

La philosophie de Nietzsche

(7^e séance : 20 novembre 2013)

Chap. 6 (suite) : Le Surhomme et l'Éternel retour : *Ainsi parlait Zarathoustra*

La séance précédente, nous avons vu comment Zarathoustra fait l'épreuve de l'éternel retour, ainsi que les circonstances de la découverte de cette pensée par Nietzsche.

Dans ses carnets de 1881, il l'exprime sous la forme d'une théorie scientifique. Si l'on part du double postulat de l'éternité de l'univers et du nombre fini des combinaisons de forces qui y sont possibles, alors l'éternelle répétition des mêmes situations est inévitable : « Le monde des forces ne souffre aucune diminution : car autrement il se serait affaibli et ruiné au cours du temps infini. Le monde des forces ne souffre aucune immobilité : car autrement cette immobilité aurait été atteinte et l'horloge de l'existence serait arrêtée. Ainsi le monde des forces ne parvient jamais à un équilibre, il n'a jamais un instant de repos, sa force et son mouvement sont d'une égale grandeur en tout temps. Quel que soit l'état que le monde *puisse* jamais atteindre, il faut qu'il l'ait atteint et non pas une seule fois, mais d'innombrables fois. Tel cet instant même : il s'était déjà produit une fois et de nombreuses fois, et il reviendra de même, toutes forces exactement distribuées telles qu'elles le sont maintenant ; et de même en est-il de l'instant qui enfanta celui-ci et de celui qui sera l'enfant de l'instant actuel. »¹. Cette conception est soutenue par Nietzsche jusqu'à la fin de sa vie, par exemple dans un fragment de 1888 : « Si le monde *peut* être pensé comme une grandeur déterminée de force et comme un nombre déterminé de foyers de forces — et toute autre représentation reste imprécise, et par conséquent *inutilisable*, — il en résulte qu'il doit passer par un nombre calculable de combinaisons, dans le grand jeu de dés de son existence. Dans un temps infini, toute combinaison possible serait obtenue à un moment ou à un autre ; mieux même : elle sera obtenue un nombre infini de fois. Et comme, entre chaque « combinaison » et son « retour » suivant, toutes les autres combinaisons possibles devraient s'être présentées, et que chacune de ces combinaisons détermine toute la suite des combinaisons dans la même série, ainsi se trouverait prouvé un cycle de séries exactement identiques : le monde en tant que cycle qui s'est répété un nombre infini de fois et qui joue son jeu *in infinitum*. »².

On pourrait douter du deuxième postulat, selon lequel le nombre de combinaisons possibles est fini. Pour qu'il soit infini, il faudrait que les éléments de l'univers soient en nombre infini, hypothèse que Nietzsche n'exclut pas tout à fait mais considère comme « imprécise, et par conséquent inutilisable ». Autrement dit, on ne peut pas le penser autrement, même si on ne peut pas non plus écarter qu'il soit autrement. On retrouve la conception de la vérité comme la meilleure perspective que nous pouvons avoir concernant les phénomènes. En tous cas Nietzsche est persuadé que cette hypothèse est la plus plausible et qu'il faut en tirer toutes les conséquences. Par ailleurs, l'expression « jeu de dés » n'exprime pas le hasard mais la nécessité : la succession des combinaisons est strictement déterminée, chacune entraînant nécessairement la suivante. Ce qui n'empêche pas le tout d'être globalement contingent : tout aurait pu être différent, il n'y a aucune raison pour laquelle l'univers est ainsi. C'est en cela que la théorie se distingue de la théorie stoïcienne de l'éternel retour. L'ancien stoïcisme concevait en effet que l'univers se transformait éternellement suivant une alternance de deux phases : une conflagration universelle et un recommencement du développement de la nature et de la culture répétant à chaque fois tous les événements à l'identique. Cependant, les stoïciens y introduisaient les notions de rationalité universelle et de providence : l'ensemble des cycles non seulement est parfaitement compréhensible par la raison, mais en outre il est tel qu'il est parce que c'est le meilleur.

¹ Toutes les citations des fragments posthumes sont tirées de l'édition Gallimard des *Œuvres philosophiques complètes*. Les notes de 1881 se trouvent dans le tome V et sont traduites par Pierre Klossowski. La présente citation est une partie du § 11 [148]. Le thème est développé aux § 11 [152] [157] [158] [159] [161] [165] [202] [206] [232] [245] [292] [305] [311] [312] [313].

² *Fragments posthumes*, tome XIV, 14 [188].

L'épreuve de l'éternel retour dans toute sa dimension existentielle est publiée pour la première fois dans le quatrième livre du *Gai savoir* (1882). Il y est question d'un démon, pareil à celui de Socrate, qui dans la solitude annoncera : « cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura en elle rien de nouveau, au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie, chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné toujours à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières ! » « Ne te jetterais-tu pas contre terre en grinçant des dents et ne maudirais-tu pas le démon qui parlerait ainsi ? Ou bien as-tu déjà vécu un instant prodigieux où tu lui répondrais : « Tu es un dieu, et jamais je n'ai entendu chose plus divine ! » »³. La conclusion évoque déjà l'ambivalence des conséquences de cette pensée. L'éternel retour est terrifiant, il peut être une forme extrême de nihilisme, si on le comprend comme un non sens et une absurdité : « l'existence telle qu'elle est, n'ayant ni sens ni fin, mais revenant inéluctablement, sans aboutir au néant »⁴. Mais il a aussi un effet exaltant par la conséquence éthique qu'on peut en tirer. Cette pensée, en effet, doit nous inciter à « vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre *ainsi* pour l'éternité »⁵. Bien plus : un seul instant de joie et de plénitude justifie tout le cours d'une vie, car chaque instant précédent a été nécessaire pour mener à celui-là et chaque instant suivant en découle ; pour cette raison aussi, un seul instant suffit pour faire désirer l'éternelle répétition de la même vie⁶.

C'est aussi la conséquence à laquelle on arrive dans le *Zarathoustra*. Un des derniers épisodes, intitulé « Le convalescent », revient à l'image du serpent noir qui étouffait le berger. Mais cette fois c'est Zarathoustra qui subit l'épreuve. Il a fait sortir de lui sa pensée la plus profonde et il en est tellement dégoûté qu'il tombe malade (et nous comprenons que cette pensée, c'est l'éternel retour). Un monstre s'est glissé au fond de sa gorge et le fait suffoquer ; à son tour il lui coupe la tête en le mordant et la recrache. Ses animaux, quant à eux, ont déjà accepté cette idée et ils chantent la roue de l'existence dont le centre est partout et qui tourne éternellement. Zarathoustra leur reproche d'en faire déjà une rengaine — comme s'il suffisait d'en prendre acte et de passer à autre chose, comme si cela ne changeait pas tout. Pour le prendre ainsi à la légère, c'est qu'ils n'ont pas pesé la terrible conséquence de cet éternel retour, celle qui a provoqué le dégoût de Zarathoustra : le retour éternel de la petitesse, des petits hommes et de la petite idée selon laquelle « Tout est égal. Rien ne vaut. Le savoir étouffe »⁷. Il faut se guérir du dégoût de cette conséquence-là, pour accepter la pensée tout entière. Zarathoustra guéri est devenu désormais le *prophète de l'éternel retour des choses*, destiné à répéter éternellement sa prophétie, qui est devenue source de joie : dans le chant final « Les sept sceaux », chacune des sept strophes chante le désir de « l'anneau du retour », et conclut « car je t'aime, ô éternité ! ».

Il ne s'agit pas d'une résignation, mais d'un acte d'appropriation qui transfigure ce qui arrive : « je fais bouillir dans *ma* marmite tout ce qui est hasard. Et ce n'est que lorsque le hasard est cuit à point que je lui souhaite la bienvenue pour en faire *ma* nourriture. »⁸. Ici encore le hasard désigne les événements non maîtrisables, imprévisibles et inévitables, et leur cuisson signifie le processus d'interprétation que nous leur faisons subir avant de les adopter. Un peu plus loin il dira encore qu'il ne faut pas trouver tout bon, ni tout digérer comme font les cochons ; dire oui exige de dire tout autant non, c'est-à-dire : je le veux moyennant telle signification pour moi, je le refuse selon toute autre signification. Cette possibilité de donner un sens rétrospectif tempère le caractère

³ *Le Gai savoir*, IV, § 341.

⁴ *Fragments posthumes*, XII, 5 [71] (1887).

⁵ Fragment de 1881, 11 [161] (*Œuvres complètes*, t. V).

⁶ *Id.*, XII, 7 [38] (1886-87). Les dates respectives de ces fragments confirment que Nietzsche a toujours éprouvé à la fois les deux aspects opposés de sa thèse.

⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre III, « Le convalescent ».

⁸ *Id.*, « De la vertu qui rapetisse ».

insupportable du déterminisme. Il y a une action possible sur les événements, celle qui consiste à les transfigurer, à les utiliser pour nos propres visées.

Livre IV (hiver 1884-85)

La même conclusion du désir de l'éternel retour couronne la quatrième partie, qui a été publiée à part des autres, en édition privée (elle ne parut publiquement qu'à titre posthume, en 1893 dans la *Gesamtausgabe*, à l'instigation de Peter Gast). Elle a pour sous-titre *La tentation de Zarathoustra*, qui se révélera être la tentation de la pitié et le moyen de la remplacer par la joie.

Zarathoustra reçoit la visite d'un devin qu'il avait déjà rencontré (livre II), un devin qui disait que « Tout est vide, tout est pareil, tout est passé », exprimant la grande fatigue et le nihilisme. Le devin lui fait remarquer qu'on entend un terrible cri de détresse, et que c'est l'homme supérieur qui appelle à l'aide. Malgré toute sa méfiance vis-à-vis de la compassion, Zarathoustra quitte sa caverne pour le secourir, car il ne faut pas que quelqu'un coure un danger dans son royaume. En chemin il rencontre deux rois pleins de dégoût pour la prétendue « bonne société » et pour la populace : des braillards, des écrivassiers, des boutiquiers, des ambitieux... Les rois sont nostalgiques des guerres et du temps où les puissants étaient les premiers. Comme Zarathoustra désire continuer à chercher l'homme supérieur, il les envoie l'attendre dans sa caverne. Passant dans des marécages, il rencontre le « consciencieux de l'esprit », qui a étudié durant toute sa vie le cerveau de la sangsue, en se laissant sucer par elle ; il veut atteindre une connaissance tellement rigoureuse et approfondie qu'il s'est volontairement limité à un minuscule domaine. Il représente le savant scrupuleux, foncièrement honnête et qui ne parle de savoir que lorsqu'il a mis à l'épreuve sa connaissance par toutes les méthodes et vérifications possibles. Zarathoustra l'envoie avec les autres dans sa caverne et poursuit son chemin. Il rencontre un vieillard qui implore son dieu qui est aussi son bourreau : c'est l'enchanteur, histrion et trompeur, le poète qui a fait tourner son esprit contre lui-même et se débat avec sa mauvaise conscience ; mais il dit vrai quand il affirme avoir cherché la grandeur et ne pas l'avoir atteinte, et cette reconnaissance est à son honneur ; Zarathoustra l'envoie dans sa caverne. Ensuite, il rencontre le dernier pape, parti à la recherche du dernier homme pieux ; or celui-ci est mort, de même que le dieu ancien ; le pape reconnaît que Zarathoustra est le plus pieux des hommes — et il faut comprendre qu'il s'agit d'une autre piété, qui est la fidélité à soi-même et la capacité de bénir (c'est-à-dire de louer, de glorifier la vie et le monde). Après lui avoir indiqué sa caverne, Zarathoustra arrive dans le royaume de la mort où il trouve le plus laid des hommes, qui a tué Dieu parce qu'il ne supportait plus d'être constamment regardé par lui. Il reconnaît Zarathoustra en ce que celui-ci n'a pas de compassion pour sa laideur mais de la honte et du respect, une pudeur qui s'abstient de remarquer et de lui faire sentir son aspect. Le grand mépris de soi et le refus de ce dieu qui épie les moindres recoins de la laideur méritent que l'homme le plus laid soit reçu par Zarathoustra, qui lui indique le chemin de sa caverne. Remonté dans des alpages, il rencontre un homme très doux qui a renoncé à la richesse puis à la compagnie de tous les hommes et cherche à apprendre la sagesse des vaches, c'est-à-dire la rumination, qui leur permet de n'avoir ni haine ni dégoût, de se refaire l'estomac léger. A peine celui-là parti, Zarathoustra se sent suivi par une ombre qui se dit être sa propre ombre ; c'est un voyageur qui l'a suivi partout, qui a tout osé, s'est tout permis, mais a perdu son but et tout ce qu'il aimait, qui ne sait plus s'aimer lui-même. Il y a ici à la fois un écho au titre *Le Voyageur et son ombre*, et à l'épisode du premier livre intitulé « L'arbre sur la montagne », où un jeune homme se sentait perdre son amour et son espoir.

Après les avoir tous envoyés l'attendre dans sa caverne, Zarathoustra s'endort sous une vigne dans la chaleur de midi, et à son réveil il lui semble que le monde vient de s'accomplir. Cet accomplissement ou achèvement, associé au midi et au zénith, ainsi qu'à la plante de Dionysos, fait penser que Zarathoustra a atteint le sommet des possibilités de l'être humain, où l'homme est à mi-chemin entre la bête et le surhomme. Tandis qu'il remonte vers sa caverne, il se rend compte que le cri de détresse vient de là, de tous ses hôtes réunis. Chacun de ces hommes est dit supérieur en fonction de figures habituellement valorisées (roi, pape, scientifique, artiste, saint

ermite...) mais aussi en ce qu'ils ont tous gardé un mépris pour la petitesse et une aspiration à la grandeur, à l'activité noble ou à la probité, même s'ils se sentent tous découragés dans cette visée.

Tous lui demandent de les reconforter, de les soulager de leur désespoir — mais il leur reproche de ne pas être assez forts, de vouloir être ménagés ; lui, il attend ses vrais enfants. Il leur propose cependant de préparer un grand festin, pour les rendre joyeux. Il les exhorte à redevenir durs, forts et exigeants, de devenir des ponts pour hâter la venue du surhomme. Il dit que tout est encore possible, qu'on peut enfanter meilleur que soi, qu'il faut avancer à coups de petites choses parfaites, rire et danser. Après qu'ils aient mangé et repris espoir, ils sont si joyeux que même le plus laid des hommes veut recommencer éternellement sa vie : « Toute joie veut l'éternité ».

Le lendemain matin, Zarathoustra sort seul devant sa caverne, et vient à lui le lion et la nuée de colombes, signes annonciateurs de son œuvre, de la venue de ses enfants. Cette œuvre n'est pas décrite, mais on comprend que le solitaire a atteint le grand midi, le pont entre l'homme et le surhomme, lorsque les hommes supérieurs ont retrouvé la joie et accepté l'éternel retour ; car ainsi ils préparent culturellement l'avènement de l'être à venir.

Chap. 7 : La transvaluation des valeurs

Nous avons vu, dans la *Généalogie de la morale*, comment s'est produit historiquement le grand renversement des valeurs, qui a remplacé les valeurs aristocratiques par les valeurs des faibles, qui seront bientôt justifiées et universalisées par le christianisme. Cependant, la transvaluation des valeurs ne consiste pas toujours en un renversement. C'est pourquoi il vaut mieux éviter la traduction de l'expression allemande *Umwertung aller Werte* par « inversion » ou « renversement de toutes les valeurs » ; il s'agit plutôt littéralement d'une contre-évaluation.

Un exemple d'une telle réévaluation se trouve dans l'épisode « Des trois maux », où Zarathoustra rêve qu'il pèse le monde sur une balance, en particulier les trois choses les plus maudites et les plus calomniées : la volupté, le désir de domination et l'égoïsme. Il trouve que la volupté est joyeuse chez certains, méprisable chez d'autres ; que le désir de domination est une vertu qui donne, selon laquelle ce qui est haut s'abaisse vers ce qui est bas ; que le bon égoïsme est celui « de l'âme puissante et du corps souple », tandis que le mauvais égoïsme est lâche, servile et sournois⁹. Il s'agit d'abord de refuser les oppositions entre un terme toujours négatif et un terme toujours positif, de modifier l'évaluation en fonction des circonstances, d'assumer le fait que tout ne convient pas également à tous. À propos de la valorisation de la domination, il faut remarquer que celle-ci, en tant que force surabondante, ne correspond pas à la conception actuelle la plus courante de la domination : nous avons l'habitude de la condamner parce qu'elle signifie pour nous l'exploitation d'autrui, la prédation, l'utilisation d'une force à la seule fin de garder tout pour soi. Au contraire, le concept nietzschéen de domination signifie la manifestation d'une supériorité par le don. En cela, il s'accorde avec les théories du don qui considèrent celui-ci comme une dépense de prestige, telle qu'on l'a observée dans certaines sociétés primitives où la chefferie réside dans l'obligation de donner, qui rapporte à son tour au chef le plaisir de se savoir fort. De la même manière, le dominant loué par Nietzsche n'a rien à voir avec l'accapareur qui accumule richesses et pouvoirs en se servant du travail et de la force des autres, mais désigne celui qui mérite ses privilèges par sa *virtù*, ses qualités et son sens de l'honneur.

De même, la maladie est ambivalente. Elle peut être l'occasion de renforcer le caractère, de stimuler la lutte pour la vie. C'est ainsi que Nietzsche l'a vécue lui-même, qu'aux pires moments il a pensé au suicide mais l'a rejeté, parce qu'il ne voulait pas que ce soit une victoire de la maladie — d'où la fameuse formule : « ce qui ne nous tue pas nous rend plus forts »¹⁰. Cependant, si la maladie est incurable ou si elle accompagne une vieillesse qui ne peut plus que dégénérer, alors le suicide est un acte de dignité qui vaut mille fois mieux qu'une longue dégénérescence et une horrible agonie : « Mourir fièrement, quand il n'est plus possible de vivre avec fierté. La mort librement choisie, la mort au moment voulu, lucide et joyeuse, accomplie au milieu de ses enfants et de

⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, livre III, « Des trois maux ».

¹⁰ *Ecce homo*, § 1-2 ; *Le Crépuscule des idoles*, « Maximes et pointes », § 8.

témoins, de sorte que de vrais adieux soient possibles, puisque celui qui prend congé *est encore présent*, et capable de peser ce qu'il a voulu et ce qu'il a atteint, bref de faire le bilan de sa vie — tout cela par opposition à la comédie pitoyable et atroce que le christianisme s'est permis de jouer avec la dernière heure des mourants. »¹¹.

Dans l'épisode « Des vieilles et des nouvelles tables », Zarathoustra exhorte à briser les anciennes tables de valeurs et à en produire de nouvelles. Finalement il faudra briser aussi les bons et les justes, parce qu'ils sont ceux qui ne veulent pas de nouvelles tables, qui haïssent les créateurs de nouvelles valeurs et les crucifient¹² — allusion très claire à la tentative du Christ d'instaurer une nouvelle morale, qui selon Nietzsche a été trahie dès les actes des apôtres et tout au long de l'histoire de l'Église (cette critique est développée dans *l'Antéchrist*).

Un autre exemple d'évaluation relative et non antinomique se trouve dans la troisième dissertation de *La Généalogie de la morale*, qui pose la question « Quel est le sens des idéaux ascétiques ? », c'est-à-dire : qu'est-ce que ces idéaux représentent pour ceux qui les poursuivent ? La réponse est un modèle de nuance dans l'évaluation des valeurs. En effet, elle doit être multiple, adaptée aux différents types d'individus : pour les philosophes, ils peuvent être favorables à une haute spiritualité ; pour les femmes, ils constituent une séduction supplémentaire ; pour les mal portants, ils sont une arme contre la douleur et l'ennui ; pour les prêtres, ils sont un instrument de puissance parce qu'ils leur donnent l'autorisation de dominer ; pour les saints, ils sont un désir de néant, une forme de démente. Il n'y a donc pas une valeur unique à l'ascétisme.

Nietzsche commence par considérer l'exemple de Wagner et de son hommage à la chasteté vers la fin de sa vie ; en particulier, son dernier opéra, *Parsifal*, manifeste un christianisme obscurantiste qui hait autant la science que la sensualité. Il y voit l'influence de Schopenhauer et son horreur de la sexualité, son refuge dans la contemplation « désintéressée » du beau (selon la définition kantienne du beau).

Revenant au cas du philosophe, il reconnaît que la chasteté peut être intéressante pour lui dans la mesure où toute charge de famille est un obstacle sur sa route vers son optimum, vers sa forme propre d'affirmation de la vie. Il a raison de chercher le désert, son désert propre qui consiste en une vie retirée, sans publicité, frugale non par vertu mais par instinct « maternel » envers l'œuvre qu'il porte en lui. En outre, l'idéal ascétique a longtemps servi au philosophe de protection contre l'hostilité qu'il déclenchait en s'opposant aux traditions ; il a donc revêtu l'apparence des types d'hommes contemplatifs admis par la société, c'est-à-dire l'apparence du prêtre, du devin ou de l'ermitte, qui tous impliquaient une vie d'ascèse.

En revanche, pour le prêtre ascétique, ce choix est tout différent. Il est opposé à la vie naturelle, évaluée comme une erreur, et il proclame une vie auto-contradictoire parce qu'elle est pleine de ressentiment contre la vie. En même temps, les prêtres ont inventé un « être-ailleurs » ou un « être-autrement » qui permettaient de conserver la vie contre la dégénérescence, dans la mesure où la croyance en l'au-delà et à la vie éternelle apportait l'espérance pour supporter la vie terrestre dénigrée. C'est ainsi qu'ils sont devenus les bergers des troupeaux souffrants, en étant à la fois les causes et les consolateurs de leur souffrance. En même temps ils les rendent malades de dégoût de ce monde, ils les en sauvent par la promesse de l'autre monde, et ils leur inculquent la haine de la santé et des bien-portants. Le comble de cette tendance a été atteint, dans le christianisme, par la justification des souffrances des hommes en raison de leur propre faute, du fait de l'inéluctabilité du péché et de la damnation, de sorte que leurs consolations fictives étaient les seules réponses possibles à cette maladie inguérissable.

L'idéal ascétique a servi de manière générale de remède contre la souffrance : pour éviter celle-ci, on s'est efforcé de ne plus rien sentir, de ne plus éprouver aucun sentiment ni désir, d'entrer dans une sorte d'hibernation, comme l'idéal du sommeil profond dans la pensée hindoue, qui anéantit notre moi et nous unit à l'être universel ; pour les souffrants, l'anesthésie est la valeur la plus positive. Mais cette attitude demande encore du courage et de l'anticonformisme ; c'est pourquoi il existe une autre dérivation plus commode, l'activité mécanique : on occupe sa conscience par l'activité, le travail, la régularité, l'habitude, la ponctualité passive, tout

¹¹ *Le Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 35.

¹² *Id.*, « Des vieilles et des nouvelles tables ».

cela menant également à l'oubli de soi. Le prêtre prescrit ce remède à ceux qui doivent de toute façon travailler et obéir, en leur rendant positives ces obligations ; de cette manière il les maintient dans l'humilité et les empêche de se donner des ambitions plus hautes. Il exploite aussi le ressort de la petite joie compensatrice, en poussant à la chercher dans la joie de dispenser de la joie aux autres, ce qui constitue en réalité une dose minimale de volonté de puissance, car celui qui apporte bienfaits et secours se sent un petit peu supérieur à celui qu'il aide. La constitution de troupes par entraide et mutualité a donc été un progrès de l'espèce contre la dépression de l'individu isolé, faible et maladif. À côté de ces remèdes « inoffensifs », les prêtres en ont appliqué de plus redoutables, en particulier susciter le débordement des sentiments, l'exaltation des passions tournée vers des motifs religieux, de sorte qu'on peut observer dans l'histoire de multiples variantes de névroses provoquées par le mélange d'ascétisme, d'exaltation et de culpabilité (les extases mystiques).

Enfin, Nietzsche se demande pourquoi la puissance de cet idéal ascétique a rencontré si peu d'opposition, pourquoi il s'est à ce point développé sans obstacles soit sous la forme exacerbée du saint et du pénitent, soit sous la forme atténuée de la morale restrictive quotidienne. En effet, ni la science ni l'athéisme ne s'y sont véritablement opposés. La science n'en est pas l'antithèse car elle n'a pas d'idéal, de but, de volonté propre. Même si la plupart des scientifiques font un travail utile et y trouvent de la satisfaction et de la joie, il faut réfléchir au fait qu'ils y trouvent encore un moyen de s'étourdir, de fuir la prise de conscience de ce qu'ils sont. Quant aux athées, ils ont certes délivré l'humanité de la culpabilité chrétienne, mais ils restent entravés par leur croyance en la vérité, qu'ils croient trouver dans l'abstention de toute interprétation devant les faits (à ce propos Nietzsche forge en français le néologisme de *petit fatalisme* : le fatalisme des petits faits). Le positivisme scientifique et athée repose sur une philosophie non interrogée, qui conserve une foi *métaphysique* en la vérité ; pour s'en délivrer, il faut *mettre en question* la valeur de la vérité, se demander pourquoi c'est elle qu'on cherche. En outre, la science conduit l'homme à se rapetisser, à se considérer comme un animal insignifiant à l'échelle de l'univers, et cela non plus n'est pas opposé à l'idéal ascétique ni au nihilisme. Certes, il fallait supprimer l'illusion que l'homme est le centre de l'univers et le sommet de la création, mais il ne faut pas s'arrêter à l'insignifiance du grain de poussière fugitif dans l'infini temporel et spatial. La philosophie nietzschéenne donne une nouvelle grandeur à l'homme, par sa capacité à donner un sens à ce qui n'en a pas, et à se créer sa propre vie. Une brève parenthèse indique que l'art est bien plus opposé à l'idéal ascétique que la science, en tant qu'il sanctifie le *mensonge* et met « la *volonté d'illusion* du côté de la bonne conscience ». Il ne semble pas que Nietzsche ait pu développer cette question, comme il l'annonce dans ce paragraphe, mais qu'on doive se contenter d'allusions à ce que serait un art dionysiaque dans les dernières œuvres (l'avant-propos ajouté en 1886 à la deuxième édition de *La Naissance de la tragédie* ; la note consacrée à cet ouvrage dans *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres, § 3-4 ; les poèmes réunis sous le titre *Dithyrambes de Dionysos* ; certains paragraphes du *Crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel » : § 8-11 : *A propos de la psychologie de l'artiste*, § 24 : *L'art pour l'art*).

La conclusion de la *Généalogie de la morale* est que notre société a encore besoin de quelqu'un qui la délivrera de ces idéaux qui produisent la culpabilité et par là le dégoût de la vie et la volonté du néant ; ce délivreur sera un « antéchrist » et un « antinihiliste »¹³. La réévaluation ou la transvaluation des valeurs est le seul remède contre le nihilisme. L'étroite connexion des deux thèmes apparaît dans une phrase programmatique : « Je traiterai ces matières avec plus de profondeur et de dureté dans une autre étude (sous le titre de « Histoire du nihilisme européen » ; je renvoie pour cela à une œuvre que je prépare : *La Volonté de puissance. Essai d'une transvaluation de toutes les valeurs*). »¹⁴.

Progressivement ces titres et sous-titres vont se modifier dans ses carnets : Nietzsche renonce d'abord au titre *La Volonté de puissance*, et établit plusieurs plans d'un ouvrage intitulé *La Transvaluation de toutes les valeurs*, dont *L'Antéchrist* serait le premier chapitre. Finalement, hormis une petite partie intégrée dans *Le Crépuscule des idoles*,

¹³ *La Généalogie de la morale*, 2^e dissertation, § 24.

¹⁴ *Id.*, 3^e dissertation, § 27.

tout le matériel préparé pour cet ouvrage sera publié sous le titre *L'Antéchrist* (achevé durant l'automne 1888, mais publié seulement en 1894)¹⁵.

Nous constatons en tous cas la convergence progressive de tous les thèmes développés par Nietzsche durant ses dernières années : le christianisme et le nihilisme doivent être combattus par la réévaluation des valeurs et la création de nouveaux sens, en assumant cette amplification du déterminisme qu'est l'éternel retour, en retrouvant dans le caractère énigmatique de celui-ci la profondeur à la fois effrayante et joyeuse d'une conception dionysiaque du monde, et en sachant que toutes nos avancées en ce sens construisent le pont vers le dépassement de l'humain.

¹⁵ A la lecture de *L'Antéchrist*, on peut avoir l'impression que beaucoup de thèmes annoncés dans les plans et programmes ont été abandonnés, et se demander pourquoi Nietzsche a été si pressé de considérer comme achevé un ouvrage manifestement en retrait par rapport à ses ambitions. Il est cependant indéniable qu'il le considérait comme tel. En effet, dans une lettre à Paul Deussen datée du 26 novembre 1888, Nietzsche écrit : « Ma 'Transvaluation de toutes les valeurs', avec pour titre principal *L'Antéchrist*, est achevée. Ces deux prochaines années je dois faire en sorte que l'œuvre soit traduite en sept langues ; la première édition dans chacune des langues environ un million d'exemplaires. » De même, dans l'introduction de *Ecce homo*, il se réjouit que l'année 1888 lui ait apporté *La Transvaluation de toutes les valeurs*, le recueil de poèmes *Dithyrambes de Dionysos* et le *Crépuscule des idoles* ; si donc la *Transvaluation* est considérée comme terminée, c'est qu'elle se trouve tout entière dans *L'Antéchrist*. Il faut noter que Peter Gast, qui ne croyait pas à cette réduction, a corrigé ce paragraphe en ajoutant, devant *La Transvaluation de toutes les valeurs* : « le premier livre de », correction qui se trouve encore imprimée dans certaines éditions actuelles.