Ce qui est important 55

Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, 1886 - Traduction , introduction et notes par Patrick Wotling

PREMIÈRE SECTION [...]

3

Après avoir assez longtemps lu les philosophes entre les lignes et les avoir passés au crible, je me dis : on doit encore ranger la plus grande partie de la pensée consciente parmi les activités instinctives, et ce jusque dans le cas de la pensée philosophique *1* ; on doit ici refaire son éducation, ainsi qu’on l’a fait en ce qui concerne l’hérédité et l’« inné ». De même que l’acte de la naissance n’entre pas en considération dans l’ensemble du processus et du progrès de l’hérédité, la « conscience » ne *s’oppose* pas davantage de manière décisive à l’instinctif, — la plus grande part de la pensée consciente d’un philosophe est clandestinement guidée et poussée dans des voies déterminées par ses instincts *2*. Derrière toute logique aussi et son apparente souveraineté de mouvement se trouvent des évaluations, pour parler plus clairement, des exigences physiologiques *3* liées à la conservation d’une espèce déterminée de vie. Que par exemple le déterminé ait plus de valeur que l’indéterminé, l’apparence moins de valeur que la « vérité » : des évaluations de ce type pourraient, en dépit de leur importance régulatrice pour *nous*, n’être cependant que des évaluations de surface, une certaine espèce de niaiserie *4*, qui est peut-être bien nécessaire à la conservation du genre d’êtres que nous sommes. À supposer, il est vrai, que ce ne soit certes pas l’homme qui soit la « mesure des choses *5* ».

*NOTES:*

*1* L’objet central de ce paragraphe est d’énoncer un principe que Nietzsche va tester tout au long de cette première section : la réduction de la pensée à l’activité des instincts. Il faut du reste prêter attention à l’économie particulière de l’introduction des concepts sur lesquels vont reposer toutes les analyses de *Par-delà bien et mal*, et noter que cet aphorisme offre la première occurrence du terme d’« instinct », après le terme de « valeur », introduit dans les deux premiers paragraphes.

*2* Mise en application du principe énoncé dans le paragraphe précédent; on assiste ici au dépassement de la pensée des oppositions contradictoires : le conscient n’est pas l’opposé ni le contraire de l’instinctif; le conscient est de l’instinctif, un aspect de l’instinctif.

*3* Première intervention explicite de la référence à la « physiologie » : il faut avant tout noter, dans le contexte où apparaît ce terme pour la première fois, l’omniprésence de la référence à la vie. Il apparaîtra vite que ce n’est pas la discipline déjà constituée, la physiologie scientifique, qui est visée ici par Nietzsche. Voir déjà la préface qui, sans prononcer le terme, réfléchissait aux conditions fondamentales de toute vie.

*4* Le terme « niaiserie », toujours cité en français, réinterviendra à plusieurs reprises dans *Par-delà bien et mal*; outre sa valeur critique et polémique évidente, il faut le lire par référence à l’absence de rigueur intellectuelle des philosophes, constamment dénoncée dans cette première section. On mettra ce terme en rapport avec le lexique de l’enfance et de la puérilité, abondamment utilisé dans ces paragraphes (voir la préface, le paragraphe 5, etc.).

*5* Allusion à la formule de Protagoras, transmise notamment par l’intermédiaire du Protagoras de Platon. Nietzsche fait montre ici de son refus du relativisme ; on remarquera deux choses : la critique radicale de la pensée platonicienne n’a pas pour contrepartie l’adoption mécanique des thèses des adversaires de Platon, ce que montre clairement ici la condamnation du point de vue de Protagoras; second point, plus important : il s’agit ici pour Nietzsche de mettre en évidence, pour le contester, l’orgueil de l’homme, qui tend, jusqu’en philosophie, à se prendre pour norme. De nombreux autres textes reviendront sur la dénonciation de cet anthropomorphisme ingénu, le plus souvent inconscient ; ce travail de repérage permettra à Nietzsche de dresser progressivement le catalogue des schèmes de pensées constitués sur la base de cet anthropomorphisme orgueilleux (et inaperçu, lui aussi), pour en mettre en question la valeur : ce sera le cas notamment du schème de pensée causal, ramené à une certaine interprétation de l’expérience humaine de la volonté. Sur cette dénonciation de la survalorisation de l’homme, présente du début à la fin de la carrière intellectuelle de Nietzsche, l’un des textes les plus virulents était le début de *Vérité et mensonge au sens extramoral*.

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?   
Peut-on se fier à l'intuition ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

La pluralité des opinions est-elle un obstacle à la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

4

La fausseté d’un jugement ne suffit pas à constituer à nos yeux une objection contre un jugement; c’est en cela peut-être que notre nouveau langage *1* rend le son le plus étrange. La question est de savoir jusqu’à quel point il favorise la vie, conserve la vie, conserve l’espèce *2*, et peut-être permet l’élevage de l’espèce *3* ; et nous sommes fondamentalement portés à affirmer que les jugements les plus faux (dont font partie les jugements synthétiques a priori) *4* sont pour nous les plus indispensables, que sans tenir pour valides les fictions logiques, sans un étalon de mesure de la réalité référé au monde purement inventé *5* de l’inconditionné, de l’identique à soi, sans une falsification constante du monde par le biais du nombre, l’homme ne pourrait vivre, — que renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie, nier la vie. Reconnaître la non-vérité pour condition de vie *6* : c’est là à coup sûr une manière dangereuse *7* de résister aux sentiments de valeur *8* habituels; et cela suffit pour qu’une philosophie qui s’y risque *9* se place d’emblée par-delà bien et mal *10*. [..]

*NOTES:*

*1* Nietzsche fournit ici une indication absolument capitale sur le statut de son texte, et, par conséquent, la manière de lire qui sera requise du lecteur pour déchiffrer ses aphorismes. Rappelons que ce « nouveau langage » est nécessaire d’abord pour se démarquer de l’usage ordinaire, y compris en philosophie, du langage, et des pièges, distorsions, suggestions et erreurs dont il est constamment responsable. La langue nietzschéenne se caractérise donc par des procédures de constitution spécifiques, en particulier la construction progressive d’un réseau métaphorique, l’écriture par déplacements et renvois, qui se substituent désormais à l’ordre démonstratif, linéaire ou systématique, de l’enchaînement conceptuel. Sur ce problème essentiel, qui commande l’accès à la pensée de Nietzsche, nous renverrons à l’étude inégalée d’Éric Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, op. cit., ainsi qu’à notre ouvrage *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, notamment l’introduction ainsi que le premier chapitre de la première partie.

*2* Comparer avec les analyses développées dans le premier livre du *Gai savoir*, en particulier dans les paragraphes 1 et 4 (https://sites.google.com/a/plusjapprends.com/plusjapprends/home/extraits-de-lecture-par-auteur-de-n-a-z/rien-d-inquietant-ni-de-triste-ne-saurait-jamais-troubler-l-humeur-d-un-philosophe-chez-lequel-la-connaissance-du-pire-se-confond-invariablement-avec-le-sentiment-du-meilleur).

*3*  Art-zuchtend : nouvelle occurrence du lexique, et du problème, de la Züchtung.

*4* Nietzsche reprend ici l’énoncé du problème transcendantal, dans la section 6 de l’Introduction de la *Critique de la raison pure*.

*5 Erfundenen* : Nietzsche fait ici allusion à l’une des analyses centrales de sa théorie de l’interprétation, l’opposition entre découvrir (*entdecken*) et inventer (*erfinden*). Le terme était déjà employé en ce sens dès la préface à propos de Platon, l’« inventeur » de l’esprit pur et du bien en soi. Nietzsche reviendra sur cette distinction dans le paragraphe 11, en opposant *finden* (trouver) à *erfinden* (inventer) à l’occasion de la critique de Kant et de la philosophie allemande postkantienne, ainsi qu’à la fin du paragraphe 12.

*6* On voit que la première section travaille par touches successives la question du statut de la vérité : après sa mise en question, dans le paragraphe d’ouverture, Nietzsche passe à l’étude du statut de la fausseté, et déplace le débat du plan spéculatif vers celui de la vie et du conditionnement des différents types de vivants.

*7* Nouvelle insistance sur le danger : on commence à voir se dégager l’idée que le danger tient à ce que la réflexion porte, non pas sur de pures idées, ou abstractions, mais sur les conditions de vie et de survie de l’homme.

*8* Après avoir évoqué à plusieurs reprises les « évaluations » (*Werthschatzungen*), c’est-à-dire les « appréciations de valeur », Nietzsche en souligne à présent une caractéristique fondamentale : il s’agit de reconnaître le privilège de l’affectivité dans l’établissement des valeurs — contre la tradition philosophique défendant le primat de la raison.

*9* Nietzsche utilise le verbe *wagen* (oser, risquer), sur la racine duquel est formée le terme de *Wagnis* qu’évoquait le premier paragraphe de cette section dans ses première et dernière phrases. Ce sera l’un des mots les plus fréquemment utilisés de la première section, tout particulièrement lorsqu’il s’agira de laisser entrevevoir les carences des philosophes de la tradition et de définir par antithèse la tâche spécifique du philosophe nouveau.

*10* Première notation destinée à expliciter le sens du titre de l’ouvrage : elle souligne la priorité des valeurs morales (la croyance fondamentale à l’existence d’un bien en soi) sur les valeurs « spéculatives », ou « gnoséologiques » — valeurs secondes, dérivées —, que sont la vérité et son opposé, la fausseté. Rappelons que c’est le paragraphe 344 du *Gai savoir* qui offre la démonstration la plus claire de cette affirmation. Ce texte fournit par ailleurs un nouvel exemple de la nécessité d’une lecture rétrospective : il est particulièrement éclairant de relire le premier aphorisme à la lumière des analyses développées dans ce paragraphe 4. On verra désormais clairement apparaître la justification du caractère problématique de l’enquête philosophique identifiée à la recherche de la vérité; on comprendra mieux également, désormais, le sens des dernières lignes de ce paragraphe inaugural et de son allusion au danger du projet nietzschéen de radicalisation du questionnement.

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?   
Peut-on être sûr d'avoir raison ?  
Ce qui est vrai en théorie peut-il être faux en pratique ?

Peut-on ne pas admettre la vérité ?

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Toutes les croyances se valent-elles ?

Qu'appelle-t-on manquer d'imagination ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

6

Peu à peu s’est révélé à moi ce que fut toute grande philosophie jusqu’à présent : à savoir l’autoconfession de son auteur et des sortes de mémoires involontaires et inaperçues; et encore le fait que les intentions morales (ou immorales), en toute philosophie, ont constitué le véritable germe vital à partir duquel, à chaque fois, la plante a poussé tout entière. En effet, pour expliquer comment au juste se sont consumées les affirmations métaphysiques les plus poussées d’un philosophe, il est bon (et prudent) de toujours commencer par se demander : à quelle morale veut-on (veut-*il* —) en venir? Je ne crois pas, par conséquent, qu’un « instinct *1* de connaissance » soit le père de la philosophie, mais tout au contraire qu’un autre instinct, ici comme pour le reste, s’est simplement servi de la connaissance (et de la méconnaissance) 2 comme d’un instrumental *3*. [...]

*NOTES:*

*1* Le texte porte ici *Trieb*, que nous avons choisi de rendre systématiquement par « pulsion », réservant la traduction par « instinct » au terme allemand *Instinkt*; nous le traduisons exceptionnellement par « instinct » dans ce paragraphe pour conserver l’image masculine sur laquelle joue Nietzsche, étant précisé que *Trieb* et *Instinkt* sont dans le lexique nietzschéen à peu près équivalents, et ne diffèrent que par leurs connotations, et donc leur valeur polémique selon les contextes.

*2* Néologisme : Nietzsche crée le terme *Verkenntnis* par assonance avec *Erkenntnis* (connaissance) pour indiquer la déviation par rapport à la connaissance bien conduite — la méprise, le fait de méconnaître quelque chose, donc.

*3* Sur cette analyse, voir encore FP XIV, 14 [142] : « Le prétendu instinct de connaissance peut se ramener à à un instinct d’appropriation et de domination : c’est en suivant cet instinct que se sont développés les sens, la mémoire, les instincts, etc. » Il faut également relire l’analyse présentée par le paragraphe 333 du *Gai savoir*, « Ce que signifie connaître ».

Peut-on croire sans savoir ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

9

Vous voulez *vivre* « conformément à la nature » ? Oh, nobles stoïciens, quelle tromperie verbale! Représentez-vous un être comme l’est la nature, prodigue au-delà de toute mesure *1* , indifférent au-delà de toute mesure, sans intentions ni égards, sans miséricorde ni justice, fertile, désolé et incertain tout à la fois, représentez-vous l’indifférence elle-même comme puissance — comment *pourriez*-vous vivre conformément à cette — indifférence ? Vivre — n’est-ce pas précisément vouloir être autre que ne l’est cette nature ? Vivre, n’est-ce pas apprécier, accorder sa préférence, être injuste, être limité, vouloir être différent ? Et à supposer que votre impératif « vivre conformément à la nature » signifie au fond, en tout et pour tout, « vivre conformément à la vie » — comment pourriez-vous donc *ne pas* le faire ? A quoi bon poser en principe ce que vous êtes et devez nécessairement être? — Il en va bien autrement en vérité : tout en prétendant, avec des transports d’enthousiasme, lire dans la nature le canon de votre loi, vous voulez quelque chose d’inverse, étonnants comédiens qui vous trompez *2* vous-mêmes! Votre orgueil veut prescrire et incorporer *3* à la nature, même à la nature, votre morale, votre idéal, vous exigez qu’elle soit une nature « conforme au Portique » et vous aimeriez faire en sorte que nulle existence n’existe qu’à votre propre image — en formidable, éternelle glorification et universalisation du stoïcisme *4* ! Avec tout votre amour de la vérité, vous vous forcez si longuement, si obstinément, avec une fixité si hypnotique, à voir la nature *de façon fausse*, c’est-à-dire de façon stoïcienne, que vous finissez par ne plus avoir la capacité de la voir autrement, — et quelque présomption abysmale *5* finit par vous faire caresser l’espoir de fou furieux que *parce que* vous vous tyrannisez vous-mêmes — le stoïcisme, c’est la tyrannie de soi —, la nature aussi se laisse tyranniser : le stoïcien n’est-il donc pas un *fragment* de nature?... Mais c’est une vieille, une éternelle histoire : ce qui s’est produit avec le stoïcisme continue à se produire aujourd’hui, sitôt qu’une philosophie commence à croire en elle-même. Elle crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement *6*. La philosophie est cette pulsion tyrannique même, la plus spirituelle volonté de puissance *7*, de « création du monde », de *causa prima*. [...]

*NOTES*:

*1* Cf. *Crépuscule des idoles*, « Divagations d’un “inactuel” », paragraphe 14 : « Le caractère le plus général de la vie, ce n’est *nullement* la pénurie, la famine, c’est plutôt la richesse, l’opulence, et même l’absurde gaspillage — là où lutte il y a, c’est une lutte pour le *pouvoir*… »

*2* On notera cette nouvelle mise en évidence du rôle prépondérant de la tromperie dans la vie humaine — et ce jusque dans la réflexion philosophique.

*3 Einverleiben* : terme très fréquent du lexique technique de Nietzsche — généralement utilisé pour désigner le processus d’assimilation d’une pulsion ou d’un instinct au sein d’un organisme, c’est-à-dire d’un ensemble pulsionnel structuré suivant une certaine hiérarchie.

*4* Nouvel exemple de décalage entre le discours des philosophes avec leur visée effective. Les stoïciens veulent interpréter la nature conformément aux principes de la philosophie stoïcienne tout en prétendant que la philosophie consiste à vivre conformément à la nature.

*5 Abgründlich*: nous conservons, pour traduire ce néologisme formé sur *Abgrund*, l’« abîme », le néologisme « abysmal » qui s’est imposé dans les études nietzschéennes.

*6* On notera le jeu, fréquent dans les textes de Nietzsche, sur les formules de la tradition religieuse chrétienne, en particulier luthérienne. Le premier membre de la phrase parodie la Genèse; le second reprend la célèbre formule de Luther à la diète de Worms : « Ich kann nicht anders, Gott helfe mir ! »

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

Respecter la nature, est-ce renoncer à la transformer ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?  
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

16

Il reste toujours d’inoffensifs observateurs de soi pour croire qu’il y a des « certitudes immédiates », par exemple « je pense » *1* ou, conformément à la superstition de Schopenhauer, « je veux » : comme si, en quelque sorte, il était donné au connaître de saisir ici son objet pur et nu, comme « chose en soi *2* », et sans qu’intervienne de falsification ni du côté du sujet, ni du côté de l’objet. Mais que « certitude immédiate », tout comme « connaissance absolue » et « chose en soi », enferme une *contradictio in adjecto 3*, c’est une chose que je répéterai cent fois : il faudrait tout de même en finir un jour avec la séduction des mots *4* ! Le peuple peut bien croire que connaître, c’est savoir à fond *5*, le philosophe doit se dire : « si je décompose le processus exprimé par la proposition « je pense », je trouve une série d’affirmations téméraires qu’il est difficile, peut-être impossible de fonder, — par exemple que c’est *moi* qui pense, qu’il doit y avoir de manière générale un quelque chose qui pense, que penser est une activité et un effet exercé par un être que l’on pense comme cause, qu’il y a un « je », et enfin que ce que désigne penser est déjà fermement établi, — que je *sais* ce que c’est que penser. Car si je n’avais pas déjà tranché ces questions par moi-même, en fonction de quel critère devrais-je déterminer si ce qui se produit exactement ne serait pas du « vouloir » ou du « sentir » ? Bref, ce « je pense » présuppose que je *compare* mon état du moment à d’autres états que je connais en moi pour établir ainsi ce qu’il est : du fait de ce renvoi à un « savoir » autre, il n’offre en tout cas pas pour moi de « certitude » immédiate. — À la place de cette « certitude immédiate » à laquelle le peuple peut bien croire dans le cas présent, le philosophe trouve une série de questions de métaphysique, authentiques cas de conscience de l’intellect, qui sont les suivantes : « D’où est-ce que je tire le concept de penser ? Pourquoi est-ce que je crois à la cause et à l’effet ? Qu’est-ce qui me donne le droit de parler d’un je, plus encore d’un je cause, et finalement encore d’un je cause des pensées ? » Quiconque se fait fort, en invoquant une espèce d’*intuition* de la connaissance, de répondre immédiatement à ces questions métaphysiques, comme le fait celui qui dit « je pense, et je sais que ceci à tout le moins est vrai, réel, certain » — celui-là trouverait aujourd’hui tout prêts, chez un philosophe, un sourire et deux points d’interrogation. « Monsieur, lui ferait peut-être comprendre le philosophe, il est improbable que vous ne vous trompiez pas : mais pourquoi vous faut-il la vérité à tout prix *6*? » —

*NOTES*:

*1* Allusion à la découverte cartésienne du cogito comme première évidence dans les *Méditations métaphysiques*. Voir la Méditation seconde, alinéa 4.

*2* Sur cet usage entre guillemets de la notion de chose en soi, voir la note du paragraphe 2.

*3 Contradictio in adjecto* : une contradiction dans les termes.

*4 Verfuhrung*, une nouvelle fois.

*5 Ein zu Ende-Kennen* : un savoir en entier, de manière parachevée, poussée à son terme. On notera surtout cette nouvelle association des philosophes (tels qu’ils ont existé jusqu’à présent) et du peuple, auxquels Nietzsche oppose le philosophe au sens strict, caractérisé une fois de plus par sa rigueur dans l’art d’interroger et son refus des préjugés. Une fois encore, on voit se dessiner l’idée que la philosophie n’a fait que spiritualiser, que réélaborer de manière plus subtile, des préjugés populaires. Voir déjà la préface de *Par-delà bien et mal* sur ce point.

*6* Sur la critique de la théorie du sujet et la contestation de (ce que Nietzsche appelle) la psychologie, en son sens prégénêalogique, nous renvoyons à notre étude *La pensée du sous-sol* (Paris, Allia, 1999).

La conscience fait-elle de l’homme une exception ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

17

Pour ce qui est de la superstition des logiciens : je ne me lasserai pas de souligner sans relâche un tout petit fait que ces superstitieux rechignent à admettre, — à savoir qu’une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c’est une *falsification* de l’état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense *1* : mais que ce « ça » soit précisément le fameux vieux « je », c’est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, il y a déjà trop dans ce « ça pense » : ce « ça » enferme déjà une interprétation *2* du processus et ne fait pas partie du processus lui-même *3*. On raisonne ici en fonction de l'habitude grammaticale : « penser est une action, toute action implique quelqu’un qui agit, par conséquent— ». C’est à peu près en fonction du même schéma que l’atomisme antique chercha, pour l’adjoindre à la « force » qui exerce des effets, ce caillot de matière qui en est le siège, à parti duquel elle exerce des effets, l’atome ; des têtes plus rigoureuses enseignèrent finalement à se passer de ce « résidu de terre *4* », et peut-être un jour s’habituera-t-on encore, chez les logicien aussi, à se passer de ce petit « ça » (forme sous laquelle s’est sublimé *5* l'honnête et antique je). [...]

*NOTES*:

*1 Es* : cette utilisation du pronom neutre permet à Nietzsche de dépersonnaliser, de déshumaniser, en quelque sorte, le processus considéré, spontanément interprété de manière anthropomorphique par les philosophes.

*2 Auslegung* : pour désigner l’« interprétation », qui constitue la notion centrale de la réflexion nietzschéenne, autrement désignée du nom de volonté de puissance, Nietzsche utilise concurremment deux termes. Nous avons déjà fait allusion à celui qui intervient ici. Bien qu’il ne soit pas possible d’effectuer un partage absolument strict, l’étude de l’usage nietzschéen montre que le terme *Auslegung* est plutôt utilisé lorsqu’il s’agit d’insister sur l’effort d’explicitation, voire la glose, d’un « texte » (au sens métaphorique large que Nietzsche donne à cette notion : tout phénomène, tout processus pouvant être considéré comme un texte à déchiffrer), tandis que le terme *Interpretation* désigne parfois le caractère déviant, inconsciemment falsificateur (voire franchement malhonnête dans certains cas) d’une lecture ou d’une traduction. C’est ce dernier qui sera utilisé par exemple dans le paragraphe 22, qui a pour objet de dénoncer la mauvaise philologie des physiciens et le caractère illégitime de leur concept de loi : « Aber, wie gesagt, das ist Interpretation, nicht Text. » Sur l’usage des différents termes renvoyant à l’activité interprétative, particulièrement *Auslegung, Deutung et Interpretation*, voir les analyses d’É. Blondel, Nietzsche, *le corps et la culture*, op. cit., notamment p. 139 sq.

*3* Nietzsche dénonce ici un cas typique d’erreur philologique, la « falsification » évoquée juste auparavant : nous renvoyons sur ce point et sur les trois principaux types d’erreur philologique à notre étude *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., p. 45 sq.

*4* Allusion aux analyses développées dans le paragraphe 12 à propos de Boscovich, auxquelles il faut se reporter.

*5* L’image évoque le processus physique de transformation d’un solide en gaz. Voir aussi le paragraphe 1 d’*Humain, trop humain I*, qui usait déjà de l’image de la transformation, chimique cette fois, pour poser le problème de la valeur.

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?   
Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Qu'est-ce que la matière ?

DEUXIEME SECTION

L’ESPRIT LIBRE [...]

26 [...]

Le cynisme est l’unique forme sous laquelle les âmes communes effleurent ce qu’est la probité ; et en présence de tout cynisme, qu’il soit grossier ou subtil, l’homme supérieur doit tendre l’oreille et se féliciter à chaque fois que le pitre sans pudeur ou le satyre scientifique se mettent à parler juste devant lui. Il y a même des cas où à l’écœurement se mêle la fascination : à savoir là où, par un caprice de la nature, le génie se trouve lié à ce genre de bouc et de singe indélicat, comme chez l’abbé Galiani, l’homme le plus profond, le plus pénétrant et peut-être aussi le plus sale de son siècle — il était bien plus profond que Voltaire et par conséquent aussi largement plus apte à garder le silence *1*. Il arrive plus fréquemment, comme je l’ai laissé entendre, qu’une tête scientifique repose sur une carcasse de singe, un intellect d’une subtilité exceptionnelle sur une âme commune, — chose qui n’est pas rare notamment chez les médecins et physiologistes de la morale. Et là où un individu parle, sans aigreur, avec une parfaite innocence, de l’homme comme d’un ventre qui possède deux genres de besoin et d’une tête qui n’en possède qu’un ; partout où quelqu’un ne voit jamais, ne cherche et ne *veut* jamais voir que faim, désir sexuel et vanité, comme si c’étaient les véritables et seuls mobiles des actions humaines ; bref, là où l’on dit du mal de l’homme *2* — sans même le dire *avec méchanceté* *3* —, l’amoureux de la connaissance doit écouter avec finesse et application, il doit placer ses oreilles là où précisément l’on parle sans indignation. Car l’homme indigné, et quiconque se déchire et se dépèce lui-même (ou, à titre de substitut, le monde, ou Dieu, ou la société) de ses propres dents, peut bien occuper, d’un point de vue moral, un rang plus élevé que le satyre hilare et autosatisfait, mais dans tout autres sens, il représente le cas le plus courant, le plus indifférent, le plus dénué de valeur instructive. Et nul ne *ment* autant que l’homme indigné. — [...]

*NOTES*:

*1* L’abbé Ferdinando Galiani (1728-1787) séjourna à Paris de 1759 à 1769, où il occupa la position de secrétaire d’ambassade du royaume de Naples. Il fut ami de Diderot et du cercle des philosophes, célébré pour son esprit et remarqué pour son cynisme. Il prit part au débat économico-politique qui divisait alors les esprits en publiant ses Dialogues sur le commerce des blés. Contraint de quitter Paris précipitamment, pour son plus grand désespoir, il rentra à Naples et entretint avec Mme d’Épinay une correspondance nourrie, à laquelle Nietzsche fera allusion dans le paragraphe 288. « Ils ne reverront pas de longtemps à Paris un étranger aussi aimable que moi », lance-t-il peu après son départ inopiné (cette formule est extraite du tome I, p. 112). Nietzsche recopie dans ses fragments un certain nombre de textes et de jugements de Galiani, parfois sans mention d’origine.

*2* Le terme employé ici par Nietzsche est *schlecht*.

*3* Au *schlecht* de la formule précédente, Nietzsche substitue désormais *schlimm*.   
L’adjectif *schlimm*, dont Nietzsche fait un grand usage, peut surprendre dans la mesure où on s’attendrait à voir privilégier les termes soit de *schlecht*, soit de *böse*, qui seront thématisés de manière explicite, dans *La généalogie de la morale*, comme exprimant les deux valeurs susceptibles d’être opposées à « bon » dans les deux types prédominants de morales que Nietzsche repère. Ce terme, qui apparaîtra par exemple dans le paragraphe 23 pour qualifier certaines pulsions, a le plus souvent chez Nietzsche un sens proche de *böse*, le « méchant » vilipendé par la morale ascétique et réactive. On ne laissera pas échapper que c’est l’un des tout derniers termes que Nietzsche utilisera dans l’ultime aphorisme de *Par-delà bien et mal* en écho à ces lignes d’ouverture — voir le paragraphe 296 : « ihr meine alten geliebten — — schlimmen Gedanken ! ».

Ce jeu d’opposition entre *schlecht* et *schlimm* souligne donc la différence entre le contenu du discours (critique) et la tonalité affective qui préside à sa conception et à sa communication, méchante, c’est-à-dire indignée et condamnatrice, ou dépassionnée et bonhomme. Une nouvelle fois, c’est la question des origines pulsionnelles qui est déterminante : la valeur du discours varie selon qu’il est motivé par la rancœur agressive ou par la gaieté innocente.

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?  
La vérité dépend-elle de nous ?

29

Il n’appartient qu’au plus petit nombre d’être indépendant : — c’est un privilège des forts *1*. Et qui s’y essaye *2*, même nanti du droit le plus strict, mais sans y être *contraint de toute nécessité* prouve par là qu’il n’est probablement pas seulement fort, mais encore téméraire jusqu’à l’exubérance. Il s’engage dans un labyrinthe, il multiplie par mille *3* les dangers que la vie, en soi, apporte déjà avec elle ; dont le moindre n’est que nul ne puisse voir de ses yeux comment et où il s’égare, se retrouve seul et se fait mettre en pièces par quelque Minotaure hantant les cavernes de la conscience. À supposer qu’un tel individu périsse, cela adviendra si loin de la compréhension des hommes qu’ils ne pourront ni le ressentir ni compatir *4*: — et il ne peut plus revenir en arrière ! il ne peut même plus rallier la pitié des hommes ! — —

*NOTES*:

*1* *Wer versucht es* : cet aphorisme montre bien ce que Nietzsche entend par *Versuch*, l’expérimentation en tant qu’elle est une exploration et implique les plus grands risques. L’image du Minotaure, utilisée quelques lignes plus bas, est fréquemment convoquée lorsque Nietzsche veut insister sur le fait que le philosophe se définit avant tout par son courage et son aptitude à l’expérimentation-exploration. Voir également FP XIV, 23 [3] : « Nous sommes par nature beaucoup trop heureux, beaucoup trop vertueux, pour ne pas trouver un peu tentant de devenir philosophes : c’est-à-dire immoralistes et aventuriers… Nous avons pour le labyrinthe une curiosité particulière, nous nous efforçons de faire la connaissance de Monsieur le Minotaure, dont on raconte des choses dangereuses. »

*2 Vertausendfültigen* : nouveau néologisme en ver- indiquant un processus de transformation.

*3* Nietzsche joue encore une fois sur les mots en rapprochant *fühlen* (« sentir », « ressentir ») de *mitfühlen* (« compatir », « partager la peine de quelqu’un »).

*4* Nouveau jeu sur les mots : Nietzsche utilise successivement les deux verbes signifiant « devoir » : d’abord au sens de la nécessité, *müssen*, ensuite au sens de l’obligation, *sollen*.

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

30 [...]

Ce qui sert d’aliment ou de délassement à l’espèce supérieure d’homme sera inévitablement presque un poison pour une espèce très différente et plus modeste. Les vertus de l’homme commun seraient peut-être synonymes de vices et de faiblesses chez un philosophe; il se pourrait qu’un homme de nature élevée, à supposer qu’il dégénère et périsse, ne se trouve qu’à cette occasion en possession des qualités dont il serait besoin pour qu’on le vénère désormais comme un saint dans le monde inférieur où il aurait sombré. Il y a des livres qui possèdent pour l’âme et la santé une valeur inverse selon que c’est l’âme inférieure, la force vitale basse ou au contraire celle qui est supérieure et plus vigoureuse qui s’en sert : dans le premier cas, ce sont des livres dangereux, fracassants, dissolvants, dans l’autre, des appels lancés par des hérauts défiant les plus courageux d’atteindre à *leur* courage. Les livres de tout le monde sont toujours des livres qui sentent mauvais : l’odeur de petites gens les imprègne. Là où le peuple boit et mange, même là où il vénère, l’atmosphère empeste d’ordinaire. On ne doit pas entrer dans les églises si l’on veut respirer un air *pur*. — — [...]

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Le bonheur est-il dans l'inconscience ?

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Faut-il s'identifier à autrui pour le comprendre ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

32

Durant toute la plus longue période de l’histoire humaine — on la nomme l’époque préhistorique — la valeur ou l’absence de valeur d’une action fut dérivée de ses conséquences : on prenait tout aussi peu en considération l’action en soi que sa provenance, mais, à peu près de la même manière qu’aujourd’hui encore, en Chine, une distinction ou une honte rejaillit de l’enfant sur ses parents, c’était la force rétroactive du succès ou de l’échec qui conduisait les hommes à penser qu’une action était bonne ou mauvaise. Appelons cette période la période *prémorale* de l’humanité : l’impératif « connais-toi toi-même » y était encore inconnu. Au cours des dix derniers millénaires, dans quelques vastes espaces à la surface de la terre, on en est venu pas à pas au point de ne plus décider de la valeur d’une action en fonction de ses conséquences mais en fonction de sa provenance : grand événement, si on le considère globalement, affinement considérable du regard et de l’étalon de mesure, qui est la répercussion inconsciente de la domination de valeurs aristocratiques et de la foi en la « provenance », signe distinctif d’une période que l’on est en droit de caractériser comme la période *morale* au sens strict : le premier essai de connaissance de soi est ainsi accompli. Au lieu des conséquences, la provenance : quel renversement de perspective ! Et à coup sûr un renversement qui ne fut atteint qu’au terme de longs combats et vacillements ! Certes : une nouvelle superstition funeste, une singulière étroitesse d’interprétation parvint du même coup à la domination : on interpréta la provenance d’une action au sens le plus strictement déterminé comme provenance émanant d’une *intention*; on s’accorda à croire que la valeur d’une action résidait dans la valeur de l’intention. L’intention comme provenance et préhistoire intégrales d’une action : c’est sous l’empire de ce préjugé que l’on a, presque jusqu’à l’époque contemporaine, moralement loué, blâmé, jugé et aussi philosophé sur terre. — Mais n’en serions-nous pas arrivés à la nécessité de nous résoudre une fois encore à un retournement et un déplacement fondamental des valeurs, grâce à un nouveau retour sur soi et un nouvel approfondissement de l’homme, — ne serions-nous pas au seuil d’une nouvelle période qu’il faudrait, négativement, caractériser avant tout comme la période *extra-morale* : aujourd’hui où, du moins chez nous, immoralistes, s’éveille le soupçon que c’est précisément dans ce qu’une action comporte de *non intentionnel* que réside sa valeur décisive, et que tout son caractère intentionnel, tout ce qu’on peut voir, connaître, saisir « consciemment » en elle, fait encore partie de sa surface et de sa peau, — laquelle, comme toute peau, trahit, mais plus encore *cache* quelque chose? Bref, nous croyons que l’intention n’est qu’un signe et qu’un symptôme qui a d’abord besoin d’une interprétation *1*, en outre un signe qui veut dire bien trop de choses, et donc, considéré absolument à part, presque rien, — que la morale au sens qu’elle a eu jusqu’à présent, donc la morale des intentions, a été un préjugé, une affaire précipitée, une affaire provisoire *2* peut-être, une chose un peu du même ordre que l’astrologie l’alchimie, mais en tout cas quelque chose qu’il faut dépasser. Le dépassement de la morale, en un certain sens même l’autodépassement de la morale *3*: il se pourrait bien que tel soit le nom de ce long travail secret qui demeura réservé aux consciences les plus fines et les plus probes, mais aussi les plus méchantes d’aujourd’hui, elles qui sont les pierres de touche vivantes le l’âme. —

*NOTES*:

*1* À *Interprétation*, utilisé plus haut pour insister sur le caractère étroit et borné d’une manière d’interpréter, Nietzsche substitue maintenant *Auslegung*, terme qu’il emploie généralement en lui donnant des connotations plus positives, comme ici, où il s’agit justement de définir les paramètres essentiels du travail interprétatif: l’ambiguïté des signes, la multiplicité des lectures possibles, d’où la nécessité de la prudence, le rejet de la précipitation, etc.

*2 Eine Voreiligkeit, eine Vorlaüfigkeit* : nouveau jeu sur l'assonance des termes. Ces jeux sont également très fréquents dans l’écriture nietzschéenne ; nous indiquerons les principaux en note.

*3* Voir à ce sujet les développements offerts par le paragraphe 357 du *Gai savoir* ainsi que par le paragraphe 27 du troisième traité de *La généalogie de la morale*.

Comment définir le bien ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

Pourquoi un acte est moral ?

33

Il n’y a pas moyen de faire autrement : il faut impitoyablement interroger et convoquer au tribunal les sentiments de dévouement, de sacrifice pour le prochain, toute la morale du renoncement à soi-même : de même que l’esthétique de la « contemplation désintéressée » sous laquelle la dévirilisation de l’art cherche aujourd’hui à se construire une bonne conscience suffisamment séduisante. Il y a bien trop d’enchantement et de douceur sucrée dans ces sentiments de « pour autrui », de « *non pas* pour moi », pour qu’il ne soit pas nécessaire de redoubler ici de méfiance et de demander : « ne s’agirait-il pas de — *séductions trompeuses* ?» — Qu’elles *plaisent* — à celui qui les possède, et à celui qui en savoure les fruits, également au pur spectateur, — cela ne constitue pas encore un argument *en* leur faveur, mais au contraire, incite précisément à la prudence. Prudence, donc ! [...]

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?  
Une action désintéressée est-elle possible ?   
En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

41

On doit se mettre à l’épreuve pour se prouver que l’on est destiné à l’indépendance et au commandement ; et ce en temps voulu. On ne doit pas esquiver ces épreuves, bien qu’elles soient peut-être le jeu le plus dangereux que l’on puisse jouer, et en fin de compte des épreuves qui ne portent témoignage que pour les témoins que nous sommes et pour nul autre juge. Ne pas rester lié à une personne : et ce quand bien même elle serait la plus aimée *1*, — toute personne est une prison, un réduit également. Ne pas rester lié à une patrie : ce quand bien même elle serait en proie à la plus grande souffrance et aurait le plus besoin d’aide, — il est déjà moins difficile de détacher son cœur d’une patrie victorieuse *2*; ne pas rester lié à une pitié : quand bien même ce serait pour des hommes supérieurs dont un hasard nous a fait apercevoir le rare martyre et la détresse. Ne pas rester lié à une science quand bien même elle séduirait par les découvertes les plus précieuses, qui semblent nous avoir été réservées, à *nous* précisément. Ne pas rester lié à sa propre rupture, à cette voluptueuse distance et étrangeté de l’oiseau qui s’enfuit toujours plus haut pour voir toujours plus au-dessous de lui : — le danger de la créature ailée. Ne pas rester lié à nos propres vertus et devenir, comme totalité, victime de quelqu’une de nos particularités, par exemple de notre « hospitalité » : ce qui est le danger des dangers pour les âmes riches de nature élevée, prodigues d’elles-mêmes, presque indifférentes envers elles-mêmes, et qui poussent la vertu de libéralité jusqu’au vice. On doit savoir *se préserver* : la plus forte mise à l’épreuve de l’indépendance. [...]

*NOTES*:

*1* On comparera ce texte au paragraphe 98 du *Gai savoir*, et à l’analyse du personnage de Brutus, figure emblématique de l’indépendance pour Nietzsche. L’attachement de Brutus pour César est caractérisé en termes proches.

*2* Ce que Nietzsche a fait avec brio, se détachant de plus en plus violemment de l’Allemagne après la victoire prussienne à l’issue de la guerre de 1870.

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?  
Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

TROISIÈME SECTION

LA RELIGIOSITÉ *1* [...]

*NOTE*:

*1 Das religiöse Wesen* : le terme *Wesen* désigne l’essence, dans le vocabulaire technique de la philosophie ; mais dans la langue courante il signifie généralement soit l’être individuel, soit la nature, ou plus généralement encore le « caractère » de quelque chose, commun à un ensemble de choses — et sert alors à former linguistiquement un terme abstrait. Le titre de cette section pourrait donc se traduire littéralement par « la nature religieuse », « la nature de la religion », « le caractère religieux ». L’ampleur du champ balayé par les analyses que rassemble cette section, et surtout l’indication fournie par le paragraphe 47, où Nietzsche reprend textuellement cette formule pour la définir comme un élément de son propre langage, indiquent qu’il faut l’entendre dans le sens le plus large.

46

La foi qu’exigeait le premier christianisme et qu’il a obtenue un nombre de fois non négligeable, au beau milieu d’un monde sceptique à la liberté d’esprit méridionale, qui avait derrière lui, et portait en lui, un long combat séculaire entre les écoles philosophiques, à quoi il faut ajouter l’éducation à la tolérance que dispensait l’*imperium romanum*, — cette loi *n*’est *pas* la foi ingénue et hargneuse des sujets, avec laquelle quelqu’un comme Luther ou comme Cromwell par exemple, ou quelque autre barbare nordique de l’esprit, s’est agrippé à son Dieu et à son christianisme ; c’était bien plutôt encore la foi de Pascal, qui ressemble de manière terrifiante à un continuel suicide de la raison, — d’une raison coriace, à la vie tenace, qui tient du ver, que l’on ne peut tuer en une seule fois et d’un seul coup. La foi chrétienne est dès le départ sacrifice : sacrifice de toute liberté, de tout orgueil, de toute confiance en soi de l’esprit; et en même temps asservissement et autodérision, automutilation. Il y a de la cruauté et du phénicisme religieux dans cette foi que l’on exige d’une conscience *1* plus que mûre, multiple, au goût très difficile : elle présuppose que la sujétion de l’esprit *fait mal* à un point indescriptible, que tout le passé et l’habitude d’un tel esprit se défendent de cet *absurdissimum*, forme sous laquelle la « foi » se présente à lui. Les hommes modernes, sourds à toute la nomenclature chrétienne, ne sentent plus la nuance horriblement superlative attachée, pour un goût antique, au paradoxe de la formule de « Dieu mis en croix ». Jamais et nulle part encore, jusqu’à présent, il ne s’est trouvé d’audace aussi grande dans le retournement, de chose aussi terrible, riche en questions et problématique que cette formule : elle promettait un renversement de toutes les valeurs antiques *2* . — C’est l’orient, l’orient *profond*, c’est l’esclave oriental qui se vengeait de la sorte de Rome et de sa tolérance noble et frivole, du « catholicisme *3*» romain de la foi : — et ce ne fut jamais la foi, mais au contraire la liberté à l’égard de la foi, ce détachement semi-stoïcien et moqueur envers le sérieux de la foi qui a révolté les esclaves chez leurs maîtres, contre leurs maîtres. Les « Lumières » révoltent : car l’esclave veut de l’inconditionné, il ne comprend que le tyrannique, dans la morale également, il aime comme il hait, sans nuance, à fond, jusqu’à la douleur, jusqu’à la maladie. — son énorme souffrance *cachée* se révolte avec indignation contre le goût noble, qui semble *nier* la souffrance. Le scepticisme envers la souffrance, une simple attitude, au fond, que se donne la morale aristocratique, n’a pas non plus été pour rien dans l’apparition du dernier grand soulèvement d’esclaves *4*, qui a commencé avec la Révolution française. [...]

*NOTES*:

*1 Gewissen* : au sens de la conscience morale, une nouvelle fois.

*2* Problème qu’étudiera en détail le premier traité de *La généalogie de la morale* ; voir en particulier les paragraphes 7 et 16.

*3* Il faut garder à l’esprit le sens du terme grec sur lequel est formé le nom « catholicisme » pour saisir la remarque de Nietzsche ici. « Catholique », loin de renvoyer à une confession religieuse parmi d’autres, signifie étymologiquement « universel ». C’est le détachement à l’égard de toute croyance particularisante qui est le propre de cette aristocratie romaine.

*4 Sklaven-Aufstand* : voir *La généalogie de la morale*, I, paragraphe 10, qui définit précisément cette notion : « Le soulèvement des esclave dans la morale commence lorsque le *ressentiment* devient lui-même créateur et engendre des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la réaction véritable, celle de l’action, est interdite, et que seule une vengeance imaginaire peut indemniser. » Le *Gai savoir* a fourni un autre exemple de ce type de phénomène dans son paragraphe 358 : « Le soulèvement paysan de l’esprit ».

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

49

Ce qui provoque la stupéfaction dans la religiosité des anciens Grecs, c’est la plénitude effrénée de reconnaissance dont elle déborde : — c’est une espèce d’hommes très noble qui se comporte *ainsi* face à la nature et à la vie ! — Plus tard, lorsque la plèbe devient prépondérante en Grèce, la *peur* déferle sur la religion aussi ; et le christianisme était en train de se préparer. — [...]

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

51

Jusqu’à aujourd’hui, les hommes les plus puissants n’ont cessé de se prosterner avec vénération devant le saint, en tant qu’énigme de la soumission de soi et de la renonciation intentionnelle et ultime : pourquoi se prosternèrent-ils? Ils pressentirent en lui — et en quelque sorte derrière le point d’interrogation de son apparence frêle et pitoyable — la force souveraine qui voulait s’éprouver par une telle soumission, la force de volonté dans laquelle ils reconnaissaient et savaient honorer leur propre force et plaisir de dominer : ils honoraient quelque chose d’eux-mêmes en honorant le saint. À quoi s’ajoutait ceci que la vision du saint leur inspirait un soupçon : on ne désire pas pour rien une si formidable négation et contre nature, se disaient et se demandaient-ils. Il y a peut-être une raison à cela, un très grand danger dont l’ascète pourrait être plus directement informé grâce à ses consolateurs et ses visiteurs secrets ? Bref, face à lui, les puissants du monde apprirent une peur nouvelle, ils pressentirent une puissance nouvelle, un ennemi étranger, encore insoumis : — ce fut la « volonté de puissance » qui les contraignit à faire halte face au saint. Ils devaient le questionner *1* — —

*NOTE*:

*1* Il est capital de remarquer ici l’antithèse peur/volonté de puissance ; W.A. Kaufmarm a remarquablement étudié cette opposition dans le chapitre VI de son ouvrage déjà cité (« *The Discovery of the Will to Power* », p. 153 sq.). Rappelons que la toute première occurrence de la formule de « volonté de puissance » dans les textes de Nietzsche intervient très précisément dans ce contexte : « L’élément essentiel de l’ambition est d’arriver au *sentiment* de sa propre *puissance*. Le plaisir de la puissance s’explique par l’expérience cent et cent fois refaite du déplaisir tenant à la dépendance, à l’impuissance. Faute de cette expérience, ledit plaisir fait aussi défaut » (FP de *Humain, trop humain I*, 23 [63]).

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

58

A-t-on bien remarqué à quel point l’oisiveté ou la demi-oisiveté extérieure est nécessaire à une vie proprement religieuse (et ce tout autant pour son travail microscopique favori d’examen de soi que pour cette douce placidité qui se nomme « prière » et est une disponibilité continuelle à la « venue de Dieu »), je veux dire l’oisiveté à bonne conscience, immémoriale, qui fait partie du sang, à laquelle n’est pas totalement étranger le sentiment aristocratique que le travail *déshonore*, — à savoir qu’il rend l’âme et le corps communs ? Et aussi ce fait que, par conséquent, notre fureur de travail *1* moderne *2*, bruyante, qui accapare chacun de nos instants, fière d’elle-même, stupidement fière, éduque et prépare, plus que quoi que ce soit d'autre, précisément à l’« incroyance » ? Parmi ceux, par exemple, qui aujourd’hui en Allemagne, vivent à l’écart de la religion, je trouve des hommes dont la « libre pensée *3* » est d’espèce et d’ascendance diverses, mais surtout une majorité d’individus chez qui la fureur de travail a, de génération en génération, dissout les instincts religieux : de sorte qu’ils ne savent absolument plus quelle est l’utilité des religions, et se contentent en quelque sorte d'enregistrer leur présence dans le monde avec une espèce de stupéfaction hébétée. Il ne se sentent déjà que bien trop absorbés, ces braves gens, que ce soit par leur affaires, par leurs plaisirs, pour ne rien dire de la « patrie », des journaux et des « devoirs de famille » : il semble qu’il ne leur reste vraiment pas de temps à consacrer à la religion, d’autant qu’ils n’arrivent pas à voir au juste s’il s’agit là d’une nouvelle affaire ou d’un nouveau plaisir [...]

— Toute époque a sa propre espèce divine de naïveté, pour l’invention de laquelle elle pourrait susciter l’envie d’autres époques : — et que de naïveté, de naïveté vénérable, puérile et infiniment balourde n’y a-t-il pas dans cette foi du savant en sa supériorité, dans la bonne conscience de sa tolérance, dans l’assurance dénuée de soupçon et simpliste avec laquelle son instinct traite l’homme religieux comme un type de moindre valeur et inférieur, qu’il a dépassé, de très loin, *de très hau*t, lui, le petit nabot plébéien et présomptueux, le besogneux et zélé ouvrier intellectuel et manuel des « idées », des « idées modernes *4*» !

*NOTES*:

*1 Arbeitsamkeit* : on pourrait presque parler de « culte du travail ».

*2* Nietzsche vise dans ces lignes non pas simplement le fait de travailler, mais le travail posé comme valeur fondamentale. Voir notamment *Le gai savoir*, paragraphe 329 sur la critique de cette situation.   
https://sites.google.com/a/plusjapprends.com/plusjapprends/home/extraits-de-lecture-par-auteur-de-n-a-z/dispensez-nous-de-grace-de-songer-sans-cesse-a-punir-a-blamer-a-corriger

*3 Freidenferei*: à ne pas confondre avec la liberté d'esprit; voir sur ce point le paragraphe 44. Le fait d'être libre-penseurs désigne la distance à l'égard de la religion, ce qui n'est encore en rien le gage d'une libération à l'égard de la *morale* et de ses valeurs, bien plus profonde aux yeux de Nietzsche. Il y a loin du libre-penseurs à l'esprit libre.

*4* Sur les idées modernes, voir le paragraphe 44 et la note correspondante. On comparera cette chute avec celle du paragraphe 239.

Doit-on faire du travail une valeur ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

QUATRIÈME SECTION

MAXIMES ET INTERMÈDES [...]

94

Maturité de l’homme : cela veut dire avoir retrouvé le sérieux qu’enfant, on mettait dans ses jeux. [...]

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

Le besoin est-il l'origine du travail ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

96

On doit prendre congé de la vie comme Ulysse prit congé de Nausicaa *1*, — en bénissant plutôt qu’épris.

*NOTE*:

*1* Nietzsche évoque l’*Odyssée*, chant VIII, vers 457 sq. : « Fasse l’époux d’Héra, le Zeus retentissant, qu’en mon logis, je voie la journée du retour, aussi vrai que mes vœux, quand je serai là-bas, te resteront fidèles : tu me seras un dieu, tous les jours d’une vie que je te dois, ô vierge ! » (trad. V. Bérard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1955).

L’homme doit-il se résigner à mourir ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

97

Comment? Un grand homme? Je n’y vois jamais que le comédien de son idéal personnel. [...]

Suis-je le sujet de mes pensées ?  
Peut-on être soi-même devant les autres ?

125

Quand nous devons revoir notre opinion sur quelqu’un, nous lui faisons vivement grief du désagrément qu’il nous cause ainsi. [...]

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

146

Que celui qui lutte avec des monstres veille à ce que cela ne le transforme pas en monstre. Et si tu regardes longtemps au fond d’un abîme, l’abîme aussi regarde au fond de toi. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

155

Le sens du tragique croît et décroît avec la sensualité. [...]

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Que sait-on du réel ?

180

Il y a une innocence dans le mensonge qui est le signe de la bonne foi avec laquelle on épouse une cause. [...]

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?  
N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

CINQUIÈME SECTION

ÉLÉMENTS POUR L’HISTOIRE NATURELLE DE LA MORALE [...]

191

Le vieux problème théologique de la « foi » et du « savoir » — ou, plus clairement, de l’instinct et de la raison — la question de savoir, donc, si eu égard à l’évaluation des choses, l’instinct mérite de recevoir une autorité supérieure à la rationalité, qui veut que l’on sache apprécier et agir en fonction de motifs fondés, en fonction d’un « pourquoi ? », c’est-à-dire en fonction de la convenance et de l’utilité, — c’est encore et toujours ce vieux problème moral, qui apparut pour la première fois dans la personne de Socrate et a déjà divisé les esprits bien avant le christianisme. Socrate quant à lui s’était sans doute d’abord rangé, avec le goût propre à son talent — celui d’un dialecticien hors pair — du côté le la raison et à vrai dire, qu’a-t-il fait d’autre, sa vie durant, que se moquer de la gauche incompétence de ces Athéniens nobles, qui étaient des hommes d'instinct, comme tous les nobles, et ne parvenaient jamais à fournir des indications suffisantes sur les raisons de leur manière d’agir ? Mais pour finir, en silence et en secret, il se moqua aussi de lui-même : il découvrit en lui, face à sa conscience particulièrement subtile et à la faveur d’un interrogatoire qu’il s’imposa à lui-même, la même difficulté et la même incompétence. À quoi bon, il cherchait à s’en persuader, se défaire pour autant des instincts ! On doit les aider, et la raison *aussi*, à faire valoir leur droit, — on doit suivre les instincts, mais persuader la raison de les assister en fournissant de bons motifs. Voilà ce qui fut la véritable *fausseté* de ce grand ironiste aux mille secrets; il parvint à faire en sorte que sa conscience se satisfasse d’une espèce de duperie de soi *1* : il avait en fin de compte percé à jour le caractère irrationnel des jugements moraux. — Platon, plus innocent en la matière, et dépourvu de l’astuce du plébéien, voulut se prouver, en y employant toute sa force — la plus grande force qu’un philosophe ait pu prodiguer jusqu’à présent ! — que la raison et l’instinct convergent d’eux-mêmes vers un but unique, vers le Bien, vers « Dieu » ; et depuis Platon, tous les théologiens et philosophes *2* suivent la même voie, — ce qui revient à dire qu’en matière morale, c’est jusqu’à présent l’instinct, ou, comme les chrétiens l’appellent, « la foi », ou comme je l’appelle moi, « le troupeau *3* », qui a gagné. Il faudrait faire une exception pour Descartes, le père du rationalisme (et par conséquent le grand-père de la Révolution), qui ne reconnaissait l’autorité qu’à la seule raison : mais la raison n’est qu’un instrument, et Descartes était superficiel. [...]

*NOTES*:

*1 Selbstüberlistung* : cette création verbale parodie ironiquement le terme *Selbstüberwindung* (« dépassement de soi »), par lequel Nietzsche caractérise les degrés les plus hauts de l’exercice de la volonté de puissance.

*2*  L’association de ces deux groupes d’hommes n’est évidemment pas innocente ; elle semble insinuer, comme l’affirmera explicitement le dernier traité de *La généalogie de la morale*, que le philosophe n’a été jusqu’à présent qu’un prêtre masqué.

*3* Nietzsche se livre une nouvelle fois à un exercice de traduction (multiple en l’occurrence) caractéristique des variations de registres propres au travail interprétatif.

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Peut-on se fier à l'intuition ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

La philosophie peut-elle parler de la religion ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

192

Qui a suivi attentivement l’histoire d’une science particulière trouve dans son développement un fil conducteur permettant de comprendre les processus les plus anciens et les plus communs de tout « savoir et connaître » : dans un cas comme dans l’autre, ce sont les hypothèses précipitées, les affabulations, la stupide disposition à « croire », le manque de méfiance et de patience qui se développent les premiers, — c’est tardivement que nos sens apprennent, et ils ne I’apprennent jamais complètement, à être des organes de connaissance subtils, fidèles, prudents. Notre œil trouve bien plus commode, à une occasion donnée, de recréer une image déjà créée à plusieurs reprises auparavant plutôt que de fixer en lui ce qu’une impression comporte de divergent et de nouveau : cette dernière tâche requiert plus de force, plus de « moralité ». L’oreille trouve pénible et difficile d’entendre quelque chose de nouveau ; on est mauvais auditeur pour une musique nouvelle. En entendant une autre langue, nous tentons involontairement de transformer les sons perçus en mots qui nous soient plus familiers, plus « de chez nous » : c’est ainsi que par exemple l’Allemand réarrangea autrefois l’*arcubalista* qu’il entendait pour en faire le mot *Armbrust 1*. Le nouveau se heurte aussi à l’hostilité et à la réticence de nos sens; et de manière générale, dès les « plus simples » des processus sensibles *règnent* les affects, tels la peur, l’amour, la haine, y compris les affects passifs de paresse. — Pas plus qu’un lecteur, aujourd’hui, ne lit intégralement les mots particuliers (encore moins les syllabes) d’une page — il en extrait plutôt au hasard quelque chose comme cinq mots sur vingt et « devine » le sens qu’ont probablement ces cinq mots —, nous ne voyons un arbre de manière précise et exhaustive, pour ce qui est de ses feuilles, ses branches, sa couleur, sa forme ; il nous est tellement plus facile de créer par l’imagination une approximation d’arbre. Même au beau milieu de nos expériences vécues les plus singulières, nous continuons à agir de même : nous inventons à coups d’affabulation la plus grande part de l’expérience vécue et l’on ne pourra guère nous contraindre à *ne pas* regarder une action, quelle qu’elle soit, en « inventeurs ». Tout cela revient à dire : nous sommes fondamentalement, depuis des temps immémoriaux — *habitués à mentir*. Ou bien, pour exprimer la chose sous une forme plus vertueuse et plus hypocrite, bref plus agréable : on est bien plus artiste qu’on ne le sait. — Au cours d’une conversation animée, je vois fréquemment le visage de la personne avec laquelle je parle en conformité avec la pensée qu’elle exprime ou dont je crois qu’elle a été suscitée en elle, et ce avec une telle netteté et une telle finesse de caractérisation que ce degré de netteté dépasse largement la *force* de ma capacité visuelle : — il *faut* donc que ce soit moi qui ai ajouté de manière affabulée la subtilité de ce jeu des muscles et de cette expression du regard. Probablement cette personne faisait-elle un tout autre visage, ou aucun en particulier. [...]

*NOTE*:

*1* *Arcubalista*: « arbalète », en italien. *Armbrust* possède le même sens mais est formé par la fusion de deux mots spécifiquement allemands : Arm (« bras »), Brust (« poitrine »). Ce procédé de formation des mots par emprunt à une langue étrangère et redistribution phonétique a depuis longtemps été signalé par les linguistes. Saussure donne un exemple approchant dans son *Cours de linguistique générale* en évoquant la transposition-interprétation du français « aventure » dans l’allemand *Abenteuer* qui y introduit le mot *Abend* (« le soir ») absent du français, évoquant les récits d’aventures qu’on raconte à la veillée.

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Peut-on percevoir sans juger ?

La perception peut-elle s'éduquer ?

L’imagination enrichit-elle la connaissance ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

N’y a-t-il aucune vérité dans le mensonge ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Que pouvons-nous savoir des autres ?

199

Dans la mesure où de tout temps, depuis aussi longtemps qu’il y a des hommes, il y a eu aussi des troupeaux humains (des groupes familiaux, des communautés, des lignées, des peuples, des États, des Églises) et toujours une très grande quantité d’hommes qui obéissent, en comparaison du petit nombre d’hommes qui commandent, — eu égard, donc, au fait que c’est jusqu’à présent l’obéissance qui a été le mieux et le plus longuement exercée et élevée *1*, on peut raisonnablement présupposer qu’en moyenne, le besoin en est désormais inné chez tout un chacun, sous les espèces d’une *sorte de conscience formelle* qui ordonne : « tu dois inconditionnellement faire telle ou telle chose, inconditionnellement ne pas faire telle ou telle chose », bref « tu dois ». Ce besoin cherche à s’assouvir et à remplir sa forme d’un contenu; ce faisant, il saisit suivant sa vigueur, son impatience et sa tension, sans grand discernement, comme un appétit grossier, et accepte tout ce que lui hurle dans les oreilles la première source de commandement venue — parents, professeurs, lois, préjugés de classe, opinion publique —. La singulière limitation de l’évolution humaine, ses hésitations, ses longueurs, ses fréquents retours en arrière et sa tendance à tourner en rond tiennent à ce que l’instinct grégaire d’obéissance est ce qui se transmet le mieux en héritage, et ce aux dépens de l’art de commander. Si l’on se représente le progrès de cet instinct poussé à ses excès ultimes, les hommes qui savent commander et les indépendants finiront par disparaître totalement; ou bien ils souffriront intérieurement de mauvaise conscience et auront besoin de commencer par se faire illusion à eux-mêmes pour pouvoir commander : de sorte qu’ils paraissent eux aussi ne faire qu’obéir. Tel est bien l’état de choses que connaît aujourd’hui l’Europe : c’est ce que j’appelle l’hypocrisie morale des hommes qui commandent. Ils ne savent pas se protéger de leur mauvaise conscience autrement qu’en jouant les exécutants de commandements plus anciens et plus élevés (ceux des ancêtres, de la constitution, du droit, des lois voire de Dieu) ou même en empruntant au mode de pensée du troupeau des maximes propres au troupeau, par exemple en se donnant pour « premiers serviteurs de leur peuple », ou « instruments du bien commun ». D’autre part, aujourd’hui en Europe, l’homme du troupeau se donne les allures de l’unique espèce d’homme permise et glorifie les qualités qui font de lui un être apprivoisé, accommodant et utile au troupeau comme étant les vertus proprement humaines : donc le souci de la communauté, la bienveillance, les égards, l’ardeur au travail, la modération, la modestie, l’indulgence, la pitié. Mais dans tous les cas où l’on croit ne pas pouvoir se dispenser de chefs et de moutons de tête, on fait aujourd’hui tentative sur tentative, pour remplacer ceux qui commandent en additionnant des hommes de troupeau prudents : telle est l’origine, par exemple, de toutes les constitutions représentatives. À quel point malgré tout l’apparition d’un homme qui commande inconditionnellement soulage cet Européen animal de troupeau, à quel point elle le délivre d’une oppression tournant à l’intolérable, c’est ce dont a témoigné pour la dernière fois avec ampleur l’effet produit par l’apparition de Napoléon : — l’histoire de l’effet exercé par Napoléon est presque l’histoire du plus haut bonheur auquel se soit hissé tout ce siècle à travers ses hommes et ses moments les plus précieux. [...]

*NOTE*:

*1* *Gezüchtet* : c’est toujours la théorie de l’élevage qui constitue l’arrière-plan des analyses développées dans ces paragraphes. Nietzsche va d’ailleurs l’évoquer de manière de plus en plus insistante, tout particulièrement lorsqu’il s’agira de caractériser le philosophe, tant ses conditions de possibilité que sa tâche — ce à quoi travaille cet aphorisme de manière préparatoire.

La culture est-elle libératrice ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

S'opposer à l'autorité est-ce toujours une marque de liberté ?

Quelle est la part de l'inné et de l'acquis dans le caractère ?

L'homme est-il un animal politique ?

Avons nous le choix d'être libre ?

Pourquoi voulons-nous être libres ?

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

201 [...]

Lorsque les pulsions les plus hautes et les plus fortes, faisant irruption avec passion, propulsent l’individu bien au-delà et au-dessus de la moyenne et du bas niveau de la conscience du troupeau, elles anéantissent l’estime que la communauté se porte à elle-même, sa foi en elle-même, et lui brisent en quelque sorte les reins : il en résulte que ce sont précisément ces pulsions que l’on stigmatise et calomnie le mieux. On ressent déjà la spiritualité élevée et indépendante, la volonté d’être seul, la grande raison comme un danger ; tout ce qui élève l’individu au-dessus du troupeau et fait peur au prochain est à partir de ce moment qualifié de mal *1* ; la mentalité équitable, modeste, qui rentre dans le rang, qui recherche la conformité, la *médiocrité* des désirs accède aux désignations morales et aux honneurs moraux. Enfin, dans des situations très pacifiques, l’occasion et la nécessité d’éduquer son sentiment à la sévérité et à la dureté viennent toujours davantage à manquer; et désormais toute sévérité, même en matière de justice, commence à troubler les consciences ; une noblesse et une responsabilité envers soi-même élevées et dures sont presque blessantes et éveillent la méfiance, « l’agneau », plus encore « le mouton » gagnent en considération. Il y a dans l’histoire de la société un point d’amollissement et d’adoucissement maladifs où celle-ci va jusqu’à prendre elle-même parti pour celui qui lui porte atteinte, pour le *criminel*, et ce avec sérieux et honnêteté. Punir : voilà qui lui semble d’une certaine manière injuste, — il est certain que l’idée de « punition » et d’« obligation de punir » lui font mal, lui font peur. « Ne suffit-il pas de le mettre *hors d’état de nuire*? À quoi bon punir par surcroît? Punir est en soi une chose effroyable ! » — par cette question, la morale du troupeau, la morale de la pusillanimité, tire son ultime conséquence. À supposer que l’on puisse abolir le danger en général, la raison d’avoir peur, on aurait aboli cette morale du même coup : elle ne serait plus nécessaire, elle ne *se tiendrait plus elle-même* pour nécessaire ! — Qui sonde la conscience de l’Européen d’aujourd’hui finira toujours par extraire des mille replis et cachettes de la morale le même impératif, l’impératif de la pusillanimité du troupeau : « nous voulons qu’un beau jour, il n’y ait *plus à avoir peur de rien* ! » Un beau jour — la volonté et le chemin *qui y mènent* s’appellent aujourd’hui, partout en Europe, le « progrès ». [...]

*NOTE*:

*1*  *Böse* de nouveau : cette fois, ce « mal » est à entendre effectivement au sens de ce que Nietzsche appellera bientôt la morale d’esclaves, au sens de « méchant ».

SIXIEME SECTION

NOUS, SAVANTS *1*

*NOTE*:

*1*  *«Wir, Gelehrten* » : cette formule personnelle est un procédé de désignation qu’affectionne Nietzsche, particulièrement durant les années occupées par la rédaction de *Par-delà bien et mal* et du livre V du *Gai savoir*; on en trouvera de très nombreuses occurrences, parmi lesquelles le titre du paragraphe 371 du *Gai savoir* : « Nous, incompréhensibles » ; ou celui du paragraphe 377 : « Nous, sans-patrie » ; ou les premières lignes du paragraphe 382 : « Nous, nouveaux, sans-nom, difficiles à comprendre, nous, enfants précoces d’un avenir encore non assuré [...]. »

https://sites.google.com/a/plusjapprends.com/plusjapprends/home/extraits-de-lecture-par-auteur-de-n-a-z/nous-tous-avons-cesse-d-etre-materiaux-de-construction-d-une-societe

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Suis-je le sujet de mes pensées ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on être soi-même devant les autres ?

La politique doit-elle faire le bonheur des citoyens ?

205

Les dangers qui menacent le développement du philosophe sont aujourd’hui à vrai dire si multiples que l’on pourrait douter que ce fruit puisse encore parvenir simplement à maturation. L’ampleur et l’élévation vertigineuse des sciences a pris des proportions formidables, et également, de ce fait, la probabilité que le philosophe se fatigue déjà en apprenant ou se laisse fixer et « spécialiser » quelque part : de sorte qu’il ne parvient plus à son sommet, c’est-à-dire à son regard surplombant, englobant, *descendant*. Ou bien il y parvient trop tard, lorsque le meilleur de son temps et de sa force est déjà passé ; ou bien diminué, devenu grossier, dégénéré, de sorte que son regard, son jugement de valeur dans son ensemble ne signifie plus que peu de chose. C’est précisément la subtilité de sa conscience en matière intellectuelle *1* qui le fait hésiter et le ralentit *2* en chemin; il craint la séduction qui égare jusqu’à mener au dilettante, au mille-pattes, à l’insecte au mille antennes, il ne sait que trop que celui qui a perdu le respect de soi-même ne commande plus, ne *guide 3* plus comme homme de connaissance non plus : à moins de vouloir se transformer en grand comédien, en Cagliostro philosophique et en ensorceleur *4* d’esprits, bref en séducteur. C’est finalement une question de goût : quand bien même ce ne serait pas une question de conscience. À quoi s’ajoute, pour redoubler encore la difficulté du philosophe, qu’il exige de lui-même un jugement, un oui ou un non, non pas sur les sciences, mais sur la vie et la valeur de la vie, — qu’il n’en vient qu’avec difficulté à croire qu’il a le droit, ou même le devoir de porter ce jugement, et qu’il ne doit se frayer son chemin vers ce droit et cette croyance qu’à partir des expériences vécues les plus vastes — peut-être les plus troublantes et les plus destructrices *5* —, et ce, souvent, en hésitant, en doutant, en gardant le silence. De fait, la foule a longtemps confondu et méconnu le philosophe, en le prenant soit pour le scientifique et le savant idéals, soit pour l’exalté plein d’élévation religieuse, désensualisé, « démondanisé *6* », l’ivrogne de Dieu ; et si l’on entend aujourd’hui louer quelqu’un de vivre « sagement » ou « en philosophe », cela ne signifie presque rien de plus que « prudemment et à l’écart ». La sagesse : pour le peuple, cela semble être une espèce de fuite, un moyen et une astuce pour se tirer à bon compte d’un jeu dangereux *7* ; mais le véritable philosophe — à ce qu’il *nous* semble, mes amis ? — vit de manière « non philosophique » et « non sage *8* », et surtout *imprudente*, et il ressent le fardeau et le devoir de cent tentatives et tentations *9* de vie : — il se risque constamment, il joue *le* jeu dangereux … [...]

*NOTES*:

*1 Seines intellektuellen Gewissens* : notion essentielle de la réflexion nietzschéenne, définie dans le paragraphe 2 du *Gai savoir*, auquel nous avons déjà renvoyé ; voir également le paragraphe 335 du même ouvrage.

*2* Nouvel enchaînement souligné par l’assonance: *zögern*, *verzögern*.

*3* La progression de la phrase repose sur l’un des jeux de langage favoris de Nietzsche : elle fait glisser de *Verführung* (séduction qui mène à s’égarer) à *nicht mehr führen* (ne plus guider, ne plus mener).

*4 Rattenfänger* : c’est-à-dire, littéralement, « attrapeur de rats », image empruntée au conte du joueur de flûte de Hameln. Le qualificatif est appliqué à Socrate dans le paragraphe 340 du *Gai savoir*; il sera encore appliqué à Dionysos dans le paragraphe 295 de *Par-delà bien et mal*.

*5* Association appuyée sur une assonance de même type que les précédentes : *den… störendsten, zerstörendsten*…

*6* Littéralement : « d’un mauvais jeu », ou « d’un méchant jeu » — la formule faisant allusion à la problématique des valeurs morales : le philosophe est par nécessité du côté de ce que l’on juge mauvais, ou méchant.

*7* Nouvel exemple des déterminations par inversion permettant à Nietzsche de caractériser dans sa spécificité rigoureuse l’activité philosophique. Ce procédé a déjà été mis en œuvre, notamment dans la section I, paragraphe 19, et dans la section II, paragraphe 34 : voir la note correspondant à ce dernier paragraphe.

*8* À propos de ce jeu verbal sur *Versuch* et *Versuchung*, que, à son habitude, Nietzsche utilisera de manière répétée, voir la note du paragraphe 42.

*9*  Nietzsche se livre encore ici à un jeu de langage assez complexe : le premier terme utilisé, *Anerkennung*, désigne la reconnaissance au sens de l’acceptation générale des mérites, intellectuels, moraux ou autres de quelqu’un — nous le traduisons par « reconnaissance intellectuelle » pour tenter de transcrire le jeu de langage tout en préservant la lisibilité de la phrase. *Erkennung*, terme d’usage beaucoup moins courant, désigne davantage le fait d'identifier quelque chose, de le dépister, indépendamment de toute idée de mérite ; enfin *Erkennbarkeit* est un néologisme indiquant la possibilité d’une reconnaissance, le caractère reconnaissable, qui permet l’identification.

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Commentez cette pensée de Nietzsche: « Ce n'est pas le doute, c'est la certitude qui rend fou. » ?

Est-ce illusoire de chercher à être heureux ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

La solitude est-elle sans valeur ?

207

Quelque reconnaissance que l’on puisse montrer envers l’esprit *objectif—* et y a-t-il quelqu’un qui n’ait été une fois déjà écœuré à en mourir de tout le subjectif et de sa maudite ipsissimosité *1* ! — il faut toutefois finir aussi par apprendre à être un peu prudent envers sa reconnaissance, et mettre un terme à l’exagération avec laquelle on célèbre depuis peu la dépossession de soi et la dépersonnalisation de l’esprit comme s’ils étaient un but en soi, une rédemption et une transfiguration : comme cela a coutume de se produire notamment au sein de l’école pessimiste, qui a aussi de bonnes raisons de son côté de décerner à la « connaissance désintéressée » les plus grands honneurs. L’homme objectif, qui ne maudit plus et ne peste plus, tels les pessimistes, le savant *idéal*, en qui l’instinct scientifique, après des milliers d’échecs complets et de demi-échecs, parvient pour une fois à éclore et à s’épanouir, est à coup sûr l’un des instruments les plus précieux qui soient : mais c’est à un plus puissant de le manier. Il n’est qu’un instrument, disons-nous : il est un *miroir*, il n’est pas un « but en soi ». L’homme objectif est effectivement un miroir : accoutumé à s’incliner devant tout ce qui veut être connu, sans autre plaisir que celui que procure le connaître, le « refléter », — il attend que vienne quelque chose, et s’étend alors avec délicatesse de peur que même de légères empreintes et le glissement d’êtres fantomatiques n’échappent à sa surface et sa peau. Ce qui lui reste encore de « personne », lui semble fortuit, souvent arbitraire, plus souvent encore gênant : tant il est devenu lui-même le passage et le reflet de figures et d’événements étrangers. Il ne fait retour à « lui-même » qu’avec effort, se trompant ; il se prend facilement pour ce qu’il n’est pas, il se méprend à propos de ses propres besoins et est ici seulement, dénué de finesse et négligent. Peut-être sa santé le tourmente-t-elle, ou la petitesse et l’atmosphère renfermée qu’il éprouve auprès de sa femme et de ses amis, ou le manque de compagnons et de société, — il se force même à réfléchir à son tourment : en vain! Sa pensée vagabonde déjà, en route vers un cas *plus général*, et demain, il saura tout aussi peu qu’hier ce qu’on peut faire pour l’aider. Il n’a plus de sérieux de reste pour lui-même, ni non plus de temps : il est serein *non pas* pour être épargné par la détresse, mais pour ne pas savoir toucher du doigt ni manier *sa* détresse. Sa prévenance accoutumée envers toute chose et toute expérience vécue, l’hospitalité ensoleillée et sans prévention avec laquelle il accueille ce qui vient à sa rencontre, son genre de bienveillance sans égards, d’un détachement dangereux à propos du oui et du non : hélas, il ne manque pas de cas où il doit expier ces vertus qui sont les siennes ! — et en tant qu’homme, il ne devient que trop aisément le *caput mortuum* *2* de ces vertus. Si l’on attend de lui de l’amour et de la haine, je veux dire de l'amour et de la haine comme les comprennent Dieu, la femme et la bête — : il fera son possible et donnera ce qu’il pourra. Mais il ne faut pas s’étonner si le résultat est modeste, — sur ce point précis, il se montre inauthentique, fragile, problématique et vermoulu. Son amour est contraint, sa haine artificielle, et elle est plutôt un *tour de force*, une petite vanité et exagération. Il n’est vraiment authentique que pour autant qu’il peut être objectif: c’est uniquement dans son totalisme serein *3* qu’il est encore « nature » et « naturel ». Son âme de miroir éternellement occupée à se polir elle-même ne sait plus acquiescer, ne sait plus nier; il ne commande pas; il ne détruit pas non plus. « *Je ne méprise presque rien* » — dit-il avec Leibniz : qu’on ne laisse pas passer et ne sous-estime pas le *presque* ! Il n’est pas non plus un modèle ; il ne précède personne, et ne suit personne non plus; il se place de manière générale trop loin pour avoir des raisons de prendre parti entre le bien et le mal. Si on l’a si longtemps confondu avec le *philosophe*, avec l’éleveur *4* césarien et le tyran de la culture *5* : on lui a fait bien trop d’honneur et l’on a laissé passer ce qui est essentiel en lui, — Il est un instrument, une manière d’esclave *6*, bien qu’il s’agisse à coup sûr de l’espèce d’esclave la plus sublime *7*, mais en soi rien, — *presque rien* ! L’homme objectif est un instrument, un instrument de mesure et un chef-d’œuvre de miroiterie, précieux, qui se brise et se brouille facilement, et que l’on doit ménager et respecter ; mais il n’est pas un but, un aboutissement et un apogée, ni un homme complémentaire dans lequel se justifie le *reste* de l’existence, ni une conclusion — et moins encore un commencement, un engendrement et une cause première *8*, quelque chose de ferme, de puissant, qui prenne appui sur soi-même, qui veuille être maître et seigneur : bien plutôt un moule à formes, délicat, évidé, fin, malléable qui doit commencer par attendre quelque contenu et quelque substance pour « prendre forme » en se modelant sur lui, — ordinairement un homme sans contenu ni substance, un homme « désintéressé ». Et donc un néant aussi pour les femmes, *in parenthesi*. — [...]

*NOTES*:

*1* Néologisme formé cette fois à partir du latin *ipse* : « soi-même ». Nietzsche désigne ainsi une forme outrée de subjectivité, une sorte d’hypersubjectivisme, le fait de ne voir rien d’autre que soi-même.

*2 Caput mortuum* : cette expression latine est utilisée en un sens péjoratif pour désigner le rebut, le résidu sans valeur d’un processus.

*3 Totalismus* : ou sa passion pour la totalité, qui lui fait dédaigner tout ce qui relève du particulier ou du singulier. Le terme, qui parodie la conceptualité propre au travail théorique, est volontairement surprenant autant en allemand qu’en français.

*4 Züchter* : nouvelle variation sur la terminologie de l’élevage. Le terme désigne celui qui met en œuvre un processus d’élevage ; dans la langue courante, il désigne les éleveurs au sens agricole sans nulle valeur métaphorique.

*5* On prêtera attention à cette remarquable définition du philosophe qui rassemble les éléments mis en jeu par les paragraphes 44, et surtout 61-62, et anticipe sur les analyses de la fin de cette section : voir les paragraphes 210 à 213.

*6* Il faut prêter attention à cette formule comparative qui se rattache à une réflexion très large sur le statut du philosophe : le paragraphe 211 donnera plus de précisions à ce sujet.

*7* Nouvelle allusion à la théorie de la spiritualisation, particulièrement importante dans ce contexte pour faire saisir ce que Nietzsche entend par esclavage en un sens *spiritualisé*. Il faudra garder à l’esprit ce sens spiritualisé de la notion pour les analyses que présenteront les sections suivantes.

*8* Nouveau jeu sur le vocabulaire classique de la métaphysique, ont Nietzsche fait un usage métaphorique.

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Est-ce réaliste de prétendre pouvoir aimer tous les hommes ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Est-il raisonnable d'aimer ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

Est-il préférable de se connaître ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

La solitude est-elle sans valeur ?

N’est-on responsable que de ses propres actes ?

Le philosophe doit-il gouverner ?

Quelle serait la ligne d'écriture d'une version moderne de "De la nature des choses", plus de 20 siècles après celle de Lucrèce ?

Une connaissance scientifique du vivant est-elle possible ?

Y a-t-il des questions auxquelles aucune science ne répond ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

211

J’insiste pour que l’on cesse enfin de confondre les ouvriers de la philosophie et les hommes de science en général avec les philosophes, — pour que sur ce point précis, on donne avec rigueur « à chacun ce qui est à lui » et non pas trop aux uns et bien trop peu aux autres. Il est peut-être nécessaire à l’éducation du véritable philosophe qu’il ait lui-même parcouru une fois tous les degrés auxquels s’arrêtent, — *doivent nécessairement* s’arrêter ses serviteurs, les ouvriers scientifiques de la philosophie ; il lui faut peut-être avoir été lui-même critique, sceptique, dogmatique, historien et en outre poète, collectionneur, voyageur, devineur d’énigmes, moraliste, prophète, « esprit libre », et presque toute chose pour balayer le spectre des valeurs et des sentiments de valeur humains et pour *pouvoir* regarder avec toutes sortes d’yeux et de conscience, d’en haut en direction des horizons lointains, depuis les profondeurs en direction de toute hauteur, depuis son recoin en direction de toutes les étendues. Mais toutes ces choses ne sont que des conditions préparatoires à sa tâche : cette tâche elle-même veut quelque chose d’autre, — elle exige qu’il *crée des valeurs*. Ces ouvriers philosophiques répondant au noble modèle de Kant et de Hegel ont à établir et réduire en formules tous les grands faits relatifs aux évaluations — c’est-à-dire aux *fixations* de valeurs, aux créations de valeurs opérées autrefois, qui en sont venues à dominer et ont été appelées pour quelque temps « vérités *1* » —, que ce soit dans le domaine du logique, ou du *politique* (du moral), ou de l’*artistique*. Il incombe à ces chercheurs de permettre d’embrasser du regard, d’embrasser par la pensée, de saisir, de manipuler tout ce qui s’est produit et a été apprécié jusqu’à présent, d’abréger tout ce qui est long, jusqu’au « temps » lui-même, et de se *rendre maîtres* de tout le passé : tâche formidable et prodigieuse au service de laquelle tout orgueil subtil, toute volonté opiniâtre pourra à coup sûr trouver de quoi se satisfaire. Mais *les philosophes véritables sont des hommes qui commandent et qui légifèrent* : Ils disent « il en *sera* ainsi *2* ! », ils déterminent en premier lieu le vers où ? et le pour quoi faire *3* ? de l’homme et disposent à cette occasion du travail préparatoire de tous les ouvriers philosophiques, de tous ceux qui se sont rendus maîtres du passé, — ils tendent une main créatrice pour s’emparer de l’avenir et tout ce qui est et fut devient pour eux, ce faisant, moyen, instrument, marteau *4* . Leur « connaître » est un créer, leur *créer* est un légiférer, leur volonté de vérité est — volonté de puissance *5* . — Existe-t-il de tels philosophes, ne *faut*-il pas *nécessairement* qu’existent de tels philosophes?... [...]

*NOTES*:

*1* Nouvel exemple du travail de traduction qu’implique la tâche généalogique. Nietzsche donne ici une caractérisation précise de la notion de vérité — valeur particulière parvenue à s’imposer et à dominer dans un cadre culturel déterminé (historiquement, géographiquement, etc.). Il est particulièrement éclairant de relire la première section, et spécialement le premier paragraphe à la lumière de cette élucidation qui explique en quoi les philosophes sont demeurés prisonniers de préjugés.

*2* Le texte parodie ici la formulation des dix commandements - qui constituent eux-mêmes un bel exemple de ce que Nietzsche appelle des valeurs. Conformément à l’usage fixé dans le langage religieux par la Bible de Luther, ce qui en français est exprimé par un futur (« Tu n’auras pas d’autres dieux devant moi ») est rendu en allemand par la forme modalisée « Tu ne dois pas… » : « Du soit kein ander Götter neben mir haben » (Exode, 20, 3 sq.).

*3 Wohin* ? *wozu* ? : formule capitale que Nietzsche utilise à plusieurs reprises pour souligner le déplacement qu’implique en philosophie la mise en place de la problématique de la valeur. Il s’agit bien, pour déterminer la valeur de telles ou telles valeurs, d’examiner leurs conséquences quant à l’évolution du type humain.

*4* Sur l’image du marteau comme instrument de culture, voir le paragraphe 62 déjà.

*5* On sera attentif au rapprochement suggéré par les deux termes que Nietzsche choisit d’écrire en italique : « créer » et « volonté de puissance ».

A quoi peut-on reconnaître la vérité ?  
Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

Le philosophe doit-il gouverner ?

Qui est autorisé à me dire tu dois ?

Comment définir le bien ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

A-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?  
Comment peut-il y avoir du nouveau ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

213

Ce qu’est un philosophe, cela s’apprend mal parce le cela ne peut pas s’enseigner : on doit le « savoir », l’expérience, — ou bien on doit avoir l’orgueil de *ne pas* le savoir. Mais le fait que tout un chacun parle aujourd’hui de choses dont il ne *peut* pas avoir l'expérience se vérifie au suprême degré et sous la pire forme quand il est question du philosophe et des états philosophiques : — rarissimes sont ceux qui le connaissent, qui sont en droit de le connaître, et toutes les opinions populaires à son sujet sont fausses. C’est ainsi par exemple que cette coexistence authentiquement philosophique d’une spiritualité audacieuse et exubérante dont l’allure obéit au *presto*, et d’une rigueur et nécessité dialectiques *1* qui ne commettent pas le moindre faux pas, est inconnue de la plupart des penseurs et des savants, étant étrangère à leur expérience, et donc, au cas où quelqu’un en parlerait devant eux, objet d’incrédulité. Ils se représentent toute nécessité sous la forme d’une détresse, sous la forme d’un pénible il-faut-s’exécuter et on-y-est-contraint ; et ils tiennent la pensée elle-même pour quelque chose de lent, d’hésitant, presque pour une corvée, et assez souvent pour une chose « qui mérite bien la *sueur* des nobles » — mais pas le moins du monde pour quelque chose de léger, de divin et d’étroitement apparenté à la danse *2* , à l’exubérance ! « Penser » et « prendre une chose au sérieux », la « prendre dans toute sa gravité » — voilà qui chez eux s’implique mutuellement : c’est la seule expérience qu’ils en aient *3* —. Il se peut que les artistes aient déjà un flair plus subtil sur ce point : eux qui ne savent que trop que c’est justement lorsqu’ils ne font plus rien de manière « arbitraire » mais tout de manière nécessaire que leur sentiment de liberté, de subtilité, de puissance souveraine, le sentiment de fixer, de disposer, de donner forme en créateurs atteint son apogée, — bref, que nécessité et « liberté de la volonté » ne font alors plus qu’un en eux. Il y a en fin de compte une hiérarchie des états de l’âme à laquelle s’accorde la hiérarchie des problèmes ; et les problèmes suprêmes repoussent sans merci quiconque se risque à s’en approcher sans être prédestiné par la hauteur et la puissance de sa spiritualité à en trouver la solution. À quoi cela peut-il bien mener, que de souples esprits qui se mêlent de tout *4* et de braves et raides mécaniciens et empiristes, avec leur ambition plébéienne, s’efforcent, comme cela se produit si souvent aujourd’hui, de pénétrer jusque dans leur intimité, au sein de cette « cour des cours » ! Jamais des pieds grossiers ne seront autorisés à fouler de tels tapis : la loi originaire des choses y a pourvu ; les portes demeurent closes pour ces importuns, quand bien même ils s’y cognent et s’y fracassent la tête ! L’accès à tout monde élevé relève nécessairement de la naissance ; pour parler plus clairement : il faut avoir été *élevé 5* pour lui; avoir droit à la philosophie — en prenant ce terme dans son acception élevée — on ne le doit qu’à son ascendance, ce sont les ancêtres, le « sang », qui décident également de ce point. Un grand nombre de générations doit avoir travaillé de manière préparatoire à l’apparition du philosophe ; chacune de ses vertus doit, à titre individuel, avoir été acquise, cultivée, transmise en héritage, incorporée, et pas uniquement l’allure et le cours audacieux, légers, délicats de ses pensées, mais avant tout la disposition aux grandes responsabilités, l’élévation des regards qui dominent et surplombent, le sentiment d’être à l’écart de la foule et de ses devoirs et vertus, la protection et la défense bienveillantes de ce qui n’est pas compris et se voit calomnié, qu’il s’agisse de Dieu, qu’il s’agisse du diable, le plaisir et la pratique de la grande justice, l’art de commander, l’ampleur de la volonté, l’œil lent *6* qui admire rarement, se tourne rarement vers le haut, aime rarement…

*NOTES*:

*1* On est surpris de voir Nietzsche utiliser ce terme qu’il condamne d’ordinaire avec tant de virulence (voir par exemple le *Crépuscule des idoles*, « Le problème de Socrate »).

*2* La danse constitue l’un des modèles de la pensée sous sa forme la plus haute, celle du gai savoir, par opposition à la pesanteur malhabile de la pensée idéaliste. *Humain, trop humain* évoquait déjà les livres qui apprennent à danser (paragraphe 206).

*3* Comparer ce texte au paragraphe 327 du *Gai savoir* : L’intellect est chez la plupart une machine pesante, morne et grinçante que l’on a du mal à mettre en marche : ils parlent de “*prendre* la chose *au sérieux*” quand ils veulent travailler avec cette machine et penser pour de bon — oh, qu’il doit leur être incommode de penser pour de bon ! »

*4* Cette expression critique les esprits qui prétendent tout voir et être à même de tout juger, ceux qui se veulent « arbitres experts sur tous les cas », pourrait-on dire en empruntant cette formule à La Fontaine.

*5 Gezüchtet* : il faut remarquer la fréquence des occurrences de ce verbe.

*6* La lenteur comme signe de noblesse, par opposition à la frénésie, à l’agitation incontrôlée qui caractérise, selon Nietzsche, la nature plébéienne — c’est-à-dire avant tout l’inaptitude à la maîtrise de soi.

Faut-il préférer le bonheur à la vérité ?

Le bonheur est-il le but de la philosophie ?

Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Choisit-on d’être artiste ?

La culture est-elle libératrice ?

Avons nous le choix d'être libre ?

La solitude est-elle sans valeur ?

Prendre son temps est-ce le perdre ?

SEPTIEME SECTION

NOS VERTUS [...]

219

Le jugement moral et la condamnation morale sont la vengeance de prédilection des limites de l’esprit envers ceux qui le sont moins, également une espèce de dédommagement pour avoir été négligés par la nature, et finalement une occasion d’acquérir de l’esprit et de *se faire* subtils : — la méchanceté donne de l’esprit. Au fond de leur coeur, ils éprouvent du réconfort à voir qu’il existe une norme face à laquelle même ceux qui regorgent de biens et de privilèges de l’esprit sont leurs égaux : — ils se battent pour l’« égalité de tous devant Dieu » et pour ce, ont presque déjà *besoin* de croire en Dieu. C’est parmi eux que se trouvent les adversaires les plus virulents de l’athéisme. Quiconque leur dirait « une haute spiritualité *1* est sans commune mesure avec toute la bonté et la respectabilité d’un homme simplement moral » les mettrait en fureur : — je me garderai bien de le faire. Je préfère nettement les flatter en avançant ce principe qu’une haute spiritualité n’existe elle-même que comme rejeton ultime de qualités morales ; qu’elle est une synthèse de tous les états qu’on n’attribue aux hommes « simplement moraux » qu’une fois qu’ils ont été acquis un à un, au moyen d’une longue discipline et d’un long exercice, peut-être à travers des chaînes entières de générations *2* ; que la haute spiritualité est très précisément la spiritualisation de la justice et de cette rigueur obligeante qui se sait chargée de maintenir l’*ordre hiérarchique* dans le monde, parmi les choses elles-mêmes — et non pas seulement parmi les hommes.

*NOTES*:

*1 Geistigkeit* : rappelons que les termes, extrêmement fréquents chez Nietzsche, de *geistig*, *Geistigkeit*, que nous choisissons de rendre systématiquement par « spirituel », « spiritualité » pour maintenir les systèmes d’échos et de renvois qui structurent le texte nietzschéen, doivent s’entendre en un sens proche d’« intellectuel », « intellectualité », « propre à la vie de l’esprit » : pour saisir les nuances précises qu’ils mettent en jeu, on se reportera à la définition stricte de ce que Nietzsche appelle « esprit », dans le paragraphe 44.

*2* Sur ce processus, voir la fin du paragraphe 213.

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

L’homme a-t-il nécessairement besoin de religion ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

L'homme est-il chez lui dans la nature ?

La justice ne relève-t-elle que de l'Etat ?

L'exigence de justice et l'exigence de liberté sont-elles séparables ?

220

S’agissant de l’éloge, si populaire aujourd’hui, de l’« homme désintéressé », on doit prendre conscience, *ce qui* ne va peut-être pas sans quelque danger, de *ce qui* suscite l’intérêt du peuple, et de ce que sont, de manière générale, les choses dont se soucie fondamentalement et profondément l’homme du commun : y compris les hommes cultivés, même les savants, et, si l’on en croit les apparences, les philosophes aussi, à peu de chose près. Il en ressortira ce fait que la plupart des choses qui intéressent et attirent les goûts raffinés et assez difficiles, et toute nature supérieure, semblent totalement « dénuées d’intérêt » à l’homme moyen : — s’il note malgré tout un attachement à celles-ci, il le qualifie de « désintéressé » et se demande avec stupéfaction comment il est bien possible d’agir de manière « désintéressée ». Il y a eu des philosophes qui ont su prêter en outre à cette stupéfaction populaire une expression pleine de séduction, transcendante et mystique *1* (— peut-être parce qu’ils ne connaissaient pas d’expérience la nature supérieure ?) — au lieu de poser cette vérité nue et fort simple que l’action « désintéressée » est une action *très* intéressante et intéressée, à supposer « Et l’amour ? » — Comment ! Même une action dictée par l’amour doit être « non égoïste » ? Mais, balourds que vous êtes — ! « Et l’éloge de celui qui se sacrifie ? » — Mais quiconque a vraiment offert des sacrifices sait bien qu’il voulait et qu’il a reçu quelque chose en retour, — échangeant peut-être une part de lui-même contre une part de lui-même —, qu’il a peut-être abandonné ici pour recevoir plus là-bas, et de manière générale pour être plus et en tout cas se sentir « plus ». Mais c’est là un empire de questions et de réponses où n’aime pas séjourner un esprit au goût quelque peu difficile : tant la vérité a déjà besoin ici d’étouffer un bâillement quand elle doit répondre. En fin de compte, elle est femme : on ne doit pas Iui faire violence. [...]

*NOTE*:

*1* Nietzsche critique en particulier Kant sous cet angle, notamment en matière esthétique. Voir sur ce point le troisième traité de *La généalogie de la morale*, paragraphe 6 en particulier.

Une action désintéressée est-elle possible ?

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

224 [...]

Nous, hommes du « sens historique » : comme tels, nous avons nos vertus, cela n’est pas contestable, — nous sommes dénués de prétention, désintéressés, modestes, courageux, amplement capables de dépassement de soi, pleins de dévouement, très reconnaissants, très patients, très conciliants : — malgré tout cela, nous n’avons peut-être guère de « goût ». Reconnaissons-le en fin de compte : ce que nous avons le plus de mal à saisir, à sentir, à goûter et aimer durablement, nous, hommes du « sens historique », ce qui nous trouve au fond prévenus et presque hostiles, c’est justement la perfection et la pleine maturité de toute culture et de tout art, la véritable noblesse des œuvres et des hommes, leur instant de mer d’huile et d’autosuffisance alcyonienne, l’aspect doré et froid que montrent toutes les choses parvenues à leur accomplissement. Peut-être notre grande vertu, le sens historique, s’oppose-t-elle nécessairement au bon goût, à tout le moins au meilleur de tous les goûts, et c’est seulement à grand-peine, en hésitant, à force de contrainte, que nous parvenons à restituer en nous ces petits, brefs, et suprêmes coups de chance transfigurant la vie humaine qui resplendissent soudain ici ou là : ces moments de prodige où une grande force s’est arrêtée volontairement face au démesuré et à l’illimité, — où l’on a joui d’une profusion de plaisir subtil à se dompter et se pétrifier brusquement, à se tenir solidement et s’immobiliser sur un sol encore vacillant. La *mesure* nous est étrangère, reconnaissons-le; notre démangeaison, c’est justement la démangeaison de l’infini, de l’immense. Pareils au cavalier emporté par un coursier écumant, nous lâchons les rênes face à l’infini, nous, hommes modernes, nous, demi-barbares — et nous ne connaissons *notre* béatitude que là où nous sommes aussi le plus — *exposés au danger* *1* . [...]

*NOTE*:

*1* Les textes consacrés par Nietzsche au sens historique sont nombreux. Nous attirerons l’attention sur un unique posthume, qui prolonge les analyses de ce paragraphe : « [...] Le sens historique : Platon et toute la philosophie n’en ont aucune idée. C’est une sorte d’art de *comédien*, de prendre pour un temps une âme étrangère : conséquence des grands *mélanges de races et de peuples*, grâce auxquels il y a dans chacun une parcelle de tout ce qui existait. Un sens artistique dans le domaine de la connaissance. En même temps un signe de faiblesse et de manque d’unité. [...] » (FPX, 26 [393]).

En quoi le sentiment esthétique se distingue-t-il du sentiment religieux ?

En général quand une chose devient utile cesse-t-elle d'être belle ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Y a-t-il d’autres moyens que la démonstration pour établir une vérité ?

Le doute: Une force ou une faiblesse ?

Peut-on être sûr d'avoir raison ?

229 [...]

On doit réviser ses opinions au sujet de la cruauté et ouvrir les yeux ; on doit apprendre à perdre enfin patience, pour mettre un terme à l’étalage vertueux et impudent d’erreurs arrogantes et épaisses comme celles dont les philosophes antiques et modernes nous ont par exemple régalés à propos de la tragédie *1*. Presque tout ce que nous appelons « culture supérieure » repose sur la spiritualisation et l’approfondissement de la *cruauté* — voilà ma thèse ; cette « bête sauvage » n’a pas le moins du monde été abattue, elle vit, elle s’épanouit, elle s’est simplement — divinisée. Ce qui constitue la volupté douloureuse de la tragédie, c’est la cruauté ; ce qui produit un effet plaisant dans ce qu’on appelle la pitié tragique, et même, en fin de compte dans tout sublime, jusqu’aux frissons suprêmes et suprêmement délicats de la métaphysique *2*, ne tire sa douceur que de l’adjonction de cet ingrédient, la cruauté. Ce que savoure le Romain au cirque, le chrétien dans les ravissements de la croix, l’Espagnol au spectacle des bûchers ou des corridas, le Japonais d'aujourd'hui, qui court assister à la tragédie, l’ouvrier des faubourgs de Paris, habité par la nostalgie de révolutions sanguinaires, la wagnérienne qui, toute volonté suspendue, se « laisse submerger » par *Tristan et Isolde*, — ce qu’eux tous savourent et aspirent à boire jusqu’à la dernière goutte avec une ardeur mystérieuse, ce sont les philtres épicés de la grande Circé « cruauté ». C’est sur ce point, à coup sûr, qu’il faut évincer la psychologie balourde d’autrefois, qui n’avait rien d’autre à enseigner au sujet de la cruauté sinon qu’elle résulterait du spectacle de la souffrance d’*autrui* : la souffrance que l’on éprouve soi-même, le fait de se faire souffrir soi-même procurent aussi une jouissance abondante, surabondante, — et là où l’homme se laisse persuader de se livrer à la négation de soi au sens *religieux* ou à la mutilation de soi, comme chez les Phéniciens et les ascètes, ou de manière générale à la désensualisation, à la désincarnation, à la mortification, au spasme de pénitence puritain, à la vivisection de la conscience et au *sacrifizio dell’intelletto* pascalien *3*, c’est sa cruauté qui l’appâte et l’y pousse secrètement, ce frisson dangereux de la cruauté exercée sur *soi-même*. Que l’on songe enfin que même l’homme de connaissance, en forçant son esprit à connaître *contre* le penchant de cet esprit, et assez souvent aussi contre les vœux de son cœur — à savoir, à dire Non là où il voudrait acquiescer, aimer, adorer —, exerce sa fonction en artiste et en transfigurateur de la cruauté ; faire preuve de profondeur et de radicalité revient à tout coup, à faire violence, à vouloir faire mal à la volonté fondamentale de l’esprit, qui veut sans relâche gagner l’apparence et les surfaces, — tout vouloir-connaître renferme déjà une goutte de cruauté.

*NOTES*:

*1* Nietzsche critique régulièrement, par exemple, la théorie aristotélicienne interprétant la tragédie à partir de la catharsis.

*2* Point qu’éclaireront la fin de cet aphorisme et surtout le paragraphe 230.

*3* En italien : « sacrifice de l’esprit », ou « sacrifice de l’intelligence ». Voir la note 153 du paragraphe 23, où apparaissait déjà cette formule italienne.

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Peut-on croire sans savoir ?

La religion n’est-elle qu’un fait de culture ?

Toute croyance est-elle contraire à la raison ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

230

Peut-être ne comprendra-t-on pas d’emblée ce que j’ai dit ici en évoquant une « volonté fondamentale de l’esprit » : qu’on me permette une explication. — Ce quelque chose qui commande, et que le peuple appelle « l’esprit », veut être maître et seigneur en lui et autour de lui, et sentir qu’il est le maître *1* : il a la volonté de ramener la multiplicité à la simplicité, une volonté qui garrotte, qui dompte, une volonté tyrannique *2* et véritablement dominatrice *3*. Ses besoins et ses facultés sont en cela les mêmes que ceux que les physiologistes attribuent à tout ce qui vit, croît et multiplie. La faculté qu’a l’esprit de s’approprier ce qui est étranger se révèle dans un penchant vigoureux à rendre le nouveau semblable à l’ancien, à simplifier le multiple, à ignorer ou évincer I’absolument contradictoire : de même qu’arbitrairement, il souligne avec plus d’insistance, met en relief, falsifie à sa convenance certains traits et lignes de ce qui est étranger, de tout segment de « monde extérieur *4* ». En cela, son intention vise l’incorporation *5* d’« expériences » nouvelles, l’insertion de choses nouvelles dans des agencements anciens, — la croissance, donc ; plus précisément encore, le *sentiment* de croissance, le sentiment de force accrue *6*. Une pulsion en apparence opposée sert cette même volonté, la brusque irruption d’une résolution d’ignorer, de s’isoler arbitrairement, de fermer ses fenêtres, un non intime opposé à telle ou telle chose, un refus de se laisser approcher, une espèce d’état de défense à l’égard de tout ce qui peut être connu, une satisfaction d’être dans l’obscurité, de voir son horizon se rétracter, un oui et un acquiescement à l’ignorance : toutes choses nécessaires en proportion du degré de sa faculté d’appropriation, de sa « faculté de digestion », pour le dire de manière imagée — car c’est bien à un estomac que l’esprit ressemble encore le plus. C’est à cela que se rapporte de même la volonté de l’esprit de se laisser à l’occasion tromper, avec peut-être un pressentiment espiègle du fait que les choses *ne* sont pas exactement ainsi, que l’on se contente de faire comme si elles l’étaient, un plaisir pris à toute incertitude et ambiguïté, une jouissance égoïste que font exulter l’étroitesse et la clandestinité arbitraires de son recoin, le trop proche, le premier plan, l’agrandissement, le rapetissement, le déplacement, l’embellissement, une jouissance égoïste prise à l’arbitraire de toutes ces expressions de puissance. C’est à cela que se rapporte enfin cette disposition de l’esprit, pour le moins préoccupante, à tromper d’autres esprits et à se dissimuler à leurs regards, cette pression et ce penchant continuels d’une force créatrice, formatrice, habile à se métamorphoser : l’esprit y jouit de la multiplicité de ses masques et de sa rouerie, il y jouit également de son sentiment de sécurité, — ce sont justement ses artifices de Protée qui le défendent et le cachent le mieux ! — C’est à *cette* volonté d’apparence, de simplification, de masque, de manteau, bref de surface — car toute surface est un manteau — que *s’oppose* ce penchant sublime de l’homme de connaissance qui aborde et *veut* aborder les choses de manière profonde, multiple, radicale : penchant qui est une espèce de cruauté de la conscience et du goût intellectuels que tout penseur courageux reconnaîtra en lui, à supposer qu’il ait assez longtemps, comme il convient, durci et aiguisé le regard qu’il porte sur lui-même, et qu’il soit habitué à une discipline sévère et aussi à des paroles sévères. Il dira « il y a quelque chose de cruel dans le penchant de mon esprit » : — aux vertueux et aux aimables de chercher à l’en dissuader ! Il serait de fait plus courtois de dire, de souffler, de mentionner de manière élogieuse à notre sujet, — à nous, libres, *très* libres esprits —, à la place de la cruauté, quelque chose comme une « débauche de probité » : — et peut-être est-ce réellement *là* ce que l’on dira un jour pour faire notre — éloge? En attendant — car nous avons le temps avant d’en être là — nous serons quant à nous aussi peu enclins que possible à nous parer du clinquant et des fanfreluches morales que constituent ce genre de mots : tout le travail que nous avons mené jusqu’à présent nous fait trouver écœurants ce goût-là et son luxe enjoué. Ce sont là de belles paroles scintillantes, tintantes, solennelles : probité, amour de la vérité, amour de la sagesse, sacrifice à la connaissance, vérité, amour de la sagesse, sacrifice à la connaissance, héroïsme de l’homme vérace, — elles contiennent quelque chose qui dilate votre orgueil. Mais nous, nous sommes persuadés, dans le grand secret qui est celui d’une conscience d’ermite, que tout ce vénérable faste verbal aussi fait partie du costume d’apparat, de la pompe et de la poussière dorée de mensonge propres à l’inconsciente vanité humaine, et qu’il faut restituer et reconnaître sous cette couleur et cette retouche piturale *7* flatteuses aussi le terrible texte fondamental de l’*homo natura* *8*. C’est-à-dire retraduire l’homme en nature *9* ; vaincre les nombreuses interprétations *10* et distorsions de sens dictées par la vanité et l’exaltation que l’on a jusqu’à présent griffonnées et peintes sur cet éternel texte fondamental de l’*homo natura* *11* ; faire en sorte qu’à l’avenir l’homme regarde l’homme en face, comme aujourd’hui déjà, endurci par la discipline de la science *12*, il regarde l’*autre* nature en face, avec des yeux d’Œdipe qui ignorent l’épouvante et des oreilles l’Ulysse qui se bouchent, sourd aux accents charmeurs de tous les vieux oiseleurs métaphysiques qui ne lui ont que trop longtemps joué cet air de flûte *13* : « tu es plus ! tu es plus élevé ! tu as une autre provenance ! » — Il se peut bien que ce soit là une tâche singulière et insensée, mais c’est bien une *tâche* — qui le nierait? Pourquoi nous l’avons choisie, cette tâche insensée? Ou pour poser la question autrement : « Pourquoi la connaissance, au total ? » — Chacun nous le demandera. Et pour nous, pressés de la sorte, nous qui nous sommes déjà posé la même question des centaines de fois, nous n’avons pas trouvé et ne trouvons pas de meilleure réponse… [...]

*NOTES*:

*1* Il faut remarquer une nouvelle fois l’importance capitale des déterminations affectives : le sentiment de puissance est l’élément fondamental de l’interprétation, ou encore de la volonté de puissance — et c’est bien d’elles qu’il est question directement dans ces paragraphes 229 et 230, à travers l’analyse de la cruauté.

*2 Herrschsuchtig* : composé de *Herr*, terme employé à deux reprises dans la phrase précédente; Nietzsche a déjà employé ce terme, relativement rare, pour qualifier les pulsions dans le paragraphe 6 ; voir la note correspondante.

*3 Herrschaftlich* : encore un terme dérivé de la racine *Herr*, qui renvoie à une situation de domination.

*4 Einverleibung* : l’incorporation désigne le processus d’absorption et d’assimilation des pulsions ; c’est un élément essentiel de la théorie de l’élevage.

*5* Toute l’analyse exposée dans ces lignes, et particulièrement cette dernière phrase, constitue véritablement une définition rigoureuse de ce que Nietzsche désigne par la périphrase « volonté de puissance ». Il faut souligner à cet égard le lien intime entre l’interprétation et l’affectivité : le sentiment de puissance s’intensifiant, inventant pour cela les moyens de son intensification, et percevant simultanément — sur le mode interprétatif, naturellement — sa propre intensification : tel est le *processus* que Nietzsche appelle volonté de puissance. Il faut remarquer à l’occasion de ce texte que celle-ci ne désigne donc nullement une *aspiration* à la puissance, un *désir* de puissance, ou encore une volonté — première, antérieure — d’aller vers la puissance — seconde, simplement visée et espérée : « volonté » et « puissance » ne renvoient pas dans la formule de Nietzsche à deux instances extérieures l’une à l’autre et qui chercheraient à se raccorder. Pour être complet sur cette question, il faut reinsérer les analyses de ce paragraphe dans les leçons de la première section, en particulier du paragraphe 19, qui expliquait précisément ce qu’il faut entendre par « volonté » au sein du nouveau langage de Nietzsche, à savoir un complexe pulsionnel hiérarchisé, et dans celles du paragraphe 36. Un vivant est une multiplicité de pulsions qui sont autant de volontés de puissance : le problème est donc aux yeux de Nietzsche de savoir si une hiérarchisation rigoureuse de ces volontés de puissance permet d’imposer une direction unique à la collectivité qu’est le vivant.

*6* 6. *Übermalung* : composé en *über-* qui évoque l’ajout à valeur modificatrice (où l’on retrouve donc l’une des grandes fautes philologiques dénoncées par Nietzsche, par exemple dans la première section — l’ajout de texte à l’intérieur de l’original), et plus précisément ici la surimposition d’une couche de couleur, le « maquillage » au sens trompeur du terme.

*8 Homo natura* : l’« homme nature ». Il faut noter de nouveau le recours à la métaphore philologique dans ce texte.

*10 Deutungen* : comme dans le paragraphe 47, il est significatif que Nietzsche utilise ce terme — et non par exemple *Auslegung* — qui lui sert fréquemment à désigner une interprétation fautive, déformante, qui trahit le texte à traduire. Voir la note du paragraphe 47 à ce sujet.

*11* L’image du palimpseste constitue elle aussi une variation sur l’idée de déchiffrage philologique.

*12* Il ne faut pas laisser passer cet éloge de la science, célébrée pour la qualité de son dressage psychologique (plus que pour le contenu de ses théories).

*13* L’image évoque naturellement le Papageno de *La flûte enchantée* (« derVogelfänger bin ich ja… »).

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

La science relève-t-elle du seul désir de vérité ?

Faut-il se méfier de la multiplicité des interprétations ?

Interprète-t-on à défaut de connaître ?

Notre liberté de pensée a-t-elle des limites ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

Les apparences sont-elles trompeuses ?

Ne fait-on que fuir le réel ?

Qu'est-ce qui a du sens ?

NEUVIÈME SECTION

QU’EST-CE QUI EST NOBLE ?

257

[...]

Toute élévation du type « homme » fut jusqu’à présent l’œuvre d’une société aristocratique — et il ne cessera d’en être ainsi : en ce qu’elle est une société qui croit à une vaste échelle hiérarchique ainsi qu’à une différence de valeur entre l’homme et l’homme, et qui a besoin de l’esclavage en quelque sens. Sans le *pathos de la distance* *1* que suscite la différence incarnée des positions, le regard avec lequel la caste dominante considère constamment d’en haut les soumis et les instruments ainsi que l’exercice tout aussi constant de l’obéissance et du commandement, de l’activité consistant à maintenir en bas et à distance, cet autre *pathos* plus mystérieux ne pourrait absolument pas naître, cette aspiration à un incessant accroissement de distance au sein de l’âme elle-même, l’élaboration d’états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus étendus, plus amples, bref justement l’élévation du type « homme », le continuel « dépassement de soi de l’homme *2* », pour prendre une formule morale en un sens supra-moral. Certes : on ne peut se bercer d’illusions humanitaires quant à l’histoire de l’émergence *3* d’une société aristocratique (donc au présupposé de toute élévation du type « homme » —) : la vérité est dure. Avouons-nous sans ménagement comment a *commencé* toute culture supérieure sur terre jusqu’à présent ! Des hommes à la nature encore naturelle, des barbares à toutes les acceptions terribles du terme, des hommes de proie *4* , encore en possession de forces de volonté *5* et de désirs de puissance inentamés, se sont jetés sur des races plus faibles, plus policées, plus pacifiques, qui peut-être s’occupaient de commerce ou d’élevage *6* du bétail, ou sur des vieilles cultures confites dont l’ultime force vitale se répandait en étincelants feux d’artifice d’esprit et de corruption *7* . La caste noble, au début, fut toujours la caste des barbares : sa prépondérance ne tenait pas en premier lieu à la force physique, mais au contraire à celle de l’âme, — ils étaient *les plus intégralement* hommes (ce qui signifie aussi, à tous les degrés, « les plus intégralement bêtes » —) *8*.

*NOTES*:

*1* Sur cette notion, voir encore le premier traité de *La généalogie de la morale*.

*2 Selbstüberwindung.*

*3 Entstehungsgeschichte* : l’histoire décrivant l’apparition d’un état de choses ou d’une interprétation, terme qu’il faut distinguer de la généalogie au sens strict ; Nietzsche l’utilisera encore dans le paragraphe d’ouverture du premier traité de *La généalogie de la morale* pour caractériser le travail des psychologues britanniques de la morale et faire simultanément leur éloge et leur critique : ils ont certes été les seuls à tenter de retracer une histoire de *l’émergence de morale* (une *Entstehungsgeschichte*), mais ils n’ont pas su déceler ce qui fait philosophiquement problème dans la morale, à savoir bien plus la question de sa valeur que celle de sa provenance conçue de manière autonome — et c’est pourquoi ils ne sont pas parvenus à s’élever à une véritable généalogie de la morale. Dans le segment du présent paragraphe où intervient ce terme, il s’agit bien de retracer d’abord le mouvement d’émergence qui aboutit à la constitution d’une caste aristocratique : laquelle n’apparaît qu’à l’occasion d’un contact avec une autre communauté et de la constitution d’un groupe plus large.

*4* On aura remarqué la fréquence de cette image du prédateur et de ses variations dans *Par-delà bien et mal* (voir par exemple le paragraphe 44). Rappelons que Nietzsche en usera de nouveau, à titre de modèle d’intelligibilité pulsionnel, tout comme c’est le cas ici, dans le premier traité de *La généalogie de la morale*.

*5* Voir la note relative au paragraphe 21 sur le sens de cette expression.

*6* On ne s’étonnera pas de trouver ici le verbe *züchten* — dans un contexte littéral, celui précisément dont Nietzsche fait un modèle d’intelligibilité pour poser le problème de la culture, et donc demander quel type d’homme il faut — élever.

*7* Analyse à comparer avec les paragraphes 16 à 18 du deuxième traité de *La généalogie de la morale*, qui réfléchissent aux circonstances de l’apparition de l’État sur terre (dans une perspective générale différente, il est vrai, puisqu’il s’agit de rendre compte de l’apparition de la mauvaise conscience).

*8* On remarquera le mouvement de cet aphorisme, qui retrace le passage du sentiment de la distance sociale à sa forme spiritualisée, le sentiment de la distance pour l’âme et l’état d’élévation de individu. Il est bon de relire les paragraphes 288 et aussi 285 du *Gai savoir* à ce propos. Il faut par ailleurs prêter attention au comparatif qu’utilise Nietzsche ici : il s’agit de désigner une prééminence relative, les plus complets des deux groupes d’hommes considérés.

https://sites.google.com/a/plusjapprends.com/plusjapprends/home/extraits-de-lecture-par-auteur-de-n-a-z/une-chose-est-necessaire-que-l-homme-parvienne-etre-a-content-de-lui-meme

Enfin, on ne saurait trop insister sur la signification philosophique de ce mouvement général, ni trop répéter la leçon exprimée dans la dernière phrase : *ce ne sont pas* la force physique, la violence et la brutalité qui constituent le propre des plus « forts » au sens où l’entend Nietzsche, et qui assurent leur supériorité et leur domination, mais un facteur bien plus profond, leur supériorité pulsionnelle, c’est-à-dire le caractère intact, non perverti, non vicié des déterminations fondamentales de la vie en eux. La violence physique *peut* effectivement accompagner cette authenticité pulsionnelle (et la masquer, pour un observateur superficiel), c’est le cas ici, et le premier traité le *La généalogie de la morale* le soulignera de nouveau (voir l'important paragraphe 11 à ce sujet) ; mais, à *elle seule*, elle n’est jamais pour Nietzsche un élément déterminant : en témoignera du reste la victoire éclatante des tenants du christianisme naissant, *dénués de force physique*, sur les aristocrates romains dressés à faire la guerre — ce qui implique également, point qu’il ne faut jamais perdre de vue, que l’homme des castes aristocratiques évoquées dans ce paragraphe, comme dans le premier traité de *La généalogie de la morale, ne constitue pas* pour Nietzsche le type supérieur de l’homme ; l’intégrité et la puissance pulsionnelles ne sont que *l’un* des éléments nécessaires à la véritable « force » : mais l’élément capital sera toujours pour Nietzsche la capacité à maîtriser ses pulsions (au lieu d’en être l’esclave), c’est-à-dire à les spiritualiser (au lieu de les laisser s’extérioriser de manière brute, non élaborée, et notamment physique), pour atteindre à ces « états toujours plus élevés » de l’âme, c’est-à-dire de leur imposer une forme nouvelle, d’où le primat du modèle artistique pour penser le type surhumain. On relira aussi à cet égard le paragraphe 548 d’*Aurore*, « La victoire sur la force » : « On s’agenouille toujours devant la *force* — selon la vieille habitude servile — et pourtant lorsqu’il s’agit de déterminer le degré de *vénération méritée*, seul le *degré de raison au sein de la force* est décisif : il faut précisément mesurer jusqu’à quel point la force a été surmontée par quelque chose de plus haut, au service duquel elle est désormais devenue un instrument et un moyen ! »

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

L'art peut-il manifester la vérité ?

Les oeuvres d´art sont-elles des réalités comme les autres ?

L'art sait-il montrer ce que le langage ne peut pas dire ?

Pourquoi les productions qui surgissent de l'esprit humain ont-elles plus de valeur que les oeuvres imitées ?

L'oeuvre d'art peut elle nous apprendre quelque chose ?

Comment peut-il y avoir du nouveau ?

258

La corruption, comme expression du fait qu’au sein des instincts, l’anarchie menace, et que la structure fondamentale d’affects qui s’appelle « vie *1* » est ébranlée : la corruption est quelque chose de fondamentalement différent selon la configuration vitale où elle se fait jour. Lorsque, par exemple, une aristocratie comme celle de la France au début de la Révolution se dépouille de ses privilèges avec un dégoût sublime et se sacrifie elle-même à une débauche de son sentiment moral, on a affaire à de la corruption : — ce ne fut en réalité que le dernier acte de cette corruption séculaire qui l’avait poussée pas à pas à abandonner ses prérogatives de domination et à s’abaisser au rang de *fonction* de la monarchie (et à finir même par en devenir l’ornement et le costume d’apparat). Mais l’élément essentiel d’une bonne et d’une saine aristocratie est qu’elle *ne* se ressent *pas* comme fonction (que ce soit de la monarchie ou de la communauté), mais comme son *sens* et sa justification suprême, — qu’elle accepte pour cela le sacrifice d’innombrables êtres humains qui doivent être abaissés et réduits, *à son profit*, au rang d’hommes incomplets, d’esclaves, d’instruments. Sa pensée fondamentale doit justement être que la société *n’a pas* le droit d’exister pour la société, mais seulement comme soubassement et charpente permettant à une espèce d’êtres choisis de s’élever à sa tâche supérieure et de manière générale à un *être* supérieur : à l’instar de ces plantes grimpantes de Java avides de soleil — on les nomme Sipo Matador —, qui étreignent un chêne de leurs vrilles, si longuement et si souvent, qu’elles finissent, bien au-dessus de lui, mais en s’appuyant sur Iui, par pouvoir déployer leur couronne en pleine lumière et faire admirer leur bonheur. —

*NOTE*:

*1* Voir déjà la fin du paragraphe 19 à ce sujet.

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

259

S’abstenir mutuellement de se blesser, de se faire violence, de s’exploiter, mettre sa volonté et celle d’autrui sur un pied d’égalité : cela peut produire, en un certain sens, grossier, de bonnes manières entre individus, si les conditions sont réunies pour cela (à savoir s’ils possèdent effectivement une quantité de force et des critères de valeur semblables et s’ils font partie d’un seul et même corps). Mais sitôt que l’on voudrait étendre ce principe, et même, si possible, en faire le *principe fondamental de la société*, il se montrerait immédiatement pour ce qu’il est : volonté de nier la vie, principe de désagrégation et de décadence. Il faut ici penser radicalement jusqu’au fond des choses et se défendre de toute faiblesse sentimentale : la vie même est *essentiellement* appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses formes propres, incorporation et à tout le moins, dans les cas les plus tempérés *1* , exploitation, — mais pourquoi toujours employer ces mots, empreints depuis des temps immémoriaux d’une intention de calomnier? Tout corps à l’intérieur duquel, comme nous l’avons admis précédemment, les individus se traitent en égaux — ce qui se produit dans toute aristocratie saine —, doit lui-même aussi, s’il est un corps vivant et non pas moribond, faire à tous les autres corps ce dont les individus qui le composent s’abstiennent mutuellement : il devra être la volonté de puissance *2* incarnée, il voudra croître, s’emparer de ce qui l’entoure, l’attirer à lui, gagner en prépondérance, — non pas du fait de quelque moralité ou immoralité que ce soit, mais au contraire parce qu’il *vit*, et parce que la vie *est* justement volonté de puissance. Mais il n’y a pas de point sur lequel la conscience commune aux Européens soit plus rebelle à l’instruction que sur celui-ci : on s’exalte partout aujourd’hui, en allant jusqu’à s’envelopper de déguisements scientifiques, à propos d’états à venir de la société où « le caractère d’exploitation » doit se trouver aboli : — ce qui rend le même son à mon oreille que si l’on promettait d’inventer une vie qui s’abstienne de toutes les fonctions organiques. L’« exploitation » n’appartient pas en propre à une société pervertie ou imparfaite et primitive : elle appartient en propre à I’*essence* du vivant, en tant que fonction organique fondamentale, elle est une conséquence de la volonté de puissance authentique, qui est justement la volonté de vie. — À supposer que cela soit une innovation sur le plan théorique, — sur le plan de la réalité, c’est le *fait originaire* de toute histoire : poussons donc l’honnêteté envers nous-mêmes jusqu’à ce point ! —

*NOTES*:

*1* Nouveau jeu sur la proximité phonétique : *mindestens, mildestens*.

*2* Il faut être ici attentif à l’article, et de manière générale aux variations suivant lesquelles Nietzsche présente de manière déterminée ou indéterminée le terme de volonté de puissance. Nous renvoyons à cet égard à l’étude de W. Müller-Lauter qui fait autorité sur la notion de volonté de puissance : « La pensée nietzschéenne de la volonté de puissance » (in *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Paris, Allia, 1998).

Toute violence est-elle sans raison ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Respecter tout être vivant, est-ce un devoir moral ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

260

En faisant route à travers les nombreuses morales, les plus subtiles comme les plus grossières, qui ont régné jusqu’à présent ou continuent de régner sur terre, j’ai écouté certains traits qui revenaient ensemble avec régularité et se liaient les uns aux autres : jusqu’à ce que finissent par se révéler à moi deux types fondamentaux *1* et qu’une différence fondamentale s’en dégage. Il y a une *morale de maîtres* et une *morale d’esclaves;* — j’ajoute immédiatement que dans toutes les cultures supérieures et plus mélangées *2* se font jour aussi des tentatives de médiation des deux morales, plus fréquemment encore leur compénétration et leur mécompréhension mutuelle, voire parfois leur sévère juxtaposition — jusque dans un même homme, au sein d’une seule et unique âme. Les différenciations de valeur morales sont nées soit au sein d’une espèce dominante qui prenait conscience avec délectation de sa différence par rapport à celle des dominés, — soit parmi les dominés, les esclaves et les dépendants de tout ordre. Dans le premier cas, quand ce sont les dominants qui déterminent le concept de « bon », ce sont les états d’âme élevés, orgueilleux qui sont ressentis comme marque de distinction qui détermine la hiérarchie. Le noble sépare de lui-même les individus chez qui s’exprime le contraire de ces états élevés et orgueilleux : il les méprise. Remarquons immédiatement que dans cette première espèce de morale. l’opposition de « bon » et « mauvais » possède un sens équivalent à « noble » et « méprisable » : — l’opposition de « bon » et « méchant » possède une autre provenance. Est méprisé celui qui est lâche, le peureux, le mesquin, celui qu’anime la pensée de l’utilité étriquée ; et aussi le méfiant au regard servile, celui qui s’humilie, l’espèce d’hommes pareille aux chiens, qui se laisse maltraiter, le flatteur qui mendie, et surtout le menteur : c’est une croyance fondamentale de tous les aristocrates que le commun du peuple est menteur. « Nous, les véraces *3* » — voilà comment se désignaient les hommes de noblesse de la Grèce antique. Il est flagrant que partout, les désignations de valeur morales se sont d’abord appliquées à des *hommes*, et seulement de manière dérivée et tardive à des *actions* : c’est pourquoi les historiens de la morale commettent une méprise grossière quand ils prennent pour point de départ des questions telles que « pourquoi fait-on l’éloge de l’action dictée par la pitié ? ». L’espèce d’hommes noble *se* ressent comme celle qui détermine la valeur, elle n’a nul besoin d’approbation, elle juge de la manière suivante « ce qui est nuisible pour moi est nuisible en soi », elle sait que c’est elle qui, la première, confère de l’honneur aux choses, elle est *créatrice de valeurs*. Elle honore tout ce qu’elle sait lui appartenir : une telle morale est autoglorification. Elle place au premier plan le sentiment de plénitude, de puissance qui veut déborder, le bonheur de la haute tension, la conscience d’une richesse qui aimerait offrir et donner : — l’homme noble aussi aide celui qui est dans le malheur, mais non pas ou presque pas par pitié, plutôt au contraire du fait d’un penchant suscité par la profusion de puissance, celui, également, qui fait preuve de puissance à l’égard de lui-même *4*, qui s’entend à parler et à garder le silence, qui prend plaisir à exercer rigueur et dureté envers lui-même et a du respect pour tout ce qui est rigoureux et dur. « C’est un cœur dur que Wotan a placé dans ma poitrine » lit-on dans une vieille saga Scandinave : voilà la juste expression poétique trouvée par l’âme d’un Viking orgueilleux. Une telle espèce d’homme est justement fière de *ne pas* être faite pour la pitié : c’est pourquoi le héros de cette saga ajoute en manière d’avertissement : « qui n’a pas dès sa jeunesse le cœur dur ne l’aura jamais ». Les hommes nobles et courageux qui pensent de la sorte sont aussi éloignés qu’on peut l’être de la morale qui voit précisément dans la pitié ou dans l’action accomplie pour autrui, ou dans le *désintéressement* le signe de ce qui est moral ; la foi en soi-même, l’orgueil à l’égard de soi-même, une hostilité foncière et de l’ironie envers le « renoncement à soi » sont un élément tout aussi caractéristique de la morale noble qu’un léger dédain et que la circonspection à l’égard des sentiments compatissants et du « cœur enflammé ». — Ce sont les puissants qui *excellent* à honorer, c’est là leur art, leur champ d’invention. La profonde vénération pour l’âge et la tradition *5* — tout le droit repose sur cette double vénération —, la croyance et le préjugé favorables aux ancêtres et défavorables envers ceux qui sont à venir sont typiques de la morale des puissants; et lorsque à l’inverse les hommes des « idées modernes » croient presque instinctivement au « progrès » et à l’« avenir », et manquent toujours plus de respect pour l’âge, cela suffit bien assez à trahir la provenance non noble de ces « idées ». Mais ce qu’une morale de dominants a de plus étranger et embarrassant pour le goût d’aujourd’hui, c’est la rigueur de son principe fondamental, qui veut que l’on n’ait de devoirs qu’envers ses égaux ; qu’envers les êtres de rang subalterne, envers tout ce qui est étranger on ait le droit d’agir à son gré ou « selon son cœur », et en tout cas « par-delà bien et mal » — c’est là que la pitié et les autres sentiments du même ordre peuvent trouver leur place *6*. La capacité et le devoir de longue reconnaissance et de longue vengeance — l’un et l’autre uniquement au sein du cercle de ses égaux —, la subtilité dans la rétorsion, le raffinement de l’idée d’amitié, une certaine nécessité d’avoir des ennemis (comme conduits d’évacuation, en quelque sorte, pour les affects d’envie, de passion de l’affrontement *7*, d’arrogance, — pour pouvoir, au fond, être *ami* comme il convient) : autant de caractères typiques de la morale noble, qui, ainsi qu’on l’a indiqué, n’est pas la morale des « idées modernes », et que, par conséquent, il est aujourd’hui difficile de ressentir, et également difficile d’exhumer et de découvrir *8* — Les choses sont différentes pour le second type de morale, la *morale d’esclaves*. À supposer que ceux qui sont victimes de la violence, les opprimés, les souffrants, les non-libres, incertains et fatigués d’eux-mêmes moralisent : quel trait homogène présenteront leurs évaluations morales ? Il est probable que s’y exprimera un soupçon pessimiste à l’égard de la situation de l’homme tout entière, peut-être une condamnation de l’homme ainsi que de sa condition. L’esclave voit d’un mauvais œil les vertus des puissants : il est plein de scepticisme et de méfiance, plein de *raffinement* dans la méfiance à l’égard de tout le « bien » qu’on y honore —, il aimerait se persuader que le bonheur même qui s’y trouve n’est pas authentique. Inversement, les qualités qui servent à alléger l’existence de ceux qui souffrent sont mises en relief et inondées de lumière : ce sont ici la pitié, la main obligeante et charitable, le cœur enflammé, la patience, l’ardeur au travail, l’humilité, l’amabilité qui sont portés aux honneurs —, car ce sont les qualités les plus utiles et presque les seuls moyens de supporter l’oppression de l’existence. La morale d’esclaves est essentiellement morale de l’utilité. Voilà le foyer d’où est issue cette fameuse opposition entre « bien » et « *mal 9* » : — dans le mal, on place affectivement la puissance et le fait d’être dangereux, un certain caractère terrible, une certaine finesse et une certaine force qui interdisent tout mépris. Suivant la morale d’esclaves, donc, le « méchant *10* » inspire la peur ; suivant la morale de maîtres, c’est justement le « bon » qui inspire et veut inspirer la peur, alors que l’homme « mauvais *11* » est ressenti comme le méprisable. L’opposition atteint son apogée lorsque, par une conséquence logique de la morale d’esclaves, un soupçon de dédain — qui peut bien être léger et bienveillant — finit par s’attacher aussi au « bon » de cette morale, parce qu’au sein de ce mode de pensée d’esclaves, le bon doit en tout cas être l’homme *qui ne présente pas de danger* : il est brave, facile à tromper, un rien stupide peut-être, *un bonhomme*. Partout où la morale d’esclaves devient prépondérante, la langue montre une tendance à rapprocher les mots « bon » et « stupide *12* ». — Une ultime différence fondamentale : l’aspiration à la *liberté*, l’instinct du bonheur et les raffinements du sentiment de liberté, cela appartient aussi nécessairement en propre à la morale et la moralité d’esclaves que l’art et l’exaltation dans la vénération, dans le dévouement, constituent le symptôme régulier d’un mode de pensée et d’évaluation aristocratique. — C’est ce qui permet de comprendre pourquoi l’amour *comme passion* — c’est notre spécialité européenne — doit inéluctablement être d’ascendance noble : on sait que l’invention en est due aux chevaliers-poètes provençaux, ces hommes splendides et inventifs du « *gai saber* » auxquels l’Europe doit tant de choses, et presque jusqu’à elle-même *13*. —

*NOTES*:

*1* Ce début de paragraphe définit de manière assez détaillée ce que Nietzsche appelle précisément un « type ». Voir aussi le paragraphe 186 et les « cristallisations » qu’il évoque.

*2* Nouvelle notation capitale qui assimile le supérieur et le mélangé, le multiple, qui est aussi le plus riche : Nietzsche n’est en rien un défenseur de l’idée de pureté en laquelle il voit au contraire le naïveté idéaliste.

*3* Analyse que développera longuement le paragraphe 5 du premier traité de *La généalogie de la morale*. Pour toute cette analyse, Nietzsche s’appuie notamment sur les sentences de Théognis de Mégare.

*4* C’est-à-dire encore qui fait preuve d’empire sur soi ; mais nous choisissons de traduire cette formule de manière littérale afin de laisser apparaître le terme de puissance, et la continuité du raisonnement, passant de la puissance en général à la puissance exercée contre soi.

*5* Voir le début du paragraphe 239 sur ce point.

*6* Cette précision finale nuance considérablement le tableau brossé par Nietzsche dans la première partie de ce paragraphe, et ne doit pas être sous-estimée. C’est une chose que de récuser la pitié en tant que principe universel d’action et signe distinctif de la moralité (voire fondement de la morale), c’en est une autre que de récuser la pitié de manière absolue. Si la morale des aristocraties régnantes que Nietzsche vient d’analyser rejette l’autocratie de la pitié, la condamnation de la pitié ne permet nullement de la caractériser. Une fois encore, ce texte témoigne du fait qu’il faut se garder constamment de lire Nietzsche en termes dualistes : la morale noble n’est pas le contraire de la morale de la pitié.

*7 Streitsucht* : néologisme en *-sucht*, qui évoque clairement l’*agon* grec, la combativité.

*8* Voir sur ce point les indications données déjà par le paragraphe 186 au sujet de la difficulté du repérage des documents relatifs au passé des morales. C’est un point sur lequel *La généalogie de la morale* insistera trés longuement aussi, notamment dans sa préface (voir en particulier le paragraphe 7).

*9* Mal au sens de ce qui est « méchant » (*böse*, et non pas *shlecht*) ; la formule peut se traduire aussi par : opposition entre « bon » et « méchant ». Nous préférons la première solution afin de conserver l’allusion au titre de l’ouvrage. Voir en outre l’analyse largement développée que présentera le premier traité de *La généalogie de la morale*, pour cette acception particulière de « bon » (et également les paragraphes 11 et 13 pour l’origine de la valeur « méchant »).

*10 Böse* toujours, comme dans les deux occurrences précédentes de « mal ».

*11* ll s’agit bien entendu de la qualification *schlecht*, et non plus de *böse*.

*12* Il faut accorder toute son importance à cette réflexion sur l’usage linguistique et ses variations : c’est une ligne de réflexion que développera surabondamment le premier traité de *La généalogie de la morale* en dégageant les implications de l’étymologie et de l’évolution sémantique pour retracer les glissements axiologiques.

*13* Voir dans *Ecce Homo* le chapitre relatif au *Gai savoir*; Nietzsche désigne par cette formule un type particulier de culture, qu’il caractérise, généalogiquement, par la domination conjointe de trois pulsions : « Les *Chants du Prince Hors-la-loi*, en grande partie composés en Sicile rappellent très expressément l’idée provençale de la “*gaya scienza*”, cette unité du *troubadour*, du *chevalier* et de l'*esprit libre* par laquelle cette magnifique culture ancienne des Provençaux se distingue de toutes les cultures équivoques. » On notera le lien que Nietzsche commence à travailler entre l’idée de « par-delà bien et lal » et celle de « gai savoir ».

Comment définir le bien ?  
Le sentiment moral peut-il être éduqué ?  
Quel serait "Le Mariage du Ciel et de l'Enfer" de nos jours, indépendamment de la définition qu'en a donné William Blake il-y-a plus de 2 siècles

La culture nous rend-elle plus humains ?

Pourquoi un acte est moral ?

Toute violence est-elle sans raison ?

Est-ce l’égalité des droits qui assure l’égalité des hommes ?

Peut-on concevoir une société sans conflit ?

Peut-on aimer son prochain comme soi-même ?

Respecter tout être vivant, est-ce un devoir moral ?

N'avons nous de devoirs qu'envers autrui ?

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Le droit n'est-il que l'expression de rapports de force ?

Peut-on être heureux dans un monde injuste ?

Le bonheur se trouve-t-il dans le repos ?

Réfléchissez sur le titre du livre de Milan Kundera: "L'insoutenable légèreté de l'être", indépendamment de la vision de l'auteur ?

Pouvons-nous avoir "La conscience tranquille" de nos jours, indépendamment de la réflexion menée sur ce thème par Plutarque, il y a bientôt 20 siècles ?

Le passionné est-il ennemi de lui-même ?

Faut-il libérer ses désirs ou se libérer de ses désirs ?

Le désir nous impose-t-il d'en faire l'épreuve ?

Le désir nous éloigne-t-il du vrai ?

Faire usage du langage est-ce renoncer à la violence ?

Comment peut-il y avoir un contre-pouvoir ?

Les passions nous empêchent-elles de faire notre devoir ?

Une action désintéressée est-elle possible ?

A-t-on besoin du passé pour construire son avenir ?

Doit-on faire du travail une valeur ?

261

Au nombre des choses qui sont peut-être les plus difficiles à saisir pour un homme noble figure la vanité : il sera tenté de la nier là encore où une autre espèce d’homme pensera la tenir des deux mains. Le problème y est pour lui d’imaginer des êtres qui cherchent à susciter à leur sujet une bonne opinion qu’ils n’ont pas eux-mêmes — et donc ne « méritent » pas non plus —, et qui finissent néanmoins par *croire* à cette bonne opinion. Cela lui paraît pour moitié un tel manque de goût et de respect envers soi-même, et pour moitié d’une irrationalité si baroque qu’il préfère penser que la vanité est une exception et la tenir pour douteuse dans la plupart des cas où l’on en parle. Il dira par exemple : « je peux me tromper sur ma valeur et d’autre part exiger néanmoins que ma valeur, sous la forme exacte où je la fixe, soit reconnue également par autrui, — mais cela n’est pas de la vanité (plutôt de la présomption, ou, plus fréquemment, ce que l’on appelle de l’”humilité” ou de la “modestie”) ». Ou encore : « bien des raisons peuvent me porter à me réjouir de la bonne opinion d’autres hommes, peut-être parce que je les tiens en honneur, les aime et me réjouis de chacune de leurs joies, peut-être aussi parce que leur bonne opinion confirme et renforce ma propre bonne opinion, peut-être parce que la bonne opinion d’autrui, même dans les cas où je ne la partage pas, m’est néanmoins utile ou promet de l’être, — mais rien de tout cela n’est de la vanité ». L’homme noble doit d’abord se contraindre, notamment à l’aide de l’histoire, pour voir clairement que, depuis la nuit des temps, dans toutes les strates populaires qui d’une manière ou d’une autre étaient dépendantes, l’homme commun n’*était* que ce qu’il *passait pour être* : — nullement habitué à fixer lui-même les valeurs, il ne s’accordait pas non plus d’autre valeur que celle que lui accordaient ses maîtres (c’est en propre le *droit des maîtres* que de créer des valeurs). On peut bien considérer comme la conséquence d’un formidable atavisme le fait que l’homme habituel, aujourd'hui encore, commence par *attendre* une opinion à son sujet, puis s’y soumet d’instinct : mais non pas simplement une « bonne » opinion, tout aussi bien une opinion mauvaise et injuste (que l’on songe par exemple à la majeure partie des appréciations et des dépréciations de soi que les croyantes admettent de la part de leur confesseur, et que le chrétien croyant en général admet de la part de son Église). De fait, en accord avec le lent avènement de l’ordre de choses démocratique (et avec sa cause, le mélange de sang entre maîtres et esclaves), l’aspiration, à l’origine noble et rare, à s’assigner par soi-même sa valeur et à « avoir une bonne opinion » de soi se verra de plus en plus encouragée et ne cessera de s’étendre : mais elle a constamment pour adversaire un penchant plus ancien, plus étendu et incorporé de manière plus fondamentale, — et dans le phénomène de la « vanité », ce penchant plus ancien l’emporte sur le plus récent. Le vaniteux se réjouit de *toute* bonne opinion qu’il entend à son sujet (de manière parfaitement indépendante de toute considération relative à son utilité, et abstraction faite également de sa vérité et de sa fausseté), de même qu’il souffre de toute mauvaise opinion : car il se soumet à l’une et l’autre, il se *sent* soumis, en vertu de cet instinct suprêmement ancien de soumission qui se fait jour en lui. — C’est « l’esclave » habitant le sang du vaniteux, un résidu de l’astuce d’esclave — et que d’esclave il subsiste par exemple, aujourd’hui encore, dans la femme ! —, qui cherche à *amener par séduction* à de bonnes opinions de soi ; de même, c’est l’esclave qui ensuite se prosterne d’emblée devant ces opinions, comme s’il ne les avait pas suscitées. — Et pour le dire une fois de plus : la vanité est un atavisme.

Quel besoin avons-nous de chercher la vérité ?

Autrui m'apprend-il quelque chose sur moi-même ?

Prendre conscience de soi est-ce devenir étranger à soi ?

La vérité dépend-elle de nous ?

262

Une espèce *1* apparaît, un type se stabilise et se renforce à la faveur du long combat qu’il mène contre des conditions *défavorables* pour l’essentiel identiques. Inversement, on sait par l’expérience des éleveurs *2* que les espèces qui reçoivent une nourriture surabondante et de manière générale un supplément de protection et de soin, tendent de la manière la plus accusée à une variation de type immédiate et présentent en abondance des prodiges et des monstruosités (également des vices monstrueux). Que l’on considère à présent une communauté aristocratique, une *polis 3* de la Grèce antique ou Venise par exemple, comme une institution, volontaire ou involontaire, ayant pour but l’*élevage* *4* : s’y trouvent côte à côte et comptant sur eux-mêmes des hommes qui veulent faire triompher leur espèce, la plupart du temps parce qu’il lui *faut* triompher ou courir le risque terrible de se voir exterminer. Cet avantage, cette surabondance, cette protection qui favorisent la variation font ici défaut ; l’espèce a besoin d’elle-même comme espèce, comme d’une chose qui, grâce précisément à sa dureté, son uniformité, sa simplicité de forme peut triompher et se faire perdurer dans le long combat constant contre ses voisins ou contre les opprimés qui se soulèvent ou menacent de se soulever. L’expérience la plus diversifiée lui enseigne à quelles qualités elle doit pour l’essentiel de continuer à exister, en dépit de tous les dieux et tous les hommes, de l’avoir toujours emporté : ce sont ces qualités qu’elle nomme ses vertus, ces vertus seules qu’elle élève *5* avec vigueur. Elle le fait avec dureté, elle veut même la dureté ; toute morale aristocratique est intolérante, dans l’éducation de la jeunesse, dans la manière dont elle dispose des femmes, dans ses coutumes relatives au mariage, dans les rapports entre les vieillards et les jeunes, dans ses lois pénales (qui ne prennent en considération que ceux qui devient de l’espèce): — elle range même l’intolérance au nombre des vertus, sous le nom de « justice ». Un type caractérisé par des traits peu nombreux, mais très accentués, une espèce d’hommes belliqueux, sachant se taire de manière avisée, étroitement unis et réservés *6* (et comme tels doués du sens le plus raffiné des enchantements et des *nuances* de la vie sociale) se fixe de la sorte par-delà le changement des générations ; c’est le combat constant contre des conditions *défavorables* toujours identiques, comme on l’a dit, qui est la cause du fait qu’un type devient fixe et dur. Mais un beau jour finalement naît une situation heureuse, la formidable tension se relâche ; peut-être n’y a-t-il plus d’ennemis parmi les voisins, et les moyens permettant de vivre, et même de jouir de la vie, existent en surabondance. Le lien, la contrainte de la discipline ancienne se déchire d’un seul coup : celle-ci ne se ressent plus comme une nécessité, comme conditionnant l’existence, — si elle voulait persister, elle ne le pourrait que comme une forme de *luxe*, de *goût* archaïsant. La variation, soit comme déviation par rapport à l’espèce (produisant quelque chose de plus élevé, de plus subtil, de plus rare), soit comme dégénérescence et monstruosité entre brusquement en scène avec toute la richesse et la splendeur possibles, l’individu se risque à être individu et à se détacher. Ces tournants de l’histoire montrent le côtoiement, et souvent l’enchevêtrement et l’imbrication d’un développement et d’une aspiration à prendre de la hauteur somptueux, multiples, dignes d’une forêt vierge, d’une espèce de tempo *tropical* dans la rivalité pour la croissance, et d’autre part une formidable destruction et tendance à prendre le chemin de la destruction, du fait des égoïsmes se combattant sauvagement, comme explosant, qui luttent mutuellement « pour le soleil et la lumière » et auxquels la morale ayant régné jusqu’alors ne peut plus imposer de limites, de frein, de ménagement. C’est cette morale elle-même qui a accumulé dans des proportions formidables la force qui a tendu l’arc de manière si menaçante : — désormais elle a « fait son temps », ne sera bientôt plus de mise. Voilà atteint le point où la vie plus ample, plus multiple, plus vaste *vit en laissant loin derrière elle* la morale ancienne ; voilà l’« individu », contraint de se donner sa loi propre, ses arts et ses ruses propres pour l’autoconservation, l’auto-élévation, l’autorédemption. Rien que des pourquoi-faire nouveaux, rien que des par-quels-moyens nouveaux, plus de formules communes, mécompréhension et mépris liés l’un à l’autre, la décadence, la corruption et les suprêmes désirs formant un nœud horrible, le génie de la race débordant de toutes les corns d’abondance de bien et de mal, une coïncidence funeste de printemps et d’autonme, pleine des charmes et des voiles nouveaux propres à la corruption toute fraîche, encore loin d’être épuisée, encore loin d’être fatiguée. Et c’est le retour du danger, le père *7* de la morale, le grand danger, transposé cette fois dans l’individu, dans le prochain et l’ami, dans la rue, dans son propre enfant, dans son propre cœur, dans tout ce que le souhait et la volonté ont de plus propre et de plus secret : que devront prêcher désormais les philosophes de la morale qui feront leur apparition à cette époque ? Ils découvrent, ces observateurs à l’œil d’aigle et ces oisifs, que l’on approche rapidement de la fin, que tout se corrompt et corrompt autour d’eux, que rien ne subsiste jusqu’au surlendemain, excepté une espèce d’hommes, les *médiocres* incurables. Seuls les médiocres ont une perspective de perpétuation et de propagation, — ce sont les hommes de l’avenir, les seuls qui survivront ; « soyez comme eux ! faites-vous médiocres ! » voilà désormais la seule et unique morale qui ait encore du sens, qui trouve encore des oreilles. — Mais elle est difficile à prêcher, cette morale de la médiocrité ! — elle n’a jamais le droit d’avouer ce qu’elle est ni ce qu’elle veut ! elle doit parler de mesure, de dignité, de devoir et d’amour du prochain, — elle aura fort à faire pour *cacher son ironie* ! — [...]

*NOTES*:

*1* À travers ce terme, on sera attentif à la métaphore animale le Nietzsche met en place d’emblée pour présenter son argumentation dans ce paragraphe.

*2* Il est essentiel pour la compréhension du projet nietzschéen de remarquer l’usage du terme *Züchter*, qui désigne ici l’activité d’élevage au sens premier (l’élevage animal) ; par déplacement, Nietzsche utilisera exactement le même terme pour désigner la tâche des philosophes nouveaux : eux aussi seront des *Züchter*.

*3* Nietzsche translittère en caractères latins le terme grec désignant la cité.

*4 Züchtung* encore une fois. On rapprochera ce texte de la fin du paragraphe 242 qui évoque un processus structurellement comparable. Sur les aristocraties comme institutions d’élevage, voir encore le *Crépuscule des idoles*, chapitre « Divagations d’un “inactuel” », paragraphe 38.

*5 Züchtet*.

*6* Nouveau jeu sur l’assonance : *geschlossen und verschlossen*.

*7* Littéralement, « la mère de la morale »: l'asymétrie des genres en allemand (où *Gefahr* est féminin) et en français nous contraint à cette transposition, souvent nécessaire pour une image que Nietzsche affectionne particulièrement.

La détermination du bien n’est-elle qu’une affaire d’opinion ?

Comment définir le bien ?

Le sentiment moral peut-il être éduqué ?

La conscience de l’individu n’est-elle que le reflet de la société à laquelle il appartient ?

Ressentir l'injustice m'apprend-il ce qui est juste ?

Le juste et l'injuste ne sont-ils que des conventions ?

Vaut-il mieux subir l'injustice ou la commettre ?

287

— Qu’est-ce qui est noble ? Que signifie aujourd’hui encore pour nous le mot « noble »? A quoi se trahit, à quoi se reconnaît, sous ce ciel chargé et couvert de la domination naissante de la plèbe qui rend toute chose opaque et plombée, l’homme noble ? — Ce ne sont pas les actions qui en constituent une preuve, — les actions sont toujours ambiguës, toujours insondables —; ce ne sont pas non plus les « œuvres ». On trouve aujourd’hui chez les artistes et les savants bien assez de ces hommes qui révèlent à travers leurs œuvres qu’ils sont mus par un profond désir d’accéder à ce qui est noble : mais c’est justement ce besoin *d’accéder* au noble qui diffère du tout au tout des besoins de l’âme noble elle-même, et qui constitue même la marque éloquente et dangereuse de son absence. Ce ne sont pas les œuvres, c’est la *foi* qui décide ici, qui établit ici la hiérarchie, pour reprendre une vieille formule religieuse en un sens nouveau et plus profond : quelque certitude fondamentale que l’âme noble possède à son sujet, quelque chose qui ne se cherche pas, ne se trouve pas et peut-être ne se perd pas non plus. — *L’âme noble a du respect pour elle-même*. — [...]

Dans tout amour n'aime t-on que soi-même ?

Ne sommes-nous que la somme des choix que nous faisons ?

Est-on soi même ou le devient-on ?

Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, 1886 - Traduction , introduction et notes par Patrick Wotling