car ceux-là ne savent pas de quoi ils parlent: ces prêtres de l'égalité confondent justice et médiocrité. Il est évident pour notre auteur qu'un tel idéal social, tout comme la morale de la compassion, a pour seule fonction de donner la voix aux "pense-petit", ceux que leur faiblesse condamne de toute façon à ne rien pouvoir faire de grand. Mais, par là même, d'autres se retrouvent sous-privilegiés, à savoir les forts, les puissants, les créateurs qui, désormais, n'ont plus voix au chapitre.

Le même droit pour tous - mais c'est l'injustice la plus énorme, proteste Nietzsche, car, ce sont les hommes supérieurs qui sont ainsi frustrés. 67

L'abolition des privilèges par le nivellement des droits limite inéluctablement les possibilités des grands hommes car, si leur ascension devient désormais dépendante de l'accord des

66 APZ, II, Des tarentules, p. 117.

67 APZ, Appendice 74, p. 399.

masses, on ne verra sans doute plus jamais un homme supérieur. La répartition des droits et privilèges ne constitue pas une question de "justice" mais une question de force, de puissance: seuls sont dignes d'en avoir ceux qui savent en user en hommes supérieurs, ceux qui savent les mettre au service de leur Volonté de Puissance. On ne quémante ni ne réclame un droit; on l'exerce:

Vivez en hommes supérieurs et ne vous laissez pas de travailler aux oeuvres de la culture supérieure, -- tout ce qui vit reconnaîtra alors vos droits, et l'ordre de la société dont vous êtes le sommet sera invulnérable au mauvais oeil comme à tout maléfice.-- 68

Il ne laisse pas de doute que pour Nietzsche, l'égalité des hommes est un mythe, une idée "moderne", donc une idée fausse. C'est parce qu'elle doit s'appliquer à tout le monde et qu'elle est supposément la réalisation commune de tous que la loi civile se veut égalitaire, trahissant la loi suprême de la vie elle-même, la hiérarchie des êtres: "Car les hommes ne sont point égaux; ainsi par la justice. Et ce que je veux, affirme Zarathoustra, ils n'auraient pas le droit de le vouloir." 69 L'égalité des hommes est un mythe, parce qu'elle repose sur une construction abstraite de l'homme. Les hommes ne sont pas naturellement bons, libres et égaux; ni de fait, ni de droit. Echafauder toute une structure sociale sur des fondations aussi dénuées de solidité constitue pour Nietzsche un acte de démente.

68 F. Nietzsche, Humain, trop humain, VIII-481, p. 264. A l'avenir HTH.

69 APZ, II, Des savants, p. 148.

Aussi sa critique à l'endroit de Rousseau, grand-prêtre de la laïcisation de la morale chrétienne et prophète de la bonté naturelle de l'homme, est-elle acerbe. Dans un texte violent du Le crépuscule des idoles, le citoyen de Genève est même qualifié "d'avorton... idéaliste et canaille en une seule personne"⁷⁰. Ce ne peut être qu'au nom d'un mépris de la vie, croit Nietzsche, que Rousseau a répandu la croyance que l'homme est naturellement bon et que la corruption vient des classes dirigeantes. Notre auteur croit, en effet, identifier là le camouflage usuel du désir de vengeance de l'indigent qui trouve la vie "injuste" à son égard. Le faible oppose toujours, au nom de Dieu ou de l'humanité, une pseudo-vérité de droit à une vérité de fait dont il n'est pas satisfait. N'est-ce pas précisément l'argument qu'on retrouve en tête du premier chapitre du Contrat social: "L'homme est né libre, (vérité de droit) et partout il est dans les fers (vérité de fait)"⁷¹. Le Contrat social constitue à n'en pas douter pour Nietzsche le plaidoyer d'un faible qui envie la liberté dont jouissent les natures puissantes et qui, incapable de l'assumer, complotte pour la retirer à tout le monde.

A cet effet, ce qui indignait particulièrement notre auteur dans l'argumentation rousseauiste, c'est le glissement d'allure innocente de la liberté à l'égalité auquel elle donne lieu et la confusion même de ces deux concepts. On se

70 CDI, traduction d'Henri Albert, Paris, Mercure de France, 1952, pp. 178-179 cité dans R.J. Dupuy, op. cit., p. 168.

71 J.J. Rousseau, Le contrat social, page 58. Nous commentons.

souviendra ici du raisonnement de Rousseau selon lequel le citoyen, en aliénant tous ses droits à la communauté, retrouvait dans le pacte social, par le biais de l'égalité de tous, la liberté naturelle dont il jouissait avant le pacte; il héritait même alors d'une liberté améliorée, plus effective, puisque garantie par le renoncement de chacun à ses privilèges. Pour Rousseau, l'égalité était donc garante et même créatrice de liberté. Aussi, voyait-il paradoxalement dans le concept d'aliénation une condition de libération: l'aliénation amène l'égalité qui à son tour assure la liberté de chacun puisque, raisonne-t-il,

Chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre plus onéreuse pour les autres.⁷²

Sans doute l'argumentation de Rousseau est-elle irréprochable si le but de la société est d'assurer le bonheur du plus grand nombre, quoiqu'il faille encore compter avec certaines modalités d'application du Contrat, dont la volonté générale, que Rousseau, dans toute sa candeur, considérait inaliénable et infaillible. Mais le but de la société n'est pas le Bonheur: "Les idéaux eudémonistes-sociaux ramènent l'homme en arrière", ⁷³ nous dit Nietzsche. Egalitarisme et respect de l'individu sont a priori contradictoires, car, même en voulant protéger les individus, l'égalitarisme ne peut éviter, et c'est même là un de ses devoirs, d'écraser les

⁷² Ibidem, p. 91.

⁷³ APZ, Appendice -213, p. 429.

grandes individualités. Or, le seul but de la société, qui tire d'ailleurs de là toute sa valeur, est de permettre de telles naissances et de favoriser leur épanouissement.

La véritable justice sociale serait la reconnaissance des individus dans leurs différences. Mais la société démocratique engendre au contraire la réduction des individualités à leur plus bas commun dénominateur, donc à ce qu'elles ont d'impersonnel et de peu de valeur. L'idéal égalitaire ne fait que diffuser la médiocrité dans une masse uniquement soucieuse de sécurité sociale. Ce qu'il y a de meilleur est sacrifié au profit de ce qu'il y a de commun, au profit de la moyenne, là où la majorité se retrouve.

Ainsi l'égalitarisme s'oppose à toute hiérarchie et considère une ascension d'en bas vers le haut comme une descente, une dégradation de la majorité à la minorité. Il est inévitable, en effet, que le processus de nivellement qui constitue l'essentiel de la doctrine égalitariste débouche sur une reconnaissance de la supériorité du quantitatif sur le qualitatif. "La condition étant égale pour tous", ⁷⁴ comme le disait si bien Rousseau, personne n'a d'autorité et nul ne se voit attribué une compétence supérieure, tant et si bien que seule l'opinion publique, ou la force du nombre, - ce qui revient d'ailleurs au même - peut être décisive. Quand l'instance décisionnelle de la valeur et du sens de l'agir humain, individuel ou collectif, est réduite à la simple addition quan-

74 J.J. Rousseau, locus cit., p. 91.

titative d'êtres dégénérés qui opinent dans un sens ou dans l'autre, selon ce qui demande le moins d'efforts, il n'y a pas à hésiter, croit Nietzsche, l'humanité toute entière est en péril. L'addition quantitative ne confère aucune valeur supplémentaire à celle de l'élément le plus riche de l'addition: additionner des zéros n'enrichira sûrement pas la société. C'est pourtant là l'essence même de la démocratie: "Opinions publiques - veuleries privées" 75 proclame notre auteur, car il se rend bien compte qu'il n'y a rien de plus facile que de manipuler l'opinion publique. Ainsi l'homme riche (ce qui ne veut pas forcément dire l'homme fort, car la richesse n'est pas indice de puissance) peut aisément l'acheter et l'utiliser à son profit; il lui suffit pour réussir de flatter un peu les petits vices de la majorité.

De même, la fiction de l'opinion publique saine et inaliénable se révèle dans la critique nietzschéenne des partis politiques. Notre auteur nous y laisse entendre que l'opinion publique constitue tout au plus la vulgarisation de doctrines partisans qu'on s'est efforcé de mettre à la portée de tous afin de satisfaire les prétentions de la masse à son auto-souveraineté:

Le caractère démagogique et le dessein d'agir sur les masses sont actuellement communs à tous les partis politiques: ils sont obligés, en raison dudit dessein

75 HTH, VIII - 482, p. 265.

de convertir leurs principes en grandes sottises aux dimensions de la fresque pour pouvoir en peindre ainsi les murailles. A cela il n'y a plus rien à changer, il est même superflu de lever le petit doigt pour s'y opposer; car en ce domaine, c'est le mot de Voltaire qui s'applique: Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu. 76

La démocratie apparaît donc aux yeux de Nietzsche comme une farce d'autant plus cruelle que, même en ayant en main tous les leviers de sa souveraineté, le peuple n'a ni l'esprit ni la force de l'exercer. Nous l'avons déjà dit: on ne saurait exiger de la faiblesse qu'elle manifeste autre chose que de la faiblesse. La conséquence terrible de la doctrine démocratique n'en demeure cependant pas moins effective: tout respect de la hiérarchie étant discarté, comme outrage au principe absolu d'égalité, chacun croit avoir un droit de regard, sinon une voix décisionnelle, sur tous les problèmes. Or les problèmes de sens et de valeur ne sont pas du ressort des "pense-petit", de sorte que leur immersion dans ce domaine sacré des créateurs, ne peut qu'enchaîner l'humanité au boulet du nihilisme et accélérer ainsi sa décadence.

Aussi bien, Nietzsche ne voit-il parallèlement dans la montée du socialisme que l'avènement parfait de la démocratie. Car si la révolution prolétarienne peut régénérer pour un temps -- en leur faisant partager les valeurs élitistes d'audace, de force et de courage -- la race de ceux qui contestent et luttent contre l'ordre social antécédent, la nature profonde du socialisme, comme de la démocratie, n'en demeure

pas moins de produire des hommes dégénérés, décapités par la niveleuse du principe d'égalité. La doctrine socialiste a en effet le tort de vouloir créer une organisation sociale permanente qui cristallise la déficience fondamentale de la démocratie, à savoir le règne du médiocre, le couronnement de la bêtise au pouvoir. Le socialisme étant lui aussi infecté du "poison de la doctrine des droits égaux pour tous"⁷⁷, il ne pourra que faire de l'homme un parfait animal de troupeau qui renonce à ses caractères distinctifs au profit d'une économie de la conservation, de l'installation confortable dans un immobilisme béat qui est aux antipodes de l'instinct créatif. Encore une fois, la glorification du "semblable" et du "moyen" remplace la reconnaissance des différences individuelles, faisant sombrer la société, comme le dépeint fort justement Morel dans un article remarquable, dans "le règne de l'homonyme et de l'anonyme"⁷⁸. La critique nietzschéenne de l'égalitarisme donne lieu en effet à une étonnante préfiguration de l'univers de l'homme unidimensionnel, que Dupuy rapproche aussi du "monde l'on" d'Heidegger, décrivant ce dernier comme le monde:

de l'impersonnel, de l'irresponsable, de la chère banalité dont le salaud sartrien, enfermé dans le mensonge vital de sa conscience somnolente donne le plus nauséux portrait ⁷⁹

A cet effet, le socialiste ne vaut guère mieux que le bourgeois, car lui aussi cherche ultimement un bonheur objectif dans l'avoir, renonçant de ce fait aux valeurs positives

⁷⁷ AC, 43, p. 67.

⁷⁸ Voir Georges Morel, "Nietzsche et la crise" dans Etudes, 1968, p. 516.

⁷⁹ René-Jean Dupuy, op. cit., p. 49.

de goût du risque et de refus du confort matériel. Ceci ne doit pourtant pas nous faire croire que Nietzsche dénonce le principe de la propriété privée, ce qui, paradoxalement, lui ferait endosser les revendications socialistes. Tout au contraire, Nietzsche critique vertement les solutions socialistes au problème de la propriété, que ce soit celle de la redistribution égalitaire des richesses, ou celle de la concentration de celles-ci dans les mains de la personne morale que constitue la communauté dans son ensemble.

La première lui apparaît inefficace et source de nouvelles tensions, tandis que la seconde est condamnable dans son principe même. Dans la première éventualité, en effet, il semble utopique à notre auteur de procéder à une distribution des richesses qui satisfasse tout le monde. L'échec de la majorité des réformes agraires est d'ailleurs éloquent à ce sujet :

"Des lots de terre égaux", c'est vite dit; mais que d'amertume est provoquée par la division et la séparation alors nécessaires, par la perte de biens depuis longtemps vénérés... que de jalousie et de regards de travers, puisqu'il n'y a jamais en deux lots réellement égaux, et quand il y en aurait, jamais l'envie de l'homme pour son voisin ne croirait en leur égalité. 80

Quant à la seconde recette, celle de propriété collective, sans doute son application est-elle plus aisément réalisable. Pourtant, ses conséquences sont désastreuses, non seulement pour l'individu, mais encore pour la collectivité toute entière :

Si l'on veut, selon la deuxième recette, restituer la propriété à la communauté et ne faire de l'individu

80 F. Nietzsche, Le voyageur et son ombre, 285, page 275. A l'avenir: VO.

qu'un fermier temporaire, c'est la terre même que l'on ruine. Car l'homme ignore précautions et sacrifices pour tout ce qu'il ne possède qu'en passant, il en dispose pour l'exploiter, en brigand ou en prodigue débauché. 81

Il n'y a qu'à considérer le peu de respect des individus pour la propriété publique pour se rendre compte de la pertinence de cette critique.

Cependant cette dernière ne vise pas à glorifier, par antithèse, une accumulation indue de richesses qui a comme effet de transposer dans la seule réussite monétaire et sociale l'idéal de dépassement et de réalisation de soi qui se situe à un tout autre niveau. Pour le "piccolo santo", en effet, ceux qui possèdent trop sont tout aussi nuisibles à la société que ceux qui ne possèdent rien et qui, étant envieux des biens des autres, prêchent le bouleversement social. "Seul devrait posséder celui qui a de l'esprit: autrement la fortune est un danger public" 82. En effet celui dont l'idéal est l'opulence sacrifie à la poursuite de ce but l'aspiration supérieure de la culture, n'en gardant que le masque, ce qui provoque chez le pauvre la croyance que l'argent seul importe. Pourtant, aux yeux de Nietzsche, "si l'argent importe quelque peu, l'esprit importe bien davantage" 83, et si le premier a quelque utilité, ce n'est qu'en tant qu'il contribue au second en permettant les circonstances favorables à son développement. Aussi l'appui de Nietzsche au principe de la

81 Ibidem, p. 275.

82 VO, Traduction Henri Albert, Paris, Mercure de France 1909 cité dans René-Jean Dupuy, op. cit., p. 207.

83 Ibidem, p. 207.

propriété privée doit-il être compris dans de strictes limites:

Pour que la propriété inspire désormais plus de confiance et devienne plus morale, qu'on maintienne ouvertes toutes les voies qui, par le travail, mènent à l'aisance modeste, mais qu'on empêche l'enrichissement facile et brusque, qu'on enlève d'entre les mains des particuliers et des sociétés privées toutes les branches du commerce et des transports qui favorisent l'accumulation de grandes fortunes, le commerce de l'argent notamment. 84

Il est évident que pour Nietzsche cette "aisance modeste" a pour seule fonction de garantir le loisir et l'indépendance de l'individu qui, dans son effort de réalisation de soi, peut être appelé à s'affirmer contre les valeurs de son temps.

Chaque individu a une destinée unique, et il doit être libre, pour la réaliser, de transgresser la règle de l'égalité, de s'élever au-delà de la moyenne. Or, dans son essence même, le socialisme est à l'opposé de cet idéal, puisqu'il prône l'anéantissement formel de l'individu qui n'est désormais considéré que comme un rouage indistinct de la société. En plus du nivellement par le bas qu'elle commande, la doctrine socialiste pousse donc la décadence à son suprême degré de nihilisme puisqu'elle:

surenchérit même sur le passé en visant à l'anéantissement pur et simple de l'individu: lequel lui apparaît comme un luxe injustifié de la nature qu'elle se croit appelée à corriger pour en faire un organe utile de la communauté. 85

Ce procédé réductiviste, caractéristique du socialisme, supprime toute différence individuelle, donc toute exception et, par

84 VO, 285, p. 276.

85 HTH, VIII - 473, p. 258.

là-même, toute élite, toute possibilité d'hommes supérieurs. Et c'est précisément là la raison fondamentale de l'opposition de Nietzsche à cet idéal du "troupeau": celui-ci ne laisse pas place à l'homme supérieur, perçu comme une menace pour la sécurité sociale.

Ce n'est donc pas tant la médiocrité de l'égalitarisme en tant que structure organisationnelle de la société que notre auteur attaque, mais plutôt son impuissance à souffrir l'exception. Que les faibles se donnent des structures politiques engendrées par la faiblesse et reproductrices de faiblesse, cela ne va pas, bien sûr, sans irriter Nietzsche; l'image de toute cette dégénérescence ne faisait-elle pas dire à Zarathoustra:

Les voici, les petits, pareils à des herbes et à des broussailles - innocents de leur misère. Et je passe parmi eux et j'en écrase le moins possible, mais le dégoût me ronge le coeur. 86

Mais notre auteur admet quand même assez volontiers que les faibles se donnent des institutions socio-politiques qui leur conviennent. Il ne pose même pas d'objection à ce que ceux-ci se repaissent de l'illusion du pouvoir pourvu que, et cette condition est essentielle, il soit permis aux individus exceptionnels de vivre à l'écart de ce monde. Comme le note fort justement Dupuy, "Nietzsche revendique ainsi pour l'élite non de gouverner, mais de vivre en marge, sans méconnaître que ces solitaires feront scandale aux yeux du troupeau souverain." 87

86 APZ, Appendice, 100, p. 405.

87 René-Jean Dupuy, op. cit., p. 173.

Des textes explicites de notre auteur légitiment d'ailleurs cette interprétation. Considérant l'importance de bien établir cette position, nous nous permettrons ici de rappeler deux extraits propres à lever toute confusion, le premier plus récent, de Humain, trop humain et le second de Ainsi parlait Zarathoustra:

S'il ne s'agit plus désormais, dans toute politique, que de rendre la vie supportable au plus grand nombre possible, libre à lui, ma foi, de décider aussi de ce que les plus nombreux entendent par vie supportable; et s'ils se croient assez d'intelligence pour trouver également les bons moyens d'atteindre ce but, à quoi servirait-il d'en douter? Ils veulent, c'est dit, être les artisans de leur bonheur, de leur malheur; et si ce sentiment de disposer d'eux-mêmes... leur rend en fait la vie si agréable qu'ils en supportent allègrement les conséquences fatales de leur étroitesse d'esprit, il n'y a plus grand chose à objecter, pourvu que cette étroitesse n'aille pas jusqu'à exiger que toutes choses soient, en ce sens, tournées à la politique, que tout le monde ait à vivre et à agir selon ce critère. 88

La préoccupation de Nietzsche dans cet extrait est évidente: que les masses s'organisent et se gouvernent comme elles veulent, mais en respectant la liberté et le droit des hommes supérieurs de vivre au-dessus d'elles en même temps que parmi elles. Nous voyons donc se préciser ici l'image des deux morales parallèles, celle des maîtres et celle des esclaves. Mais nous constatons tout à la fois l'emploi, sans doute malheureux, de ces appellations puisqu'il ne faut voir là aucun rapport dominateur-dominé mais bien plutôt une sorte d'indifférence réciproque, garante de coexistence pacifique. C'est

là ce que nous livre la seconde citation:

Mon mouvement est (...) l'aggravation de tous les contrastes et de tous les fossés, la suppression de l'égalité, la création de tout-puissants.

L'ancienne morale produit le "dernier homme", mon mouvement le surhomme. Le but n'est pas que ces derniers soient considérés comme les maîtres des premiers; il faut que ces deux espèces existent, l'une à côté de l'autre, autant que possible séparées: l'une qui, pareille aux dieux épicuriens, ne s'occupe pas de l'autre.

89

Nous retrouvons donc ici, dans l'élaboration nietzschéenne d'un modus viendi social, la reconnaissance du même critère de valuation que nous avons isolé dans la première partie de notre travail sur la génétique de la valeur, à savoir les principes conjoints de hiérarchie et de différenciation. La société, et conséquemment toutes les institutions sociales, doivent permettre l'éclosion d'individus différents et supérieurs. D'en bas à en haut de la société, des faibles aux puissants, les tables de valeurs varient nécessairement; aussi ne doit-on pas imposer à tous un modèle de comportement unique. Les hommes supérieurs n'ont nul besoin de tels modèles: ils savent créer le leur propre.

D'autre part, forcer les faibles à se conformer aux idéaux sociaux qu'ils se sont eux-mêmes donnés, ne constitue pas une brimade à leur endroit mais bien plutôt un service à leur rendre, puisqu'ils n'ont pas la force de se créer ni de vivre à la hauteur de valeurs individuelles. Ils sont animés de l'instinct grégaire et les lois du troupeau doivent régner

dans le troupeau. La morale des forts ne peut en effet s'appliquer qu'aux forts. Sinon on provoquerait un nouveau nivellement qui serait tout aussi bien une trahison à la vie et à la justice; car la justice ne signifie pas "puissance égale" mais "à chacun selon sa puissance".

Si les lois du troupeau doivent s'appliquer dans le troupeau, dans la masse des moyens et des médiocres, elles ne doivent cependant pas s'appliquer au-delà: deux poids, deux mesures. La politique se doit de regagner "le courage d'un pathos de la distance".⁹⁰

90 AC, 43, page 68.

Chapitre quatrième

LE TOTALITARISME

Comment se fait-il que personne
ne se dresse jamais pour protester?

que jamais personne ne se sente
offensé quand on m'insulte?

(Nietzsche)

La hantise du troupeau et l'irréductible agressivité de Nietzsche à l'endroit de l'idéal égalitaire ne furent pas sans lui réserver une étonnante postérité. Les élans enflammés d'un Zarathoustra réclamant de vivre durement et dangereusement trouvèrent facilement écho dans les ardeurs nationalistes d'une jeunesse allemande qui croyait trouver là une apologie de sa turbulence. Aussi ne faut-il pas être surpris outre mesure d'entendre le procureur général français, au procès des grands criminels de guerre à Nuremberg, faire de Nietzsche le père spirituel du nazisme :

Pour Nietzsche, l'évolution industrielle entraîne nécessairement le gouvernement des masses, l'automatisme et la mise en forme des multitudes laborieuses; l'Etat ne dure que grâce à une élite de vigoureuses personnalités qui, usant des méthodes si admirablement définies par Machiavel, seules conformes aux lois de la vie, mènera les hommes simultanément par la force et la ruse, car les hommes restent méchants et pervers... Au surplus, Nietzsche croyait à la race souveraine et accordait la primauté à l'Allemagne à qui il reconnaissait une âme jeune et des réserves inépuisables. 91

Cet extrait suffit sans doute à nous donner un aperçu de l'image caricaturale de notre auteur que s'en sont fait autant ses pseudo-disciples que ses détracteurs. Si le procureur français, en effet, porte un jugement si mal fondé à l'endroit de Nietzsche, ce n'est que parce qu'il est lui-même abusé par les déformations outrageuses de la pensée du philosophe auxquelles s'est livrée une postérité abusive.

91 Procès des grands criminels de guerre devant le Tribunal militaire international. Nuremberg, tome V, Débats du 17 janvier 1946, pp. 380-381, cité dans R.-J. Dupuy, op.cit., pp. 53-54.

Pensée d'anachorète destinée à une élite, elle est présentée, sous son aspect vulgarisé d'évangile belliciste, comme le pendant, sur un plan supérieur, de Mein Kampf, bréviaire pour les masses 92

disait Aberdam, dont la remarque, reprise plus récemment par Dupuy, ne peut cacher l'amertume dont elle est porteuse:

"Destin tragique que celui d'avoir écrit pour des seigneurs de la culture et d'avoir été lu aussi par des Feldwebel à poils ras." 93

Rien en effet, n'est plus étranger au penseur solitaire de Sils-Maria que la promotion du nationalisme et, qui plus est, d'un nationalisme allemand. Le nationalisme constitue à n'en pas douter pour le philosophe apatriote une véritable intoxication de l'esprit et un signe de plus de la décadence. Comment a-t-on pu passer outre la mise au point explicite de Nietzsche dans Ecce Homo où, selon la formule de Kaufmann, "he repudiated in advance the forces that were later to claim him as their own" 94,

Lorsque apparut sur le pont entre deux siècles de décadence, une force majeure de génie et de volonté, une force assez grande pour faire de l'Europe une unité politique et économique qui eût dominé le monde, les Allemands ont, avec leurs "guerres d'indépendance", frustré l'Europe de la signification merveilleuse que recéléait l'existence de Napoléon. De ce fait, ils ont sur conscience cette maladie, cette déraison, la plus contraire à la culture qu'il y ait, le nationalisme, cette

92 S. Aberdam, "Nietzsche et le Troisième Reich", dans Mer-
cure de France, no. 932, 15 avril 1937, p. 235.

93 René-Jean Dupuy, op. cit., p. 52.

94 Walter Kaufmann, op. cit., p. 118.

névrose nationale dont l'Europe est malade. 95

Dira-t-on que cet extrait tiré d'Ecce Homo est un peu tardif et isolé par rapport à la pseudo-prise de position nationaliste antérieure de notre auteur? Que penser alors d'une lettre de 1870 au baron de Gersdorff, où Nietzsche manifeste déjà des craintes en regard de la puissance matérielle et militaire d'une nation obnubilée de rêves de grandeur?

L'avenir de notre civilisation me cause les plus graves inquiétudes. Pourvu que nous ne payons pas trop cher notre prodigieux succès national sur un domaine où... je ne saurais consentir au moindre sacrifice. En confiance: je tiens la Prusse actuelle pour une puissance tout ce qu'il y a de plus dangereuse pour la civilisation... --C'est parfois bien difficile, mais il faut que nous soyons assez philosophes pour garder notre sang-froid au milieu de l'ivresse générale -- afin que le larron ne vienne point nous dérober ou, tout au moins diminuer ce qui, à mes yeux, ne peut pas être compensé par les plus grands exploits militaires ni même par toutes les envolées nationales. 96

95 F. Nietzsche, Ecce Homo. Paris, Denoël/Gonthier, Bibliothèque Médiations, 1971, pp. 145-146. A l'avenir: EH. Il importe ici de souligner que l'admiration de Nietzsche pour Napoléon n'est en rien tributaire du génie militaire ou du côté dominateur de ce dernier, qualités que le philosophe, nous le verrons, est loin d'honorer. Ce que Nietzsche trouve positif en Napoléon, c'est d'abord, bien sûr, le symbole d'une Europe unie dans laquelle aura définitivement sonné le glas des nationalismes, qu'il croit déceler en ce dernier. Mais ce qui l'impressionne encore et surtout, c'est ce que Napoléon a fait de lui-même, à quel point il s'est réalisé comme individu malgré les appels obstructifs à la conformité.

96 F. Nietzsche, Lettre au baron de Gersdorff du 7 novembre 1870, dans La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance, Textes choisis et traduits par Georges Walz, Paris, Ed. Rieder, 1932, pp. 177-178.

Cet aveu du tout début de la carrière de Nietzsche, alors professeur à l'Université de Bâle, ne suffit-il pas à garantir la continuité de l'opposition de notre philosophe à toutes les doctrines et à tous les projets de type nationaliste? Et pourtant, il faut bien le souligner, l'exaltation nationaliste contre laquelle protestait déjà Nietzsche n'était rien comparée à l'apogée où allait la hisser le mouvement nazi. Quelle eut alors été l'horreur de Nietzsche s'il avait pu anticiper que le chef suprême du Troisième Reich se ferait un jour photographe à côté de son buste!

Curieuse trahison pour ce libre penseur qui, refoulant toute fierté et toute pudeur, avait même violenté sa réserve habituelle au point de demander presque pathétiquement dans la préface d'Ecce Homo: "Avant tout, ne me confondez pas avec un autre!" 97 Négligeant ces prescriptions pourtant explicites, certains interprètes ont malgré tout poussé la grossièreté jusqu'à identifier le "Restez fidèles à la terre" 98 de Zarathoustra aux lyriques discours de Hitler condensés dans la formule "Sang et Sol", étendard du nazisme:

N'oubliez jamais que le droit le plus sacré en ce monde est le droit à la terre que l'on veut cultiver soi-même, et que le plus saint des sacrifices est celui du sang versé pour elle. 99

Comment a-t-on pu, si ce n'est par malicieuse malhonnêteté, confondre la signification nettement politique et nationaliste

97 EH, Préface -1, p. 7.

98 APZ, I- Des visionnaires de l'au-delà, p. 40.

99 Adolf Hitler, Mein Kampf, p. 663, cité dans M.P. Nicolas, De Nietzsche à Hitler, Paris, Fasquelle, 1936, p. 148.

de la "terre" hitlérienne et celle, fort différente, de refus de l'autre monde, du surnaturel, que véhicule le message nietzschéen de fidélité à la terre? Or, ce sont de telles confusions qui ont fait de l'immoraliste le pseudo-prophète de la barbarie. Certes, on peut tenir Nietzsche responsable de ses idées, mais il est manifestement aberrant de le tenir aussi responsable des faits qui se sont produits à la faveur d'une déformation, d'une trahison de ses idées.

La perversion nationaliste n'est d'ailleurs pas la seule dont on ait grevé notre auteur. La paternité du "Deutschland über alles"¹⁰⁰ cri de ralliement nazi par excellence, ne lui est-elle pas aussi imputée? Et pourtant c'est cette même formule dont Nietzsche se moquait ouvertement dans Ecce Homo:

"Allemand", c'est là un argument; "l'Allemagne, l'Allemagne par-dessus tout", c'est un principe... Quand j'entends de pareilles choses, ma patience est à bout et j'ai envie de dire aux Allemands tout ce qu'ils ont déjà sur la conscience; je considère même que c'est un devoir de le leur dire. Ils ont sur la conscience tous les grands crimes contre la culture des quatre derniers siècles!... 101

Si le jeune Nietzsche espérait que le peuple allemand puisse se surmonter lui-même et devenir un jour digne successeur de la culture grecque -- la seule, de toute l'histoire de l'humanité, qu'il ait jamais reconnue comme noble et supérieure --, déjà dans les Considérations Inactuelles ¹⁰², il stig-

100 Ibidem, p. 150.

101 EH, Pourquoi j'écris de si bons livres, 2, pp. 143-144.

102 Voir à ce sujet C.I. #3, Schopenhauer éducateur, par. 6, pp. 95-129.

matissait la médiocrité son époque, dont la culture allemande, qui lui inspirait plus de méfiance que de fierté. Cette méfiance ne fera que s'accroître avec le temps, au point de se muer en véritable répulsion qui, traduite acrimonieusement dans Ecce Homo, ne peut nous laisser aucune illusion sur la prétendue supériorité que Nietzsche accordait à l'Allemagne:

Tel que je suis, étranger dans mes instincts les plus intimes à tout ce qui est allemand, à un point que le voisinage d'un Allemand suffit à retarder ma digestion.¹⁰³

.....
Le pauvre Wagner! Où s'était-il fourvoyé? Si du moins il était allé parmi les pourceaux! Mais parmi les Allemands? 104

.....
Quand je veux imaginer une espèce d'hommes absolument contraire à tous mes instincts, c'est toujours un Allemand qui se présente à mon esprit. 105

.....
Les Allemands sont des canailles -- hélas ils sont si débonnaires... On s'amoindrit par la fréquentation des Allemands... les Allemands n'ont aucune idée à quel point ils sont vulgaires, et ceci est le superlatif de la vulgarité, -- ils n'ont même pas honte de n'être que des Allemands. 106

Sans doute, l'aigreur de ces propos est-elle motivée par la déception de Nietzsche face aux comportements valétudinaires de ses concitoyens, mais on ne saurait tout de même douter que ces boutades soient le signe certain de sa désaffection absolue en regard des aspirations nationalistes de son

103 EH, Pourquoi je suis si malin, 5, page 52.

104 Ibidem, p. 100.

105 Ibidem, p. 148.

106 Ibidem, p. 149.

Allemagne natale. L'accumulation de citations imageant l'anti-germanisme de notre auteur devrait, une fois pour toutes, garantir le refus nietzschéen d'être assimilé aux "idées modernes" dont il fut pourtant considéré comme un des promoteurs. De même, cette abondance de positions explicites de Nietzsche nous convainc, contrairement à l'opinion de Gaudefroy-Demombynes, qu'il n'est pas nécessaire "d'être à l'épreuve du feu pour dégager de Nietzsche une autre leçon que celle-là", 107 à savoir l'idéal hitlérien de suprématie nationale militaire. Nous croyons possible de lui conserver son sens authentique simplement en cessant de projeter dans ses appels au dépassement une soif personnelle de pouvoir intramondain qui n'est que le résultat de notre propre insuffisance.

Peut-être Nietzsche a-t-il eu tort, sachant que l'ironie porte souvent à confusion, d'en faire son moyen d'expression préféré. Mais peut-on aussi lui reprocher d'user d'un style flamboyant sous prétexte que la violence du verbe a souvent été prise pour une incitation à la violence? La "brute blonde", 108 qu'on a si souvent reproché à Nietzsche de glorifier, ne constitue de même qu'une figure de style, qui n'a rien à voir avec l'exaltation des vertus guerrières au sens propre. Nous aurons d'ailleurs le loisir d'écarter tout doute à ce sujet en traitant, dans les pages à venir du type

107 Jean Gaudefroy-Demombynes, "Hitler ou la faillite du surhomme. Nietzsche source de Hitler" dans Mercure de France, #819, août 1932, p. 529.

108 Expression utilisée par Nietzsche pour décrire l'homme supérieur, sans peur et sans pitié, et dont se sont réclamés à tort les soldats du Troisième Reich.

de violence que Nietzsche admet et encourage. Mais qu'il nous soit permis pour l'instant de saborder la troisième assise essentielle de la doctrine nazie, à savoir l'antisémitisme.

A l'instar de tant de légendes, celle de "Nietzsche antisémite" est difficile à faire oublier. Pourtant, malgré sa continuité et même son actualité, elle se révèle tout à fait sans fondement. Non pas que la question "raciste" ne préoccupait pas Nietzsche. Il lui a même accordé beaucoup d'importance, synthétisant ses positions dans une formule propre à nous mettre immédiatement sur la bonne voie: "ne fréquenter personne qui soit impliqué dans cette fumisterie effrontée des races"¹⁰⁹. On peut déjà mesurer l'abîme entre l'attitude nietzschéenne envers la question juive et la position d'un Hitler pour qui, à la suite de Rosenberg, le triomphe du racisme constitue, selon ses propres mots "le but suprême de l'existence des hommes"¹¹⁰.

La seule idée de race à laquelle Nietzsche ait jamais accordé quelque valeur est celle d'un "mélange de race", auquel, considère-t-il, la race juive pourrait d'ailleurs contribuer fort avantageusement. On peut certes contester la fécondité des croisements raciaux que souhaitait Nietzsche, mais on ne peut s'empêcher tout à la fois de constater à quel point il est ici aux antipodes de la doctrine aryenne. Si

¹⁰⁹ Frédéric Nietzsche, Oeuvres posthumes, p. 309, cité dans M.P. Nicolas, op. cit., p. 124.

¹¹⁰ Adolf Hitler, Mein Kampf, pp. 395-396, cité dans M.P. Nicolas, op. cit., p. 123.

Bismarck fut bafoué comme traître au germanisme parce qu'il avait préconisé des mariages mixtes, comment expliquer que Nietzsche, souhaitant explicitement des croisements entre Allemands et Juifs, n'ait pas été pareillement honni et révoqué. Aberdam souligne même que cette prise de position de Nietzsche "tombait, dans le Troisième Reich, sous le coup du Code pénal en préparation comme crime de mise en danger de la pureté raciale" 111.

Par ailleurs, l'opposition de notre philosophe à toute attitude anti-sémite, est clairement affirmée dans nombre de lettres personnelles, dont la suivante, adressée à sa soeur, est un exemple remarquable:

Ton mariage avec un chef anti-sémite exprime pour toute ma façon d'être un éloignement qui m'emplit toujours de rancœur... Car, vois-tu bien, mon bon lama, c'est pour moi une question d'honneur que d'observer envers l'anti-sémitisme une attitude sans équivoque: à savoir l'opposition... on m'a accablé dans les derniers temps de lettres et de feuillets anti-sémites; ma répulsion pour ce parti (qui n'aimerait que trop se prévaloir de mon nom) est aussi prononcée que possible ... 112

Cette lettre qui, de toute évidence, ne laisse plus de doute quant à la position de Nietzsche par rapport au problème juif, nous fait voir également que déjà, du vivant de notre auteur, les anti-sémites tentaient de se réclamer de lui. Exaspéré de cet état de choses, Nietzsche répond clairement à l'un d'eux qui lui fait parvenir des écrits à ce sujet:

111 S. Aberdam, op. cit., p. 249.

112 F. Nietzsche, Lettre à sa soeur, du 26 décembre 1887, citée dans M.P. Nicolas, op. cit., pp. 128-129.

Je vous prie de bien vouloir ne plus m'envoyer vos publications: je crains pour ma patience... Mais enfin, que croyez-vous que j'éprouve lorsque le nom de Zarathoustra sort de la bouche des antisémites! 113

Notre philosophe conseillait à ce dernier de relire Aurore pour perdre ses illusions sur l'antisémitisme nietzschéen. Il aurait sans doute pu le renvoyer aussi au paragraphe 475 de Humain, trop Humain, où il se montre reconnaissant aux Juifs d'avoir contribué, spécialement pendant le Moyen-Age, "à tenir l'étendard des lumières et de l'indépendance d'esprit"¹¹⁴ afin de préserver la continuité de rayonnement de la civilisation grecque. On peut donc constater une parfaite conformité entre l'opinion privée et la position officielle de notre auteur en regard de l'antisémitisme et remarquer à travers cette uniformité de vues, la fraude que constitue l'appropriation nazie de la réflexion nietzschéenne. Or celle-ci ne fait pas de doute; c'est avec stupéfaction qu'on découvre certains jugements d'une bassesse navrante, comme celui que nous rapporte Aberdam: "L'étendard de la croix gammée était découpé dans la camisole de force dans laquelle, l'écume aux lèvres, mourut Nietzsche."¹¹⁵ Mais enfin, si l'on veut malgré tout tenir Nietzsche responsable, ne serait-ce qu'indirectement, des horreurs nazies à l'égard des Juifs, ne faudrait-il pas de même tenir le Christ responsable des autodafés allumés en son nom?

Encore une fois, on prétendra peut-être que notre

113 Ibidem, lettre à Theodor Fritsch, du 29 mars 1887, pp. 133-134.

114 HTH, VIII-475, p. 260.

115 cité dans Aberdam, op. cit., p. 249.

auteur avait provoqué cette confusion par les incessants reproches dont il accablait les Juifs, autant dans La Généalogie de la Morale que dans Par-delà le bien et le mal. Mais ce qu'il leur reprochait se résume au fait d'avoir été les précurseurs des valeurs chrétiennes. Comment aurait-il pu faire la critique de l'idéal moral judéo-chrétien sans bousculer du même coup ceux qui en furent les instigateurs et les propagateurs? Mais là s'arrête l'antisémitisme de Nietzsche, et l'on sent ici l'inappropriation de l'étiquette... Nietzsche n'est antisémite que dans la mesure où il est anti-chrétien. Aussi, lorsqu'il accuse les Juifs d'être promoteurs de la révolte des esclaves, (les tenant, par là même, en grande partie responsables de la décadence universelle des valeurs) on ne doit pas, malgré l'apparente évidence de sa haine pour ce "peuple né pour l'esclavage", voir là un procédé raciste de disqualification; pas plus d'ailleurs, qu'on ne doit voir dans ses attaques contre Strauss,¹¹⁶ ou Wagner,¹¹⁷ une attaque personnelle. Nietzsche n'est-il pas suffisamment clair lorsqu'il précise:

Je n'attaque jamais de personne, je ne me sers des personnes que comme d'un verre grossissant au moyen duquel on peut rendre visible une calamité publique encore cachée et difficilement saisissable. 118

De la même façon, ne faudrait-il pas appliquer au judaïsme cet-

116 Voir la première Considération inactuelle: David Strauss croyant et écrivain.

117 Voir Le Cas Wagner.

118 EH, Pourquoi je suis si sage, -8, p . 31.

te mise au point que fait le philosophe "au marteau" à l'endroit du christianisme:

Moi-même, bien que je sois par principe un ennemi du christianisme, je suis loin d'en vouloir aux individus à cause d'une chose qui est la fatalité de plusieurs milliers d'années. 119

Au terme de cette étude sur la réflexion nietzschéenne à l'égard du problème juif, il appert donc évident que l'antisémitisme de Nietzsche n'est qu'un mythe, entretenu et consolidé par la doctrine nazie à laquelle il servait en quelque sorte de caution morale. D'ailleurs, Nietzsche eut-il été encore plus explicite sur la portée limitée de son incompatibilité avec les idéaux juifs, on peut douter de l'utilité qu'auraient eue ces réserves face à un Hitler qui déclarait sans ambages:

Il ne s'agit pas de ce que peut dire le créateur d'une idée géniale, mais de ce que devient cette idée dans la bouche de celui qui la transmet. 120

Cependant, il n'y a pas qu'en Allemagne hitlérienne que l'on ait ouvertement et, pour ainsi dire, impunément abusé de la pensée de notre auteur. Si la philosophie de ce dernier a en effet servi d'apologie a posteriori -- on sait au prix de quelles déformations -- au mouvement nazi, on sera sans doute encore plus étonné d'apprendre qu'elle fut aussi considérée comme l'inspiration essentielle et la base théorique de la doctrine fasciste. C'est du moins là l'avis d'un

119 Ibidem, p. 32.

120 Adolf Hitler, Mein Kampf, p. 342, cité dans M.P. Nicolas, op. cit., p. 15.

certain Raoul de Nolva qui, s'autorisant d'une confession officielle de Mussolini relativement à l'influence de Nietzsche dans l'élaboration de sa propre pensée, prétend qu'il y a une parfaite concordance entre les dogmes fondamentaux de la doctrine fasciste et les idées forces de la réflexion nietzschéenne.

Sans doute, le père du fascisme italien a-t-il explicitement reconnu cette allégeance dans une interview qu'il accordait au Docteur Oscar Lévy pour le compte du New York Times et dont on peut trouver des extraits commentés dans un article du Mercure de France. On peut y lire entre autres les propos suivants, tenus par Mussolini et dont l'authenticité est indubitable, puisque l'article de Lévy a reçu l'approbation officielle du Duce lui-même par l'entremise de l'ambassade d'Italie:

Vous avez tout-à-fait raison en supposant que j'ai été influencé par Nietzsche. Voici quinze ans, quand j'étais un jeune homme expulsé d'un canton suisse à l'autre, je vins à lire ses livres. Je les ai lus sans exception. Ils firent sur moi l'impression la plus profonde (...) Je fus profondément impressionné aussi par l'étonnant précepte de Nietzsche: "Vivez dangereusement". C'est ainsi que j'ai vécu, j'imagine... 121

Bien sûr, cet aveu traduit hors de tout doute (puisque nous n'avons aucune raison de contester ici la sincérité de Mussolini) que ce dernier tenait notre auteur en haute estime. Mais ceci n'autorise pourtant personne à affirmer ipso facto la parenté des deux pensées, d'autant plus qu'il est fort

121 Louis Mandin, Nietzsche et Mussolini, compte-rendu d'un article du Dr Oscar Lévy, dans Mercure de France, #633, novembre 1924, pp. 841-842.

possible que Mussolini ait cru découvrir dans la philosophie nietzschéenne des choses qui sont de fait étrangères à son contenu et à son message authentiques.

Il nous suffira, pour nous en convaincre, de passer en revue les thèmes principaux de la doctrine fasciste, en les comparant à la position défendue par le philosophe intempestif. Or, si l'on s'en réfère à Touchard, dans son Histoire des Idées politiques, le dogme essentiel du fascisme réside dans l'exaltation de l'Etat.

Primauté de l'Etat: L'Etat est tout, il est tout-puissant. Les individus sont totalement subordonnés à l'Etat: tout pour l'Etat, tout par l'Etat (...) Rien n'existe dans l'Etat que l'Etat. D'où la fameuse formule de Mussolini à la Scala de Milan en 1925: "TOUT dans l'Etat, rien en dehors de l'Etat". 122

Toute l'essence du fascisme réside en effet dans ce principe: tous les droits des citoyens sont supprimés, ou plutôt transférés en totalité à l'Etat qui règne en despote, utilisant tous les moyens jugés utiles pour assurer sa suprématie absolue: inquisition policière, répression militaire, condamnation de tout esprit critique, le tout ayant pour unique but de protéger l'Etat, et d'accroître sa force par le contrôle absolu des énergies individuelles. Comme le reconnaît De Nolva, "les cadres sociaux, devenus de fer et de pierre, enferment dans des compartiments inextensibles l'activité des

122 Jean Touchard, Histoire des idées politiques, tome II, Paris, P.U.F., 1967, pages 809-810.

sujets qui ne comptent plus individuellement, mais seulement corporativement." 123

Comment dès lors, a-t-on pu voir là une quelconque parenté avec Nietzsche qui récusait déjà les idéaux démocratiques et socialistes précisément parce qu'ils engendraient un nivellement des individus? Comment le philosophe, qui défendait si farouchement le droit absolu pour l'individu qui en avait la force d'être le seul juge de ses propres valeurs de vie, aurait-il pu du même souffle favoriser l'instauration d'un carcan social qui réduit les différences individuelles à la seule non-identité des numéros matricules? Et que l'on ne défende pas cette interprétation en arguant que l'oeuvre de Nietzsche regorge de telles contradictions. S'il y a un thème, en effet, dont la continuité est remarquable dans toute l'oeuvre de notre auteur, c'est bien celui de la répudiation de l'Etat.

On peut déjà repérer la trace de cette dénonciation dans la première des Considérations intempestives, puis dans la troisième. Elle se cristallise dans Ainsi parlait Zarathoustra, où l'on peut lire à propos de la "nouvelle idole":

L'Etat, c'est le plus froid de tous les monstres froids
Il ment froidement; et voici le mensonge qui s'échappe de
sa bouche: "Moi, l'Etat, je suis le Peuple." 124

Continuera-t-on de prétendre que c'est chez Nietzsche que

123 Raoul De Nolva, "Mussolini, disciple de Nietzsche", dans Mercure de France, #751, octobre 1929, p. 65.

124 APZ, I- De la nouvelle idole, p. 61.

Mussolini a trouvé l'idée de la primauté de l'Etat, affirmant du même coup son antériorité et sa supériorité par rapport au peuple? Car il est évident que pour le Duce, c'est l'Etat qui crée la nation et permet au peuple de s'épanouir. Ne dit-il pas lui-même:

Ce n'est pas la nation qui crée l'Etat, comme dans la vieille conception naturaliste qui servait de base aux études des publicistes des Etats nationaux du XIXe siècle. Au contraire la nation est créée par l'Etat qui donne au peuple, conscient de sa propre unité morale, une volonté et par conséquent une existence effective. 125

Le même passage du Zarathoustra qui fait foi de la totale opposition des conceptions mussolinienne et nietzschéenne de l'Etat, nous révèle par ailleurs clairement les raisons qui motivent l'attitude foncièrement, et même féroce-ment, anti-étatique de ce dernier:

Mais ce sont des destructeurs, proteste-t-il, ceux qui tendent des pièges au grand nombre et qui appellent cela un Etat... "Il n'y a rien de plus grand que moi sur la terre: je suis le doigt de Dieu qui ordonne", ainsi clame le monstre. Et il n'y a pas que ceux qui ont de longues oreilles et la vue basse pour tomber à genoux! Hélas! en vous aussi, ô grandes âmes, il murmure ses sinistres mensonges! Hélas, il devine les coeurs riches qui volontiers se dépensent. Oui, il vous devine, même vous, vainqueurs du Dieu ancien! Le combat vous a lassés et maintenant votre fatigue sert la nouvelle idole. Ce n'est que là où finit l'Etat, que commence l'homme qui n'est pas superflu. 126

Si l'impitoyable critique de la société démocratique ne se résoud pas dans l'exaltation de son contraire, le totalitarisme, c'est que le même reproche que Nietzsche adressait à

125 Benito Mussolini, cité dans Touchard, op. cit., p. 810.

126 APZ, II- De la nouvelle idole, pp. 61-62. Nous soulignons.

la première s'applique tout aussi bien au second: l'Etat mobilise les énergies de tous, détournant ainsi, sans distinction de valeur, les hommes supérieurs de leur vrai destin, de leur véritable nature de créativité et d'affirmation dans la différence. Notre critère suprême de valuation est donc encore ici vérifié; la dénonciation nietzschéenne de l'Etat n'est pas l'expression d'opinions ou de préférences personnelles de notre auteur, mais constitue plutôt un corollaire de sa théorie des valeurs: l'Etat est dénoncé et déprécié parce qu'il empêche l'individu de se réaliser lui-même, selon ses propres critères d'évaluation, en rupture avec tout conformisme. Tout au contraire, l'Etat réduit l'individu à son service, et tout spécialement les hommes forts puisqu'il a tout à la fois plus à craindre et plus à espérer de ces derniers. Rappelons seulement, pour terminer ce rétablissement des faits, que la critique nietzschéenne de "la nouvelle idole" se poursuit encore après la mise au point pourtant fort explicite contenue dans Ainsi parlait Zarathoustra: on la voit de nouveau surgir dans Le Crépuscule des idoles, pour se maintenir intacte jusqu'à la fin, où on la trouve réaffirmée, dans le retour sur lui-même et sur son oeuvre auquel a procédé notre auteur dans Ecce Homo.

D'autre part, de tous les prélèvements opérés sur la pensée de Nietzsche, celui dont se rassasient particulièrement les matamores fascistes est sans contredit le thème explosif de l'exhortation dionysiaque à vivre durement et dan-

gereusement. Reconnaisant à bon droit l'exaltation nietzschéenne de ces vertus héroïques (est-il besoin de rappeler que l'oeuvre de notre auteur, et tout particulièrement son Zarathoustra, regorge de formules qui sont de la pure dynamite, telle cette parole du prophète: "Cette table nouvelle, ô mes frères, je la place au-dessus de vous: devenez durs!¹²⁷⁾ M. de Nolva, à la suite de tant d'autres disciples abusifs n'en manifeste pas moins sa totale incompréhension du message nietzschéen:

Qu'est-ce donc que la morale sociale et individuelle proclamée et appliquée par le fascisme? Exactement, point pour point, la morale des maîtres posée par Nietzsche. Là encore, il y a parfaite identité entre le penseur, le dictateur et les hérauts de son parti qui rédigent la glose. 128

Pour lui, comme pour tant d'autres, le caractère principal de la philosophie nietzschéenne, c'est qu'elle enseigne la violence. Or il est grave de faire de Nietzsche un partisan de la guerre et autres violences précisément parce qu'il y a en lui, d'une certaine façon, un farouche partisan de la lutte; mais il faut voir de quelle guerre il s'agit! Il est éminemment facile de "prouver" le bellicisme de notre auteur par de nombreuses citations, dont le chapitre entier de Ainsi parlait Zarathoustra intitulé "De la guerre et des guerriers", où le prophète s'adresse à ses "frères en la guerre" en les incitant au combat: "Je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix mais la

127 APZ, III- Des vieilles et des nouvelles tables, 29, p. 248.

128 Raoul de Nolva, op. cit., p. 69.

victoire."¹²⁹ Il suffit pour cela de passer sous silence que l'emploi que fait alors Nietzsche du mot "guerre" est hautement métaphorique et fait référence à la conquête de l'individu pour sa propre vérité, -- ce qui suppose effectivement de vivre durement et dangereusement, sans pitié, et d'être à la fois violent et cruel envers soi-même -- plutôt qu'à l'exercice militaire d'agression et d'imposition de la force des armes. Notre auteur n'affirmait-il pas déjà, dans la première Considération inactuelle, qu'une victoire par les armes n'est pas une véritable victoire!¹³⁰

Nous ne prétendons pas faire ici de Nietzsche un pacifiste au sens plénier du terme, ne serait-ce que parce qu'il admet qu'une guerre peut parfois servir de remède à un peuple dont les énergies et la force vitale s'éteignent,¹³¹ en le mobilisant autour d'un idéal concret. Mais là s'arrête cependant sa "propagande guerrière" et lorsqu'il parle de la guerre au sens usuel, et non plus métaphorique, c'est pour la décrier en tant qu'évasion du projet prioritaire de réalisation de soi:

Dès qu'une guerre éclate de nos jours, on voit éclater en même temps, précisément chez les plus nobles, un plaisir qu'ils cachent à vrai dire: ils se jettent avec ravissement au devant du nouveau danger de mort, parce qu'ils croient avoir trouvé enfin dans le sacri-

129 APZ, I- De la guerre et des guerriers, p. 59.

130 Voir CI., I-1, pp. 17 à 29.

131 Voir VO, 187, p. 236.

fice patriotique de leur vie une permission depuis longtemps cherchée; celle d'échapper à leur but... La guerre, pour eux, est un suicide détourné, mais détourné en toute tranquillité d'esprit. 132

Est-ce là le langage d'un promoteur de la guerre!...

De même, les accusations parallèles d'incitation à la cruauté, à l'agression, voire même à l'appropriation et à la domination, sont pareillement des malentendus pour ne pas dire de simples perversions. Bien sûr, Nietzsche vise à promouvoir la hiérarchie et par là-même l'accentuation des différences de valeur d'homme à homme, mais il n'en défend pas moins que toute aspiration d'affirmer sa puissance par l'oppression des autres est signe de faiblesse. Est-il besoin de préciser que dans l'esprit de notre auteur, la morale des maîtres ne doit s'appliquer qu'aux forts, ceux pour qui l'objectif de différenciation et d'affirmation ne se confond pas avec un vulgaire appétit de domination. La véritable puissance est discrète et ne s'identifie en aucun cas à l'exercice d'un quelconque pouvoir mondain. Faudra-t-il rappeler que pour Nietzsche les puissants de la terre ne sont pas les premiers en valeur,¹³³ et que le désir de s'emparer des leviers de domination temporelle est clairement récusé, comme dans Aurore, en tant que "démon de la puissance"¹³⁴:

Et j'ai tourné le dos aux dominateurs, lorsque je vis ce qu'ils appellent aujourd'hui dominer: trafiquer et

132 GS, IV- 338, p. 279.

133 APZ. IV- Entretien avec les Rois-1, p. 281.

134 Voir A, IV-262, p. 186.

marchander la puissance, - avec la canaille...
 Semblable à un infirme devenu sourd, aveugle et muet:
 c'est ainsi que j'ai vécu pour ne pas vivre avec la
 canaille du pouvoir. 135

Si donc la volonté a une structure intentionnelle, son corrélat, la puissance, ne doit pas être assimilé, comme le rappelle si bien Granier, à "un quantum de force auquel correspondrait une sphère de domination dans le monde. La philosophie nietzschéenne n'est pas une ontologie de l'Avoie, non plus qu'une identification tacite de l'Avoir et de l'Etre. De même, la puissance n'est ni un bien tangible ni le simple accroissement de possession, mais bien plutôt l'élément générateur qui fait de la Volonté de Puissance une véritable structure de transcendance dont le projet est le dépassement de soi.

Aussi, devons-nous reconnaître avec Granier la menace que constitue pour l'intégrité de la pensée de notre auteur le gauchissement de son message dont le langage quotidien est en grande partie responsable:

Un large public qui ne connaît de l'oeuvre nietzschéenne que quelques formules à l'emporte-pièce et qui nivelle toutes les intuitions philosophiques au plan de l'expérience historico-psychologique, a contracté l'habitude de nommer Volonté de Puissance l'appétit de domination qui se manifeste dans les conduites humaines: ainsi dès qu'un peuple s'engage dans une politique de style impérialiste et semble prêt à recourir aux moyens violents pour faire triompher ses exigences nationales, on parle de Volonté de Puissance. 137

Nous le redisons donc avec l'espoir de contribuer à dissiper le mythe: Nietzsche n'a rien d'un tyran et il abhorre tous

135 APZ, II - De la canaille, page 114.

136 Jean Granier, op. cit., page 389.

137 Ibidem, page 390.

ceux qui, de près ou de loin, respirent de cet idéal. Sans doute souffrirait-il cruellement de constater que son chant a été interprété plusieurs octaves trop bas! Pourtant il aurait dû savoir que son message ne pouvait être compris adéquatement par les médiocres qui forment, faut-il le répéter, une écrasante majorité.

CONCLUSION

"La pensée de Nietzsche progresse à la manière d'un incendie; elle carbonise tout ce qu'elle touche". 138 Aussi ne faut-il pas se surprendre que le monde des idéologies politiques ait l'aspect d'un champ de ruines après l'épreuve du feu de la critique nietzschéenne. Aucune structure organisationnelle ne résiste à l'assaut, tant et si bien que nous sommes forcés de conclure, non pas seulement au rejet des structures explicitement dévaluées, mais encore à la disqualification du politique lui-même.

Déjà, dans les Considérations inactuelles, Nietzsche doutait de l'efficacité des solutions politiques:

Comment une innovation politique suffirait-elle à faire des hommes, une fois pour toutes, les habitants heureux de la terre? 139

Si donc le thème politique fait vraiment problème pour le philosophe intempestif, c'est parce qu'il n'est pas d'abord politique, mais constitue une question de civilisation et par là-même, une question de sens. C'est le problème de l'existence elle-même qui est ici en jeu, problème intemporel par excellence puisqu'il transcende les déterminations historiques particulières pour se poser en absolu, bien au-delà des distinctions d'époque et de lieu. Toute la philosophie nietzschéenne est un violent effort pour "vaincre son temps et se mettre en

138 Jean Granier, op. cit., page 12.

139 CI, III-4, page 63.

dehors du temps"¹⁴⁰. Puisque la politique est affaire de quotidien, la réflexion nietzschéenne constitue donc tout à la fois un effort pour s'élever au-dessus du politique.

Toutes les institutions politico-sociales, une fois mises en place, sont des entraves à la liberté d'épanouissement car, d'une façon ou de l'autre, elles nivellent les droits et réduisent les possibilités de différenciation individuelle. Nietzsche ne fut pas sans remarquer cette déficience fondamentale de toute structure politique. Aussi croit-il que:

Toutes les grandes époques de culture sont des époques de décadence politique; ce qui a été grand au sens de la culture a été non-politique, et même anti-politique. ¹⁴¹

Le critère ultime de valuation que nous nous sommes efforcés d'isoler au tout début de cette étude et qui nous a permis, par la suite, de réfuter dans un même élan l'égalitarisme et le totalitarisme, en tant qu'idéaux sociaux décadents, fait donc preuve, encore ici, de sa validité. C'est au nom du respect des possibilités vitales supérieures des individus d'exception que Nietzsche refuse et condamne toute allégeance politique. On pouvait déjà anticiper cette conclusion en voyant notre auteur privilégier dès le début les valeurs supra-historiques, car il devenait dès lors inévitable que les valeurs authentiques ne pourraient se réaliser que, "bien entendu, en dehors de tout l'ordre social existant"¹⁴² comme

¹⁴⁰ Frédéric Nietzsche. Le cas Wagner, avant-propos, dans CDI, op. cit., page 141.

¹⁴¹ CDI, VIII - 4, page 69.

¹⁴² VP, vol. II, III-416, page 190.

il le reconnaîtra officiellement dans La Volonté de Puissance.

Nietzsche n'est pas un constructeur de cité: c'est à la nature humaine qu'il veut donner une structure. Au contraire de tant de penseurs politiques qui, négligeant la valeur des hommes eux-mêmes, prétendant que les solutions à tous les maux résident dans la mise en place des structures institutionnelles adéquates, Nietzsche préconise, plus fondamentalement, une conversion des valeurs humaines qui, jusque là, n'ont été que "trop humaines"... Cette option lui semble d'ailleurs la seule possible, puisque la déchéance humaine rend impensable la possibilité même d'une société valable.

"Nous tous, nous ne sommes plus des matériaux pour une société", 143 dit-il; aussi faut-il changer les hommes et la seule façon d'y parvenir est de modifier leurs idéaux. Or la tâche de transmuier les valeurs constitue une conversion philosophique dont la politique est par nature incapable:

Toute philosophie qui croit écarter ou même résoudre à l'aide d'un événement politique le problème de l'existence, n'est qu'une caricature et un succédané de la philosophie. 144

Voilà pourquoi Nietzsche défend avec tant d'ardeur le droit à la dissidence pour les individus supérieurs, le privilège, car c'en est bien un, de s'abstenir de toute politique et de vivre à l'écart. 145 Ces derniers ont mieux à

143 GS, fragments posthumes, cité dans R.J. Dupuy, op. cit., page 201.

144 CI, III-4, page 63.

145 Voir PBM, VIII-438, page 240.

faire que de parlementer sur les problèmes du jour; ils ont à créer de nouvelles normes de vie: "loin de la place publique et de la gloire ont toujours demeuré les inventeurs de valeurs nouvelles". 146 Aussi, est-ce presque un commandement pour l'esprit libre de s'interdire la politique et de vivre éloigné des préoccupations de son époque, car celles-ci ne sont que des appâts pour le détourner de sa destinée authentique.

La "grande politique" 147 à laquelle Nietzsche convie les individus supérieurs, celle qui, de son propre aveu, doit porter sur des milliers d'années, n'a donc rien à voir avec la politique telle qu'on l'entend communément. L'objet de cette "grande politique" n'est pas, en effet, de déterminer des structures organisationnelles concrètes, comme on s'y attendrait de toute politique, mais d'inviter les libres esprits à s'en abstraire. Aussi, la pensée politique de Nietzsche constitue-t-elle en vérité une réflexion pré-politique dont l'essentiel est précisément de nier la valeur du politique. Il est donc illusoire de chercher chez Nietzsche autre chose qu'une théorie politique fort générale. Mais si la théorie est vague, par ailleurs, l'orientation de cette théorie est rigoureusement tracée et nous permet d'isoler le seul critère authentiquement nietzschéen d'appréciation

146 APZ, I, Des mouches de la place publique, page 65.

147 Dans PBM, X-208, page 208, Nietzsche déclare en effet: "Le temps de la petite politique est révolu, le prochain siècle déjà amènera(...) l'obligation de faire "une grande politique."

des structures sociales passées, présentes et à venir:

Tout ce qui se fait ne peut avoir qu'une justification, la création d'un monde qui, par sa cime au moins, connaisse l'éclair du surhomme. 148

L'espoir du surhomme: voilà toute l'essence du nietzschéisme politique!

C'est ce même espoir qui fait souhaiter à notre auteur l'avènement d'élites aristocratiques qui vivront la morale de Zarathoustra en s'affirmant par delà toutes les contraintes et les interdits sociaux. Aussi Nietzsche accepte-t-il de bonne grâce l'étiquette de "radicalisme aristocratique" qu'utilise Georges Brandes à son endroit. 149 Cette appellation demande cependant d'être précisée avec un soin extrême, afin d'éviter qu'on voit là une version modérée d'oligarchisme à laquelle notre philosophe aurait donné son accord.

Nous ne saurions trop insister sur le fait qu'on commet une grossière méprise à l'égard de Nietzsche lorsqu'on prétend que l'espèce supérieure a pour tâche de diriger l'espèce inférieure. Nous osons croire, à cet effet, que notre chapitre antérieur nous a acquis cette certitude désormais inaliénable que Nietzsche conçoit les hommes supérieurs comme vivant en marge des masses domestiquées et non pas tenant les rênes du pouvoir temporel.

L'élite affirmative ne se définit pas d'abord par rapport à la masse... (mais) se détermine essentiellement

148 Georges Morel, Nietzsche. Introduction à une première lecture. Vol. 3, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, page 242.

149 Voir lettre du 2 décembre 1887, à Georges Brandes, dans G. Walz, op. cit., page 474.

APPENDICE I

Le véritable but de l'humanité

Le temps viendra, où l'on s'abstiendra sagement de reconstruire par la pensée l'évolution universelle ou tout simplement l'histoire de l'humanité, le temps où l'on ne tiendra plus compte des masses, mais seulement des individus qui forment comme un pont au-dessus du torrent désordonné du devenir. Ceux-là ne construisent pas l'évolution, ils vivent hors du temps, et cependant, grâce à l'histoire qui permet entre eux une collaboration, ils constituent cette république des génies dont a parlé Schopenhauer. Par-delà les intervalles désertiques du temps, un génie en appelle un autre, et sans se laisser troubler par le vacarme des nains turbulents qui grouillent au-dessous d'eux, se poursuit le haut dialogue des esprits. La tâche de l'histoire doit être de servir d'intermédiaire entre eux, de permettre la naissance du grand homme et de lui donner des forces. Non, le but de l'humanité ne doit pas être dans son terme, mais dans ses exemplaires supérieurs.

Considérations inactuelles, II-9, page 353.

par rapport à soi. Il n'y a donc pas de sélection préalable entre maîtres et esclaves, et Nietzsche souhaite sans nul doute que tous puissent un jour parvenir à la maîtrise. 150

Bien sûr, les "hommes du troupeau", englués dans les vertus grégaires, ne pourront probablement jamais parvenir collectivement à ce niveau de réalisation de soi. Pourtant, il n'y a pas de barrières socio-politiques qui limitent leur accès à ces "castes supérieures"; seule leur manque la force vitale pour s'y hisser. Le nietzschéisme est une philosophie du dépassement, non de la domination. Au coeur d'une époque où les idéaux nationalistes sont devenus la valeur suprême, c'est sûrement à bon droit que Nietzsche dit de lui-même: ". . . . moi qui suis le dernier Allemand antipolitique". 151

150 Georges Morel, op. cit., page 240.

151 GH, I-3, page 21.

APPENDICE II

Le refus de la scène politique

"Fuis, mon ami, dans ta solitude! Je te vois étourdi par le bruit des grands hommes et fouaillé par les aiguillons des petits.

Dignement, la forêt et le rocher savent se taire en ta compagnie. Ressemble de nouveau à l'arbre que tu aimes, à l'arbre aux larges branches: il écoute, silencieux, suspendu sur la mer.

Où cesse la solitude, commence la place publique; et où commence la place publique commence aussi le bruit des grands comédiens et le bourdonnement des mouches venimeuses.

Dans le monde, les meilleures choses ne valent rien sans quelqu'un qui les représente: le peuple appelle ces figurants des grands hommes.

Le peuple n'entend rien à la grandeur, je veux dire à la création. Mais il a un sens pour tous les figurants, pour tous les comédiens des grandes causes.

Le monde tourne autour des inventeurs de valeurs nouvelles: il tourne, invisible. Mais autour des comédiens tournent le peuple et la gloire: ainsi va le monde.

.....
Tout ce qui est grand se passe loin de la place publique et de la gloire: loin de la place publique et de la gloire ont toujours demeuré les inventeurs de valeurs nouvelles.

Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude: je te vois meurtri par des mouches venimeuses. Fuis là-bas où souffle un vent rude et fort!

Fuis dans ta solitude! Tu as vécu trop près des petits et des pitoyables! Fuis leur vengeance invisible! Ils ne sont pour toi que vengeance.

N'élève plus le bras contre eux! Ils sont innombrables et ce n'est pas ton destin d'être un chasse-mouches.

.....

Parce que tu es bienveillant et juste, tu dis: "Ils sont innocents de leur petite existence." Mais leur âme étroite pense: "Toute grande existence est coupable."

.....

Devant toi ils se sentent petits et leur bassesse s'échauffe contre toi d'une vengeance invisible.

Ne t'es-tu pas aperçu qu'ils se taisaient souvent dès que tu t'approchais d'eux, et que leur force les abandonnait comme la fumée abandonne un feu qui s'éteint?

Oui, mon ami, tu es la mauvaise conscience de tes prochains: car ils sont indignes de toi. Aussi te haïssent-ils et voudraient-ils sucer ton sang.

Tes prochains seront toujours des moucherons venimeux; ce qui est grand en toi,-- cela même doit les rendre plus venimeux et toujours plus semblables à des mouches.

Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude, où souffle un vent rude et fort. Ce n'est pas ta destinée d'être un chasseur-mouches."

Ainsi parlait Zarathoustra.

Ainsi parlait Zarathoustra,

I- Des mouches de la place publique, pages 63-67.

BIBLIOGRAPHIE

DOCUMENTS ETUDIÉS

Remarque: Le lecteur trouvera ici les oeuvres de Nietzsche présentées dans l'ordre chronologique de rédaction. Ceci lui permettra de situer aisément les écrits dans l'évolution générale de la pensée de l'auteur.

- NIETZSCHE, Frédéric. La naissance de la tragédie. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Gallimard, Coll. Idées, N.R.F., 1949. 312 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Considérations inactuelles (I et II). Trad. de Geneviève Bianquis. Vol. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1966. 394 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Considérations intempestives (III et IV). Trad. de Geneviève Bianquis. Vol. II, Paris, Aubier-Montaigne, 1966. 301 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres. 2 vol. Trad. de Robert Rovini. Paris, Gallimard, N.R.F. Oeuvres complètes, vol. III, 1968. Suivi de: Opinions et sentences et Le voyageur et son ombre. Tome I: 574 p. Tome II: 482 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Aurore. Pensées sur les préjugés moraux. Trad. de Julien Hervier. Paris, N.R.F., Gallimard. Oeuvres complètes, vol. IV, 1970. 786 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Le gai savoir. Trad. d'Alexandre Vialatte. Paris, Gallimard, Coll. Idées, N.R.F., 1950. 379 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Ainsi parlait Zarathoustra. Trad. de Maurice Betz. Paris, Gallimard, Coll. Livre de poche, 1947. 445 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. Par delà le bien et le mal. Paris, Union générale d'Éditions, Coll. 10-18, 1967. 251 p.
- NIETZSCHE, Frédéric. La généalogie de la morale. Trad. d'Henri Albert. Paris, Gallimard, Idées, N.R.F. 1964. 250 p.

NIETZSCHE, Frédéric. Le crépuscule des idoles. Ou comment on philosophe au marteau. Trad. d'Henri Albert. Paris, Denoël/Gonthier, Bibliothèque Médiations, 1970. 190 pages. Suivi de: Le cas Wagner.

NIETZSCHE, Frédéric. L'Antéchrist. Essai d'une critique du Christianisme. Premier livre de la transvaluation de toutes les valeurs. Trad. de Dominique Tassel. Paris, Union Générale d'Editions, Coll. 10-18. 1967. 182 p.

NIETZSCHE, Frédéric. Ecce Homo. Comment on devient ce qu'on est. Trad. d'Henri Albert. Paris, Denoël/Gonthier. Bibliothèque Médiations, 1971. 167 p.

NIETZSCHE, Frédéric. La volonté de puissance. Essai de transmutation de toutes les valeurs. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Gallimard, N.R.F., vol. I, 1947; vol. II, 1948.

WALZ, Georges, trad. La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance. Textes choisis par le traducteur. Paris, Editions Reider, 1932. 565 p.

OUVRAGES GENERAUX

MOUNIER, Emmanuel. L'affrontement chrétien. Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1944.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Le contrat social. Paris, Aubier-Montaigne, Bibliothèque philosophique, 1943. 462 p.

TOUCHARD, Jean. Histoire des idées politiques. Du XVIIIe siècle à nos jours. Vol. II, Paris, P.U.F., 1967. 865 p.

ETUDES

ABERDAM, S. "Nietzsche et le Troisième Reich" dans Mercure de France, 932, (15 avril 1937): 225-252.

DELEUZE, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris, P.U.F., Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1970. 232 p.

DE NOLVA, Raoul. "Mussolini, disciple de Nietzsche" dans Mercure de France, 751. Janvier 1971: 64-77.

- DUPUY, René-Jean. Politique de Nietzsche. Paris, Armand Collin, Coll. "U", 1969. 351 p.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Jean. "Hitler ou la faillite du surhomme. Nietzsche, source de Hitler" dans Mercure de France, 819, (août 1932): 513-529.
- GRANIER, Jean. Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris, Seuil, 1966. 650 p.
- GRANIER, Jean. "Nietzsche et la question de l'être" dans Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1970: 407-432.
- KAUFMANN, Walter. Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist. New-York, Vintage Books, 1968. 524 p.
- MANDIN, Louis. "Nietzsche et Mussolini" dans Mercure de France, 633 (novembre 1924): 840-843.
- MOREL, Georges. Nietzsche. Introduction à une première lecture. 3 vol. Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- MOREL, Georges. "Nietzsche et la crise" dans Etudes, 1968, 10: 364 sqq.; 11: 502 sqq.
- MOURIN, Geneviève. "Nietzsche, prophète de la barbarie qui vient" dans Etudes, janvier 1971: 129 sqq.
- NICOLAS, Marius Paulin. De Nietzsche à Hitler. Paris, Fasquelle, 1936. 190 p.
- PAUMEN, Jean. "La pensée nietzschéenne du dépassement" dans Revue internationale de philosophie (1964): 119 sqq.
- SOUBISE, Louis. "Présence de Nietzsche" dans Esprit, mai 1971: 961-981.
- SPENLE, Jean-Edouard. "Les assises morales de l'Allemagne hitlérienne" dans Mercure de France, 879, février 1935: 449-481.
- THIBON, Gustave. Nietzsche ou le déclin de l'esprit. Lyon, Lardanchet, 1948.

NOTA BENE: Pour une bibliographie complète, nous renvoyons à:

INTERNATIONAL NIETZSCHE BIBLIOGRAPHY
Chapel Hill
University of North Carolina Press
North Carolina, U.S.A.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE - Génétique de la valeur	6
<u>Chapitre premier:</u> La valuation originelle	7
L'impact socio-politique de la mort de Dieu	8
Le refus des valeurs historiques	12
Le critère fondamental de valuation	16
Une ontologie du dépassement	19
Vie contre Raison	23
<u>Chapitre second:</u> La perversion de la valeur	28
L'origine positive du concept "bon"	29
La perversion des valeurs positives originelles.	33
Le paralogisme du ressentiment	36
Le virus de la mauvaise conscience	39
La condamnation de l'idéal judéo-chrétien	42
SECONDE PARTIE - Les deux grandes formes historiques de la fausse valeur	47

<u>Chapitre troisième:</u> L'égalitarisme	48
La répudiation de l'idéal égalitaire	49
Le vrai visage de la démocratie	51
La dénonciation de Rousseau	53
La condamnation du socialisme	57
Le motif fondamental du rejet de l'égalitarisme.	62
<u>Chapitre quatrième:</u> Le totalitarisme	66
Le nietzschéisme caricaturé	67
Le rejet du nationalisme	68
Le mythe de l'antisémitisme nietzschéen	74
La dénonciation de l'Etat	80
L'exhortation à la violence	84
CONCLUSION	89
APPENDICE I: Le véritable but de l'humanité	95
APPENDICE II: Le refus de la scène politique	96
BIBLIOGRAPHIE	98
TABLE DES MATIERES	101

L'APOLITISME DE NIETZSCHE

Thèse de maîtrise présentée par

Alain Lapointe

R E S U M E

- - - - -

Le présent travail a pour but avoué de parvenir à une interprétation cohérente de la pensée socio-politique de Nietzsche, selon une orientation dictée non pas par les allégeances de l'interprète, mais bien plutôt par le souci de resituer cette réflexion dans le contexte unitaire du nietzschéisme.

Dans un premier temps, on y procède donc à une tentative de détermination du fond doctrinal essentiel de la philosophie nietzschéenne, pour proposer cette référence comme critère ultime de validation de l'interprétation ultérieure de la réflexion socio-politique de l'auteur. Sous cet éclairage constant, l'analyse nous révèle alors comme également contraires à l'idéal nietzschéen les doctrines pourtant opposées de l'égalitarisme et du totalitarisme, parce que toutes deux trahissent la règle du non-conformisme, élément essentiel de toute valorisation nietzschéenne.

Cette constatation nous amène finalement à conclure au caractère apolitique du nietzschéisme qui, loin de défendre des structures politico-sociales particulières, prêche au contraire le retrait de la scène publique.