

Nietzsche et la “ morale ”

Bernard Jolibert

► **To cite this version:**

Bernard Jolibert. Nietzsche et la “ morale ”. Morale et philosophie, L'Harmattan, pp.1-9, 2017.
hal-02486481

HAL Id: hal-02486481

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02486481>

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

NIETZSCHE ET LA « MORALINE »

B. JOLIBERT¹

L'analyse de la morale, entreprise par Nietzsche dès le début de ses réflexions, procède de la conviction qu'il est vain de réfuter de l'intérieur les systèmes de valeur qu'ont défendus les philosophes antérieurs afin de justifier leurs modèles éthiques. Les arguments qu'ils avancent ne sont que des « justifications ». Si on doit appeler morale « tout système de jugements de valeur qui se trouve en relation avec les conditions d'existence d'un être »², alors les théories qui jalonnent les présentations du bien et du mal peuvent se ramener à d'habiles échafaudages destinés à dissimuler les véritables intentions qui les animent et en guident les maximes. La morale n'est donc pas une affaire de fondements métaphysiques, mais de décryptage d'intentions et d'analyse « chimique » de justifications historiques. Sous leurs spéculations sur l'idéal se cachent des motivations moins avouables. L'intuition première de Nietzsche est que les idéaux moraux ne sont que des masques visant à assurer le pouvoir de certains hommes sur d'autres. Actuellement, les faibles et les malades sur les forts. C'est, par exemple, grâce aux morales de la pitié que les tenants d'une vie médiocre parviennent à imposer une domination désormais quasi universelle. Les dominants d'aujourd'hui ne forment qu'une « idiosyncrasie de décadents guidés par l'intention cachée de se venger de la vie, intention d'ailleurs couronnée de succès »³.

La « généalogie de la morale » doit donc être envisagée comme une approche interprétative qui vise à déceler son sens latent sous son apparence manifeste. Il faut briser la trop belle image, trop généreuse, trop bienfaitrice pour révéler comment elle s'est constituée en idéologie néfaste, comment elle a peu à peu pris une forme normative stricte et comment elle a fini par imposer son pouvoir culpabilisant à l'ensemble des hommes. Il faut, de plus, s'interroger sur les sacrifices qu'elle a demandés, sur les méthodes utilisées. De quelles autres formes d'approche culturelle a-t-elle triomphé ? Jusqu'à quel point ?

La méfiance radicale.

Face à ce qu'il considère comme une mystification éthique, le nietzschéisme prétend restituer à l'homme son innocence devant la vie. Il n'y a pas de règles de conduite moralement fondées de manière universelle. Il n'y a que des croyances sociales plus ou moins bien intériorisées. La conséquence est importante : en niant la valeur de toute morale, Nietzsche dénie toute pertinence absolue aux jugements de valeur. Rien ne justifie telle option plutôt que telle autre. Il n'existe de valide que les jugements « de fait » qui correspondent aux exigences intéressées de chacun ou de chacune. Les jugements « de valeur » sont des leurres, des illusions qui ne servent qu'à contenir socialement les hommes dans une obéissance utile en fournissant les leurres à leur aliénation. Le vice et la vertu ne sont-ils pas des produits, au même titre que « le sucre et le vitriol », comme le dit Taine ? Le point de vue de la morale doit être dépassé comme étroit, mensonger, aliénant, attentatoire aux lois de la vie et de la nature.

Si le rôle du philosophe est de démasquer la supercherie morale et de proposer de rétablir l'ordre conforme à la vie, cela ne peut se faire que de manière radicale. Le but de la véritable réflexion éthique, celle qui doit conduire au surhomme, est de briser les « idoles » de la tradition métaphysique et religieuse afin d'opérer un renversement des valeurs. Nietzsche l'affirme expressément : la véritable éthique, celle qui doit entraîner la « transmutation des valeurs », a pour source, « non la réflexion et l'analyse, mais la simple affirmation de la puissance, qui est seulement sans avoir à se justifier. Les hommes de la Renaissance italienne, avec leur vertu dépourvue de moraline, sont le type même d'une humanité non domestiquée »⁴.

¹ Article publié in Jolibert Bernard., *Morale et philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2017, pp. 199-216.

² *Humain, trop humain*, XV, 334.

³ *Id.*, XV, 125.

⁴ *La Volonté de puissance*, I, 19.

Loin de tout amoralisme ou immoralisme comme on l'a dit parfois, le refus des morales existantes « trop humaines » ne correspond en rien à la négation de toute réflexion éthique chez Nietzsche, mais au contraire à l'exigence d'une tension vers ce qu'il appelle lui-même le « Surhumain ». Au « crépuscule des idoles » doit bientôt succéder l'affirmation de « la volonté de puissance ». À l'ancien Zarathoustra, inventeur du manichéisme qui nous impose une distinction nette entre le bien et le mal, doit succéder le Zarathoustra nietzschéen dont la mission est d'annuler le dualisme métaphysique. Comme le voit bien Émile Bréhier, « l'amour du risque et des dangers, tel est le caractère du Surhumain ; la Volonté de puissance est le vrai nom de la volonté de vivre, car la vie ne s'épanouit qu'en assujettissant son milieu »⁵. Cela ne se fait pas sans bouleversements : « Point ne ménage ton prochain. L'homme est quelque chose qui ne se peut que surmonter. [...] Toi-même en ton prochain encore te surmonte ! Et le droit que de force tu ne peux prendre, ne te le laisse donner »⁶. Le but n'est autre que l'édification d'une nouvelle morale, celle du consentement sans réticence aucune à la Vie, qui trouve là son expression la plus aboutie dans le mythe de l'Éternel retour dont le nouveau Zarathoustra est le prophète.

Comment Nietzsche en vient-il à une conclusion aussi radicale ? Pour le percevoir avec plus de précision, on se tourne le plus souvent, non sans raison, vers les trois ouvrages centraux où se trouvent rassemblées ses idées de maturité : *Par-delà le bien et le mal* (1886), *La généalogie de la morale* (1887) et *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885). En réalité, les questions touchant l'éthique surgissent tout au long de l'œuvre, y compris dans les œuvres de début. L'expression souvent métaphorique et polémique choisie par Nietzsche ne facilite pas l'approche d'une pensée plus cohérente qu'il y paraît. Peut-être est-il possible de la ramener à quelques thèmes essentiels : celui de la mort de Dieu, celui de la Volonté de Puissance, celui de l'Éternel retour. Le plus sage est de les examiner suivant le lien qu'ils ont entre eux, car ils sont inséparables.

La fausse objectivité.

Si, au début de sa carrière, Nietzsche a pu se sentir proche des philosophes des Lumières dans la mesure où l'*Aufklärung*, universaliste et confiant dans les sciences permettait de ruiner les illusions « trop humaines » de l'anthropomorphisme et du finalisme, avec le temps, il en vient à se méfier de la prétention aveugle de la connaissance scientifique à objectivité. C'est la philosophie dans son entier qui devient suspecte. Le philosophe, s'il est honnête, doit commencer par s'appliquer à lui-même sa propre méfiance. Le philosophe, tout comme n'importe quel être humain, occupe un point de vue qui peut le conduire à confondre sa position relative avec la vérité. Il est un avocat qui ne veut pas passer pour tel. L'esprit de système, la croyance en la vérité, l'absence de soupçon envers la perfidie de la langue, le dogmatisme de la logique, tout cela doit être remis en doute.

Face à ce qu'il considère comme des illusions éthiques, Nietzsche prétend restituer aux hommes leur innocence devant la vie. Les règles de conduite que nous croyons fondées de manière universelle ne sont que des conventions sociales. À chacun d'user son profit des dogmes sans réelle valeur éthique.

Faut-il alors tomber dans l'amoralisme des cyniques ? L'amoralisme cynique ne s'attaque-t-il pas aux racines même de la morale afin d'en montrer la vanité ? En déniait toute pertinence aux jugements de valeur Nietzsche récuse d'un bloc l'ensemble de la réflexion éthique. Il n'existe en nous que des jugements intéressés. Comme l'indique le préfixe privatif, l'amoralisme consiste à refuser de se placer au point de vue moral. Qu'on récuse la morale dans son fondement normatif ou qu'on l'utilise adroitement, dans l'un ou l'autre cas, on en rejette la pertinence.

Cette thèse, qui consiste à ôter à la morale toute valeur, à la dénoncer comme un tissu de superstitions ou de mensonges et à ne voir en elle que « la Circé de l'humanité » n'est pas nouvelle. Dans le *Gorgias*, Calliclès opposait déjà au « droit » de la société, le « fait » de la nature, lequel n'est autre que l'expression de la force ou de la richesse, au droit des faibles érigé abusivement en justice. Pour celui qui dénie à la morale toute légitimité à prétendre fournir des règles impératives, il vaut toujours mieux commettre l'injustice que de la subir (483 b). La source de la vraie vertu est la puissance naturelle, son signe est la réussite, ses moyens sont la force ou la ruse. Quant à la liberté

⁵ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., vol III, 1986, p. 884.

⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, 4.

pour chacun de prendre son plaisir comme bon lui semble, quoi qu'il en coûte aux autres, aucune règle éthique ne saurait légitimement l'interdire ou l'empêcher.

Ce que l'on a coutume d'appeler l'*immoralisme* de Nietzsche (1844-1900) est une réponse différente au constat que l'on peut faire de la dégénérescence des valeurs ou de leur absence. *Le gai savoir* (1882) est clair : « *Le sentiment de l'absence de valeur s'est fait pour toujours lorsqu'on a compris que le caractère de l'existence dans son ensemble ne saurait être interprété ni par le concept de fin, ni par le concept d'unité, ni par le concept de vérité.* » « *Dieu est mort [...]. La métaphysique, la morale, la religion, la science sont considérées comme des formes diverses de mensonges.* »

Du cynisme au nihilisme la tentation est grande. Pourtant Nietzsche en esquivait le mouvement. Nier les valeurs anciennes est insuffisant. Le nihilisme tentateur ne saurait être évité que par un retournement radical des valeurs présentes. Le Bien, le Vrai, le Beau ne résident pas là où la philosophie, la religion et l'esthétique les ont placés traditionnellement, mais à leur exact opposé. Il ne s'agit pas ici de nier toute valeur possible comme dans le cas de l'amoralisme, mais seulement de « *renverser* » les valeurs actuelles pour retrouver l'inspiration des anciennes. L'*immoralisme* nietzschéen vise l'« *inversion des valeurs* ». Il ne convient pas d'en proposer de nouvelles ; il suffit, par un mouvement proprement « *réactionnaire* » de briser les idoles morales présentes et de provoquer la renaissance des anciennes. La démocratie est porteuse de « *dissolution et de décadence* ». Revenons à l'aristocratie. La paix est pour la plèbe. L'homme véritable est d'abord un guerrier, non un esclave du « *devoir* » comme le croit faussement Kant. Il faut s'interdire toute faiblesse sentimentale comme la compassion ou la pitié, fausses vertus qui affaiblissent la volonté. Dans *Par delà le bien et le mal* (1886) Nietzsche affirme sans détour : « *la haine, la jalousie, la cupidité, la domination sont essentielles à la vie* ». Les fausses valeurs de compassion, de bonté, de bienveillance, de pardon sont un « *crime capital contre la vie* ».

Il faut opérer au plus vite un retour à Dionysos, ce « *dieu abondant de vie, équivoque et tentateur* » qui accepte l'existence dans ce qu'elle a de « *plus ambigu, de plus effrayant, de plus mensonger* » à l'inverse du Dieu des Juifs ou des Chrétiens qui veut prôner la droiture et la vérité. Le vœu de Nietzsche est de restaurer ce qu'il présente comme les anti-valeurs de son temps. Son but est de nous libérer de normes morales considérées comme pesantes et hypocrites en éliminant toute référence à un quelconque « *devoir être culpabilisateur* ». *Par delà le bien et le mal* rappelle que la morale est le fruit d'une demande de la foule et du commun des hommes qui ont perverti la vraie exigence naturelle qui serait celle du surhomme violent et volontaire. Il n'y a pas chez lui, contrairement à ce que l'on a dit souvent, d'appel du néant, mais bien l'exigence de restaurer des valeurs oubliées.

De plus, toute morale doit être remise en perspective en fonction du penseur qui la professe. Lorsqu'il argumente, un philosophe n'est rien d'autre qu'un « *vivant interprétant la vie* », un homme comme les autres, le porte-parole d'une conception déjà théorisée avant lui et qu'il ne fait que poursuivre sans en avoir pleinement conscience. Il se trompe sur le monde et se ment à lui-même en se présentant au nom d'une soi-disant vérité désincarnée. Il convient donc de commencer par rappeler les moralistes et les savants à une urgente modestie. Ce qu'ils nous disent, les savoirs, les croyances, les théories qu'ils avancent ne sont que des interprétations de la puissance que prend la vie pour s'affirmer ou se nier elle-même à travers eux. Sous la neutralité théorique apparente, c'est la force de la vie qui soutient leurs intentions existentielles. La philosophie morale ne serait alors que l'art d'avancer masqué, un système métaphorique de dissimulation et de défense des passions. D'où la formule concise du paragraphe 108 de *Par delà le bien et le mal* : « *Il n'existe pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes* ».

La morale n'est donc pas autonome, elle est un ajout qui vient masquer la volonté de puissance du moraliste. Loin de toute neutralité, en dépit de ce qu'elle voudrait laisser croire, non sans quelque naïveté, son refus de la volonté de puissance est encore un masque dissimulant une autre forme de cette même volonté. La philosophie ne s'avance sous une apparence objective et désintéressée que pour mieux imposer son pouvoir. Son outil est avant tout l'art d'opérer l'intériorisation de la contrainte et la spiritualisation des affects chez ses victimes.

Plus que le savoir et l'obéissance au devoir, c'est la ruse et la dureté qui forment les conditions favorables à l'éclosion d'esprits robustes et prêts à affronter la vie. Le monde n'est ni mauvais ni bon. Il est une grande totalité instinctive, une puissance libre de toute loi qui s'affirme sous la forme de la volonté de puissance.

De là la distinction nietzschéenne entre deux types d'hommes qui représentent autant de morales. D'un côté, les faibles qui se laissent bernés par les moralistes qui en font leurs esclaves : « *utilitaristes* » qui ne visent qu'à alléger les difficultés de l'existence, « *progressistes* » qui annoncent la libération future au-delà ou ici-bas, « *égalitaristes* » qui cherchent à détruire les valeurs aristocratiques. De l'autre, les maîtres, ces barbares dominants, aristocrates « *ivres de la supériorité de leur race* » qui doivent dominer le scepticisme moderne et chrétien. Car le type le plus complet de domination des esclaves sur les maîtres est le faux universalisme chrétien. En insistant sur l'égalité entre tous devant Dieu, la morale chrétienne a protégé les malades et les faibles, transformant l'Europe en un pauvre troupeau tourné vers son idole politique, la démocratie, règne idéal d'une humanité universellement médiocre. *Par delà le bien et le mal* s'achève sur l'espoir de la naissance d'une nouvelle aristocratie à l'audace virile, prête à consentir à l'irrationalité de la vie et à l'affirmation du vouloir vivre.

« *Moraline* » et culpabilité.

Il est clair qu'on ne saurait aller « au-delà » du bien et du mal, entendus comme valeurs absolues, que si on est capable de montrer le caractère mensonger et illusoire de toute morale. C'est là précisément le but de *La généalogie de la morale* (1887). Car une question cruciale se pose : comment le troupeau des faibles s'y prend-il pour subvertir les forts ? D'où vient que nous tenions les valeurs qu'on nous impose dès l'enfance pour des valeurs ? En affirmant la « *mort de Dieu* » au livre V du *Gai Savoir* (1886), rédigé à l'époque de *Par delà le bien et le mal*, Nietzsche avait dressé le bilan métaphysique de sa voie d'approche de la question morale. La « *généalogie* », on l'a dit, ne cherche pas le fondement mais l'origine, repoussant l'adversaire soit vers une régression à l'infini soit dans l'hypothèse d'un commencement divin ultime. La première voie est sans fin, la seconde illusoire puisque la mort de Dieu a livré l'humanité à elle-même et renvoyé l'homme à une solitude ontologique sans issue. Il séjournait comme un parasite, une idole principielle paralysant son énergie au cœur même de son être le plus intime. Comment se fait-il que nous nous soyons si longtemps trompés ? D'où vient la morale que nous connaissons ? Quels sont les mécanismes de son installation au cœur même de l'humanité ? Comment les hommes ont-ils fini par accepter ces contraintes absolues que sont les valeurs morales ?

L'homme reste un animal, sinon raisonnable, du moins rationalisant. Il a besoin de justifier ses actes par des mots. La domination ne se fait pas seulement par l'exercice de la force physique, elle passe aussi par toute une symbolique des apparences qui implique le cérémonial, mais surtout le langage. Si on se pose la question de savoir comment des hommes ont réussi à en dompter d'autres, il faut en référer à l'examen des mécanismes de la crédulité. C'est principalement les mots qui permettent aux hommes d'en contraindre d'autres avec leur consentement. Il ne suffit pas d'exercer la force par instants pour que la domination devienne durable. Pour qu'elle s'exerce de manière continue, il faut en justifier l'exercice par des arguments convaincants.

Ainsi le dominé finit par intérioriser le commandement et se fait esclave de lui-même sans s'en rendre compte. J. J. Rousseau notait déjà dans le *Contrat social*, que l'exercice de la force brute est insuffisant pour comprendre le phénomène de l'autorité. Le maître doit s'endormir, ne serait-ce que pour se reposer un instant, et ce relâchement pourrait permettre à l'esclave de se libérer de ses chaînes. L'exercice de l'autorité implique toujours une obéissance consentie. Qui désire dominer doit savoir se faire obéir. Rien de mieux alors pour celui qui souhaite parvenir à ce but que de créer chez son futur sujet le sentiment légitimant, de l'intérieur, l'obéissance. Ce sentiment intime n'est possible que si la force possède une signification légitime pour le dominé. Dans ce cas, c'est l'esclave qui finit par créer les conditions de son esclavage : il croit au fond de lui à la légitimité de l'autorité. Plus besoin de force extérieure. Sa bonne ou sa mauvaise conscience sont les signes de sa dépendance et les critères intimes de sa soumission. Il se forge un système de croyances qui l'entraîne à se contraindre lui-même à l'obéissance et à s'installer dans une idéologie culpabilisatrice.

Seulement, pour que cette « *moraline* » fonctionne, il faut qu'elle commence par être accompagnée de menaces, de contraintes, de châtements divers car l'animal humain ne se laisse pas si facilement mener. Surtout, il faut qu'elle ne montre pas ses origines. La croyance est là, présente à l'esprit, mais non sa source véritable que seule dévoile une étude « *généalogique* ». Une croyance en effet n'a de force que si elle demeure croyance. Dès l'instant où elle cesse de dissimuler sa genèse, de cacher ses mobiles réels, elle perd son efficacité. Autrement dit l'idéologie morale ne vaut que pour ceux qui y

croient. Nietzsche voit bien que, dans son principe d'action interhumaine, toute morale reste au fond inconditionnelle. Dès qu'on parvient à montrer qu'elle est historique, qu'elle est élucidable par les passions, l'intérêt ou toute autre « raison » explicative, son autorité s'effondre. Nietzsche ne se fait pas faute d'énumérer les créations des philosophes destinées à légitimer la transformation de la terre en un « *asile d'aliénés* » de la morale et justifier les diverses formes de mystification que sa domination a pu prendre : ascèse, intériorisation de la faute, métaphysique de la vengeance divine, remords, sympathie, pitié, ressentiment. Le but reste toujours le même : que ce soit la victime finisse par se sentir coupable. Avec l'aide de la mémoire et du culte de la promesse, on passe alors de la crainte de l'autre à la haine de soi, de l'innocence à la culpabilité. On devient « *responsable* ».

Les hommes sont enfin « *domestiqués* » mais à quel prix : celui du sacrifice de Dionysos à Apollon, de la libre spontanéité créatrice à la distinction mesurée. Face à cette aliénation, un espoir cependant : la libre volonté d'agir ne se laisse pas si aisément étouffer. « *Voulez-vous un nom pour ce monde ? Une solution pour toutes les énigmes ? [...] Ce monde est la volonté de puissance et rien d'autre* »⁷. La question est alors de savoir comment intervenir pour que cette volonté de puissance, qui n'exprime rien d'autre que « *la puissance de la volonté* »⁸ comme le rappelle Deleuze, puisse retrouver sa force affirmative de soi. C'est précisément le thème d'*Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), l'homme qui revient sur le lieu de son « *crime* » (l'annonce ancienne du dualisme métaphysique) pour prêcher une nouvelle morale qui repose sur l'innocence du devenir.

Zarathoustra prophète.

L'ouvrage, écrit dans un style prophétique, se veut annonciateur de « *la bonne nouvelle* », à l'image des Évangiles de la tradition religieuse classique dont il renverse les « *tables* » et les valeurs. Après être revenu sur la mort de Dieu, le nouveau « *rédeempteur* » développe trois thèmes essentiels à partir desquels devraient se voir restaurées les valeurs aristocratiques qui permettront de remettre l'homme à sa véritable place : ceux du surhomme, de l'innocence héraclitéenne du devenir et de l'éternel retour.

L'homme que les moralistes ont formé (ou plutôt déformé), est malade de sa propre conception, affaibli, tristement coupable de son existence. Il a perdu le sens de la vie. Mais cette déchéance n'est pas définitive. *Par-delà le bien et le mal* nous a appris que les hommes sont des animaux dont le caractère n'est pas définitivement fixé. Cette indétermination est une exception au sein de la nature. Elle devrait leur permettre de se ressaisir. En redevenant « *vaillant sabreur* » et en sachant « *qui sabrer* », l'être humain devrait retrouver les vertus vitales qui font de lui le « *souverain* » de sa propre destinée et non l'esclave de sa culpabilité.⁹ L'ascèse et la mélancolie dans lesquelles il est désormais installé peuvent donc être rejetées. Au profit de quoi ? Au profit de l'expression de la force affirmative de soi.

L'homme que nous connaissons est un accident, un animal transitoire à qui il faut d'urgence proposer des buts qui l'obligent à dépasser ce qui paraît encore une fatalité : l'ascétisme moral. Dans un passage directement inspiré de la Bible, Nietzsche développe son idée du surhomme. « *L'homme est quelque chose qui ne peut que se surmonter [...], c'est un pont et non un but* »¹⁰. Le rejet des anciennes tables suppose courage, vaillance, mais aussi construction d'un nouvel idéal. Car il ne suffit pas de dénoncer la pusillanimité des médiocres, la sottise des métaphysiciens, la mesquinerie des moralistes, l'aridité livresque du scientisme positiviste, l'égalitarisme desséchant des politiques sociales pour triompher de « *l'homme ancien* ». Il faut affirmer les valeurs de la Vie. Seule cette dernière porte en elle-même son but. Comme chez Spinoza pour qui le vrai est *index sui*, la Vie est à elle-même son propre critère de valeur. La Vie doit triompher et l'homme se libérer par une victoire qui est d'abord une victoire sur lui-même pour se hausser à l'affirmation joyeuse de sa propre volonté.

Le « *Vie* » se manifeste par l'exaltation de la plénitude heureuse. Elle n'invite pas au repli avaricieux sur soi, mais au contraire au débordement généreux. Sa force réside dans le don de soi sans cesse renouvelé. L'expression de la vie ne réside pas dans l'étroitesse égoïste mais au contraire dans le fait de donner sans cesse. La vie heureuse aspire à offrir sans compter. Elle est l'exact contraire de

⁷ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, XVI, 402.

⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, p. 56.

⁹ Nietzsche, *Zarathoustra*, III, § 3 « D'anciennes et de nouvelles tables », Paris, Gallimard, 1971, p. 245.

¹⁰ Nietzsche, *Zarathoustra*, III, § 3 « D'anciennes et de nouvelles tables », Paris, Gallimard, 1971, p. 247.

l'économie ascétique si souvent dénoncée par Nietzsche. Loin de tout calcul, elle se manifeste dans l'élan fait de spontanéité et la générosité.

Encore faut-il, pour justifier cette morale nouvelle, supposer « *l'innocence du devenir* ». Tant que l'on pense le temps humain comme linéarité suspendue à une éternité supra-sensible, alors l'homme apparaît comme en défaut. Temps et homme sont les produits d'une chute. On invite à culpabiliser et à expier à cause d'une faute imaginaire. Le temps porte la marque de la corruption et de la décadence. Cette temporalité sensible, pensée comme inférieure, invite à se réfugier dans l'attente d'un illusoire intemporel au-delà. La vraie vie est différée, renvoyée à plus tard, au-delà de l'existence terrestre. Opérant un retour à Héraclite, Nietzsche pose qu'il n'y a pas d'autre réalité que celle du « *fleuve du devenir* » dans lequel nous baignons. Notre existence doit se penser face à cette seule réalité tragique.

Si on s'efforce de concevoir clairement cette représentation temps, on est conduit à la comprendre comme une circularité rassurante. C'est la thèse de l'Éternel retour qui vient comme couronner la morale nietzschéenne. Contrairement à la pensée chrétienne qui voit le temps un écoulement rectiligne ayant un commencement et une fin, Nietzsche récupère la vision circulaire des Anciens : « *Tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être. Tout se répare, tout meurt, tout refléurit, à tout jamais court l'an de l'être. Tout se brise, tout se remet en place ; éternellement se rebâtit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout à nouveau se salue ; éternellement fidèle reste à lui-même l'anneau de l'être. À chaque instant l'être reprend ; autour de chaque "Ici" roule la sphère "Là-bas". Le centre est partout. Courbe est la sente de l'éternité* »¹¹.

Le surhomme et l'éternel retour.

Il est clair alors que le seul impératif éthique possible consiste à vouloir le retour éternel de l'existence afin d'être en plein accord avec l'ensemble de l'être. Le surhomme ne peut que désirer cette nécessité absolue qui est celle de « l'éternel retour » afin de mener une existence en parfaite adéquation avec elle. Ma vie ne saurait être autre qu'elle n'est, et ceci de manière éternelle puisqu'elle s'est répétée et se répétera pour l'éternité. « *So ist es* », « *c'est ainsi* », et cette manière de concevoir la vie est une « bénédiction ». Henri Birault n'a pas tort de rapprocher Nietzsche de Spinoza dans cette jonction de l'être et du devenir. La nécessité n'est-elle pas la « *suprême constellation de l'être* » ? (Lettre à Overbeck, 30 juillet 1881). Si on peut encore parler de devoir, le nôtre est désormais de consentir à la Vie.

Dans la parabole de style biblique intitulée « Les trois métamorphoses », on voit de manière imagée la manière dont devrait évoluer l'esprit humain s'il veut parvenir à passer de la lourdeur de l'esclavage à la légèreté innocente du devenir. L'obéissance, point de départ de l'aventure de l'esprit, est symbolisée par l'animal « *porte-fardeau* » par excellence, le chameau : animal doté d'un esprit robuste, aux reins solides, respectueux de ses contempteurs, capable de souffrir de la faim et des mauvais traitements, il finit par se conduire lui-même vers le désert pour devenir libre. C'est là qu'il se fait lion : ennemi de son maître. Le lion, bête de proie indocile et irrespectueuse, n'obéit plus au « *tu dois* », mais dit « *je veux* ». Ainsi, sans poser des valeurs neuves, par son simple refus d'obéir, il invente la condition d'une création future nouvelle : « *Se créer liberté, et un saint "Non" même face au devoir* »¹². Pour inventer de nouvelles valeurs, il faut alors que le lion se fasse enfant. En effet, seule « *l'innocence de l'enfant permet l'oubli et un recommencement, un jeu, une roue qui d'elle-même tourne, un mouvement premier, un saint Oui* »¹³. On est alors dans la pure affirmation innocente de la Vie.

Philippe Choulet, à la suite de Gilles Deleuze, voit bien à quelle forme de surhumanité conduit la réflexion philosophique de Nietzsche. « *Le nouvel impératif éthique est celui-ci : il me faut vouloir le retour infini de cette existence pour être en plein accord avec elle, pour accepter la nécessité absolue (elle ne saurait être autre qu'elle n'est) et son bienfait absolu (elle est ainsi) et c'en est une bénédiction* »¹⁴. Il est clair alors que la finalité de la morale du surhomme n'est pas la violence ou la cruauté. Ce ne sont que les moyens de se libérer des anciennes tables. Zarathoustra affirme qu'à la fin,

¹¹ Nietzsche, *Zarathoustra*, III, § 12 « Le convalescent », Paris, Gallimard, 1971, p. 269.

¹² Nietzsche, *Zarathoustra*, I, § 1 « Les trois métamorphoses », Paris, Gallimard, 1971, p. 35.

¹³ *Id.*, p. 37.

¹⁴ Choulet Philippe, « Nietzsche » in *Gradus philosophique*, Parsi, GF-Flammarion, 1994, p. 564-588.

c'est l'innocence de la vie que l'homme retrouve, l'éternité de l'être et la conscience de sa légèreté, l'acceptation joyeuse de cette circularité infinie de la temporalité. Le thème de l'éternel retour fonde enfin ce que *Par-delà le bien et le mal* avait posé comme idéal humain à venir : « celui d'un homme le plus généreux, le plus vivant, le plus affirmateur, qui ne se contente pas d'admettre et d'apprendre à supporter la réalité telle qu'elle fut et telle qu'elle est, mais qui veut la revoir telle qu'elle fut et telle qu'elle est, pour toute éternité, qui crie insatiablement da capo, en s'adressant non pas à lui, mais à la pièce et au spectacle tout entier, et non seulement à un spectacle, mais au fond à celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire ; parce qu'il ne cesse d'avoir besoin d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire » (§ 56). Le déploiement d'une « surmorale » où le surhomme s'affirme enfin dans la compréhension de l'éternel retour est le seul moyen d'en finir avec la culpabilité et l'ascèse qui étouffent l'aspiration à la légèreté dionysiaque et, finalement, au bonheur pressenti dès *La naissance de la tragédie* (1871).

Il y a donc loin de l'affirmation du surhomme nietzschéen au bel aryen blond, récupération antisémite qu'en feront la sœur de Nietzsche et le régime nazi. Deux textes méritent d'être cités à ce propos. Le premier, d'ordre général très nuancé, porte non sur les juifs comme personnes mais sur le judaïsme comme doctrine religieuse et morale. Il témoigne de ce que l'histoire de la pensée européenne doit au judaïsme, en positif comme en négatif : « Beaucoup de bien et beaucoup de mal, et surtout ceci, qui relève du meilleur et du pire : le grand style en morale, la majesté redoutable des exigences infinies, des significations infinies, le romantisme sublime des problèmes moraux, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus séduisant, de plus captieux, de plus exquis dans ces jeux de couleur et ces séductions dont le reflet embrase aujourd'hui le ciel de nos civilisations européennes, un ciel vespéral et qui peut-être va s'éteindre. Nous qui parmi les spectateurs sommes des artistes et des philosophes, nous éprouvons à l'égard des juifs de la reconnaissance » (§ 250).

Quant à l'antisémitisme, entendu comme haine d'un peuple particulier ou d'une nation, rien de plus étranger à sa pensée comme à son cœur. Dans une longue lettre à sa sœur (26 décembre 1887), il dit tout le dégoût de l'antisémitisme : « C'est toi, mon pauvre lama, qui a fait une des plus grandes bêtises, et pour toi et pour moi. Ton mariage avec un chef antisémite exprime pour toute ma façon d'être un éloignement qui m'emplit toujours de rancœur et de mélancolie. Tu dis bien que tu as épousé le colonisateur et non l'antisémite, et c'est vrai sans doute, mais aux yeux du monde Förster restera jusqu'à sa mort le chef des antisémites [...] Vois-tu, mon bon lama, c'est pour moi une question d'honneur que d'observer envers l'antisémitisme une attitude absolument nette et sans équivoque, savoir : celle de l'opposition comme je fais dans mes écrits. On m'a accablé dans les derniers temps de lettres et de feuillets antisémites. Ma répulsion pour ce parti (qui n'aimerait que trop se prévaloir de mon nom) est aussi prononcée que possible, mais ma parenté avec Förster et le contrecoup de l'antisémitisme de Schmeitzner, mon ancien éditeur, ne cessent de faire croire aux adeptes de ce parti que je dois être un des leurs. Combien cela me nuit et m'a nui, tu ne peux pas t'en faire une idée. La presse allemande étouffe mes écrits sous le silence – et c'est depuis lors dit Overbeck. Mon abstention éveille la méfiance de tous à l'endroit de mon caractère comme si je reniais en public une chose que je favorise en secret, et je ne peux rien faire pour empêcher que les feuillets antisémites utilisent mon nom de Zarathoustra. Cette impuissance m'a déjà presque rendu malade plusieurs fois. [...] ».

Conclusion.

Les critiques qui furent adressées à la philosophie morale de Nietzsche sont nombreuses et diverses. Elles visent d'abord la forme de l'expression. L'écriture par aphorismes ou métaphores poétiques, traditionnelle dans la philosophie présocratique à laquelle se réfère souvent l'auteur de Zarathoustra, rend parfois la pensée d'accès difficile ; mais n'est-ce pas là ce que souhaitait Nietzsche, penseur dionysien, méfiant à l'égard de la « clarté et de la distinction » formelle apollinienne ou cartésienne.

On trouvera les principales objections morales, religieuses et politiques, dans un ouvrage critique intéressant, composé d'articles divers intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*.¹⁵ L'article de Comte-Sponville, « *La brute, le sophiste et l'esthète* », insiste sur l'aporie du nihilisme logique auquel est conduit l'auteur de Zarathoustra : on ne peut en même temps et du même point de vue,

¹⁵ Alain Boyer, André Comte-Sponville, Luc Ferry et alii, *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset, 1991.

dénoncer tout discours comme trompeur et tenir soi-même un discours qui vise la vérité. Non sans souci de cohérence intellectuelle, l'auteur lui reproche d'argumenter avec beaucoup de véhémence pour quelqu'un dont l'intention première est seulement d'affirmer sa propre puissance « *sans avoir à se justifier* ». Il y a là, sinon une contradiction, du moins une ambiguïté : peut-on critiquer la raison, dénoncer la fausse valeur du savoir critique, récuser la logique apollinienne et rédiger tant de pages pour démontrer que l'on a raison ?

La position de Nietzsche est d'autant plus délicate qu'il se jette lui-même dans la gueule du loup du relativisme. En raison de cette « chimie » des sentiments sociaux et des vérités trop humaines qui constitue son approche des phénomènes, on le rattache souvent à Marx ou à Freud. Ne font-ils pas tous trois dépendre la rationalité consciente de causes plus profondes, économiques, pulsionnelles, instinctives ?

Dès *Humain trop humain*, Nietzsche ne dénonçait-il pas déjà les valeurs de vérité comme des illusions, ajoutant que ce qui fut inventé de plus important au cours de l'histoire humaine le fut sur la base des pulsions les plus basses ou des intérêts les plus égoïstes loin du souci rationnel de vérité objective. Les productions spirituelles les plus généreuses ne sont que l'habile habillage de motivations intéressées, le plus souvent inconscientes. Les sciences les mieux établies ne sont que des paravents idéologiques destinés à dissimuler la violence et à légitimer l'exercice du pouvoir.

Le rapprochement entre ces trois philosophes est cependant discutable. Contrairement à Freud ou Marx qui proposent, dans la métapsychologie pour le premier et dans l'analyse économique pour le second, de possibles retours à une science véreuse, le radicalisme de Nietzsche le place dans une position délicate. Pour lui en effet, il n'y a aucune vérité derrière le jeu chatoyant des illusions intellectuelles. La croyance en la valeur de vérité d'une idée est une croyance chimérique, déterminée par l'histoire, sans dimension universelle possible. Tout ce qui se présente comme vérité n'est que le reflet d'un équilibre social provisoire dans lequel il ne faut voir que l'expression de rapports de forces instables.

Mais alors qu'en est-il de la valeur de vérité de la théorie morale de Nietzsche lui-même ? En fonction de quel privilège intellectuel s'autorise-t-il ce qu'il interdit aux autres ? En quoi sa théorie du surhomme est-elle privilégiée ? Si toute vérité théorique n'est que travestissement destiné à cacher les véritables intentions de son auteur, quelle est l'intention de Nietzsche ? Il y a là une difficulté qui touche tous ceux qui dénoncent les illusions de la conscience raisonneuse à l'aide d'arguments réfléchis et qui, de plus, s'empressent de constituer des systèmes de pensée destinés à convaincre de la vérité de leur théorie. La contradiction est évidente. On ne peut dénoncer le sens explicite, rabaisser l'idéal de vérité, déconsidérer la conscience lucide sans tomber soi-même sous les coups que l'on porte dès l'instant que l'on propose une réflexion argumentée qui prétend parler vrai.

Bibliographie.

La traduction française des *Œuvres complètes* de NIETZSCHE (1967-1988) est disponible chez Gallimard (Paris). Les principaux ouvrages cités se trouvent aussi en livre de poche.

Études critiques.

BARONI Christophe (1961), *Nietzsche éducateur*, Paris, Buchet/Chastel.

BIRAULT Henri (1967), « La béatitude chez Nietzsche », in *Cahiers de Royaumont, Philosophie* n°VI, Paris, éd. de Minuit, p. 14-44.

Collectif : *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*

DELEUZE Gilles (1962), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U. F.

FINK Eugène (1965), *La philosophie de Nietzsche*, Paris, éd. de Minuit.

GRANIER Jean (1982), *Nietzsche*, Paris, P. U. F., coll. « Que sais-je ? », n° 2042.

HEIDEGGER Martin (1974), *Nietzsche*, Paris, Grasset.

MUELLER Fernand Lucien, *L'irrationalisme contemporain*, Paris, Payot, 1970.

