

David Simonin

« Aurore » de Nietzsche

David Simonin

« Aurore » de Nietzsche

La performativité de l'illusion

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-144740-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-144755-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-144758-2
DOI <https://doi.org/10.1515/9783111447551>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2024939423

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2024 with the author(s), published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.
This book is published with open access at www.degruyter.com.

Cover image: Pechstein, Max: Aufgehende Sonne. Saarbrücken, Saarland-Museum.
Foto: © Pechstein – Hamburg / Tökendorf
Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com



À ma fille, Ambre, Jeanne, Aurore

Remerciements

Je tiens à remercier très chaleureusement Paolo D'Iorio pour ses conseils et son soutien, pour la confiance et l'amitié qu'il m'a témoignées depuis de nombreuses années.

Je remercie aussi tout particulièrement Maria Cristina Fornari, Guillaume Métayer et Alexandre Dupeyrix pour nos échanges et pour leur bienveillance, ainsi qu'Andreas Urs Sommer et Werner Stegmaier pour les discussions que j'ai pu avoir avec eux lors de mon séjour à Freiburg, Helmut Heit et Corinna Schubert pour les discussions et pour l'accueil lors de mon séjour à Weimar.

Parmi les plus proches, pour leur présence, leur patience, les relectures et les échanges, la source d'inspiration et de réflexion et le soutien indéfectible, je remercie Hector, Mathieu, Arthur et Guillaume, ainsi qu'Augustin, Pauline, Dorine et Louise, et surtout mes parents et Romane.

Enfin, je tiens à remercier la Fondation des Treilles, le CIERA, l'ITEM et la Klassik Stiftung Weimar pour leur soutien financier.

Ce livre a pu être réalisé grâce au soutien de la Fondation des Treilles et de son prix « Jeune chercheur ». La Fondation des Treilles, créée par Anne Gruner Schlumberger, a notamment pour vocation d'ouvrir et de nourrir le dialogue entre les sciences et les arts afin de faire progresser la création et la recherche contemporaines. Elle accueille également des chercheurs et des écrivains dans le domaine des Treilles (Var) www.les-treilles.com.

Table des matières

Citations et abréviations — XIII

Introduction – de l'ombre à l'aurore — 1

Partie I : Lecture synoptique d'*Aurore*

Theatrum mundi — 27

Acte I – Superstitions primitives et préjugés religieux (§§ 1 à 96) : La « guerre d'extermination entre la religion et la science » — 43

Axes principaux — 44

Lecture linéaire — 47

Acte II – Les préjugés moraux (§§ 97 à 148) — 70

Axes principaux — 71

Lecture linéaire — 75

Acte III – Les préjugés du temps (§§ 149 à 207) : L'homme dans la société moderne — 92

Axes principaux — 93

Lecture linéaire — 94

Acte IV – Les préjugés de la subjectivité (§§ 208 à 422) : Psychophysiologie des différents types humains — 114

Axes principaux — 115

Lecture linéaire — 122

Acte V – Par-delà les préjugés moraux (§§ 423 à 575) : Vers « l'épanouissement le plus élevé de l'individualité » — 174

Axes principaux — 175

Lecture linéaire — 179

Partie II : **Les sciences de l'homme contre la *metaphysica specialis***

Le déclin de la métaphysique et l'émergence des sciences de l'homme — 241

Le Moi — 255

Le sujet connaissant — **258**

Les facultés de connaissance : des puissances trompeuses — **259**

L'hétéronomie de la pensée : causes et solutions — **270**

Des pensées sur les préjugés au phénoménisme — **284**

La connaissance du sujet — **306**

La méconnaissance de soi — **307**

Psychopathologie des croyances — **314**

Le monde — 335

La morale et la politique — **340**

La foire aux vanités — **340**

L'aveuglement des passions — **348**

La scène politique — **358**

La culture — **368**

Ethnographie, mythes et superstitions — **370**

Les fictions de l'histoire — **376**

L'art, puissance du faux — **380**

Les stratégies de communication — **390**

Dieu — 396

Les causalités imaginaires — **397**

La foi, les abductions erronées et leurs effets — **398**

Quelques fausses inférences causales — **401**

Le finalisme et les causalités divines — **404**

Les préjugés théologiques — **410**

Le clivage axiologique — **412**

La diabolisation de l'existence et l'obscurcissement du monde — **416**

Le diable trompeur et la peccabilité de l'erreur — **422**

La causalité inversée et l'anthropomorphisme — **426**

La redistribution de la triade de la *metaphysica specialis* et l'éclaircissement du monde — **434**

Déshumanisation, dédivinisation et renaturalisation — **440**

La science — **444**

Nietzsche et les sciences naturelles — **445**

La superstition dans la science et les pseudosciences : le cas de
l'astrologie — **447**

Les préjugés du langage — **454**

Conclusion – De l'aurore au grand midi — 458

Bibliographie — 478

Index des Noms — 497

Index des Sujets — 501

Citations et abréviations

Les références aux œuvres publiées, aux notes posthumes et à la correspondance de Nietzsche s'appuient sur la version numérique de l'édition critique allemande de référence établie par Giorgio Colli etazzino Montinari, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, sous la direction de Paolo D'Iorio, Paris, Nietzsche Source, 2009 *sq.*, www.nietzschesource.org/eKGWB.

Les références aux manuscrits de Nietzsche suivent quant à elles la *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe*, sous la direction de Paolo D'Iorio, Paris, Nietzsche Source, 2009, www.nietzschesource.org/DFGA.

Pour les autres éditions et traductions utilisées, consulter la bibliographie.

En combinant l'adresse appropriée avec l'abréviation du texte ou du manuscrit cité, le lecteur pourra le consulter en ligne. Par exemple, pour consulter le paragraphe 117 d'*Aurore*, il suffira d'écrire www.nietzschesource.org/eKGWB/M-117.

Pour consulter la note posthume 10[79] de l'année 1880, il faudra écrire [www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1880,10\[79\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1880,10[79]).

Pour consulter le facsimile de la page 15 du manuscrit M II 2, il faudra écrire www.nietzschesource.org/DFGA/M-II-2,15.

Pour éviter les répétitions, la première partie des URL est constamment omise, de même que les éléments déjà mentionnés au sein d'une note de bas de page (indication d'année ou de numéro de groupe de notes posthumes).

Soit l'énumération : NF-1880,4[179], 1881,11[141 ; 343], 12[6] et 1885,1[61]. Les URL correspondantes sont :

- [www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1880,4\[179\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1880,4[179])
- [www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1881,11\[141\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1881,11[141])
- [www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1881,11\[343\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1881,11[343])
- [www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1881,12\[6\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1881,12[6])
- [www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1885,1\[61\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1885,1[61])

Abréviations utilisées

AC	<i>L'Antéchrist</i>
EH	<i>Ecce homo</i>
EH-Bücher	Pourquoi j'écris de si bons livres
EH-M	Aurore
EH-MA	Choses humaines, trop humaines
EH-ZA	Ainsi parla Zarathoustra

FW	<i>Le Gai savoir</i>
GD	<i>Le Crépuscule des idoles</i>
GD-Sprueche	Maximes et traits
GD-Streifzuege	Divagations d'un «inactuel»
GD-Vernunft	La «raison» dans la philosophie
GM	<i>Éléments pour la généalogie de la morale</i>
GT	<i>La Naissance de la tragédie</i>
HL	<i>De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie</i>
JGB	<i>Par-delà bien et mal</i>
KGB	Nietzsche, <i>Kritische Gesamtausgabe Briefe</i> Édition allemande de référence de la correspondance
KGW	Nietzsche, <i>Kritische Gesamtausgabe Werke</i> Édition allemande de référence des œuvres et des notes posthumes
M	<i>Aurore</i>
MA	<i>Choses humaines, trop humaines</i>
NF	Notes posthumes
OPC	Nietzsche, <i>Œuvres philosophiques complètes</i> Traduction française de l'édition allemande de référence
SE	<i>Schopenhauer éducateur</i>
VM	<i>Opinions et sentences mêlées</i>
WA	<i>Le Cas Wagner</i>
WB	<i>Richard Wagner à Bayreuth</i>
WS	<i>Le Voyageur et son ombre</i>
Za	<i>Ainsi parla Zarathoustra</i>
Za-I	<i>Ainsi parla Zarathoustra</i> , première partie
Za-I-Fliegen	Des mouches de la grand-place
Za-I-Goetzen	De la nouvelle idole
Za-I-Tugend	De la vertu qui donne
Za-I-Vorrede	Prologue
Za-II	<i>Ainsi parla Zarathoustra</i> , deuxième partie
Za-II-Bildung	Du pays de la culture
Za-II-Dichter	Des poètes
Za-II-Ereignisse	Des grands événements
Za-II-Gelehrte	Des savants
Za-II-Inseln	Dans les îles Fortunées
Za-II-Kind	L'enfant au miroir
Za-II-Mitleidige	De ceux qui ont pitié
Za-II-Priester	Des prêtres
Za-II-Taranteln	Des tarentules
Za-III	<i>Ainsi parla Zarathoustra</i> , troisième partie
Za-III-Abtruennige	Des renégats
Za-III-Boese	Des trois maux
Za-III-Genesende	Le convalescent
Za-III-Gesicht	De la vision et de l'énigme
Za-III-Sehnsucht	Du grand désir
Za-III-Siegel	Les sept sceaux
Za-III-Sonnen	Avant le lever du soleil

Za-III-Tafeln	Des anciennes tables et des nouvelles
Za-III-Tugend	De la vertu qui amenuise
Za-IV	<i>Ainsi parla Zarathoustra</i> , quatrième partie
Za-IV-Dienst	En disponibilité
Za-IV-Eselsfest	La fête de l'âne
Za-IV-Honig	L'offrande de miel
Za-IV-Mensch	Les plus affreux des hommes
Za-IV-Menschen	De l'homme supérieur
Za-IV-Mittag	Midi
Za-IV-Nachtwandler	Le chant du voyageur de nuit

Introduction – de l’ombre à l’aurore

Au tournant de 1880, après que le rideau s’est définitivement fermé sur la période bâloise de Nietzsche, c’est sur les terres italiennes qu’il se rouvre. Hormis quelques semaines à Naumburg et à Marienbad, ce sont Venise et Gênes qui forment, pour l’essentiel, le nouveau théâtre des expériences du philosophe, ainsi que Riva del Garda, Stresa, sur le lac Majeur, ou encore Recoaro, plus ponctuellement. C’est dans ce décor qu’il travaille à la mise en scène de son prochain ouvrage : *Aurore*. Dès le printemps 1880, il rédige à Venise un manuscrit intitulé *L’Ombra di Venezia*, qui fait suite au *Voyageur et son ombre*, paru en décembre 1879 avec la date de 1880, et qui constituait le premier résultat de l’itinérance entamée depuis l’obtention de son congé définitif de l’Université de Bâle, en juin 1879, pour raisons de santé¹. Ce nouveau manuscrit contient de nombreuses réflexions que nous retrouverons dans *Aurore*, le clair-obscur métaphorique s’étant alors renversé au profit de la quête d’une clarté nouvelle². Que s’est-il passé entre ce début d’année 1880 et la publication, fin juin 1881, d’*Aurore, pensées sur les préjugés moraux* ? Quelle est la portée philosophique de cet ouvrage de Nietzsche qui tient le milieu de ses années d’activité littéraire, et même de cette période dite « intermédiaire » qui s’étend de *Choses humaines, trop humaines* au *Gai savoir*, par un raccourci grossier devenu habitude malheureuse et qui a conduit à méconnaître injustement ce livre central et riche, point aveugle au cœur de l’élaboration de la pensée nietzschéenne ?

Outre *L’Ombra di Venezia*, Nietzsche envisage encore d’autres titres ou sous-titres, à l’été et à l’automne 1880, qui permettent de faire ressortir différents enjeux : la morale, tout d’abord (« Questions morales »³ ; « *Vademecum Vadetecum* » et « Réflexions sur la moralité individuelle »⁴), la connaissance et la déconstruction des erreurs et des illusions, ensuite (« La rédemption. *Ce qu’il faut désapprendre* »⁵ ;

1 Au cours de l’hiver 1879–1880, sa santé est au plus mal. Nietzsche recense alors « 118 jours de crises graves » sur l’année 1879 (lettre à Elisabeth Nietzsche du 29 décembre 1879, BVN-1879,922).

2 Sur le motif nietzschéen de l’ombre, voir notamment Wachendorff 2021, en particulier p. 231–235 et 256–272 et les différentes contributions in Boehm et Villwock 2021, pour *Le Voyageur et son ombre*, ainsi que Simonin, « L’ombre », in Agard, Dupeyrix et Lartillot 2021, p. 163–194, pour *Ainsi parla Zarathoustra*.

3 NF-1880,4[312]. À l’exception d’*Ainsi parla Zarathoustra* (cf. *infra* p. 147), la traduction suit celle des *Œuvres philosophiques complètes*, sous la direction de Gilles Deleuze et de Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1967 *sq.*, modifiée le cas échéant.

4 NF-1880,4[313].

5 NF-1880,4[315]. Schopenhauer rapporte que la discipline la plus nécessaire selon Antisthène, d’après le témoignage de Diogène Laërce, « c’est de désapprendre les choses mauvaises ! » Cette remarque fait suite à des considérations sur les méfaits de l’éducation, qui inculque des préjugés dès le plus jeune âge, et sur les effets délétères de ceux-ci : « Car on aurait peine à croire quel mal

«l'exigence de véracité»⁶, «la passion de la loyauté»⁷, à quoi il faut ajouter l'activité du penseur et la contemplation, prolongeant la thématique de l'esprit libre («*Vita contemplativa*»⁸; «Sur la vie des penseurs»⁹). Connaissance et morale se mêlent avec la notion de loyauté et avec «les préjugés moraux»¹⁰, titre envisagé dès l'été 1880 et qui donnera le sous-titre de l'ouvrage publié : «Pensées sur les préjugés moraux», Nietzsche ayant déjà songé à nommer *Le Voyageur et son ombre* les «*Cheminements de pensée de St. Moritz*»¹¹ l'été d'avant, et jouant peut-être également sur les *Pensées* de Pascal, qu'il a lues à l'automne 1880. Ce sous-titre est présent dès l'hiver 1880–1881, associé à un titre auquel Nietzsche a souvent pensé : *Le Soc*¹², du nom de la partie d'une charrue qui sert à retourner la terre et qui désigne pour Nietzsche un réseau métaphorique allant des choses proches à la fidélité à la terre, en passant par le travail en profondeur de l'investigation philosophique et la culture de la nature humaine pour la rendre plus fertile¹³. Ce titre avait déjà été envisagé pour *Choses humaines, trop humaines* et le sera encore pour un projet de réédition de l'ensemble des œuvres depuis *Choses humaines* jusqu'au *Gai savoir*¹⁴. Le mot revient à deux reprises dans *Aurore*¹⁵ et la métaphore de la «taupe» réalisant un travail souterrain de sape dans les tréfonds de la morale tout

font les chimères implantées de bonne heure, et les préjugés qui en résultent» (2020, p. 526 / 1874, vol. 6 (BN), p. 666). Les titres dont la première occurrence porte la mention "(BN)" sont conservés dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche, cf. Campioni *et al.* 2003.

6 NF-1880,6[261].

7 NF-1880,6[459]. Nietzsche se propose de faire l'«*histoire*» (6[457]) de cette «*passio nova*» (6[461]), qui s'entremêle à ce qu'il nomme à la même époque «la passion de la connaissance», pour laquelle nous renvoyons à Brusotti 1997. Cf. aussi 8[1] : «*Religion de la bravoure*», qui fait de «la passion de la loyauté» la «question majeure».

8 NF-1880,4[311].

9 NF-1880,4[313]. Nietzsche songe encore aux «*choses familières*» (6[458]), qui rappellent le thème des choses proches du *Voyageur*, et aux «émigrants» (6[460]), désignant au sens littéral aussi bien que métaphorique la quête de nouveaux territoires (de l'esprit également) où mener une vie nouvelle, et auxquels il consacra l'avant-dernier paragraphe du livre III d'*Aurore*, M-206, comme en réponse à l'aporie des préjugés de l'Europe moderne auxquels ce livre est consacré.

10 NF-1880,4[4]. Par-dessus ce titre, Nietzsche a écrit 4[5] : «CE QU'IL FAUT DÉSAPPRENDRE». Voir également 4[314], où «les préjugés moraux» sont associés au «sentiment de puissance» et, sur ce dernier concept ainsi que son omniprésence à l'époque d'*Aurore*, voir Simonin 2022a. La place que nous avons accordée au sentiment de puissance illusoire et à ses effets réels justifie le prolongement que nous proposons ici à la lumière de la performativité des préjugés.

11 NF-1879,43[Titel].

12 NF-1880,9[Titel].

13 Bazinek 1998, p. 198, indique également une référence biblique évoquant une convertibilité des outils du travail agricole productif et des armes destructrices, cf. Esaïe 2 : 4 et Joël 3 : 10.

14 NF-1882,1[14]. Le mot revient jusque dans la deuxième partie d'*Ainsi parla Zarathoustra*.

15 M-146 et 202.

en aspirant à « sa propre *Aurore* »¹⁶, dans l'avant-propos rédigé en 1886 et ajouté à la deuxième édition d'*Aurore* en 1887, prolonge ce réseau métaphorique. Mais lorsque son ami Heinrich Köselitz lui fait parvenir la copie de son manuscrit qu'il vient de réaliser, le 6 février 1881, il écrit sur la première page un vers du Rig-Veda, l'un des textes canoniques de l'hindouisme écrit en sanscrit : « il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui »¹⁷. Nietzsche ne se contentera pas d'en faire l'exergue de son ouvrage, mais il choisit encore de modifier le titre (tout en conservant le sous-titre) : « *Une aurore* »¹⁸. Il le trouve pourtant pompeux ainsi que « trop exalté, oriental et d'un goût médiocre », mais il a l'avantage d'évoquer « une humeur *plus joyeuse* » : « cela profite au livre qui, sans la petite perspective sur le matin, serait *par trop sombre !* »¹⁹ C'est donc ce titre qu'il propose à son éditeur²⁰, avant de supprimer l'article indéfini dans un souci de simplification qui doit rendre le titre moins prétentieux et plus aisé à citer²¹ : *Aurore, pensées sur les préjugés moraux* paraît au début de l'été 1881.

La métaphore aurorale du titre s'explique donc par une attention à l'humeur joyeuse que la clarté solaire doit conférer à l'ouvrage, rompant ainsi avec les ombres antérieures et préfigurant l'ouvrage suivant : *Le Gai savoir*. Mais elle a également l'avantage d'ouvrir un vaste réseau métaphorique et intertextuel. D'un point de vue philosophique, tout d'abord, l'aurore évoque en effet la métaphore solaire de la connaissance philosophique, ainsi chez Platon avec l'allégorie de la caverne, à laquelle « l'être souterrain » en quête d'aurore, dans l'avant-propos, n'est pas sans faire écho²², tout comme la critique nietzschéenne des préjugés réactive la lutte millénaire de la philosophie contre la *doxa*. En tant que lumière encore tâtonnante et hésitante, l'aurore évoque également le caractère expérimental et sceptique de la connaissance, aspect central du livre V d'*Aurore*. Pensons également de manière plus générale aux Lumières, à la fois synonymes de profond

16 M-Vorrede-1.

17 Voir M-Titelblatt et NF-1880,9[17]. La copie de Köselitz ne nous est pas parvenue.

18 Lettre de Nietzsche à Heinrich Köselitz du 9 février 1881, BVN-1881,80.

19 Lettre de Nietzsche à Heinrich Köselitz du 22 février 1881, BVN-1881,83. Dans son exemplaire de Spencer 1875, vol. 1 (BN), p. 147, Nietzsche a tracé un trait en marge d'un passage opposant l'attitude de l'« homme de science » à « l'avidité à dévorer des contes » et à la forte propension aux faussetés, typiques de « l'Orient », ce qui explique peut-être ses réserves.

20 Voir la lettre de Nietzsche à Ernst Schmeitzner du 23 février 1881, BVN-1881,85.

21 Voir les lettres de Nietzsche à Heinrich Köselitz du 20 mars et du 10 avril 1881, BVN-1881,94 et 101.

22 Sur la lumière et le soleil comme métaphores de la connaissance, voir Weber 2003, p. 23 sq., en particulier p. 25, où l'auteur attire l'attention sur les expressions telles que « mettre au jour », « faire venir à la lumière », « éclairer » ou « éclaircir ». Toutes les traductions d'ouvrages étrangers sont les nôtres, sauf mention contraire, qu'il s'agisse de commentaires ou de livres lus par Nietzsche.

renouveau et de lutte contre l'obscurantisme et les préjugés, depuis les précurseurs du xvii^e siècle, qu'ils soient rationalistes comme Descartes ou empiristes comme Francis Bacon²³, jusqu'aux représentants de l'*Aufklärung* et du siècle des Lumières, tel Voltaire, « source générale de la lumière »²⁴ à qui Nietzsche a dédié *Choses humaines, trop humaines*, sans oublier encore les positivistes du xix^e siècle, comme Émile Littré, pour qui « la science est le flambeau qui vient éclairer un lieu obscur »²⁵.

L'aurore permet donc à Nietzsche de s'inscrire dans le prolongement des Lumières, depuis « cette aube de connaissance » que fut le xv^e siècle et jusqu'au « zénith » de « ce soleil » qui « dissipa les brouillards du Moyen Âge »²⁶. *Aurore* peut en ce sens être considéré comme une critique des préjugés et de superstitions diverses, Nietzsche étant d'ailleurs informé d'un certain nombre de croyances superstitieuses et de représentations mythiques concernant précisément l'aurore²⁷, qu'il chercherait alors à subvertir ou à renverser pour élaborer son propre

23 Dans la dédicace au Roi de son *Novum Organum*, publié en 1620 en tant qu'une partie seulement du projet global intitulé « Le grand renouveau dans les sciences », Bacon revendique d'apporter « la lumière de cette nouvelle torche dans les jours sombres de la philosophie » (2000, p. 4). Nietzsche possédait une traduction allemande de l'ouvrage (1830 (BN)). La lecture de Descartes par Nietzsche n'est pas attestée et aucun ouvrage n'est conservé dans sa bibliothèque, mais il connaissait sa philosophie de seconde main et c'est à lui qu'il laissait le premier mot de *Choses humaines, trop humaines*.

24 D'après un propos de Goethe à Eckermann datant du 16 décembre 1828, que Nietzsche cite dans NF-1878,30[160] ; voir Métayer 2011, p. 59. L'auteur souligne la proximité entre la nouvelle aurore nietzschéenne et la tentative d'une nouvelle *Aufklärung*, un motif présent sous la plume de Nietzsche en 1884 (*ibid.*, p. 141), puis indique que « les Lumières sont un éveil à de nouvelles aurores dégagées des songes de la nuit des temps » (*ibid.*, p. 155), avant de citer également quelques vers de *La Henriade* qu'il commente en disant que l'enjeu commun à Voltaire et à Nietzsche est de conserver l'admiration vertigineuse devant la nature infinie en faisant l'économie de la mélancolie pascalienne : « Dans le centre éclatant de ces orbes immenses, / [...] Luit cet astre du jour, par Dieu même allumé, / Qui tourne autour de soi sur son axe enflammé : / De lui partent sans fin des torrents de lumière », tandis qu'au-delà « sont des soleils sans nombre, et des mondes sans fin » (*ibid.*, p. 159).

25 Littré 1876⁴ (BN), p. 116.

26 Schopenhauer 2020, p. 198 / 1874, vol. 6, p. 370. Juste avant ce passage, Schopenhauer note que « les religions sont comme les vers luisants : pour briller, il leur faut l'obscurité. Un certain degré d'ignorance générale est la condition de toutes les religions [...]. Sitôt, au contraire, que l'astronomie, les sciences naturelles, la géologie, l'histoire, la géographie et l'ethnographie répandent leur lumière [...], toute foi appuyée sur les miracles et la révélation doit disparaître, et la philosophie la remplace » (p. 198 / p. 369).

27 Voir notamment Lecky 1873, vol. 1 (BN), p. 34n, qui rapporte d'après Herder « que les Groenlandais croient que l'aurore survient grâce à la danse et aux jeux de balle des esprits » (Nietzsche a tracé le signe « / » en marge, qui semble être l'équivalent de traits pour marquer un passage) ;

concept. Mais *Aurore* peut aussi être lu comme une charge contre l'obscurantisme religieux, et en particulier chrétien, ce que confirmerait, bien avant la publication de *L'Antéchrist*, l'allusion possible à Lucifer, le « porteur de lumière »²⁸ ; ou encore comme une alternative aux illuminations mystiques, le théosophe de la Renaissance Jakob Böhme ayant ainsi conçu une aurore paradisiaque et divine par-delà cette vie²⁹, à l'opposé de l'entreprise nietzschéenne. Dans le même esprit, l'aurore évoque également l'Orient et le Levant³⁰, ce qui ne plaisait que moyennement à Nietzsche, nous l'avons vu, mais a le mérite de prendre le contrepied de la culture occidentale chrétienne.

L'aurore nietzschéenne évoquant donc les lumières de la connaissance humaine et de la philosophie naturelle, à la fois contre la lumière divine et contre l'obscurantisme intellectuel de la religion, elle est également synonyme d'un émerveillement devant les beautés de la nature qui tient à la fois du naturalisme matérialiste³¹, du romantisme³² et du transcendantalisme³³. Nietzsche a sans doute été particulièrement inspiré par sa lecture répétée, notamment au printemps 1880 à Venise, de *L'Arrière-saison* (1857) d'Adalbert Stifter, dont il prisait énormément la dimension idyllique. La première partie de ce roman d'apprentissage, qui lie la réalisation de soi et la connaissance de l'environnement naturel, accorde une très

Draper 1871 (BN), p. 28, qui mentionne la personnification de l'aurore sous les traits d'Eurydice, le soleil étant Orphée qui la fait disparaître, anecdote également mentionnée par Friedrich Max Müller 2002, p. 83. On trouve dans cet ouvrage de nombreux autres exemples de mythes liés à l'aurore, « une des plus riches sources de la mythologie aryenne » (p. 64), « première née parmi les divinités » (p. 65), « qui va loin » (p. 67), ce qui fait écho au motif de l'aventure dans *Aurore*, de l'*excelsior* dans *Le Gai savoir*, puis du dépassement de soi avec la volonté de puissance ; l'aurore est également « l'amie de l'homme » (p. 70), ce que Nietzsche a pu s'approprier pour exprimer son refus de toute transcendance. Nietzsche possédait la traduction allemande, seul le second tome étant conservé dans sa bibliothèque (1869 (BN)).

28 C'est l'hypothèse de Schmidt 2015 (ci-après NK), p. 19.

29 Voir Böhme 1612, ainsi que la recension par Leonore Bazinek du *Nietzsche-Kommentar* consacré à *Aurore* (2017, p. 409), qui rapproche la métaphore aurorale de la lumière divine de la rédemption et du rédempteur. Le Christ se présente déjà comme « la lumière du monde » (Jn 8 : 12) et nous pouvons également penser au *fiat lux* de la Création.

30 Voir Schopenhauer 2020, p. 834 / 1874, vol. 5, p. 59, qui rapporte le dicton suivant : « *La lumière vient de l'orient* [Ex oriente lux] ».

31 Voir l'invocation à Vénus chez Lucrèce 1997, p. 53, livre I, v. 4–5 : « toi par qui toute espèce vivante est conçue / puis s'éveille, jaillie de l'ombre, au clair soleil » / 1865 (BN), p. 3.

32 Voir Lord Byron 2013, acte I, scène 2, p. 19 : « Ô ma mère la Terre ! / Et toi, aube naissante, et vous, vous, massifs / montagneux, / pourquoi tant de beauté ? » Nietzsche possédait les œuvres de Byron en anglais et en allemand, mais il n'a pas annoté *Manfred* ; cf. 1866², vol. 4 (BN) et 1864⁶, vol. 5 (BN).

33 Ansell-Pearson et Bamford 2020 attirent l'attention sur une citation tirée de *Walden*, de Henry David Thoreau : « *There is more day to dawn* », qu'ils placent en exergue de leur livre.

grande attention aux paysages naturels des Alpes, à ses perspectives, et notamment aux couleurs et à la lumière du ciel aux différents moments de la journée³⁴. D'autres sources font encore de l'aurore une métaphore de la jeunesse³⁵, des différentes facettes de la personnalité à mettre au jour successivement³⁶ ou encore de l'effet psychologique des différents moments de la journée³⁷, Nietzsche étant également sensible à ces dimensions de la métaphore³⁸. Nous aurons l'occasion dans la suite de ce livre d'étudier d'autres jeux métaphoriques et intertextuels, *Aurore* évoquant aussi la lutte de Nietzsche contre la noirceur du pessimisme de Schopenhauer par le recours aux couleurs et à la clarté de la lumière solaire, ainsi que l'éloge des jours nouveaux et de l'avenir contre la pensée du déclin et de la décadence³⁹, ou constituant encore une réponse au *Crépuscule des dieux* wagnérien, longtemps avant le *Crépuscule des idoles*.

34 Voir Stifter 1981⁴, p. 41 pour la première description de la maison qui accueillera le narrateur, nimbée de «couleurs dorées et flamboyantes», ou p. 103 pour la description du «bleu de l'air» avant l'orage. Parmi les autres aspects du livre qui ont pu attirer l'attention de Nietzsche, mentionnons également les randonnées sur les cimes, qui sont l'occasion d'augmenter les expériences à la fois subjectives, naturalistes et perspectivistes, ainsi «lorsqu'on arpente notre terre de sommet en sommet» jusqu'à ce que «l'œil n'ait plus aucune formation à étudier que l'étendue et la courbure de la mer» (p. 37), et lorsque la maison que le narrateur a quittée n'est plus qu'un point minuscule «dans le vaste monde» (p. 156). Enfin, le narrateur se qualifie de «grand ami de la réalité des choses» (p. 24), attentif à «l'observation de [s]on environnement» (p. 25), tandis que son mentor considère «que l'étude de l'homme et de ses activités, voire de son histoire, n'est qu'une autre branche des sciences naturelles» (p. 107) et déplore le décalage entre la réalité du monde qui nous entoure et nos attentes subjectives déréglées, qui nous empêche de percevoir «l'innocence des choses» (p. 189).

35 Voir notamment Voltaire 1876, vol. 1 (BN), p. 248 (annotée par Nietzsche) : «Rendez-moi l'âge des amours ; / Au crépuscule de mes jours / Rejoignez, s'il se peut, l'aurore» ; ainsi que Schopenhauer 2020, p. 647, qui souligne la très grande importance des «impressions que nous subissons dans notre jeunesse», «à l'aurore de notre vie».

36 Voir Gracián 2005, p. 389 qui, pour «renouveler sa réputation», recommande d'«avoir de multiples aurores comme le soleil, variant les théâtres de son éclat». La traduction allemande que possédait Nietzsche, réalisée par les soins de Schopenhauer, ne comporte pas d'annotations : 1877³ (BN).

37 Voir Schopenhauer 2004, supplément 15, p. 825 / 1873, vol. 3 (BN), p. 151 : «Aussi, le même objet nous apparaîtra-t-il sous des aspects très différents, selon que nous le voyons le matin, le soir, l'après-midi, ou le lendemain».

38 Voir p. ex. M-539 : «votre matin n'éclaire-t-il pas les choses autrement que votre soir ?» et peu après, M-542, sur la vieillesse : «il n'est pas sage de laisser le soir juger le jour».

39 Bourget 1881, p. 400 déclarait ainsi vouloir «tracer le tableau de l'Âme française dans cette fin de siècle qui prend parfois une noire couleur de fin du monde, et parfois une rose couleur d'aube nouvelle».

Quels sont dès lors les enjeux philosophiques d'*Aurore*, dont le sous-titre nous indique qu'il traite des préjugés moraux et le titre qu'il s'agit d'un livre joyeux et chatoyant, porteur d'espoir, tourné vers l'avenir et vers une quête de connaissance résolument ancrée dans la nature contre les préjugés et l'obscurantisme religieux, le pessimisme et la décadence, l'humeur noire de la vieillesse et du déclin ? Retenons ici les quelques éléments saillants qui nous occuperont dans la suite de ce livre⁴⁰. Les préjugés, tout d'abord, désignent « différentes formes de croyance qui sont conditionnées physio-psychologiquement, mais qui, dans leur caractère conditionné, sont à la base de toutes les pensées actuelles »⁴¹, autrement dit de contenus de pensée à la fois faux et pourtant constitutifs de la connaissance humaine. Ce conditionnement psychophysique englobe divers biais cognitifs d'ordre intellectuel et affectif (erreurs de raisonnement et paralogismes en tous genres, inclinations, émotions, etc.) qui perturbent l'exercice normal du jugement, ainsi qu'une composante héréditaire. Enfin, il convient d'ajouter des facteurs intersubjectifs et sociaux, depuis l'éducation jusqu'aux idées dominantes en passant par l'opinion publique et les imprécisions du langage, et sans oublier la dissimulation hypocrite, l'affectation et le paraître ou encore la manipulation, la tromperie et le mensonge, tout cela contribuant à alimenter la quantité et la vigueur des préjugés à l'échelle individuelle aussi bien que collective. Nietzsche ne donne jamais de définition aussi précise du concept de « préjugé », mais tous ces éléments font l'objet d'approfondissements dans *Aurore* et dans les notes préparatoires. Ainsi, il ne s'en tient jamais à une simple « énumération des préjugés moraux »⁴², purement des-

40 La lecture des notes préparatoires dans lesquelles Nietzsche expose sa « tâche », rédige des ébauches d'avant-propos et d'introduction, puis élabore des plans à partir de la fin de l'année 1880 pour son livre en gestation (*L'Ombra di Venezia*, d'abord ; *Aurore*, ensuite), permettent de dégager les éléments suivants : avec *Aurore*, il s'agit de purifier les pulsions et la culture en leur donnant une nouvelle orientation, un nouvel horizon, à partir de nouvelles appréciations de valeur et d'une nouvelle forme de connaissance ; un regard plus lucide et plus probe doit pouvoir être posé sur les choses, débarrassé des entraves de la superstition, des préjugés et du fanatisme, et de toutes les perturbations de la sensibilité, du sentiment et des excès de l'imagination, ainsi que des modes d'appréciation anciens (dont le christianisme est particulièrement représentatif) et trompeurs (les illusions, les apparences, les mots) ; le but est de nous modifier nous-mêmes en modifiant notre relation au monde extérieur et à autrui, d'encourager la passion de la connaissance contre le poids des préjugés et des sentiments moraux pour émanciper l'individu et constituer une subjectivité supérieure. Voir NF-1880,1[33], 3[1, 157–158], 4[273], 5[25], 6[67, 281], 7[19, 127, 205, 213, 256], 8[6, 103], 10[B38] et encore 1881,11[65, 76, 79, 211 et 325] ; voir également M-54 et 453 sur la tâche de Nietzsche, et M-504 sur celle de la philosophie.

41 Pichler 2020, p. 284.

42 NF-1880,8[5].

criptive, aussi riche que soit une telle liste⁴³, mais s'efforce réellement d'exhiber la logique des préjugés.

Il conçoit du reste cette notion en un sens très large incluant également les idées, les représentations, les croyances, les superstitions, les mythes, les fictions, les vues de l'esprit qui sont le fruit de l'imagination et de la fantaisie, les hallucinations et les visions, et jusqu'aux jugements de valeurs et aux évaluations morales. *Aurore* ne se contente d'ailleurs pas d'aborder les préjugés moraux *stricto sensu*, contrairement à ce que le sous-titre pourrait laisser penser de prime abord, mais traite également des préjugés religieux qui leur sont à bien des égards sous-jacents, ainsi que des « préjugés du temps » de nature socio-économique, politique ou ethnique, et plus généralement des préjugés que les êtres humains nourrissent sur eux-mêmes, sur leurs semblables et sur le monde qui les entoure, dont la portée morale n'est presque jamais absente. L'important est que ces contenus mentaux à forte charge affective soient faux, et plus souvent encore illusoire et trompeurs, de sorte que nous y tenions et ne parvenions pas à nous empêcher d'y croire encore, quand bien même leur fausseté serait démontrée⁴⁴.

On distinguera cependant, selon les contextes, le caractère volontaire ou non de la croyance en ces préjugés, mais aussi le fait que l'on y croie réellement ou non, ou encore le fait que l'on s'abuse soi-même ou que l'on trompe autrui. Ainsi, la fiction ou la fable n'ont pas vocation à être crues ni à duper, encore que l'on puisse faire *comme si* on y croyait, et l'erreur et la fausseté peuvent être corrigées, là où l'illusion, la foi, les hallucinations ou les convictions font l'objet d'une croyance tenace conduisant à tenir pour vrai ce qui ne l'est pas. Bien des exemples sont du reste ambivalents, le mythe étant ainsi l'expression symbolique d'un contenu de sens bien réel ayant valeur de connaissance pourvu qu'il ne soit pas interprété littéralement, les superstitions influençant le comportement de ceux-là même qui n'y croient pas vraiment du fait de la peur qu'elles suscitent, l'imagination étant à la fois une faculté de connaissance et la source de représentations imaginaires dénuées de fondement. Ces différentes modalités du préjugé (croire, faire semblant de croire ou croire sans y croire, faire accroire) se tiennent à l'arrière-plan des nombreuses réflexions de Nietzsche.

Un autre élément central de ces pensées sur les préjugés moraux tient à leur caractère performatif. Bien qu'ils soient objectivement erronés, et subjectivement

⁴³ De ce point de vue, il n'est pas exagéré d'envisager qu'il faille considérer comme autant de préjugés tous les termes placés entre guillemets dans *Aurore* et dans les notes posthumes contemporaines.

⁴⁴ Sur la spécificité de l'illusion, liée à la satisfaction d'un désir (à la différence de l'erreur) sans pour autant être nécessairement fausse (à la différence de l'idée délirante), voir Ponton 2018, p. 115–117.

illusoires (et peut-être à cause de cela même), les préjugés exercent pourtant des effets bien réels. Ce sont des représentations mentales sans fondement qui, parce que l'on y croit, veut y croire, ne peut pas ne pas y croire peut-être, et parce qu'elles engagent totalement notre être au monde en façonnant la vision que nous en avons, fondent en retour notre mode de pensée et notre comportement. C'est là un des aspects décisifs de la conception nietzschéenne de la réalité, définie non pas en tant que *realitas* substantielle mais en tant que *Wirklichkeit*, effectivité, c'est-à-dire en tant que l'ensemble de ce qui agit [*wirkt*] et exerce des effets⁴⁵. Une telle conception, qui fait de Nietzsche un «réaliste» en un sens bien spécifique⁴⁶, l'oblige en effet à accorder une attention extrême à ce que Deleuze appellera les «puissances du faux»⁴⁷, à la force des idées, fussent-elles totalement fantaisistes, au caractère performatif des préjugés. Cela ne revient certes pas à dire qu'il suffit de se représenter quelque chose pour que cela soit, ce qui ferait de Nietzsche une sorte de précurseur de la méthode Coué ou des innombrables livres de développement personnel prétendant qu'il suffit de vouloir pour pouvoir (rien ne saurait être plus éloigné de la pensée nietzschéenne que ce volontarisme naïf)⁴⁸. En revanche, nous pouvons parler de performativité *décalée*, voire parfois *inversée*, le paradoxe de nombreux préjugés religieux et moraux étant précisément qu'ils sont des hétérotélies, c'est-à-dire qu'ils ont conduit précisément à l'inverse de ce qui était escompté, ce qui ne revient pas moins à exercer un effet. Une part conséquente des analyses d'*Aurore* est donc consacrée aux effets individuels et collectifs, à court ou à long terme, et surtout bons ou mauvais de ces préjugés. Sur cette base, l'énumération descriptive des préjugés se fait évaluation critique, ou axiologie⁴⁹.

Pour mener à bien cette critique, Nietzsche s'attache alors non seulement à déconstruire un grand nombre de préjugés particuliers, mais encore à en exhiber la logique, permettant de saisir les mécanismes psychologiques, physiologiques et sociaux qui président à leur apparition, à leur diffusion et à leur triomphe, à leurs

45 Voir Lecky 1873, vol. 1, p. xviii, qui dit au sujet d'un point de vue philosophique que «comprendre sa *force de preuve* [*Beweiskraft*] est une chose, mesurer sa *force d'action* [*Wirkungskraft*] en est une autre», ainsi que Aichele 2013, p. 140–142.

46 La «réalité» en question ne nous étant connue que par les effets qu'elle exerce sur nous, la pensée de Nietzsche confine parfois à l'idéalisme transcendantal et au phénoménisme, ainsi que nous aurons l'occasion de le montrer.

47 Deleuze 1985, chapitre 6.

48 Voir Ponton 2018, conclusion, p. 353 sq.

49 Voir en ce sens l'esquisse de typologie des fictions en fonction de leur rapport positif ou négatif à la réalité, proposée par Kofman 1979, p. 271, qui distingue les mondes fictifs pervers, d'un côté, du rêve et de l'art, de l'autre, qui reflètent d'une certaine manière le réel : «Rêve et art sont des doubles du réel, ils impliquent des rapports positifs alors que les fictions nées du ressentiment sont des ombres renversées et évanescentes, à fonction dépréciative».

métamorphoses et à leur déclin. Outre l'identification des différents lieux et des différentes étapes de cette logique des préjugés, Nietzsche en vient notamment à théoriser un schéma général permettant de saisir la structure polarisée de ces derniers, ce que nous avons appelé le *clivage axiologique*. Il prolonge ainsi sa critique du dualisme métaphysique, entamée avec *Choses humaines, trop humaines*, en montrant que les préjugés métaphysiques et religieux, avant toute chose (mais rappelons-nous qu'ils sont la matrice de la plupart des autres préjugés), procèdent à un partage du monde entre un idéal de perfection opposé à la réalité, d'un côté, et une réalité elle-même déformée et exagérément dégradée pour accentuer l'effet de contraste, de l'autre. Non seulement ces deux pôles sont également constitués de préjugés, mais la logique même de ceux-ci repose ainsi sur cette polarisation d'une réalité scindée en deux, qui est manquée à tous les coups, sur laquelle il devient impossible d'agir, et qui ne saurait produire qu'insatisfaction. Enfin, l'identification et la critique des effets pervers des préjugés appelle une réflexion sur les remèdes qu'il est possible d'y apporter, thème important d'*Aurore* qui permet de lier la quête d'émancipation des préjugés moraux à celle de l'esprit libre, qui occupe Nietzsche depuis *Choses humaines, trop humaines*.

Mais la critique des préjugés moraux, fondée sur l'analyse de leur logique et de leurs effets, a encore un autre résultat, entrevu par Nietzsche dès le début des années 1870 mais qu'il ne conquiert véritablement qu'à ce moment et sur cette base, et qui est absolument majeur pour l'évolution de sa pensée. En effet, c'est à l'époque d'*Aurore* que s'affirme ce que nous appellerons le *double régime de l'illusion* : si, d'une part, Nietzsche critique les préjugés moraux comme autant d'illusions aux effets souvent délétères, son enquête le conduit finalement à reconnaître, d'autre part, que la performativité des représentations illusoire est le cœur même de notre rapport, à la fois théorique et pratique, gnoséologique et existentiel, au monde qui nous entoure⁵⁰. Autrement dit, Nietzsche n'entend pas évacuer les préjugés au profit de la clarté lumineuse de la vérité objective et du savoir scientifique, et c'est là une différence majeure avec les Lumières dont il est l'héritier⁵¹. La gageure de son entreprise est bien plutôt d'éliminer impitoyable-

50 Voir Assoun 2018⁴, p. 207, qui évoque une double exigence de la pensée de Nietzsche : « d'une part, récuser l'illusion de la méconnaissance ; d'autre part, penser l'illusion comme l'être même ».

51 Une autre différence essentielle entre le projet nietzschéen d'*Aurore*, qu'on a souvent perçu comme rationaliste et héritier des Lumières, à partir notamment des travaux de Kaufmann 1950, tient au fait qu'il retourne contre les nouveaux idéaux des Lumières une critique analogue à celle que ces dernières avaient employée contre les préjugés antérieurs. Voir Bazinek 2017, p. 409 : « Nietzsche n'éclaire pas les préjugés en tant que tels à l'aide de la raison, mais discute le préjugé de la "raison" en tant que tel et, de ce fait même, se sépare de la philosophie des Lumières » ; et Métayer 2011, p. 168 : « Une fois les positions des Lumières recueillies dans un retour en arrière,

ment ces préjugés tout en s'efforçant de les situer dans le contexte plus vaste d'une théorie épistémologique qui fonde, de manière bien délicate, toute connaissance sur la notion d'erreurs ou d'illusions fondamentales, tenues pour vraies (sans forcément l'être) car incorporées du fait de leur utilité présumée (mais douteuse). En d'autres termes, l'épistémologie nietzschéenne qui se dégage alors de son analyse de la performativité des préjugés semble moins conduire à leur élimination qu'à leur généralisation et à la reconnaissance de leur caractère indépassable.

À quoi bon, dès lors, critiquer les préjugés moraux, et surtout sur quelle base ? *Aurore* n'est que le seuil de cette entreprise, sur laquelle Nietzsche n'aura de cesse de revenir tout au long des années 1880, mais la réponse en est déjà esquissée, et nous aurons l'occasion de l'approfondir : elle consiste à hiérarchiser les erreurs, les illusions et les préjugés, sur fond d'absence de vérité objective. De même que le perspectivisme nietzschéen n'est pas un relativisme, en cela que toutes les perspectives ne se valent pas, il est sans doute possible de distinguer parmi toutes les représentations humaines du monde celles qui sont plus fondamentales, nécessaires et indépassables, et celles qui sont plus aberrantes et intenables⁵². Précisons que la différence n'est alors plus que de degré, l'opposition même du vrai et du faux, comme du bien et du mal, étant une conséquence du clivage axiologique constitutif de la logique des préjugés. Nietzsche offre en ce sens un renversement stupéfiant de toute la tradition philosophique, qui a toujours conçu l'erreur ou l'illusion comme des déviations par rapport à la vérité et à l'usage légitime de nos facultés de connaissance. Or, il s'agit au contraire de dégager progressivement, à partir d'une illusion première et qui demeure inéliminable, une connaissance mieux assurée et plus recevable, qui n'est peut-être rien d'autre qu'un autre type d'illusion⁵³.

Le préjugé n'est plus seulement une aberration de l'esprit, mais il est l'un des nombreux résultats d'une « capacité à inventer des histoires [*Fähigkeit zu erdich-*

Aurore les radicalise et, par-là, les retourne contre elles-mêmes». Sur ce point, voir encore Campioni 2014, p. 69–88 ; Ottmann 2021, p. 112–138 ; Garrard 2008, p. 595–608.

52 Sur le prétendu relativisme de Nietzsche, qu'il s'agit en fait de comprendre comme un bilan épistémique globalement partagé par ses contemporains, d'après lequel la connaissance humaine est conditionnée, située et interprétative, cf. Heit 2019, p. 37–67.

53 Dès lors, peut-être qu'après avoir éliminé les préjugés les plus néfastes, appréhendé clairement la logique de leur fonctionnement et reconnu qu'ils ne sont pas différents par nature de ce que la pensée et la connaissance humaines peuvent offrir de plus rigoureux, il deviendra possible d'en concevoir de nouveaux, non pas nécessairement plus vrais, mais du moins plus efficaces et meilleurs. Tout le projet d'*Aurore* tend vers cet horizon, et nous approfondirons cette hypothèse dans la conclusion à partir des grands philosophèmes élaborés par Nietzsche dans les œuvres qui suivent immédiatement.

ten]», d'une « force imaginative [*phantasirende Kraft*] »⁵⁴ constitutive de la nature humaine même qu'il est possible de concevoir avec Nietzsche en tant qu'*homo fabulator*. Une telle anthropologie philosophique, que Nietzsche élabore à partir des données de disciplines prétendant au statut de sciences de l'homme et dont l'émergence, au XIX^e siècle, accompagne le déclin de la métaphysique, lui permet de façonner une nouvelle image de l'homme et de sa place dans le monde qui l'entoure, laquelle récusé et surmonte terme à terme les trois grands domaines de la *metaphysica specialis* : la psychologie, dont l'objet est l'âme (et par extension la subjectivité) humaine ; la cosmologie, dont l'objet est le monde ; et la théologie, dont l'objet est Dieu⁵⁵. En effet, la médecine, la physiologie, la psychologie et la psychiatrie de son temps permettent de mieux comprendre l'usage des facultés perceptives et cognitives et mettent en évidence leur dimension constructiviste et falsificatrice ; la sociologie, souvent liée à des réflexions biologiques sur l'hérédité, notamment dans le cadre des théories de l'organicisme social, exhibe quant à elle la logique des préjugés au sein des groupes humains ; enfin, l'ethnographie et l'histoire se conjuguent pour faire ressortir les mythes et les superstitions de cultures éloignées dans l'espace ou dans le temps, qui servent de reflet à notre propre vision du monde. Ces quelques exemples de disciplines dont l'objet principal est l'être humain, sur lesquels nous reviendrons, concourent à dresser le portrait de l'*homo fabulator*, c'est-à-dire d'une humanité qui, loin d'être créée pour connaître adéquatement le monde qui l'entoure, passe l'essentiel de son temps à l'inventer en projetant des interprétations qui contribuent à modeler ce monde, la perception que les êtres humains en ont, et finalement eux-mêmes.

Aussi l'étape d'*Aurore* est-elle décisive pour l'élaboration de la philosophie nietzschéenne de l'interprétation, qui se déploiera pleinement à partir du milieu des années 1880 mais dont l'essentiel est déjà présent en germes à l'époque d'*Aurore*⁵⁶. La multiplicité et la conflictualité des préjugés, tout comme la recon-

54 NF-1880,8[36] et 10[D79] respectivement. Cf. Stegmaier 2012, p. 326, pour qui la comédie devient à partir d'*Aurore* un fait anthropologique.

55 Cf. *infra* p. 241 sq.

56 Voir en particulier les manuscrits N V 4 de l'automne 1880, Mp XV 1b qui s'étend du printemps 1880 au printemps 1881, et M III 1, qui court du printemps à l'automne 1881 et est donc contemporain de l'achèvement et de la publication d'*Aurore*, ainsi que M-86, « *les interprètes chrétiens du corps* » et 119, « *Expérimenter et imaginer* », sur les « interprétations de nos excitations nerveuses », entre autres. Il est déjà question des interprétations de nos pulsions et de nos états internes, comme dans ces deux paragraphes d'*Aurore*, mais également d'interprétations morales et religieuses diverses que Nietzsche récusé, et plus généralement de l'interprétation des choses qui nous sont extérieures, avec la même ambivalence liée au double régime de l'illusion : il cherche ainsi à faire périr « les interprétations arbitraires et fantastiques avec lesquelles nous blessons et violentons les choses » (NF-1880,6[239]), mais fait cependant de l'imagination, de l'affabulation, de la

naissance ultime qu'on ne sort jamais de l'activité plurielle de projections interprétatives dont les préjugés ne sont qu'un cas particulier, sont quant à elles au fondement de la pensée du perspectivisme⁵⁷, qui est notamment la réponse de Nietzsche aux courants phénoménistes de son temps, dont *Aurore* et les posthumes contemporains attestent l'influence. De même, il est possible d'établir un lien entre le préjugé [*Vorurteil*] et l'activité de jugement [*Urteil*], Nietzsche réfléchissant aux deux à l'époque d'*Aurore*, et en particulier à leurs liens, au point d'en user parfois indifféremment pour parler des jugements ou des préjugés moraux. Par extension, ce sont donc également les jugements de valeur [*Werturteile*], parfois aussi les appréciations de valeur [*Wertschätzungen*], qui se retrouvent associés à cette constellation conceptuelle⁵⁸, et *in fine* la pensée nietzschéenne ultérieure de l'inversion des valeurs, dont les réflexions sur le devenir des préjugés moraux à l'époque d'*Aurore* peuvent en ce sens être considérées comme une préfiguration. En ce sens, l'entreprise de généalogie de la morale elle-même peut être vue comme une élaboration ultérieure de l'analyse critique et axiologique des préjugés mo-

fiction et de l'interprétation quelque chose d'inhérent à toute perception (cf. p. ex. 1881,11[13]). Même l'élargissement de l'activité d'interprétation à l'ensemble de ce qui existe, dans le cadre de la pensée de la volonté de puissance, est contenu en germes dans le manuscrit M III 1, qui l'étend à d'autres êtres que les humains et à tout ce qui est organique (cf. 11[291 et 329]), d'une part, tout en cherchant à abolir les frontières entre l'organique et l'inorganique, d'autre part.

57 Le mot «perspectivisme» est rare sous la plume de Nietzsche, et n'apparaît qu'à partir de 1886, mais l'idée en est élaborée patiemment bien avant et le mot «perspective» est présent de longue date, d'abord en un sens banal ou dans le contexte de réflexions esthétiques sur les points de vue au théâtre et sur la perspective picturale, mais tendant parfois déjà vers l'idée d'une compréhension plurielle du monde, dès l'effort pour offrir «une nouvelle conception du monde» sous le titre, qui ne peut que nous interpeler, de «perspectives aurorales» (NF-1872,19[268]), puis précisément à l'époque d'*Aurore* (voir notamment M-170 et 485) et jusqu'à cette déclaration de 1881 : «tout est à considérer de façon perspectiviste» (1881,12[33]). Voir encore 15[9], qui reprend l'image de la toile d'araignée pour exprimer le phénomène de la perception, telle qu'on la trouve dans l'important § 117 d'*Aurore* sur lequel nous reviendrons, en lui adjoignant explicitement la notion de perspective.

58 Voir Wotling 2022 sur les liens entre ces différents concepts. L'auteur indique que les valeurs ou les appréciations de valeur sont des interprétations qui, à la différence des croyances ordinaires et des simples représentations, ont été incorporées (p. 29) ; des préférences qui sont fausses mais qui sont «la condition de notre vie», laquelle «repose sur l'illusion» (p. 89). Autrement dit, ce sont des préjugés qui se sont imposés au point de structurer notre rapport au monde. L'auteur précise encore que le terme *Wertschätzung* devient précisément un concept pleinement opératoire à l'époque d'*Aurore* (p. 84), même s'il était préfiguré dès *Choses humaines, trop humaines* où l'on peut lire, par exemple, une critique de «l'impureté du jugement [*Urtheils*]», Nietzsche précisant que «toutes les appréciations [*Schätzungen*] sont précipitées [*voreilig*] et le sont nécessairement» (MA32), une telle *Voreiligkeit*, ou précipitation, étant bien l'un des sens que recouvre le préfixe pré- (*Vor-*) dans le mot «préjugé».

raux dans *Aurore*, ce que la relecture postérieure d'*Ecce Homo* semble confirmer en reformulant le sous-titre de manière plus extensive, qui devient «pensées sur la morale conçue comme préjugé», et en indiquant qu'avec *Aurore* «s'ouvre [s]a campagne contre la morale»⁵⁹. Le nihilisme, terme qui apparaît également en 1881 sous la plume de Nietzsche⁶⁰, peut quant à lui être compris à l'aune de la performativité néfaste des préjugés moraux, dans la mesure où il résulte de la dévalorisation des valeurs, c'est-à-dire dans les termes d'*Aurore*, de la désillusion qui fait suite au recul de certains préjugés qui s'étaient imposés comme des jugements de valeurs fondamentaux et étaient devenus des conditions d'existence. Nietzsche ne reniera d'ailleurs jamais les acquis de sa réflexion sur les préjugés⁶¹, allant jusqu'à concevoir les enjeux épistémologiques de la volonté de puissance, sous l'appellation générique de volonté de vérité, à partir de la volonté d'illusion et de la «volonté de préjugé [*Wille zum Vorurtheil*]»⁶².

Malgré le caractère décisif de l'inflexion incarnée par *Aurore* dans le cheminement intellectuel et philosophique de Nietzsche, l'ouvrage fait partie des moins étudiés de l'auteur. Trop tardif pour la philosophie de jeunesse, trop précoce pour la philosophie de la maturité, il a été injustement méconnu pendant très longtemps, et ce n'est que récemment que les chercheurs s'y sont intéressés de plus près. Marco Brusotti a ouvert la voie à la fin des années 1990 en accordant une place importante à *Aurore* dans son ouvrage sur la passion de la connaissance⁶³, qui ne lui est toutefois pas totalement consacré puisque l'auteur étudie en réalité une progression qui va jusqu'à *Ainsi parla Zarathoustra*. Il a été suivi de près par deux thèses de doctorat, dont l'une propose une comparaison avec l'œuvre de Jean Paul⁶⁴ et l'autre se concentre exclusivement sur *Aurore* en essayant d'en établir différentes structures à partir de l'analyse (sémantique plutôt que conceptuelle) d'un certain nombre de métaphores récurrentes⁶⁵. Au cours des dix dernières années, le mouvement s'est accéléré avec plusieurs ouvrages collectifs : un multilingue publié en France en 2015⁶⁶ ; un en langue anglaise écrit à quatre mains,

59 EH-M-1.

60 Voir la lettre à Heinrich Köselitz du 13 mars 1881, BVN-1881,88 et NF-1881,12[57]. Ce n'est toutefois qu'à partir de 1885 que Nietzsche se saisit véritablement de la problématique du nihilisme.

61 Cf. *infra*, conclusion, p. 458. Dans la conclusion, nous rattacherons également la mort de Dieu, l'éternel retour et le surhomme à la pensée nietzschéenne des préjugés menée à bien dans *Aurore*.

62 NF-1885,1[3].

63 Brusotti, 1997. Les trois cents premières pages, environ, se concentrent essentiellement sur *Aurore*.

64 Bazinek, 1998.

65 Weber, 2003. Une autre thèse consacrée à *Aurore* avait déjà été soutenue cinquante ans auparavant (Rottacker 1953).

66 Denat et Wotling 2015.

publié en 2020⁶⁷ ; un en langue allemande, publié en 2022⁶⁸. Tous soulignent dès l'abord le manque de commentaires sur *Aurore*, Eike Brock précisant au sujet du dernier livre mentionné que leur « chemin n'est qu'un des nombreux chemins possibles vers *Aurore* » et qu'il espère « vivement qu'à l'avenir, d'autres chercheurs et interprètes de Nietzsche trouveront leur propre voie vers cette œuvre fascinante »⁶⁹. Nous souscrivons pleinement à cet espoir ; quant au cheminement que nous proposons ici, et qui constitue la première monographie en langue française intégralement consacrée à *Aurore*, il a pour spécificité d'aborder l'ouvrage sous l'angle de la performativité des préjugés et des représentations illusoire, ainsi que nous l'avons exposé dans les pages qui précèdent⁷⁰.

Les commentaires existants, quant à eux, quoique très riches et ouvrant de nombreuses perspectives, pâtissent du format collectif et de l'assemblage d'articles disparates et ne sont donc pas véritablement en mesure d'exhiber la profonde unité d'*Aurore* (même l'ouvrage écrit à quatre mains, et qui se veut « une analyse approfondie d'*Aurore* en tant que projet philosophique à part entière et offrant une cohérence interne »⁷¹, est en réalité issu du remaniement de divers articles des deux auteurs, précédemment parus). Le même reproche peut d'ailleurs être fait aux différents articles ou chapitres de livres qui ont pu paraître par ailleurs sur tel ou tel aspect d'*Aurore*⁷², consacrés à l'un ou l'autre de ses paragraphes⁷³ ou encore aux *Beiträge zur Quellenforschung* publiés dans les *Nietzsche-Studien* et identifiant telle ou telle source de Nietzsche⁷⁴, aussi précis et utiles soient-ils dans le détail, pour ne pas parler des simples anthologies de textes⁷⁵. Parmi les publications récentes, mentionnons encore le volume du *Nietzsche-Kommentar* consacré à *Aurore*⁷⁶. Il s'agit d'un outil précieux dont le commentaire paragraphe par paragraphe fourmille de renseignements, mais dont la partie de commentaire général,

67 Ansell-Pearson et Bamford 2020.

68 Brock, Götde et Zirfas 2022.

69 *Ibid.*, p. 12.

70 Ansell-Pearson et Bamford 2020 mettent très largement l'accent sur la moralité des mœurs et la critique de la morale, tout en précisant qu'il faut les concevoir comme la projection d'une signification morale sur le monde (p. 2). C'est précisément ce dernier point de vue qui retient notre attention dans notre analyse des préjugés en tant que projections fantaisistes aux effets bien réels.

71 Ansell-Pearson et Bamford 2020, p. 1.

72 Voir p. ex. Lyons 2019 ; Wokalek 2020 ; Nicodemo 2021, p. 118–129 : « Die Aufgabe in *Morgenröthe*, die Gesetze des Lebens und Handelns neu aufzubauen ».

73 Voir p. ex. Lupi 1959–60 ; Slongo 1984 ; Orsucci 1993 ; Rempel 1998 et 2012 ; Lupo 2013 ; Benoit 2015.

74 Voir p. ex. Brusotti 2001 ; Guarde-Paz 2020a et 2020b.

75 Voir Schulte 2002.

76 Schmidt et Kaufmann 2015.

là non plus, ne saurait épuiser les enjeux et la portée philosophiques de l'œuvre, ni dissiper le préjugé tenace selon lequel *Aurore* serait « erratique » et « sans aucun doute plus sporadique et moins cohérent thématiquement que des œuvres ultérieures, sautant d'un sujet à un autre sans beaucoup d'effort de synthèse »⁷⁷. Nous espérons que le présent ouvrage contribuera à y remédier.

Le corpus que nous retiendrons ici inclut bien évidemment *Aurore*, et plus ponctuellement l'avant-propos ajouté à la deuxième édition en 1887 en tant qu'il nous permettra d'éclairer la démarche de Nietzsche dans le reste de l'œuvre. Cet avant-propos tient toutefois une place à part dans la mesure où il vise à réinterpréter rétrospectivement l'accomplissement d'*Aurore* en le replaçant dans le contexte du cheminement intellectuel de Nietzsche (puisqu'il rédige à la même époque des préfaces pour ses autres œuvres également, en vue d'une réédition de l'ensemble), ce à la lumière des acquis ultérieurs de sa philosophie⁷⁸. Surtout, nous accorderons une place importante aux manuscrits des dix-huit mois qui précèdent la publication d'*Aurore*, de janvier 1880 à l'été 1881.

On y voit Nietzsche s'intéresser successivement à divers thèmes, qu'il reprend à de multiples reprises sous différents angles et en articulant les points de vue épistémologiques et moraux. Ainsi, il s'intéresse d'abord à l'illusion, d'un point de vue épistémologique, ainsi qu'à la méconnaissance de soi et d'autrui, d'où découle la remise en question de l'altruisme (manuscrits N V 1 et N V 2, début 1880). Puis il tente de reconduire l'altruisme à une pulsion d'imitation qui pousse l'individu à dissimuler son égoïsme et ses aspirations à la puissance derrière des masques et à singer autrui par peur, avec pour effet en retour que l'on apprend d'abord les

⁷⁷ Lyons 2019, p. 37.

⁷⁸ Parmi les éléments saillants de cet avant-propos, nous retiendrons la métaphore souterraine et animalière de la taupe minant et sapant les fondements de la morale (§§ 1 et 2), qui fait écho à l'entreprise contemporaine de généalogie. Mais aussi la redéfinition de la morale comme « *Circé des philosophes* » et le « *credo quia absurdum est* » de la foi, ainsi que la critique du langage dogmatique et autoritaire, ainsi que fanatique et trompeur de la morale, érigée en dépit d'un pessimisme foncier qu'elle aurait vocation à apaiser, dans l'esprit de la logique des préjugés et du clivage axiologique tels qu'on peut les trouver analysés dès la première édition (§ 3). Retenons de même l'énumération de tout ce qui permet de se mentir à soi-même (romantisme, patriotisme, art, etc.) et « qui toujours nous "entraîne vers les hauteurs" et toujours, par là même, nous "mène à la déchéance" » (§ 4). N'oublions pas non plus « l'*auto-dépassement de la morale* » (§ 4) qui, affirmant que c'est par une exigence morale que l'on en vient à critiquer la morale, semble reformuler le passage du premier au second régime de l'illusion en établissant la continuité du préjugé à son dépassement dans la reconnaissance probe et honnête du caractère fondamentalement illusoire de toute vision du monde. Quant à l'art du « *lento* » (§ 5), auquel Nietzsche recommande à ses lecteurs de recourir pour le lire, nous espérons l'avoir suffisamment mis en œuvre ici. Pour une interprétation plus détaillée de l'avant-propos d'*Aurore*, voir E. Müller 2022.

jugements des autres avant de forger les siens propres (M II 1, «*L'Ombra di Venezia*», printemps 1880). Nietzsche fiche ensuite divers ouvrages de théologie ou d'histoire des religions⁷⁹, et se consacre massivement au concept de sentiment de puissance, mêlant ainsi l'enjeu de la puissance déjà abordé au printemps avec le thème de l'illusion et de la dissimulation, dans la mesure où de nombreuses notes s'intéressent plus au sentiment subjectif de la puissance, et aux moyens de la rendre sensible à autrui, qu'à la puissance réelle (N V 3, été 1880). Sur des feuilles volantes, il s'intéresse à la même époque à des questions d'épistémologie ayant trait au rapport du sujet à l'objet (réel ou imaginaire) ainsi qu'à la pertinence de nos sentiments, jugements et appréciations (Mp XV 1a, été 1880). Suite à cela, il revient à l'égoïsme, qu'il remet en question plus fortement qu'au début de l'année, et commence à redéfinir la subjectivité comme un ensemble complexe de pulsions en lutte, ce qui le conduit encore à réinterroger la part d'activité et de passivité dans ce qui nous constitue ; la réflexion sur les pulsions permet également d'approfondir la relation entre l'esprit et le corps, que les réflexions de l'été avaient abordée du point de vue de la théologie, et contribue à remettre en question le primat de l'intellect, d'où s'ensuivent de nouvelles réflexions de nature épistémologique, notamment avec la métaphore du miroir (N V 4, automne 1880)⁸⁰. Nietzsche mêle ensuite les réflexions de l'été sur le sentiment de puissance et celles de l'automne sur la subjectivité, et s'intéresse au sentiment de puissance individuel (N V 6, fin 1880)⁸¹, avant de noter des réflexions plus éparpillées sur la morale et, en rapport avec elle, sur la science et sur la subjectivité (N V 5, hiver 1880–81).

C'est à ce moment qu'il entreprend, dans un plus grand cahier, de reprendre les notes des manuscrits antérieurs : c'est une étape importante en vue de la publication et de nombreux paragraphes de ce cahier constituent des versions préparatoires clairement identifiables de paragraphes d'*Aurore* (M II 2, hiver 1880–81). Ne suivent alors que deux manuscrits, plus ou moins contemporains de l'achèvement de la rédaction, de la correction des épreuves et de la publication d'*Aurore*, et qui servent encore partiellement de matériaux préparatoires pour le livre. Pour le premier, Nietzsche reprend les feuilles volantes de l'été précédent, date à laquelle certaines de ses réflexions remontent : parmi les sujets qu'il traite se démarquent sa critique de la conception spencérienne, c'est-à-dire utilitariste,

⁷⁹ Dont Lüdemann 1872 et von Engelhardt 1878, qu'il emprunte à son ami Franz Overbeck.

⁸⁰ Ces notes sont entremêlées de réflexions sur deux de ses lectures du moment, qui se poursuivront jusqu'à l'hiver et dans les deux manuscrits suivants : Pascal 1993 / 1865 (BN) et Mme de Rémusat 1880 (BN).

⁸¹ Il prend également des notes attestant sa lecture de plusieurs ouvrages de Stendhal, dont 1868 (BN) et 1854a (BN).

de la morale, et une attention particulière pour des réflexions d'épistémologie plus poussées par lesquelles Nietzsche se rapproche de certaines positions phénoménistes, proche en cela de ce que nous avons appelé le deuxième régime de l'illusion (Mp XV 1b, printemps 1880 – printemps 1881). Le cahier suivant prolonge cela, tout en l'approfondissant de diverses manières, notamment par la tentative de reconduire les jugements moraux à des jugements esthétiques, c'est-à-dire à une question de goût et de perception ; et il contient encore des réflexions sur l'action (sur la volonté, l'inconscient et la causalité, notamment) ainsi que sur les forces, l'incorporation et l'éternel retour, thèmes qui appartiennent plutôt à la sphère du *Gai savoir* (M III 1, printemps-automne 1881).

Ces manuscrits sont du plus haut intérêt pour nous en ce qu'ils contiennent un ensemble de réflexions étroitement liées entre elles sur la morale, la connaissance et la subjectivité, d'où l'ouvrage finalement publié émerge progressivement, et bien souvent les versions préparatoires de certains de ses paragraphes, depuis la première ébauche jusqu'à la formulation et à la disposition finales au gré de retouches et d'agencements divers. Ces notes, qui sont autant de formulations et d'agencements alternatifs par rapport aux aphorismes de l'ouvrage publié et représentent ainsi, dans une certaine mesure, autant d'*Aurores* qui n'ont pas lui, n'ont pas vocation à supplanter l'ouvrage autorisé et publié par Nietzsche, mais elles permettent bien souvent d'en expliciter les enjeux. Enfin, le dernier élément du corpus qui nous occupe tient aux nombreuses lectures effectuées par Nietzsche et qui ont pu jouer un rôle dans la formation de ses idées : il peut s'agir de lectures antérieures mais marquantes ou continues, dont l'influence se fait encore sentir, ou bien de lectures réalisées au moment même où Nietzsche travaillait à ce qui devait devenir *Aurore*, et qui ont accompagné et nourri ce travail.

La méthode que nous suivons pour étudier ce corpus et faire ressortir ses enjeux philosophiques consiste à la fois en une lecture immanente et linéaire de l'ouvrage publié, *Aurore*⁸², doublée d'une lecture dynamique et diachronique des étapes de sa genèse⁸³ et en même temps attentive aux connexions thématiques par-delà ces éléments textuels. Par ailleurs, nous nous sommes également montrés attentifs aux cotextes (internes) et aux contextes (externes) des différents paragraphes publiés et notes préparatoires que nous discutons, depuis le texte qui précède ou suit immédiatement jusqu'aux lectures de Nietzsche et aux débats

⁸² Nous nous inspirons en cela de la méthode élaborée notamment par Wotling 2022, p. 8, qui consiste à se demander « quelle est la *spécificité* de chacun des livres de Nietzsche ? » en nous concentrant sur l'un d'entre eux.

⁸³ Nous suivons ici la tradition de la critique génétique telle qu'elle est conduite à l'Institut des textes et manuscrits modernes, notamment par Paolo D'Iorio en ce qui concerne la recherche nietzschéenne. Voir D'Iorio 2004, p. 21–36.

intellectuels de son temps, en passant par les effets de résonance et d'écho plus ou moins éloignés au sein d'un manuscrit, d'*Aurore*, de l'ensemble de notre corpus ou, parfois, de l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche⁸⁴. Il va de soi que la réalisation de chacune de ces orientations interprétatives ne saurait jamais être exhaustive, et que leur mise en œuvre conjointe, fût-elle seulement partielle, dépasserait de loin les dimensions d'un unique livre. Aussi avons-nous recouru alternativement, et de manière plus ou moins poussée selon les besoins de l'analyse, à l'une ou l'autre de ces méthodes consistant à nous concentrer sur le livre publié exclusivement, ou bien sur ses matériaux préparatoires également, ou encore sur les lectures de Nietzsche. Ainsi la première partie de ce livre consiste-t-elle en une lecture linéaire des 575 paragraphes d'*Aurore*, guidée par les enjeux philosophiques que nous avons identifiés plus haut et attentive à la fois aux continuités immédiates qui forment ce que l'on a coutume d'appeler des « chaînes d'aphorismes »⁸⁵ et aux résonances plus éloignées. La deuxième partie, quant à elle, approfondit les enjeux thématiques et philosophiques d'*Aurore* avec trois chapitres reprenant les domaines de la *metaphysica specialis* que Nietzsche déconstruit à l'aide des sciences de l'homme de son temps, en mettant par ailleurs beaucoup plus fortement l'accent sur les notes préparatoires et sur les lectures de Nietzsche⁸⁶.

84 Nous tenons compte en cela, à divers degrés, des grands principes directeurs de l'interprétation proche du texte élaborée par Werner Stegmaier depuis de nombreuses années, appliquée de manière exemplaire avec son interprétation du cinquième livre du *Gai savoir* (2012) et théorisée de manière très approfondie plus récemment (2022). Nous tenons à remercier ici M. Stegmaier pour nous avoir permis de consulter son livre avant sa publication. Il s'agit d'une lecture contextuelle, différentielle et chronologique, attentive à la fois aux proximités et aux différences entre les textes, d'un point de vue aussi bien topologique (ce qui vient avant ou après sur la page) que tectonique (les strates ou couches d'écriture, les ratures, qui n'existent pas dans les œuvres publiées) et thématiques (*ibid.*, p. 27–28). De nombreux commentateurs, en particulier en Allemagne, ont mis en pratique cette méthodologie au cours des dernières années, voir p. ex. Pichler 2020 et 2014.

85 Pour quelques exemples d'interprétations de chaînes d'aphorismes, voir notamment Heller 1972, sur la première section de *Choses humaines, trop humaines* ; Heit 2014, sur la première section de *Par-delà bien et mal* ; Simonin 2023a, sur les treize premiers paragraphes du *Gai savoir*. En ce qui concerne plus particulièrement *Aurore*, voir également Heit 2022 sur le troisième livre, ainsi que Salanskis 2015 sur les premiers aphorismes de l'ouvrage ; et Marton 2015 sur les premiers et derniers aphorismes.

86 Chaque partie sera par ailleurs précédée d'une introduction montrant, dans le premier cas, qu'il est possible d'aborder *Aurore*, sous l'angle d'une intertextualité et de motifs empruntés à la théâtralité, comme une tragicomédie sur la vanité, l'illusion et les apparences de l'existence, de sorte que la forme du livre évoquant le topos du *theatrum mundi* servirait à renforcer son contenu philosophique (cf. *infra* p. 27 sq.) ; et dans le second cas, que le recours de Nietzsche aux sciences de l'homme de son temps lui sert à élaborer une anthropologie philosophique fondée sur l'aptitude humaine à fabuler et tournée contre la tradition métaphysique, et en particulier contre les trois domaines de la *metaphysica specialis* (cf. *infra* p. 241 sq.)

Ce faisant, il devient possible de mieux comprendre l'entreprise de Nietzsche, en montrant que son originalité ne tient pas tant au caractère inédit de sa démarche qu'à sa capacité à faire œuvre de synthèse. Bien entendu, il n'est pas le premier à vouloir lutter contre les travers du jugement et à prôner la rectitude de la pensée contre les préjugés, la superstition, l'opinion et la pensée magique. C'est l'une des activités premières de la philosophie depuis l'Antiquité, aussi bien chez Platon que dans la lutte des sceptiques contre tout dogmatisme, des matérialistes contre les superstitions, ou encore dans la logique stoïcienne. Dans son exemplaire des *Maximes* d'Épictète, Nietzsche a ainsi corné plusieurs pages où l'on peut lire que ce que l'être humain possède de plus noble, c'est «le pouvoir de faire un bon usage de [s]es opinions»⁸⁷, Épictète déplorant que pour le «malheureux esclave de l'opinion», «la règle et la mesure de nos actions» soient si souvent «nos opinions»⁸⁸, avant de proclamer : «J'ai une fausse opinion, arrache-la moi. Tu es dans un faux préjugé, souffre que je le guérisses»⁸⁹. De même, Nietzsche reprend à plusieurs reprises la célèbre sentence du *Manuel* selon laquelle «ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses»⁹⁰, ainsi au § 563 d'*Aurore* en la modifiant pour souligner l'inexistence des choses en question et par conséquent le caractère particulièrement infondé de l'opinion : «Ce ne sont pas les choses mais les opinions sur des choses qui n'existent pas qui ont ainsi troublé les hommes !»⁹¹ Il cite également la pensée de Marc-Aurèle au § 82 : «Il ne tient qu'à nous de ne point nous former d'opinion sur telle ou telle chose et d'épargner ainsi l'inquiétude à notre âme. Car, de par leur nature, les choses ne peuvent nous contraindre à aucun jugement»⁹².

87 Épictète 1870 (BN), p. 59 (cornée).

88 *Ibid.*, p. 156 (cornée).

89 *Ibid.*, p. 158 (cornée). C'est tout l'enjeu de la conversation philosophique, pour Épictète, et Nietzsche fait sien cet enjeu dans différents paragraphes du livre IV d'*Aurore* sur la connaissance de soi-même et d'autrui à partir de la communication, et du livre V sur les échanges entre le sage et ses disciples.

90 Épictète 2007, p. 1113. Nietzsche possédait une traduction allemande du *Manuel*, qu'il n'a pas annotée (1783 (BN)). Cette phrase est également citée par Schopenhauer 1874, vol. 5, p. 344 (voir NK, p. 447).

91 M-563. Voir également NF1880,6[398], qui traite plus particulièrement de l'opinion sur les passions : «On est plus tourmenté par ses opinions sur les passions que par les passions elles-mêmes». La même idée revient dans 6[400], où Épictète est explicitement mentionné, et finalement dans M-76, intitulé «croire mauvais, c'est rendre mauvais», dans le contexte du mépris chrétien du corps et en précisant le jugement moral qui fait de l'opinion sur la passion un blâme : «Les passions deviennent mauvaises et perfides lorsqu'elles sont considérées avec méchanceté et perfidie».

92 M-82. La citation rapportée entre guillemets (fait rare dans les œuvres publiées de Nietzsche) est très précise : Nietzsche a seulement fait de la deuxième personne du singulier une première

De même, Nietzsche est encore héritier du rationalisme moderne et de l'esprit des Lumières, que l'on pense ici au doute cartésien, aux diverses théories des passions, à la théorie baconnienne des idoles (que la traduction allemande de Nietzsche rend par «*Vorurtheile*» : préjugés) et à son effort pour identifier les différentes causes auxquelles imputer la précarité de la connaissance humaine⁹³, à l'*Essai sur les préjugés*⁹⁴ du baron d'Holbach ou encore, dans un autre registre, aux analyses pascaliennes sur les «*puissances trompeuses*» et la «*raison des effets*». Mais il est surtout très informé des débats intellectuels, philosophiques et scientifiques de son temps. Ainsi, en ce qui concerne le premier régime de l'illusion, l'analyse nietzschéenne de l'histoire et du devenir des préjugés et des idées entre en résonance avec de nombreuses autres entreprises contemporaines. Pensons au projet qu'avait l'historien Lecky de «*retracer les causes de l'origine et du déclin*»⁹⁵ des doctrines et des idées, ou à celui qu'avait le chimiste et physicien Draper d'étudier l'histoire humaine comme on le fait pour les phénomènes naturels dans ces disciplines et d'offrir ainsi «*une histoire des progrès des opinions et idées*»⁹⁶. Pensons également à celui de Stendhal qui, dans l'esprit des idéologues, aspirait à une «*science de l'homme*» conjuguant «*la connaissance des faits qui lient intimement la science des passions, la science des idées et la médecine*»⁹⁷, et encore à

personne du pluriel et souligné le caractère de contrainte. Voir Marc-Aurèle 1866 (BN), p. 78, (deux traits en marge de la première phrase).

93 Bacon 1830, § 39 *sq.*, p. 32 *sq.* : Bacon retient quatre grandes catégories d'idoles : les idoles de la tribu, enracinées dans la nature humaine même et liées aux limites de nos sens et de notre esprit ; les idoles de la caverne, erreurs subjectives propres à chacun ; les idoles de la place du marché (formule dont Nietzsche se souvient peut-être dans *Za-I-Fliegen*), préjugés communément partagés et qui reposent notamment sur le langage ; les idoles du théâtre, c'est-à-dire les fictions des doctrines philosophiques et des dogmes, transmises par tradition. Quant aux différentes causes, l'ouvrage entier s'attache à les passer en revue (voir en particulier les § 78 *sq.*, p. 57 *sq.*), et nombre d'entre elles font également l'objet de réflexions dans *Aurore* : l'imprécision du langage, le poids de la tradition, les perturbations des passions et d'une imagination vive, l'influence des émotions et des désirs, les travers de l'esprit humain, notamment enclin à suivre toujours le même cours et à reconduire par habitude et facilité le nouveau à l'ancien et l'inconnu au connu, la paresse, la précipitation, pour n'en citer que quelques-unes.

94 D'Holbach 1770. Lange 1877 / 1887 (BN) discute la pensée du baron d'Holbach et cite un long passage de la préface d'un autre de ses ouvrages (1772), contenant des réflexions sur les préjugés et les opinions souvent proches de celles qui sont développées dans *Aurore*. Nietzsche a possédé plusieurs exemplaires du livre de Lange, seule l'édition de 1887 étant conservée dans sa bibliothèque.

95 Lecky 1873, vol. 1, p. xix. Toute la préface, très annotée par Nietzsche, détaille ce projet, et Nietzsche ne se propose pas autre chose dans M-95.

96 Draper 1871, p. iii.

97 Stendhal 1868, p. 169.

celui du médecin, philosophe sensualiste et membre de la société des idéologues Pierre Jean Georges Cabanis, dont Nietzsche put trouver chez l'historien de la littérature Hermann Hettner l'exposé suivant : « la physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science qui peut s'appeler à juste titre la science de l'homme [*Menschenlehre*] »⁹⁸. Dans un autre registre, n'oublions pas non plus la philosophie de l'inconscient d'Eduard von Hartmann, qui proposait de retracer l'évolution d'un inconscient universel par le biais d'une histoire des différents stades d'illusions (et de désillusions) à l'échelle de la vie individuelle comme de l'histoire de l'humanité⁹⁹. Enfin, Nietzsche s'est également intéressé de près aux conceptions positivistes des sciences sociales et morales, c'est-à-dire des sciences du comportement humain, qu'Auguste Comte appelait « physique sociale »¹⁰⁰ et que John Stuart Mill et Herbert Spencer nommaient « science de la morale »¹⁰¹ ou « éthique »¹⁰², tous aspirant à fonder cette discipline aux contours flous mais qui devait couronner la hiérarchie des sciences. Nietzsche, quant à lui, ne saurait toutefois confondre la science de la morale, conçue comme l'étude critique du comportement humain, avec une science *morale*, confusion qu'il reproche précisément à ces auteurs¹⁰³.

98 Hettner 1860 (BN), p. 364, citant Cabanis 1956, vol. 1, p. 126, dont une note précise que c'est là « ce que les Allemands appellent l'*Anthropologie* ». Cette double référence est rapportée dans *NK*, p. 54, qui précise encore que Schopenhauer 1874, vol. 5, p. 472, fait également référence à l'ouvrage de Cabanis.

99 Voir von Hartmann 1877, p. 363–481 / 1869 (BN), p. 540–627. Vaihinger 2013, chap. xxvii, p. 111 *sq.*, cherchera lui aussi à penser une « loi de mutation des idées ».

100 Comte 1830, p. 22 et 96 / 1880 (BN), p. 15 et 67.

101 Mill 1874a (BN), p. 124 sur les prérequis pour « la science supérieure suivante » et en dernière instance pour la science de la morale » (deux traits en marge gauche, un à droite ; les soulignements sont toujours de Nietzsche). Voir également p. 131, où l'horizon de la « morale » est censé surgir de la « sociologie » au sommet des sciences, Stuart Mill indiquant encore que Comte va jusqu'à parler d'« anthropologie », science dont l'objet est « la nature humaine individuelle » et qui est donc plus précise que « celle de la société » (trait en marge). Spencer 1879 (BN), p. 136 est quant à lui convaincu que, de même que la spatialité est toujours mieux comprise à l'aide de la géométrie, pareillement la science de la morale permettra de mieux comprendre le bien et le mal (trait en marge du passage).

102 Spencer 1879, p. 62 fait de l'éthique la « science du bon comportement » offrant « le moyen de trancher et de savoir pourquoi et comment certaines actions sont bonnes ou mauvaises », selon qu'elles apportent « bonheur ou malheur » ; p. 68 : l'éthique est « une science qui s'occupe de l'action de l'être humain socialisé ». L'utilitarisme est selon Spencer l'autre nom d'une telle science.

103 Ainsi, lorsque Stuart Mill 1874a, p. 37 redéfinit la philosophie comme « la connaissance scientifique de l'homme en tant qu'être intellectuel, moral et social », Nietzsche marque le passage, qu'il souligne, d'un point d'exclamation en marge, ce qui montre que pour lui la nature humaine ne saurait se réduire à cela.

Quant au deuxième régime de l'illusion, qui consiste à la généraliser en la situant au cœur même de la connaissance, il représente une « illusion transcendante » bien plus radicale que celle de Kant, qui s'était borné à situer la nécessité de l'illusion en fonction d'un certain mésusage de nos facultés, là où l'illusion devient chez Nietzsche le fondement et la norme. Mais cette radicalisation n'est pas un hapax dans l'histoire de la pensée ; elle correspond à l'esprit des deux premières vagues du courant néokantien, notamment avec la physiologisation du transcendantal, qui a conduit savants et philosophes à réinterpréter ce que Kant exprimait en termes d'*a priori* et de facultés d'une manière psychophysiologique et évolutionniste rendant les conditions de possibilité de la connaissance beaucoup plus précaires et bien moins universelles, car sujettes à toutes sortes d'accidents, d'imperfections et de variations individuelles et spécifiques. Nous nous intéresserons particulièrement à la proximité de la pensée de Nietzsche avec ce qui a été rétrospectivement qualifié par Hans Kleinpeter¹⁰⁴ de phénoménisme, et qui représente l'un des aboutissements du « retour à Kant » néokantien¹⁰⁵. Ces sources, et de nombreuses autres, se tiennent à l'arrière-plan des pensées sur les préjugés moraux d'*Aurore*, et c'est à l'explicitation de ces enjeux et de l'approche originale que Nietzsche en propose que la suite de ce livre est consacrée.

104 Kleinpeter 1913. Voir l'excellente synthèse de Gori 2019 pour plus de détails sur le bouillonnement du phénoménisme dans le contexte néokantien d'une épistémologie évolutionniste, dont proviennent également le pragmatisme d'un William James, procédant à une « hiérarchie des fictions » (p. 118) comme Nietzsche avec les préjugés et les illusions, mais aussi le fictionnalisme de Vaihinger, entre autres, et enfin le perspectivisme nietzschéen. L'auteur souligne le rôle de passeur joué par Friedrich Albert Lange auprès de Nietzsche et d'autres grands représentants de ces courants de pensée, et accorde également une grande attention à de très nombreuses autres lectures, par Nietzsche, de penseurs pouvant être plus ou moins directement rattachés au phénoménisme, comme Richard Avenarius, Ernst Mach, Afrikan Spir, Gustav Teichmüller, Friedrich Ueberweg, pour n'en citer que quelques-uns ; nous aurons l'occasion de revenir sur ceux d'entre eux que Nietzsche a pu lire à l'époque d'*Aurore* ou auparavant. L'auteur souligne également que ces auteurs ont en commun de radicaliser le positivisme dans son orientation antimétaphysique, qu'il nomme « post-positivisme » (voir notamment p. 67–68).

105 Une présentation très claire des grandes phases et des grands représentants du néokantisme se trouve dans Ferrari 2001.



Partie I : **Lecture synoptique d'*Aurore***

Theatrum mundi

Pour exprimer le style de Nietzsche, on a pu recourir à raison à des métaphores musicales¹ ou picturales². *Aurore* semble toutefois faire également signe vers une certaine forme de théâtralité³. Il ne s'agit pas ici de dire qu'*Aurore* est une pièce de théâtre, mais que son contenu philosophique (l'omniprésence et la performativité des représentations illusoires) est renforcé par sa portée dramatique et son intertextualité dramaturgique. Réactivant le *topos* du théâtre du monde, *Aurore* pourrait être lu comme un ouvrage de philosophie tragicomique sur la vanité, l'illusion et les apparences de l'existence. La portée dramaturgique de Nietzsche a été maintes fois relevée⁴, de même que les références à la *catharsis*⁵. Nous nous

1 Voir notamment Heit 2014, p. 30, qui indique au sujet de *Par-delà bien et mal* qu'il s'agit d'une « dynamique composée », ou encore d'une « composition de préludes, de leitmotive et de contrepoints, d'arrangements, de répétitions » ; et Stegmaier 2022, p. 51–53 qui, pour exprimer le rapport de Nietzsche aux thèmes dont il offre de multiples variations, recourt au vocabulaire du jazz, avec ses standards et ses improvisations.

2 Voir notamment Ponton 2018, qui décrit l'évolution stylistique de Nietzsche en indiquant que « notre peintre est passé de l'académisme à l'impressionnisme, puis à l'expressionnisme » (p. 16), avant d'insister sur son « écriture cubiste, qui consiste moins à distinguer les perspectives qu'à les enchevêtrer » (p. 22), ou encore Stegmaier 2012, p. 309, qui compare la méthode de Nietzsche à celle de la « composition musicale » et recourt également au modèle de la peinture cubiste, et 2022, p. 39–43 *et passim*, qui reprend plus largement une formule nietzschéenne d'inspiration horatienne et parle de « mosaïque de mots », ainsi que p. 79, sur le lien entre perspectivisme et peinture. Voir également Schopenhauer 2020, p. 292 / 1874, vol. 2, p. 305 : « les scènes de notre vie ressemblent aux peintures d'une mosaïque grossière, qui, de près, ne produisent aucun effet, et qu'il faut regarder à distance pour les trouver belles » (voir également *ibid.*, p. 542 / p. 628).

3 La complémentarité du théâtre et de la peinture sert d'ailleurs de modèle dans M-533 : « si seulement nous avions l'œil de cet acteur et de ce peintre dans le royaume des âmes humaines ! » Et dans la lettre sur le 18 janvier 1884 à Ernst Schmeitzner, ce sont le drame et la musique qui désignent le *Zarathoustra* de manière équivalente : « Ce troisième acte de mon drame (je devrais plutôt dire le finale de ma symphonie) » (BVN-1884,479).

4 La plupart des commentateurs ignorent toutefois *Aurore*, ainsi Kofman, 1979 ; Sloterdijk 1990, qui se concentre sur *La Naissance de la tragédie* ; Müller-Klug 2001, qui se concentre sur les projets du début des années 1870, puis sur l'influence de Nietzsche sur le théâtre du xx^e siècle ; Botet 2011, qui se concentre sur *Ainsi parla Zarathoustra* ; Weber 2003 fait exception, nous y reviendrons.

5 Voir notamment Porter 2016 ; Emden 2018. Quoique le terme « catharsis » n'apparaisse pas dans *Aurore*, la notion fait implicitement l'objet de discussions variées, par exemple dans M-33, 172, 217 et 240, et les notions de sentiment, d'affect et de passions (en particulier la peur et la pitié) occupent une place de premier plan dans l'ouvrage. La position de Nietzsche à l'égard de la *catharsis* est ambivalente : s'il en accepte les enjeux médicaux et thérapeutiques, ainsi lorsqu'il évoque la « purification [*Reinigung*] des sentiments élevés » (M-33), il se méfie en revanche de la dimension morale qu'elle est susceptible d'adopter lorsque l'exigence de contrôle dans la mani-

proposons quant à nous d'extraire certaines grandes lignes de cette question, en tant qu'elles contribuent à illustrer notre propos.

La critique d'une certaine «théâtrocratie»⁶ n'entame en rien le grand intérêt de Nietzsche pour le théâtre, dont *La Naissance de la tragédie* et les écrits posthumes contemporains ne sont que la partie la plus visible : il « connaît la technique dramatique de la tragédie grecque, a lu plusieurs œuvres du théâtre européen, dispose de plusieurs ébauches personnelles de pièces de théâtre »⁷. Dans quelle mesure *Aurore* peut-il en faire partie ? Certes, l'ouvrage n'a pas été conçu comme un texte de théâtre, n'a pas vocation à être représenté et il ne saurait être question de prendre cette idée au pied de la lettre. Pourtant, une critique de Kant et de Schopenhauer laisse entrevoir *a contrario* l'idéal poursuivi par Nietzsche, consistant à raconter « l'histoire passionnée d'une âme », faite « de roman, de crises, de catastrophes »⁸, le vocabulaire littéraire (« roman ») se mêlant ici à des termes techniques relevant de la dramaturgie. La crise dont il est ici question est ainsi

festation des passions, louable jusqu'à un certain point, se mue en haine du corps. C'est ce qui ressort déjà de GT-22 et de l'« Introduction à la Rhétorique d'Aristote », un cours donné par Nietzsche en 1874–75 et peut-être à nouveau en 1877–78, de même encore lorsqu'il parle de « décharge [Entladung] par la tragédie » (NF-1880,4[110]) et surtout lorsqu'il oppose la célébration de la passion à l'effet moral du théâtre (M-240). De même, Siebenlist 1880 (BN), p. 47 sq., après avoir rappelé la contradiction relevée par Schopenhauer dans la conception aristotélicienne de la *catharsis* (consistant paradoxalement à susciter la passion pour la purger), note que la résignation schopenhauerienne et la *catharsis* aristotélicienne sont comparables, ce qui n'a sans doute pas échappé à Nietzsche. Il n'en demeure pas moins que l'un des enjeux centraux d'*Aurore*, dans sa lutte contre la logique des préjugés, consiste en un travail sur l'état affectif de l'être humain. Ce travail passe par la purgation des passions et la purification des sentiments qui, trop souvent, perturbent l'exercice du jugement, et culmine aux livres IV et V en un vaste panorama de l'âme humaine et des passions qui la meuvent, afin de l'expurger de celles qui sont nocives et de favoriser par diverses stratégies de régulation l'épanouissement d'une subjectivité supérieure. Plus généralement, la théâtralité même d'*Aurore* pourrait bien viser à susciter un certain état affectif chez le lecteur, ainsi que le suppose Weber 2003, p. 188, ce que confirme la lettre du 23 juin 1881 de Nietzsche à Köselitz, BVN-1881,119 : « Quand l'exemplaire d'*Aurore* sera entre vos mains, faites-moi cet honneur : [...] essayez d'en extraire pour vous un tout – c'est-à-dire un état de passion [einen leidenschaftlichen Zustand] ».

6 Voir NF-1874,32[61], WA-Nachschrift.

7 Cancik et Cancik-Lindemaier 2003, p. 377. Nous renvoyons à ce riche article pour plus de détails sur les écrits philologiques et les cours de Nietzsche consacrés notamment aux tragiques grecs, ainsi que ses propres tentatives. Le 11 mai 1875, Nietzsche avait emprunté à la bibliothèque de Bâle l'ouvrage de Agthe 1866, voir Crescenzi, 1994, p. 431. Il semble s'en souvenir avec les adresses au lecteur plus ou moins explicites dans *Aurore*, ainsi qu'avec la « digression [Zwischendiskurs] » (M-454), qui n'est pas sans rappeler également les intermèdes et les interludes [Zwischenakte, Zwischenspiele].

8 M-481.

L'équivalent de l'épîtase grecque, c'est-à-dire le moment qui suit l'exposition (protase), au cours duquel l'intrigue se noue jusqu'à son paroxysme, et qui précède immédiatement la catastrophe, c'est-à-dire le renversement conduisant au dénouement⁹. Les péripéties ne manquent pas, qui agrémentent la progression d'*Aurore* : révélations et régénérations¹⁰, visions soudaines, solutions rapides et autres instants de ravissement¹¹, sans oublier les révolutions politiques¹², pour n'en citer que quelques exemples. Leur rôle est cependant à nuancer pour deux raisons : la première, c'est que la méfiance de Nietzsche à l'égard des grands événements, dont le tumulte oblitère les bouleversements souterrains, plus discrets mais plus essentiels aussi, s'applique également aux péripéties, qui se révèlent souvent illusoire. Derrière ces péripéties, Nietzsche s'attache alors à dégager les renversements de fond sur des temps très longs, conduisant par exemple à l'impasse de l'homme moderne au livre III, pétri des préjugés de son temps et héritier des préjugés religieux et moraux exposés dans les deux livres précédents, mais aussi à la transfiguration du penseur sage, esprit véritablement libre dont le livre V esquisse le portrait. De tels renversements sont moins grandioses en apparence, mais d'autant plus fondamentaux pour le devenir de l'humanité. De ce point de vue, et c'est la seconde raison, les péripéties (« renversement d'action ») auraient peut-être moins d'importance que les reconnaissances ou anagnorèses (« renversement d'ordre cognitif »¹³). Dans cette histoire passionnée d'une âme, ou plus généralement de l'âme humaine, qu'est *Aurore*, celles-ci prendraient la forme d'un jeu d'illusions et de désillusions, de méconnaissance et de rectification, participant à l'émancipation progressive des préjugés moraux qui abusent l'homme. Aussi, bien que Nietzsche n'ait pas élaboré *Aurore* en vue de sa représentation scénique¹⁴, plusieurs raisons nous incitent à envisager qu'il ait pu jouer avec des

9 Voir Pavis 1987, p. 66 et 104, et Sarrazac 2010, p. 36–39.

10 Voir notamment M-62, 68, 87.

11 Voir notamment M-50, 55, 59, et encore 538 et 547.

12 Voir notamment M-189, 197 et 534.

13 Zanin, in Lochert, Vuillermoz et Zanin 2018, p. 268. La reconnaissance y est définie comme un « procédé complexe, qui souligne l'importance du savoir (et de l'ignorance) dans la progression de l'action dramatique, car il arrive souvent que les personnages (et les spectateurs) ne sachent pas ce qu'ils font ».

14 Voir NF-1880,4[126], qui nuance le rôle du théâtre représenté en valorisant la nouvelle : « La nouvelle exerce une action plus forte que le spectacle représenté parce qu'elle s'identifie à l'histoire ; alors que le spectacle détruit constamment l'illusion ». En participant au débat sur l'illusion théâtrale, dont l'origine remonte à la distinction platonicienne entre *mimésis* et *diégésis* et qui est encore au cœur de Stendhal 1854a, Nietzsche prend parti pour la littérature contre la scène, ce qui n'empêche pas de souligner la théâtralité d'*Aurore* en tant que *texte*. Cf. Cancik et Cancik-Linde-maier 2003, p. 373 sur la théâtralité de Nietzsche par-delà la forme théâtrale *stricto sensu*.

références, emprunter un vocabulaire et utiliser des dispositifs relevant du monde de la dramaturgie, ce qui n'est d'ailleurs pas exclusif d'autres stratégies¹⁵. Il vaut la peine de s'y arrêter un moment.

Remarquons tout d'abord que d'autres écrits du philosophe nous fournissent l'exemple d'une telle théâtralité. Outre son *Prométhée* (1859), qui remonte à l'adolescence, différents écrits dramatiques ou présentant une dimension théâtrale importante mettent en scène un philosophe, comme les conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* et *l'Empédocle* (1871–72), ou encore le *Zarathoustra* (1883–85)¹⁶ : « Mon *Zarathoustra* est achevé dans ses trois actes »¹⁷. Dans une certaine mesure, c'est encore de cela qu'il est question dans *Aurore*, l'esprit libre s'affirmant toujours plus et culminant au livre V, sous la dénomination de penseur ou de sage, en tant que personnage principal et héraut d'une humanité à venir. Dès 1870, Nietzsche avait d'ailleurs envisagé un travail sur « la tragédie et les esprits libres »¹⁸, thème central de *Choses humaines, trop humaines*, d'*Aurore* et du *Gai savoir*. La fonction stratégique de cette théâtralité pourrait être, notamment, de maximiser l'impact sur le lecteur et de transmettre le contenu philosophique de l'œuvre de la manière la plus efficace possible.

D'autre part, le titre même d'*Aurore* contribue à renforcer cette théâtralité, le réseau métaphorique de l'aurore évoquant, entre autres choses¹⁹, la structure temporelle des pièces de théâtre. Rappelons que l'unité de temps du théâtre classique exige que l'action tienne en un jour, « une seule révolution du soleil »²⁰, et que les actes, nommés « journées » dans le théâtre médiéval et persistant dans le théâtre espagnol, suivent parfois eux-mêmes l'alternance du jour et de la nuit. Tout comme le *Zarathoustra*, le *Faust II* de Goethe s'ouvre ainsi sur l'apparition du soleil²¹, de même que le drame poétique *Manfred* de Lord Byron²², pour ne prendre que quelques exemples parmi les influences notables de Nietzsche (et

15 Paolo D'Iorio nous a ainsi suggéré l'idée que le découpage d'*Aurore* en livres évoque celui d'un traité (comme par exemple le *De rerum natura* de Lucrèce, constitué de six livres).

16 Nous suivons ici la lecture de Cancik et Cancik-Lindemaier 2003, p. 378 *sq.* Voir également Naumann 1899, p. 16 *sq.* sur la figure d'Empédocle dans l'ébauche de tragédie, qui est « une préforme de Zarathoustra » (p. 18), les deux entretenant une « étroite parenté » (p. 19).

17 Lettre du 22 février 1884 à Erwin Rohde, BVN-1884,490. Cf. également la lettre du 18 janvier 1884 à Schmeitzner, BVN-1884,479, citée précédemment. La première édition du *Gai savoir* (1882), qui précède le *Zarathoustra*, s'ouvre avec une réflexion sur la « comédie de l'existence » (FW-1) et s'achève notoirement sur la formule « *incipit tragoedia* » (FW-342), annonçant l'ouvrage à suivre.

18 NF-1870,5[22].

19 Voir *supra* p. 3–6 pour d'autres explications sur le titre.

20 Aristote, *Poétique*, V, 1449b. Nietzsche possédait plusieurs exemplaires de cet ouvrage.

21 Goethe 1876 (BN), p. 229–233.

22 Lord Byron 2013, I, 2.

nous aborderons bientôt Calderón et Wagner). De manière significative, ce dernier avait d'ailleurs pris soin de situer le premier acte de son *Empédocle* au moment de l'« aurore [*Morgengrauen*] »²³.

Un troisième élément tient au rapport entre le théâtre et la religion. On connaît l'origine religieuse de la tragédie au travers du chœur dithyrambique, rituel qui célébrait le Dieu Dionysos²⁴. Nietzsche ne l'ignorait pas en accordant une telle place à Dionysos et Apollon dans sa *Naissance de la tragédie* et en peaufinant jusqu'au début de 1889 ses *Dithyrambes pour Dionysos*²⁵. De fait, la religion est un thème central d'*Aurore*²⁶, qui occupe notamment tout le livre I avec des paragraphes consacrés à la Transfiguration, à des considérations eschatologiques ou encore à des figures telles que Jésus, l'apôtre Paul ou Luther. Certains de ces textes semblent même s'apparenter, dans l'esprit, aux genres théâtraux du Miracle et du Mystère, mettant en scène l'intervention divine dans la vie des hommes, des épisodes bibliques ou encore la vie des saints, ainsi lorsque Nietzsche s'intéresse, bien souvent de manière ironique et parodique, à l'érémisme²⁷, à la conversion de Paul²⁸, ou plus généralement aux thèmes de la rédemption et du Jugement Dernier²⁹. *Aurore* présente même deux cas, eux aussi subvertis, d'*apariencias*, terme désignant à la fois l'apparence par opposition à l'être, les effets scéniques et le procédé dramaturgique et liturgique de dévoilement de l'invisible (symbolisant notamment l'incarnation et l'eucharistie)³⁰. Vers la fin du livre I, Nietzsche ironise

23 NF-1870,8[35]. L'acte III se déroule à midi et l'acte V à la nuit, l'unité de temps étant parfaitement respectée.

24 Voir Bismuth 2005, « Sous le signe de Dionysos », p. 19 *sq.*

25 Outre ses lectures philologiques et l'influence de Wagner, Nietzsche a pu retrouver cette idée sous la plume du wagnérien Schuré 1875, en particulier vol. 1, p. 75–76. Le catalogue de la bibliothèque de Nietzsche ne mentionne que le volume 2, mais Schuré a bien envoyé les deux volumes à Nietzsche (lettre d'Édouard Schuré à Nietzsche, fin mai 1875, KGB II 6/1, p. 123, lettre 673) et la facture du relieur présente un coût total correspondant à deux volumes, lesquels du reste ne sont plus conservés aujourd'hui.

26 Cf. Simonin 2021b, p. 109.

27 M-14. L'allusion au stylitisme (pratique ascétique consistant à demeurer au sommet d'une colonne) fait probablement écho à Saint Siméon, dont Nietzsche a pu trouver mention dans Stendhal 1857, chap. LVII, p. 201 et dans Maudsley 1875 (BN), p. 10. Pour l'usage récurrent de la formule « dans le désert », voir aussi M-59, 61, 178 et 491.

28 M-68.

29 De façon significative, ce sont les « spectateurs » las du triomphe de l'Empire romain qui inventent « la fin du monde » et le « jugement dernier » (M-71) ; la résurrection et la rédemption sont qualifiés de « sujet digne de grands artistes » (M-72) ; de même, il est question du « drame de la chute et de la rédemption » (M-79, nous soulignons).

30 L'*apariencia* peut être considérée comme un cas particulier de reconnaissance (reposant sur la vision), dont nous avons parlé plus haut. Sur l'*apariencia*, voir Hector Ruiz Soto 2024.

la prétention pascalienne à connaître le « *deus absconditus* » en passant prétendument « derrière le rideau »³¹, et laisse ainsi entendre qu'il n'y a rien à dévoiler, ni Dieu ni arrière-monde derrière le rideau de l'expérience phénoménale. Vers la fin du livre V, en revanche, nous trouvons comme une *apariencia* sécularisée, où celui qui est gros de l'avenir se tient comme le spectateur « devant le rideau baissé », au seuil d'un avenir inconnu où « tout est voilé [*Alles ist verschleiert*] »³² encore. En réponse à l'*apariencia* chrétienne d'un Pascal, faisant signe vers la transcendance du divin, Nietzsche offre donc ici l'annonce d'un dévoilement futur *mais immanent*, faisant signe vers une humanité supérieure encore à venir. Le cheminement d'*Aurore* se présente ainsi comme une alternative à la religion (judéo-chrétienne, tout particulièrement), de sorte que la théâtralité de l'ouvrage pourrait avoir vocation à renverser la religiosité originelle du théâtre en s'installant sur son propre terrain, tout comme *Zarathoustra* aura vocation à réparer l'erreur initiale de Zoroastre.

Un autre aspect de cette théâtralité concerne la structure de l'ouvrage, dont les cinq livres peuvent évoquer la disposition théâtrale « selon le schéma en cinq actes »³³. Que Nietzsche ait ensuite envisagé *Le Gai savoir* comme la suite d'*Aurore*, portant explicitement le total à dix livres³⁴, n'interdit pas de penser qu'il ait d'abord conçu les cinq livres du premier ouvrage comme évoquant l'ébauche d'une structure théâtrale, débordant ensuite sous forme de diptyque. Plus que le nombre de livres³⁵, c'est donc surtout l'évolution dramatique qui importe, et nous y re-

31 M-91.

32 M-552. Par cette idée de voilement, Nietzsche fait également allusion au voile des mystères et au voile d'Isis que les philosophes ont vocation à soulever, ainsi qu'au voile de Maya, figuration de l'apparence phénoménale qu'il s'agit selon Schopenhauer de déchirer pour parvenir à l'essence métaphysique du monde.

33 Weber 2003, p. 189.

34 Cf. notamment la lettre à Ida Overbeck du 19 janvier 1882, BVN-1882,188.

35 *L'Empédocle* avait cinq actes, le *Zarathoustra* trois, puis quatre, et Nietzsche envisagera même dans *Éléments pour la généalogie de la morale* que l'écroulement de la morale se présente comme un « grand spectacle en cent actes » ! (GM-III-27) Nietzsche savait du reste fort bien que l'exigence d'une construction en cinq actes, si prégnante dans la tragédie française classique et devenue canonique à l'époque où il écrit (raison pour laquelle il s'y plie, peut-être), ne remonte qu'à Horace (cf. GMD-1, in OPC I/2, p. 26), même si elle s'origine dans les trois épisodes du théâtre grec de l'Antiquité. Cette tripartition même est variable, puisque ces trois épisodes (parfois quatre, et même cinq dans *l'Antigone* de Sophocle), suivis d'intermèdes choraux, étaient précédés d'un prologue, suivis d'un *exodos*, et que les pièces étaient souvent elles-mêmes présentées sous forme de tétralogie. La même remarque vaut pour la tétralogie de Wagner, *L'Anneau du Nibelung*, constituée d'un prologue (lui-même composé d'un prélude et de quatre tableaux) et de trois opéras en trois actes chacun, et encore de l'auto sacramental caldéronien, pièce en un acte qui s'ouvre cependant par une cosmogénèse en... trois actes. Nous y revenons plus loin.

viendrons bientôt. Mais par-delà la question de la structure, envisager la théâtralité d'*Aurore* suppose de se demander également à quel genre l'ouvrage appartient. Michael Weber suppose qu'*Aurore*, «spectacle sans but», est une «parodie de tragédie»³⁶. De fait, un plan tripartite datant de l'automne 1880 est effectivement envisagé «sous la forme d'une tragédie»³⁷, tandis qu'une note contemporaine indique : «Ce peut être une tragédie ! Notre douceur, notre pitié et – notre sens de la vérité aux prises les uns avec les autres à propos des opinions d'autrui»³⁸. Le tragique, modalisé sous forme d'hypothèse, tient ici à la tension entre vérité et opinion dans les relations interpersonnelles ; c'est la tragédie de la connaissance en proie aux affres de la désillusion dans sa lutte contre les préjugés³⁹. Cependant, qu'il y ait du *tragique* dans *Aurore*⁴⁰ ne suffit pas à en faire une *tragédie*, et Nietzsche sait trop bien quels échos pessimistes, quel renoncement schopenhauerien, une telle confusion risque d'entraîner⁴¹. Voilà pourquoi il critique fortement l'obscurcissement de l'existence que véhiculent les pessimistes⁴² et insiste pour sa part sur la «comédie [*Komödie*]»⁴³ qui complète les aspects tragiques, de sorte que la tonalité générale d'*Aurore* relèverait en fin de compte de la *tragi-comédie*⁴⁴. À la philosophie tragique et enténébrée de Schopenhauer ré-

36 Weber 2003, chap. 19, p. 187 *sq.*

37 NF-1880,6[278].

38 NF-1880,6[295].

39 Voir également M-45, 144, 509, ainsi que 562 sur la tragédie de l'esprit libre affligé par les maux de son entourage. Bien entendu, d'autres thématiques peuvent être rapprochées de cette notion, ainsi l'opposition entre les Grecs et les Modernes (M-172) ou les chrétiens (M-18, 78, 113), le lien de la tragédie avec la catharsis (M-172, 240) ou encore avec la souffrance personnelle ou la souffrance d'autrui (M-18, 78, 113, 144).

40 Voir par exemple M-79 et NF-1880,7[129 et 251] sur le drame ou la tragédie de la chute et de la rédemption.

41 Voir Schopenhauer 2004, § 51 *in fine* / 1874, vol. 2, p. 300–301. C'est aussi l'un des objets centraux de l'ouvrage de Siebenlist 1880, que Nietzsche lit l'année même de sa parution. L'auteur montre pourquoi la tragédie est aux yeux de Schopenhauer le sommet de l'art poétique (et au second rang derrière la musique), en ce qu'elle exprime le tragique de l'existence, l'idée que le monde lui-même n'est qu'une immense tragédie.

42 Voir M-323, intitulé «*obscurcissement du ciel*» et dirigé contre ceux qui craignent «l'aube [*Morgen*]» et voient tout en noir, «si bien que le soleil et le ciel de la vie en sont obscurcis» (notons le jeu supplémentaire avec le titre de l'ouvrage). Cf. aussi M-41, 238, 329, 409 et 561.

43 Voir M-76, 128, 182, 288, 383, 483, 509, 539.

44 Schopenhauer 2004, supplément XXVIII, nomme «tragi-comédie» la conception spinoziste du monde, qu'il ne reprend pas à son compte (1874, vol. 3, p. 406–407, annotées par Nietzsche). Dans les *Parerga*, il note que le titre de la *Divine comédie* de Dante ne peut qu'être ironique : «Une comédie !», s'exclame-t-il (2020, p. 664 / 1874, vol. 2, p. 475). Ces deux passages sont mentionnés par Siebenlist 1880, p. 14, qui précise : «Ainsi, le monde ne peut donc pas réellement être une tragi-comédie, comme on a également pu le penser». Cependant, Schopenhauer relève également la

pondrait ainsi la philosophie tragi-comique d'*Aurore*, en demi-teintes, faite de clairs obscurs, dont le goût doux-amer exprime toute la palette des états affectifs propres à la condition humaine et où la « comédie » même est parfois « effrayante »⁴⁵, mais qui ne renonce jamais à la clarté : « Apprends la sagesse et cherche la tragédie et la comédie là où on les joue le mieux ! »⁴⁶ c'est-à-dire dans la vie même.

La théâtralité d'*Aurore* permet donc de le lire comme un ouvrage en cinq « actes » sur le tragicomique de l'existence humaine individuelle et collective, ses aspirations, ses passions et son destin, mais aussi et surtout ses préjugés et les représentations illusoire qui l'animent, comme une « pièce » sur les maux imaginaires de l'humanité⁴⁷ et sur le règne de l'opinion. Cette question, qui fait l'objet principal du présent livre, est ainsi mise dans la perspective d'une métaréflexion s'inscrivant dans la lignée du *topos* du *theatrum mundi*, du grand théâtre du monde, d'après lequel le théâtre n'est le miroir du monde que parce que le monde lui-même est assimilable à une pièce de théâtre⁴⁸. *Aurore* n'évoque alors une certaine théâtralité que pour mieux faire ressortir l'idée que l'existence humaine n'est que *Schauspielerei*, comédie et mise en scène, que le monde entier n'est que théâtre, fiction et songe, ou encore représentation (dans les termes de Schopenhauer) : « Ouvre ton œil de théâtre, le grand troisième œil qui considère le monde à travers les deux autres ! »⁴⁹ Nietzsche a en cela de multiples prédécesseurs, qu'il a

difficulté liée à l'exigence « que le dénouement [au théâtre] soit ou complètement heureux, ou complètement tragique, tandis que les choses humaines ne prennent pas aisément une tournure si décisive » (2020, p. 663 / 1874, vol. 2, p. 473). Voir également Métayer 2011, p. 384 : « tragique et comique sont apparentés et s'enracinent dans une vision des profondeurs de l'Être ».

45 M-539.

46 M-509, nous soulignons.

47 Cf. Schopenhauer 1874, vol. 1, p. 409 : « Il y a trop de vrais maux dans le monde, pour qu'on se permette de les multiplier par des maux imaginaires, qui sont la cause des vrais » (trad. pers.). Ce passage est mentionné par Siebenlist 1880, p. 75.

48 François Bonfils, dans sa présentation de Calderón 2003, en donne la définition suivante : « Le monde est un théâtre et l'homme est un acteur jouant sur ce théâtre du monde un rôle transitoire que Dieu, juge suprême de la représentation, lui attribue » (p. 28).

49 M-509. Cf. aussi M-150 : « cessons d'être les spectateurs zélés et les bouffons de ce spectacle sans but ! » ; M-499 : « aux yeux de celui qui ne voit partout que spectacle » ; M-29 sur « *les comédiens de la vertu et du péché* » ; M-318 sur la « comédie des systématiques » ; M-532 sur le spectacle comique de l'amour ; M-306, plus élogieux : « Y eut-il jamais comédiens aussi achevés ! » (à propos des Grecs et en particulier d'Ulysse). Voir déjà HL-2 sur la pièce de théâtre de la terre (« *die Erde ihr Theaterstück* »), VM-321 « sur la scène [*auf das Theater*] du monde social et encore FW-78 : « Ce sont en premier les artistes, et notamment ceux du théâtre [...] qui nous ont appris [...] l'art de nous "mettre en scène" nous-mêmes à nos propres yeux ».

lus pour la plupart, depuis Épictète⁵⁰ jusqu'à Cervantès⁵¹, Shakespeare⁵² et Schopenhauer⁵³, sans oublier Calderón avec *La Vie est un songe* et surtout avec *Le Grand Théâtre du monde*. Ces deux pièces ne sont pas conservées dans sa bibliothèque personnelle, mais Calderón était une référence incontournable au XIX^e siècle, pour Schopenhauer notamment, et Nietzsche, qui le cite à plusieurs reprises, semble s'y être intéressé d'assez près à l'époque de *Choses humaines, trop humaines*⁵⁴.

Le Grand Théâtre du monde étant particulièrement exemplaire de la métaphore du *theatrum mundi*, il est intéressant d'esquisser une comparaison entre cette pièce qui, elle aussi, « se joue sur un registre tragi-comique »⁵⁵, et *Aurore*. Tout

50 Épictète 1962, p. 1116 : « Souviens-toi que tu es acteur d'un drame que l'auteur veut tel : court, s'il le veut court ; long, s'il le veut long ; si c'est un rôle de mendiant qu'il veut pour toi, même celui-là joue-le avec talent [...]. Car ton affaire, c'est de jouer correctement le personnage qui t'a été confié ; quant à le choisir, c'est celle d'un autre ».

51 Cervantes 2015, seconde partie, chap. XII, p. 597 : « il en va de même de la comédie et des usages de ce monde, où certains font les empereurs, d'autres les pontifes, bref, tous les personnages que l'on peut faire entrer dans une comédie. Mais quand la fin arrive, c'est-à-dire au moment où la vie s'achève, la mort ôte à chacun les vêtements qui les différencient, et ils se retrouvent tous égaux dans la tombe ».

52 Shakespeare, *Comme il vous plaira*, II, 7 : « Le monde entier est un théâtre, / Et tous, hommes et femmes, n'en sont que les acteurs ; / Ils ont leurs entrées et leurs sorties, / Et un homme dans le cours de sa vie joue différents rôles... » ; *Le Marchand de Venise*, I, 1 : « Je tiens ce monde pour ce qu'il est : un théâtre où chacun doit jouer son rôle » ; *Macbeth*, V, 5 : « La vie n'est qu'une ombre en marche, un pauvre acteur / Qui s'agitte pendant une heure sur la scène / Et alors on ne l'entend plus ; c'est un récit / Conté par un idiot, plein de son et furie, / Ne signifiant rien » ; voir également *La Tempête*, IV, 1, ainsi que la devise du *Globe Theatre* : « *Totus mundus agit histrionem* [le monde entier joue la comédie] ». Nietzsche possédait les œuvres de Shakespeare en plusieurs exemplaires. François Bonfils in Calderón 2003, p. 28–37, donne de très nombreuses autres références empruntées à la philosophie antique, à la littérature chrétienne et à l'humanisme, et offre un cadrage historique et conceptuel précieux sur cette métaphore plus philosophique encore que théâtrale (p. 34), « lieu commun [qui] est un carrefour de l'histoire de la pensée occidentale » (p. 32), entrant en résonance avec le *contemptus mundi* (thème important d'*Aurore*) pour les Pères de l'Église (p. 31), et permettant des développements de cosmogonie (le théâtre du monde) aussi bien que de psychologie (le théâtre du moi), dès lors que l'homme a pu être considéré comme un microcosme (p. 36).

53 Voir Schopenhauer 2020, p. 447, 537, 575 et 594–595.

54 Cf. NF-1876,23[95] (on lui a lu *Le Prince fidèle*), MA-141, VM-170 et 173, ainsi que la lettre du 2 avril 1878 à Elisabeth Nietzsche, BVN-1878,704, et par-delà cette période NF-1871,9[35] et la lettre du 22 juin 1887 à Heinrich Köselitz, BVN-1887,864. À l'époque de *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche a probablement consulté aussi les anthologies de von Schack 1865, qu'il déclare vouloir lire dans NF-1878,39[8], et de Rapp, Kurz et Braunfels, 1868–70, voir à ce sujet Salerno 2021, p. 53. Ces deux anthologies contiennent des textes de Calderón, mais pas *Le Grand Théâtre du monde*.

55 Bonfils in Calderón 2003, p. 53.

d'abord, les personnages se voient explicitement attribuer des rôles qui sont autant de figures allégoriques (la Sagesse, la Beauté, le Riche, le Pauvre, etc.), semblables aux nombreux *types* humains convoqués par Nietzsche, l'ambition étant dans les deux cas d'offrir un panorama représentatif de l'humanité. À ces grands types humains s'ajoutent en outre deux personnages à part, le Monde et Dieu, qui sont aussi spectateurs de la pièce dans la pièce et qui respectivement distribuent les rôles aux êtres humains et jugent la manière dont ils ont joué : « Nous serons, moi l'auteur, en un instant, / Toi, le théâtre, et l'homme, le récitant »⁵⁶. Nous retrouvons ici la triade métaphysique composée par Dieu, le Monde et l'Homme, qui structurera la deuxième partie de ce livre et dont nous verrons combien elle est importante dans *Aurore*. De même, la métaphore solaire et aurorale est déjà présente chez Calderón, évoquant non seulement le *fiat lux* biblique de la Création⁵⁷, mais encore la brièveté de la vie dans la bouche du Riche : « Qui ne s'effraye pas / de voir que la vie est une fleur / qui doit naître avec l'aube / et périr avec l'ombre ? »⁵⁸ Le Pauvre, quant à lui, déplore d'être né dans le péché et demande à périr : « Qu'elle [son existence] soit un jour sans aurore ni soleil »⁵⁹, établissant une connexion qui, par contraste, fait apparaître l'ambition de délivrance du péché développée dans *Aurore*.

56 Calderón 2003, p. 69, v. 65–67. Dieu s'adresse au Monde, dans la pièce-cadre. Le motif de la divinité contemplant le monde fait l'objet de diverses variations et subversions dans M-18, 113, 144, 150, 205, 306, 497, ainsi que dans NF-1881,11[285] encore.

57 *Ibid.*, p. 71, v. 87 *sq.* Un équivalent possible de la cosmogénèse dans *Aurore*, scientifique plutôt que religieux, serait plutôt à chercher dans le positionnement de l'astronomie (et plus ironiquement de sa version pseudo-scientifique : l'astrologie) comme point de départ – après les mathématiques – de nombreux traités scientifiques ainsi que de la hiérarchie des sciences pour de nombreux positivistes, tels Auguste Comte, Alfred Espinas ou Émile Littré. Ce dernier commence sa *Science au point de vue philosophique* en prenant le parti de Comte contre Spencer au sujet de la primauté de l'astronomie (1876⁴, p. v–vi), puis par un chapitre consacré à *Cosmos*, d'Alexander von Humboldt (p. 1–43), dans lequel il souligne que l'auteur allemand, tout comme Pliny l'Ancien dans son *Histoire naturelle*, commence sa description du monde par le ciel (p. 2–3). Comme eux, Nietzsche cherche à situer la place de l'homme au sein du cosmos dès les premiers paragraphes d'*Aurore*, voir M-3, 4 et 7 (dans ce dernier paragraphe, Nietzsche compare le sentiment de la distance entre bonheur et malheur à celle des espaces sidéraux, que Littré discute longuement, p. 15–18, jusqu'à conclure comme lui que le système solaire n'est qu'un point minuscule dans ce que Pascal appelait « ces espaces infinis »). Pensons également aux chronographies, dont les incipit traitent souvent du temps et des météores, et dont Robert Musil se souviendra avec ironie au début de *L'Homme sans qualités*.

58 *Ibid.*, p. 141, v. 1161–1164.

59 *Ibid.*, p. 143, v. 1192.

La pièce-cadre du *Grand Théâtre du monde* retrace également la cosmogénèse et « les trois âges du monde » en trois « actes [jornadas] »⁶⁰, le premier étant l'âge précédant la Révélation (païen), le second correspondant à l'Ancien Testament (juif) et le troisième au Nouveau Testament (chrétien). Or, le « deuxième acte s'achèvera / sur une éclipse effrayante, / où le soleil tout entier / se verra presque défunt »⁶¹, de sorte que la nouvelle aurore, dans cet *auto sacramental*⁶², coïncide évidemment avec l'avènement du christianisme. C'est là que le *theatrum mundi* nietzschéen se sépare de la conception chrétienne exemplifiée par l'âge baroque. À la nouvelle aurore qui, pour Calderón, marque l'avènement d'un troisième et dernier âge caractérisé par le triomphe définitif du christianisme⁶³, Nietzsche oppose avec son exergue tiré du Rig-Véda hindouiste une multiplicité réitérée : « *Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui* »⁶⁴. S'il y a tripartition dans *Aurore*, ce sera alors celle de l'humanité primitive, suivie du judéo-christianisme dont Nietzsche ne cesse de souligner la continuité et qu'il entend dépasser au profit d'une humanité encore à venir. Mais il se gardera bien d'imposer un troisième terme définitif, et l'horizon de ses aurores permet surtout d'entrevoir un éternel

60 *Ibid.*, p. 79, v. 208 et 205 respectivement.

61 *Ibid.*, p. 77, v. 187–190.

62 L'auto sacramental, pièce en un acte, est un « genre entièrement allégorique [...] représentant la chute de l'homme et la rédemption couronnée par l'eucharistie » (Teulade in Lochert, Vuillermoz et Zanin 2018, p. 91–99, p. 91). Mêlant dimensions festive, liturgique et philosophique, on peut y voir « comme une sorte de synthèse dogmatique de toute la doctrine chrétienne de la création, au sens biblique [...] aussi bien que philosophique », voire un « palimpseste théâtral des conclusions de la théologie » et une « mise en scène du catéchisme dans sa subtilité » (Bonfils in Calderón 2003, p. 13–14). Plus modestement, on y verra encore une pièce de théâtre prosélyte, un succès facile et efficace construit sur des lieux communs poético-religieux, voué à devenir une pièce de théâtre philosophique dans la réception romantique, ainsi chez Lessing ou Schlegel, cf. Kroll 2020, p. 89–92. Entre pièce de théâtre destinée à une fête religieuse et vaste poème philosophique, tel est l'héritage du *Grand théâtre du monde* que Nietzsche subvertit, dans le premier cas, et assume, dans le second.

63 Une tripartition alternative fut diffusée par le moine Joachim de Flore, au XII^e siècle, avec la doctrine des trois règnes du monde et de l'évangile éternel, sans doute plus connue de Nietzsche par l'intermédiaire de Lessing 1867, vol. 5 (BN), p. 265–290, le premier stade du développement de l'humanité correspondant à l'Ancien Testament, le deuxième au Nouveau Testament et au règne du Christ, le troisième à l'évangile éternel et au règne du Saint-Esprit. Nietzsche sera bien tenté, lui aussi, de faire de son *Zarathoustra* un « cinquième “évangile” » (lettre du 13 février 1883 à Schmeitzner, BVN-1883,375), et encore de son projet « *La Volonté de puissance* » un « évangile de l'avenir » (NF-1887,11[411]), dénominations dont la charge polémique et ironique ne saurait être sous-estimée.

64 M-Titelblatt.

recommencement⁶⁵. Ainsi Nietzsche offrait-il dès la deuxième des *Considérations inactuelles* une présentation, encore hypothétique et en référence aux Pythagoriciens, du recommencement du monde, en lui donnant de manière significative une formulation théâtrale : « [...] si la terre recommençait toujours la même pièce après la fin du cinquième acte, s'il était établi que le même enchevêtrement de motifs, le même *deus ex machina*, la même catastrophe revenaient à intervalles réguliers [...] »⁶⁶. Un peu plus loin, le même vocabulaire sert à critiquer l'eschatologie judéo-chrétienne, « qui voit dans la dernière heure d'un homme la plus importante de toute son existence, qui prédit la fin de toute vie sur terre et condamne tous les êtres vivants à vivre dans le cinquième acte de la tragédie »⁶⁷.

Pour Nietzsche, le dernier acte ne saurait donc clore le grand théâtre du monde et, peu de temps avant de déployer la doctrine de l'éternel retour, à laquelle il confèrera également une dimension solaire et lumineuse⁶⁸ tout en lui préférant parfois la métaphore musicale du « *da capo* »⁶⁹, c'est bien sur un refus de conclure que s'achève le cinquième livre d'*Aurore* : « ou bien, mes frères, ou bien ? — »⁷⁰ Quelques paragraphes auparavant, la métaphore du phénix qui, dans le christianisme, désigne le Christ en référence à sa résurrection, vient encore enrichir cette intertextualité en transférant précisément cette capacité à renaître sur l'œuvre du poète : « L'oiseau Phénix montra au poète un rouleau enflammé et presque carbonisé. "Ne t'effraye pas ! dit-il, c'est ton œuvre ! [...]" » Les derniers mots de ce paragraphe, faisant écho à l'exergue d'*Aurore*, indiquent clairement que Nietzsche parle ici pour lui : « Il y a maintes sortes d'aurores »⁷¹. Au *theatrum mundi* chrétien proposé par Calderón, avec sa Création, les trois actes correspondant aux trois âges du monde et son aurore chrétienne, Nietzsche répond donc par la circularité infinie des aurores, préfigurant ce qu'il nommera bientôt éternel retour, en soulignant qu'il faut y voir l'alternative à la Création du monde par Dieu⁷². Et c'est

65 Dont les équivalents chrétiens sont le Déluge et la rengaine de l'*Ecclésiaste*, 1 : 9 : « rien de nouveau sous le soleil », évoqués par Calderón 2003, p. 75, v. 139–146 et p. 131, v. 997–1001, respectivement.

66 HL-2.

67 HL-8.

68 Voir notamment les nombreuses associations de l'éternel retour avec le grand Midi, ainsi que NF-1884,29[40] : « *Les nouvelles Lumières* [Aufklärung] / Prélude / à une philosophie de l'éternel retour ».

69 Cf. JGB-56 et NF-1885,34[204]. Nous verrons bientôt le lien étroit entre théâtre et musique.

70 M-575. Dans *Ecce homo*, Nietzsche se déclarera particulièrement satisfait de cette fin, cf. EH-M-1.

71 M-568 pour les deux citations. Voir également Calderón 2003, p. 67, v. 24–25, qui compare le monde à un phénix : « toi, le Monde, / toi qui renais comme le Phénix ».

72 Cf. NF-1881,11[312] : « Qui ne croit au *processus cyclique du Tout*, il lui faut croire au Dieu arbitraire ».

bien là la différence fondamentale entre le *theatrum mundi* de Nietzsche et la conception chrétienne élaborée dans *Le Grand Théâtre du monde* : dans *Aurore*, il n'y a pas de Dieu qui, instituant et contemplant le spectacle du monde, pourrait aussi en abolir le caractère illusoire⁷³. Là où le *theatrum mundi* baroque exacerbe le caractère illusoire de l'existence mondaine pour mieux faire ressortir la gloire de Dieu, seul garant de la réalité et de la vérité, la théâtralité que Nietzsche confère à *Aurore* ne conserve que l'apparence d'un spectacle sans autre spectateur que l'homme.

Il nous reste à aborder un dernier argument en faveur de cette théâtralité. Il s'agit de la place de la musique, dont on sait qu'elle est étroitement liée au théâtre pour Nietzsche comme pour Wagner. C'est sous l'influence de ce dernier, et en dialogue avec son essai théorique sur *Beethoven*⁷⁴, paru en 1870, que Nietzsche écrit *Le Drame musical grec* (1869–70, publié posthume) et *La Naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique* (1872). La portée dramaturgique d'*Aurore* ne saurait donc être dissociée de son aspect musical : «la musique en tant que l'art de l'aurore [Morgenröthe] !»⁷⁵ écrira-t-il peu après la publication du livre, qui articule à maintes reprises les deux arts⁷⁶. Aussi Wagner fait-il l'objet de nombreux paragraphes⁷⁷ et l'ouvrage pourrait bien être la réponse de Nietzsche, par les armes de l'écriture philosophique et artistique, au *Crépuscule des dieux*, créé en 1876, ce qui donne une nouvelle résonance à son *Aurore*, et dont il se souviendra

73 Cf. Calderón 2003, p. 105, v. 623 : «Viens donc, Auteur divin, contempler» ; p. 157, v. 1387–1388 : «Passez tous au théâtre des vérités, / car ce théâtre où vous êtes est celui des fictions».

74 Wagner 1870 (BN) et 1873, vol. 9 (BN), p. 74–151.

75 NF-1881,12[119]. On apprend également dans une lettre à Heinrich Köselitz du 6 novembre 1881, BVN-1881,165, que lors de son séjour à Gênes, et alors qu'il rédigeait *Aurore*, Nietzsche est allé écouter la *Sémiramis* de Rossini et, à quatre reprises, *Les Capulets et les Montaigus* de Bellini, qui s'ouvre sur ces mots : «Le jour paraît à peine... et nous voici / avant l'aube tous réunis» (Romani 2014–2015, p. 18, trad. mod.).

76 Voir par exemple M-172 : «*Tragédie et musique*».

77 Explicitement, M-167, 218, et surtout implicitement dans de nombreux paragraphes, au livre IV notamment, traitant de l'art en général et de la musique en particulier, et plus spécifiquement de la recherche ostentatoire de l'effet, du pathétique, de l'artificiel et de l'enivrement, mais aussi de la figure de l'artiste, du comédien [*Schauspieler*], de l'homme de l'avenir, de l'idéalisme et même de l'anarchisme, ou encore, aux livres IV et V en particulier, des rapports humains (Nietzsche évoquant à demi-mots sa relation et sa rupture avec son mentor et ami). Le *Nietzsche-Kommentar* relève les paragraphes suivants : M-29, 49, 155, 161 (avec sa version préparatoire NF-1880,7[214], relevée par Montinari), 191, 234, 244, 250, 255, 259, 265, 287, 292, 295, 313, 324, 332, 337, 386, 405, 414 (avec sa version préparatoire 5[14]), 420, 424, 455, 484, 495, 542. Nous pouvons peut-être ajouter à cette liste M-56 sur l'apostolat de l'esprit libre, 141 sur la morale de l'effet, 197 sur les «musiciens allemands», 216 et 217 en lien avec 218, ou encore 226 (avec sa version préparatoire 4[49]), 239 sur l'esthétique du laid et 549 (avec sa version préparatoire 7[151] relevée par Brusotti 1997, p. 221).

bien entendu avec *Le Crépuscule des idoles*⁷⁸. C'est ce que confirme une note remontant à 1875, dans laquelle Nietzsche écrit : « Dernier acte du Crépuscule des dieux : tout est flamboiement du couchant [*alles Abendröthe*] [...]. Soudain la nuit tombe tragiquement »⁷⁹. Nous retrouvons donc au sujet de cet opéra wagnérien l'entrecroisement des métaphores théâtrale et aurorale, Nietzsche répondant à l'*Abendröthe* de Wagner par son *Morgenröthe*⁸⁰.

De même, le rideau s'ouvre au troisième et dernier acte du *Vaisseau fantôme* wagnérien dans un « havre bordé de rochers [*Seebucht mit felsigem Gestade*], par une « nuit claire [*Helle Nacht*] », tandis que sur le navire règne « un silence de mort [*Todtenstille*] »⁸¹, à quoi fait fortement écho le premier paragraphe du cinquième et dernier livre d'*Aurore*, intitulé « dans le grand silence » : « voici la mer », « les petits écueils et les récifs [*die kleinen Klippen und Felsenbänder*] », « au carrefour du jour et de la nuit », alors que « le ciel joue son éternelle et muette féerie crépusculaire [*sein ewiges stummes Abendspiel*] », d'abord multicolore, puis « pâle [*bleich*] »⁸². Nietzsche revient plus loin sur cette atmosphère en des termes similaires : « nous tentons, soit par un grand soleil, soit par un ciel d'orage, soit dans le plus pâle crépuscule [*in der bleichsten Dämmerung*], de contempler cette étendue de côte, avec ses rochers, ses baies marines [*jenes Stück Küste mit Felsen, Meerbuchten*] [...] »⁸³. N'oublions pas non plus que dans le *Ring*, Wotan est surnommé le *Wanderer* (le voyageur, l'errant), une figure que Nietzsche associait déjà à un jeu de lumière dans l'ouvrage précédant *Aurore* : *Le Voyageur* [*Wanderer*] *et son ombre*⁸⁴. Enfin, dans *L'œuvre d'art de l'avenir*, Wagner dressait une comparaison entre Beethoven et Christophe Colomb, une image que Nietzsche reprend à son compte dans les derniers mots d'*Aurore* : « Peut-être racontera-t-on un jour que

78 Rappels de même que le sous-titre de *Par-delà bien et mal* est « Prélude d'une philosophie de l'avenir [*Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*] », réponse probable à la *Zukunftsmusik* de Wagner. Depuis 1877, Wagner travaillait du reste sur *Parsifal*, dont Nietzsche reçut le livret au début de 1878 alors qu'il lui envoyait quant à lui *Choses humaines, trop humaines* : « Cela ne résonnait-il pas comme deux épées que l'on croise ?... » (EH-MA-5). Certaines réflexions d'*Aurore* sur le christianisme pourraient faire écho à cet opéra, en lequel Nietzsche vit un véritablement revirement (une conversion ?) de Wagner, ainsi M-56 sur l'apostolat de l'esprit libre. L'opéra ne sera créé qu'en 1882.

79 NF-1875,11[10]. Il s'agit d'une version préparatoire de *Richard Wagner à Bayreuth*, dont le § 8 s'achève par ces mots : « Toute la nature baigne paisiblement dans la lumière dorée du soir [*Abenddichte*] » (WB-8).

80 Voir Sloterdijk 1990, p. 19, qui affirme que Nietzsche a développé « une action dramatique littéraire » par laquelle il « se comprenait comme le pendant philosophique de Wagner ».

81 Wagner 1871, vol. 1 (BN), p. 321–363, p. 353 / sans date, p. 216.

82 M-423.

83 M-468.

84 Pensons également au deuxième chapitre de Stifter 1981⁴, intitulé « der Wanderer ».

nous aussi, *tirant vers l'ouest, nous espéâmes atteindre une Inde*, – mais que notre destin fut d'échouer devant l'infini ? Ou bien, mes frères ? Ou bien ? —⁸⁵ L'intertextualité, ici encore, ne fait pas plus d'*Aurore* la partition d'un opéra que le texte d'une tragi-comédie qui, dans un cas comme dans l'autre, auraient vocation à être « joués ». Mais un tel faisceau de concordances montre que Nietzsche s'est sciemment placé sur le terrain de l'art pour faire dialoguer *Aurore* avec de multiples références. Des tragiques grecs⁸⁶ à l'opéra wagnérien en passant par le théâtre baroque, il a ainsi cherché à conférer à son ouvrage la portée d'une grande tragi-comédie sur l'existence humaine et sur le *theatrum mundi*, d'un auto-philosophique et non plus sacramental⁸⁷, d'une grande symphonie⁸⁸, d'une *Gesammtphilosophiewerk* s'élevant au rang des œuvres les plus ambitieuses de la culture occidentale.

85 M-575. Voir Wagner 1872, vol. 3 (BN), p. 51–210, p. 103, ainsi que Schuré 1875, vol. 1, p. 299 : « Le Christophe Colomb de la musique ». Sur l'importance de Beethoven pour Nietzsche, cf. Babich 2022.

86 Un nombre important des grands thèmes de la tragédie antique se retrouvent dans *Aurore*, ainsi le rapport à la mort, la question de la vengeance, de l'*hybris*, la tension entre la destinée individuelle et le groupe, la loi ou la coutume (la moralité des mœurs, chez Nietzsche), et plus généralement les conflits de normes face auxquels l'individu se trouve tragiquement écartelé, mais aussi la relation entre l'humain et le divin, ou bien encore le fait de jouer un rôle en se travestissant et de se dissimuler, sans oublier les effets terriblement néfastes de croyances erronées sur soi (*Œdipe*) ou sur autrui (*Les Trachiniennes*), ce que le sous-titre d'*Aurore* englobe sous le nom générique de *préjugés*.

87 Comme après lui Walter Benjamin dans son *Origine du drame baroque allemand*, et encore Albert Camus ; voir à ce propos Mazza 2018.

88 Cf. notamment la lettre du 18 janvier 1884 à Ernst Schmeitzner déjà citée, BVN-1884,479 : « le finale de ma symphonie » (au sujet de *Zarathoustra*), et déjà le plan d'un ouvrage projeté en août 1881 (peut-être ce qui allait devenir *Le Gai savoir*), NF-1881,11[197] : « **Livre premier** dans le style de la première phrase de la *Neuvième Symphonie* ». Voir aussi Schuré 1875, vol. 1, chap. « Beethoven et la symphonie » : « La sonate telle qu'il [Beethoven] la trouva se composait d'un échafaudage de périodes architecturales, d'une répétition de phrases et de fioritures, de thèses et d'antithèses, dont le but était d'arriver, à travers une série de demi-cadences, à la bienheureuse cadence finale ». Qu'en fit Beethoven ? Le livre magique des joies et des peines les plus secrètes de l'âme, la révélatrice et la consolatrice de ses contradictions intimes, le miroir des sentiments innommés » (p. 257–258), jusqu'à parvenir dans ses adagios à la « mélodie infinie » (p. 258), le but général étant « la recherche de l'homme » (p. 259). Toutes choses égales par ailleurs, nous pouvons reconnaître ici l'esprit de la démarche de Nietzsche, que ce soit par l'agencement des thèses et des antithèses, par la bienheureuse cadence finale évoquant la tonalité apaisée du livre V, ou encore par les notions de consolation, de réflexion des sentiments et de contradictions intimes, ou encore de quête de l'homme, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. Quant à la mélodie infinie, la critique de Wagner conduira Nietzsche à y voir le signe d'un manque de force, mais ce ne fut pas toujours le cas, cf. *infra* p. 120 note 19.

La forme et les moyens d'expression d'*Aurore* contribuent donc à en soutenir la démarche philosophique de déconstruction des préjugés moraux et d'analyse de la performativité des représentations illusoires au sein d'une représentation du monde dont la réalité s'avère hautement problématique. Quant au détail des péripéties qui structurent les différents « actes » de cette « pièce », la première partie de ce livre permettra de s'en faire une idée précise en proposant le synoptique d'*Aurore*, sans toutefois revenir explicitement sur cette théâtralité. Il suffira de garder les pages qui précèdent à l'esprit et d'y rapporter, comme à leur toile de fond, l'ensemble des conflits, péripéties et personnages d'ordre conceptuel qui guident la progression de l'ouvrage.

Acte I – Superstitions primitives et préjugés religieux (§§ 1 à 96) : La « guerre d’extermination entre la religion et la science »

Intrigue

Contient l'exposition des principaux enjeux dramatiques : l'individu mène une lutte désespérée contre la communauté, en parallèle du combat que la science entreprend contre la religion¹. De cette double lutte doit survenir la libération de l'esprit vis-à-vis des préjugés par prévention aussi bien que de l'obscurantisme et du fanatisme, mais la lutte est âpre.

L'action de cette fresque épique court de la préhistoire de l'humanité jusqu'à la modernité du XIX^e siècle. Elle embrasse des lieux très variés aux quatre coins de l'Europe et parfois même au-delà. L'obscurité règne en maîtresse sur la scène, que les éclairs ponctuels d'une lumière aveuglante et artificielle ne font que renforcer.

Personnages

L'ESPRIT LIBRE, *pourchassé partout et par tous, il arbore de nombreux masques (criminel, législateur, athée, philosophe, scientifique, etc.).*

LA COMMUNAUTÉ, *traditionnaliste et conformiste, farouche adversaire du précédent. DIEU, paraît peu, quoiqu'on en parle beaucoup.*

JÉSUS-CHRIST, *son fils présumé, trompeur trompé orgueilleux.*

L'APÔTRE PAUL, *concurrent du précédent, épileptique et monomaniaque, illuminé et fanatique.*

MARTIN LUTHER, *parent du précédent, paysan et prêtre, demi-habile.*

BLAISE PASCAL, *parent éloigné de l'apôtre Paul, sceptique anxieux.*

Ils sont accompagnés par le cortège des chrétiens, des saints, des ascètes, des brahmanes, ainsi que par les natures contemplatives (le religieux, le penseur, l'artiste, le philosophe idéaliste, etc.) et divers êtres surnaturels qu'eux seuls sont capables de voir (esprits, anges, démons, etc).

1 La citation titre est tirée de Lange 1877, vol. 1, p. 162.

Axes principaux

Henri Albert et Michael Weber identifient trois moments dans le premier livre : 1) une histoire de la moralité des mœurs et de la moralité en général (Albert) ; une histoire de l'origine de la morale qui, s'appuyant sur le constat de l'irrationalité de la morale et de sa banqueroute au regard de la science, contribue à en diminuer la valeur (Weber) (M-1 à 40) ; 2) une histoire de la pensée et de la connaissance (Albert), qui souligne son impossibilité et à laquelle se greffe en outre une anticipation sur le thème du christianisme comme maladie pessimiste (Weber) (M-41 à 51 pour Albert ; M-40 à 55 pour Weber) ; 3) un grand moment sur les préjugés chrétiens (M-52 à 96 pour Albert ; M-56 à 96 pour Weber)². C'est là l'élément central aux yeux de Guillaume Métayer, qui voit dans «le premier livre d'*Aurore*» un «véritable "Anti-Pascal" de Nietzsche»³.

Mazzino Montinari met quant à lui l'accent sur les seuls moments 1 et 3, ce premier livre analysant selon lui la fonction de la moralité des mœurs et de la religion, principalement chrétienne, dans l'évolution de l'homme vers la civilisation⁴. Nous penchons également vers cette option, selon le découpage suivant : M-1 à 56, puis M-57 à 96. Autrement dit, nous refusons d'isoler une partie centrale sur la connaissance et ses limites, et ce pour deux raisons principales. Tout d'abord, parce que les limites de la connaissance (qui sont à lier à la critique des préjugés) sont le fondement de l'analyse critique de la morale comme de la religion, c'est-à-dire de l'ensemble du livre I (ainsi que des suivants, nous le verrons). Ensuite, et par conséquent, parce qu'il est question de la connaissance ou de la science dans les premiers paragraphes déjà (ainsi que Weber le reconnaît), et de nouveau de la vérité vers la fin du livre.

Cela n'empêche aucunement un découpage plus fin à l'intérieur de ces deux parties, qui retrouve partiellement les intuitions d'Albert et de Weber, nous le verrons. Mais l'essentiel nous semble résider dans le parcours qui va des superstitions de la pensée primitive jusqu'aux principaux concepts et dogmes du christianisme, ces derniers occupant *grosso modo* la deuxième moitié de ce premier livre. En s'appuyant sur des considérations anthropologiques et historiques, morales et théologiques, Nietzsche étudie un certain nombre de superstitions et de préjugés moraux et religieux (ainsi que philosophiques, dans une moindre mesure), du sexe des astres à la connaissance intuitive, en passant par le péché. En outre, les analyses circonscrites de ces croyances contribuent à une exploration

² Voir Albert in Nietzsche 1901, p. 423 et Weber 2003, p. 189–191.

³ Métayer 2011, p. 157.

⁴ Montinari in Nietzsche 1964 : «*Scheda Adelphi*», carton de présentation éditoriale sans pagination.

approfondie du phénomène même de l'adhésion à des représentations imaginaires, c'est-à-dire des mécanismes physiologiques, psychologiques ou sociaux qui sous-tendent la logique du préjugé, conformément au sous-titre d'*Aurore*. Nietzsche accorde ainsi une grande attention aux troubles passionnels, éventuellement pathologiques, qui aveuglent la raison, ainsi qu'aux travers psychologiques qui poussent le jugement à des conclusions erronées. Sentiments et affects, perturbations nerveuses et mentales, erreurs logiques et ignorance, habitude ou encore imitation et conformisme, sont autant de pistes qui lui permettent d'interroger les différents composants de la croyance ordinaire comme de la foi.

Tous les exemples empruntés aux époques et aux cultures les plus diverses, depuis la pensée magique des hommes primitifs jusqu'à la foi chrétienne, ainsi que l'orientation comparatiste de nombreux paragraphes, semblent donc indiquer une même propension à se laisser séduire par des vues de l'esprit. À cela s'ajoute le vocabulaire temporel, absolument omniprésent⁵, qui permet de lier ces différents avatars sur le temps long, en oscillant entre transformations de surface et continuité de fond. La question qui se pose alors est celle de la dette de la foi chrétienne envers les superstitions et mythes archaïques, et plus généralement de la pensée moderne envers des représentations du monde proto-rationnelles et non scientifiques. Par-delà les simples comparaisons, l'enquête génétique sur les origines de tous ces phénomènes tend plutôt à révéler que les manifestations tardives ne sont que les résurgences ataviques, les « survivances »⁶ de modes de pensée et de représentations antérieurs.

Très rapidement, cependant, et de manière régulière ensuite, Nietzsche met en évidence une opposition entre deux grands types de représentations (également imaginaires), qui semble plus propre au christianisme et dont l'établissement pourrait constituer une rupture historique. Il s'agit de la polarisation de la signification éthique de l'existence : Bien/Mal ; salut/damnation ; Dieu/diable ; paradis/enfer ; bonheur/malheur ; supraterrrestre/nature, etc. On distinguera donc, d'une part, la ligne continuiste du temps long et d'une logique des préjugés héritée de nos plus lointains ancêtres, dont nous verrons que Nietzsche ne considère pas forcément que nous puissions nous en défaire, ni que ce soit souhaitable ; et, d'autre part, cette structure générale d'opposition dualiste, rupture éminemment chrétienne qui instaure un clivage axiologique entre deux grandes catégories de

⁵ Plutôt qu'un relevé exhaustif, nous renvoyons pour un aperçu de cette question à l'article qu'Emmanuel Salanskis a consacré aux premiers paragraphes d'*Aurore* (2015).

⁶ Nous faisons ici allusion au concept de *survival*, en allemand *Überlebsel* ou *Überbleibsel*, pour recourir au vocabulaire empreint de darwinisme de l'ethnographe Edward Burnett Tylor 1873, que Nietzsche a emprunté à la bibliothèque de Bâle à l'été 1875, cf. Crescenzi 1994, p. 432, et Orsucci 1996, p. 6, 21–22 et surtout 31–34.

préjugés⁷. Parmi les préjugés de la morale chrétienne, certains sont donc positivement connotés, d'autres négativement.

Dès cette époque, on voit ainsi poindre l'opposition forte de *Zarathoustra* entre l'immanence de l'existence ici-bas (« la Terre ») et la transcendance des « arrières-mondes [*Hinterwelten*] »⁸, les deux attitudes étant également déformées de manière imaginaire. Il faut en effet que le premier pôle soit exagérément enlaidi et rabaisé pour que le second soit embelli et idéalisé⁹. À travers ces préjugés opposés et complémentaires, dont Nietzsche scrute aussi les effets néfastes¹⁰, c'est donc la grande question schopenhauerienne et alors en vogue de la valeur de l'existence qui se pose ici. Autrement dit, la conséquence directe des préjugés qui obéissent à cette logique binaire est l'attitude pessimiste, qu'ils présupposent et confortent à la fois : pour s'inventer le refuge d'un monde parfait, il faut malheureusement affubler ce monde des attributs inverses (fantasmés, eux aussi) et dénoncer la disharmonie de l'existence¹¹. Ici aussi, notons l'intérêt marqué de Nietzsche pour les rouages psychophysiologiques qui permettent d'expliquer de telles représentations : foi/doute ; espérance/désespoir ; amour/haine (de soi comme d'autrui).

Un dernier aspect important est encore à mentionner pour la bonne compréhension de la démarche du premier livre. Il s'agit de la place occupée par la science, en contrepoint de la religion, ou tout aussi bien de la raison, en contrepoint de la foi et des passions, ces deux antagonistes de l'activité rationnelle que Nietzsche associe de manière répétée. Le traditionnel débat épistémologique et théologique sur la conflictualité de ces deux attitudes à l'égard de la connaissance est en effet l'un des fils conducteurs des pensées sur les préjugés constituant ce

7 Cf. Lange 1877, vol. 2, p. 574, au sujet du pessimisme et de l'optimisme : « C'est seulement le contraste avec cette image idéale qui fait la réalité mauvaise ». Nietzsche nomme encore cela une « monstrueuse tension » (M-69), cf. Ponton 2018, p. 68–76. Ce clivage axiologique, qui touche à la fois la perception du monde et de soi-même, n'est pas sans préfigurer les concepts freudien et kleinien de clivage du moi et de clivage de l'objet.

8 Premières occurrences : VM-17 et NF-1880,4[142]. Cf. aussi 1878,30[124], version préparatoire de VM-17 : « Tous ces métaphysiciens et prêcheurs d'arrière-mondes ».

9 Ponton 2018, p. 124, souligne en ce sens que pour Nietzsche, comme pour Freud, la religion représente « un allègement supposant un alourdissement antérieur ».

10 À bien des égards, le plus néfaste est le *clivage* dualiste lui-même, plus encore que l'un ou l'autre de ces pôles.

11 Voir, de nouveau, NF-1878,30[124] et M-4, sur l'harmonie du monde. NK, p. 83 souligne l'inspiration pythagoricienne pour l'idée d'*harmonia mundi*, telle qu'elle est mise en œuvre de manière métaphorique au § 4 d'*Aurore*. On ne peut cependant ignorer le rôle de la musique dans la conception schopenhauerienne du monde (le philosophe jouant quant à lui le rôle de chef d'orchestre), et l'on trouve également cette idée sous sa plume, en lien avec la connaissance intuitive des philosophes (Schopenhauer 2004, § 15 *in fine*), et dans une brève discussion de « l'harmonie pythagoricienne des sphères » (2020, p. 711).

premier livre. Ce fil s'articule principalement avec la ligne temporelle discontinuiste, dans la mesure où Nietzsche s'efforce de jouer les Lumières de la scientificité moderne contre l'obscurantisme de la foi chrétienne et de ses avatars moraux, métaphysiques et spiritualistes. Cependant, certains paragraphes nuancent cette position en réactivant le fil continuiste, la science étant dans ce cas menacée de contamination par divers préjugés hérités et qui continuent de la travailler¹². La causalité est, par ailleurs, un sous-thème absolument fondamental de ce premier livre, nombre d'erreurs et de préjugés reposant sur les mésinterprétations liées à cette idée et sur son application perturbée, arbitraire et fantasmatique¹³.

Tels sont donc les éléments les plus saillants qui ressortent de la lecture du premier livre d'*Aurore* : certains préjugés et la logique même du préjugé (avec ses différents éléments) ; la question de leur temporalité, et l'enracinement de la pensée moderne dans la pensée dite primitive, contre les mythes modernes du Progrès et de la supériorité de l'homme civilisé sur le « sauvage » ; l'opposition axiologique de nombreux préjugés ; la science, enfin, comme garante d'un possible assainissement du jugement.

Lecture linéaire

[§§ 1 à 8] La première séquence met en scène une lutte entre illusion et désillusion, et le dépassement progressif de la première au profit de la seconde. Nietzsche confronte divers modes de pensée primitive (mythes, animisme, superstitions...) avec d'autres plus modernes, notamment chrétiens. Entre atavisme et arrachement (grâce à la science), il remet en question certaines représentations fantasmatiques concernant principalement l'ordonnement du monde et la place que nous y tenons, ce qui lui permet d'introduire la question de la valeur de l'existence et de la lutte contre le pessimisme schopenhauerien.

[§ 1] En ouverture, Nietzsche introduit l'illusion de la raison (au double sens du génitif), matrice de la logique du préjugé. La raison se dissimule sa propre origine irrationnelle, l'essentiel de son activité consistant pour ce faire à ratio-

¹² Voir p. ex. M-37.

¹³ Nous reviendrons sur le rôle de l'associationnisme – de David Hume, John Stuart Mill, Alexander Bain ou Herbert Spencer, pour ne citer que quelques-unes des lectures de Nietzsche – dans la genèse de ces positions, ainsi que sur la science et la causalité, cf. *infra* p. 277 *sq.* et 404 *sq.*

naliser *a posteriori*¹⁴. La solution préconisée par Nietzsche pour pallier ce travers épistémologique fondamental, reposant sur la science et la temporalité, est « l'historique précis d'une genèse ». [§ 2] Le § 2 identifie explicitement un « préjugé des savants », dont l'objet principal est en réalité la morale, et qui n'est que la version tardive d'une tendance enracinée de longue date dans la nature humaine : le préjugé – biblique¹⁵ – d'après lequel nous connaîtrions ce qui est bien et ce qui est mal. La logique des préjugés s'étend donc déjà à la science, à la morale et à la religion. [§ 3] La suite nuance la temporalité continuiste du § 2, d'après laquelle nous n'avons pas encore dépassé les stades antérieurs, en déclarant que « *tout fait son temps* »¹⁶, sous la forme programmatique du futur (« Un jour... »). Ce qui est ainsi à dépasser, c'est précisément la logique des préjugés moraux, que Nietzsche compare à la superstition primitive et obsolète du sexe des astres, et qu'il reformule ainsi : l'homme « a affublé le monde d'une *signification éthique* [ethische Bedeutung] »¹⁷. À chaque époque ses illusions, mais l'une et l'autre ont en commun d'être des projections anthropomorphiques visant à donner un sens – moral dans le dernier cas – au cosmos. [§ 4] La métaphore astronomique se prolonge avec la thèse pythagoricienne de l'harmonie des sphères, dotée d'une connotation anti-schopenhauerienne : pour « débarrasser le monde de ses innombrables *fausses grandeurs* » (dont nous l'avons affublé de manière fantaisiste par nos préjugés moraux), il convient de ne pas « voir le monde moins harmonieux qu'il n'est ! »¹⁸ [§ 5] Nietzsche nomme ensuite différentes superstitions primitives et effrayantes dont nous nous sommes déjà plus ou moins débarrassés, dont les dieux (*Dieu*, au singulier, restant quant à lui à surmonter). [§ 6] Il oppose alors la prestidigitation et la science, comme les domaines respectifs de « la croyance en des causalités simples » et de la « causalité très compliquée », la seconde poussant à « abandonner » la première, selon le schéma temporel discontinuiste¹⁹. [§§ 7–8] Enfin deux paragraphes reviennent au thème moral de la valeur de l'existence, inauguré dès les §§ 2–4. Le premier dénonce le rôle des « choses imaginées », responsables de la

14 Nous suivons ici Salanskis 2015, p. 138 : « les préjugés moraux doivent être appréhendés comme une “rationalité rétrospective” [...], qui, à ce titre, est en réalité foncièrement illusoire ». Cf. MA-1 sur l'émergence d'une chose à partir de son contraire, dont « le rationnel de l'irrationnel ».

15 Voir *Genèse*, 3 : 22.

16 La formule est également biblique, cf. *L'Éclésiaste* 3 : 1 et *NK*, p. 83.

17 Ce paragraphe trouve un écho et un approfondissement à la fin du livre I, avec la critique ironique de la « signification éthique de l'existence [*ethische Bedeutsamkeit des Daseins*] » (M-90), renforçant l'unité du livre.

18 La même idée sera reprise dans M-100, c'est-à-dire au quatrième paragraphe du livre II, à la même position.

19 Les *savants* (M-2) étaient encore pétris de préjugés ; le « bon historien » (M-1) et la *science* (M-6) sont émancipateurs.

« distance séparant l'extrême bonheur du malheur le plus profond », c'est-à-dire de ce clivage axiologique dont les références implicites à la Bible (§§ 2 et 3) laissaient déjà entendre l'origine chrétienne²⁰. Le suivant, intitulé « *Transfiguration* » d'après le tableau de Raphaël, confirme cette intuition mais déclare contre l'opposition axiologique entre « souffrance sans espoir » et « ravissement supra-terrestre » que « nous ne regardons plus le monde ainsi ».

Cette première séquence permet donc déjà d'introduire les préjugés moraux et chrétiens, leurs similarités avec la pensée magique superstitieuse et leur spécificité (le clivage axiologique), ainsi que la remise en question de la valeur de l'existence qui découle de représentations imaginaires. Nietzsche avance en outre une exigence de scientificité, qui lui fait dire tour à tour que nous demeurons malgré tout prisonniers du passé, avons commencé à nous émanciper ou, sur un mode plus injonctif, aurons encore à nous en défaire à l'avenir.

[§§ 9 à 19] Le concept clé du § 9 est la « moralité des mœurs » ; avec la question du mal, il constitue l'apport essentiel de cette nouvelle séquence. Le mal physique et moral²¹ est redéfini sous l'angle de la moralité des mœurs comme ce qui s'écarte de la norme. Il est à la fois ce dont la communauté doit protéger les membres, grâce à sa normativité scrupuleuse et superstitieuse, et en même temps ce que les êtres grégaires ne cessent d'infliger aux autres comme à eux-mêmes. D'autre part, Nietzsche commence à poser la question de l'individu émancipé de cette forme grégaire de moralité, et donc des préjugés dont elle est porteuse. Enfin, la question de la scientificité et de la causalité perdure, pour critiquer cette fois les préjugés issus du conformisme, la moralité des mœurs s'inscrivant de ce fait dans la continuité de la pensée primitive déjà dénoncée auparavant.

[§ 9] Nietzsche exhibe la forte composante sociale des préjugés moraux : est moral ce que tout le monde fait et ce qui est fait pour tout le monde. Chaque fois que la moralité des mœurs prédomine, l'individu est sacrifié sur l'autel du bien commun, de la loi ou de l'autorité dominante ; d'où l'introduction des concepts de punition, de vengeance et de mauvaise conscience. La pensée critique est condamnée comme déviante, c'est le règne des préjugés collectifs et de l'opinion. [§ 10] Le paragraphe suivant, prolongé jusqu'au § 13, en prend le contrepied en affirmant conjointement le recul « d'innombrables causalités imaginaires » et du « respect pour l'autorité des mœurs »²². [§ 11] Le paragraphe d'après dénonce encore le « prétendu *rapport de cause à effet* » qui sert de fondement à la morale d'une

²⁰ NK, p. 87, indique que l'opposition bonheur/malheur recouvre ici le Paradis et l'Enfer.

²¹ Il en a été question avec le mauvais (M-2), la disharmonie (M-4), le malheur (M-7) et la souffrance (M-8).

²² La tension entre causalités scientifique et magique (M-6) est dirigée ici contre la moralité des mœurs (M-9).

communauté, et reprend sous cet angle causal le concept de punition, introduit au § 9, désormais présenté comme l'effet de la faute. Une comparaison de cette « morale populaire » avec la notion de « médecine populaire » permet de conclure qu'il s'agit là de deux « pseudo-sciences » parmi les plus dangereuses. [§ 12] De même, le paragraphe suivant dénonce une « confusion » d'ordre causal, au sujet de la réalisation de l'action humaine censée reposer sur l'intervention de Dieu. [§ 13] Puis Nietzsche revient au « concept de punition », lié dans la continuité du paragraphe précédent aux « conséquences de nos actes », et dont il dénonce de nouveau les effets pervers en sus du caractère imaginaire, avant de rappeler la question de la valeur de l'existence par l'élargissement final de la punition à « l'existence elle-même ». [§ 14] Il revient ensuite à la dialectique individu/communauté du § 9, cherchant à inverser le rapport en envisageant l'émancipation de certains individus rares et des jugements originaux dont ils sont porteurs. Leur moyen privilégié n'est cependant pas plus proche du jugement sain, puisqu'il s'agit selon Nietzsche de « la démence », conçue par eux comme une marque distinctive et un lien avec les divinités : à la distorsion grégaire de la réalité semble donc répondre celle d'individus aliénés. C'est à ce prix qu'ils peuvent supporter leurs maux en leur donnant un sens, et surtout croire en eux-mêmes et en faire accroire aux autres, donc exercer à leur tour un effet tout en étant prisonniers de représentations déformées. [§ 15] Suite à l'introduction du mal, sous la forme de la faute aussi bien que du châtement qu'elle réclame, Nietzsche avance ensuite l'idée de « consolation ». Il en énonce deux formes, qui ne font que prolonger le mal : faire souffrir quelqu'un d'autre ou se faire souffrir soi-même²³. Les préjugés moraux, en l'occurrence ici concernant la souffrance et le mal, ne consolent donc qu'en réinterprétant la réalité, sans guère l'améliorer. [§ 16] Après un rappel du propos du § 9 (« n'importe quelle coutume vaut mieux que l'absence de coutume »), [§ 17] la question du mal cosmologique est introduite par élargissement à partir de l'expérience humaine du mal, nouvel écho du pessimisme philosophique et réactivation du clivage axiologique : « d'abord les hommes se sont projetés dans la nature » et « ils inventèrent alors la "mauvaise nature" »²⁴ ; « puis ils [s'en] dégagèrent » : « on inventa la "bonne nature" ». Il s'agit dans les deux cas d'inventions, de projections, de même qu'au § 7 les deux extrêmes du bonheur et du malheur étaient imaginaires. Les hommes, à la recherche désespérée de consolations pour les maux qu'ils ne cessent de s'infliger, semblent ainsi voués à aller d'illusion en illusion, condamnant leur monde ou le sauvant au prix de leur propre condam-

23 L'alternative fait écho à la vengeance (M-9) et aux pratiques ascétiques suscitant la démence (M-14). « Démence » et « martyr volontaire » seront de nouveau associés dans M-18.

24 Celle-ci contient notamment des « bêtes féroces », écho des causes de crainte superstitieuse dans M-5.

nation, de manière également exagérée. [§ 18] Un paragraphe sur « *la morale de la souffrance volontaire* » reprend et articule ensuite la moralité des mœurs, développée depuis le § 9, et la souffrance tournée contre soi (§§ 14–15), qualifiée ici de « cruauté ». Les membres de la communauté souffrant pour elle et les « chefs spirituels » s'en distinguant, quoiqu'opposés du point de vue de la dialectique individu/communauté, sont renvoyés dos-à-dos dans la mesure où ils recourent aux mêmes pratiques : martyre, démence, souffrances extrêmes et réinterprétations fantasmatiques de celles-ci. Nietzsche qualifie de « logique du sentiment » cette affectivité perturbée, ingrédient essentiel des préjugés moraux. [§ 19] Enfin, il distingue les mœurs (expression d'une forme de sagesse populaire lentement acquise) du « *sentiment des mœurs* (moralité) », prolongeant la logique du sentiment introduite dans le paragraphe précédent en dénonçant la sacralisation respectueuse des mœurs.

Après avoir introduit la question des préjugés moraux sous l'angle de l'opposition entre superstition et science (§§ 1 à 8), Nietzsche a donc spécifié l'une des définitions majeures que l'on peut donner de la morale : la moralité des mœurs qui, dans son effort pour donner un sens à la souffrance et une valeur à l'existence, accorde une place importante aux préjugés superstitieux et aux représentations imaginaires (§§ 9 à 19).

[§§ 20 à 56] Aux réflexions sur la mentalité primitive et sur la moralité des mœurs, toutes deux non scientifiques, font suite des réflexions sur les conditions physiologiques et psychologiques de tels préjugés²⁵.

[§§ 20 à 24] Une première séquence interroge les influences réciproques de la pensée et de l'action pour éclairer le caractère performatif des idées, croyances et préjugés. Le § 20 confronte les libres acteurs et les libres penseurs, sans les opposer strictement mais en comparant les effets qu'ils exercent, c'est-à-dire la performativité des idées. Retrouvant le thème antérieur de l'esprit libre, ici sous la forme du libre penseur²⁶, Nietzsche envisage que la pensée ait sur le long terme encore plus de conséquences que l'action physique (dont il avait été question aux §§ 11–13). [§ 21] Il approfondit ensuite le rapport à la loi, fondamental pour la moralité des mœurs aussi bien que pour les juifs et pour l'apôtre Paul avant sa conversion²⁷, et montre que lorsque les attentes sont déçues par la réalisation, quand l'obéissance à la loi n'entraîne pas les effets escomptés, les êtres humains revoient leurs exigences à la baisse et proposent des interprétations déflationnistes, en se considérant par exemple comme « incapables de moralité ». [§ 22]

²⁵ La logique du sentiment et les causalités imaginaires en étaient des anticipations.

²⁶ « L'homme libre » (M-9) et la « pensée libre » (M-18) avaient annoncé ce paragraphe, qui revient sur les rapports entre l'individu et le groupe.

²⁷ Ce paragraphe, dont le titre est tiré de la Bible, annonce donc M-68, sur l'apôtre Paul.

L'opposition des œuvres et de la foi prend le contrepied de la position luthérienne en affirmant : « d'abord et avant tout les œuvres ! », dont la foi doit découler²⁸. Outre l'interprétation théologique, ce paragraphe consiste plus généralement à introduire l'idée d'une modification de nos croyances par l'exercice et la pratique. [§ 23] Nietzsche montre ensuite les effets de croyances millénaires, à l'origine de pratiques superstitieuses mises en place par les hommes pour contrer le sentiment d'impuissance qu'elles suscitent. [§ 24] Puis il interroge à nouveau la valeur et la pertinence de jugements de valeur moraux à l'aune de leurs conséquences et du succès lié à leur mise en pratique. Après avoir observé ce qui se passe en cas d'échec (§ 21), il montre ici que le succès ne prouve rien. En somme, ces cinq paragraphes continuent de mêler superstitions primitives et morale chrétienne et soulèvent tous la question des différentes modalités de performativité de la sphère mentale de la croyance ou de la pensée sur celle, physique, de l'action, et réciproquement. À long terme, nos représentations influent sur notre comportement (§§ 20 et 23), même si la foi seule n'est rien (§ 22) et même si l'efficacité de l'action modifie en retour la sphère mentale de nos représentations et croyances (§§ 21 et 24).

[§§ 25 à 39] La moralité des mœurs (§§ 9 à 19), doublée d'une réflexion sur les conséquences de l'action humaine (§§ 10 à 13) et sur les interactions entre la pensée et l'action (§§ 20 à 24), prend ensuite une orientation naturaliste et biologique. [§ 25] Nietzsche développe une physiologie de la morale qui s'ouvre par la réflexion organique et esthétique sur la beauté ou laideur des babouins et des humains, effets de la plus ou moins grande soumission aux mœurs. [§ 26] Elle est prolongée par la notion de *mimicry*, c'est-à-dire de mimétisme comportemental, qui mêle conformisme et dissimulation en prenant acte de l'origine et de la nature animale de l'homme, nouvel avatar de la temporalité continuïste. La diffusion de représentations communes (fussent-elles erronées) et le réglage sur l'opinion d'autrui sont érigés ici en exigence biologique de survie. [§ 27] Prolongeant la logique affective du sentiment, les paragraphes suivants s'intéressent au rôle de « passions » et d'« humeurs ». Ainsi la passion de l'amour²⁹ qui, c'est bien connu, aveugle, n'est-elle qu'une « noble croyance », une « *pia fraus* », l'emportement de l'instant entraînant des conclusions erronées. [§ 28] Nietzsche dénonce l'attitude

28 La théologie de la croix, défendue par Luther, tend à valoriser la foi (dans le Christ crucifié pour racheter nos péchés), là où la théologie de la gloire soutient que nos œuvres, nos actes, assurent notre salut. Ce paragraphe prolonge ainsi l'opposition des actions et de la pensée (M-20) et l'aptitude à agir conformément à la loi (M-21).

29 Sur l'amour-passion, thème stendhalien qui reviendra à plusieurs reprises (cf. p. ex. M-149, discrètement, puis M-216, 279, 309, 379, 403, 429, 488, 524, 532), voir *infra*, p. 350–351.

trop répandue et liée aux interprétations superstitieuses de la morale consistant à juger et agir au gré de nos humeurs plutôt qu'en suivant la raison³⁰.

[§ 33] L'intensité des sentiments fait qu'ils sont l'un des ingrédients majeurs de la logique du préjugé, de cette « malformation héréditaire de l'intellect humain » qui nous fait façonner un « monde imaginaire » en privilégiant les « conséquences surnaturelles » plutôt que les « véritables conséquences naturelles ». Pour lutter contre ces déformations de la causalité et de la réalité, Nietzsche préconise « la purification des sentiments élevés ». [§§ 30 et 34] Mais ce sera une tâche progressive et de longue haleine. En effet, soulevant la question de l'hérédité des sentiments, il expose leur prépondérance sur la pensée et les concepts, qui n'arrivent qu'après coup tandis que les affections sont fondamentales et machinales³¹. [§ 35] Il ajoute cependant que les sentiments, primant la pensée conceptuelle, sont eux-mêmes le résultat de « jugements et d'appréciations de valeur » provenant de nos parents et ancêtres, et « souvent erroné[s] », [§ 38] qui du reste transforment les « instincts ». Si nos représentations, bien qu'erronées, peuvent avoir des effets sur nous, c'est donc parce qu'elles nous ébranlent affectivement et nous modifient corporellement. Nous retrouvons ici la dialectique esprit/corps qui, par le truchement de la transmission héréditaire, fait que des modalités primitives et fantaisistes du jugement, étant incorporées, formatent et perturbent les jugements et la réflexion rationnelle des générations ultérieures.

Le dernier point important de cette phase argumentative tient à la caractérisation de l'homme comme un animal ayant une forte propension à se tromper lui-même (et ses congénères) et à interpréter les choses de la manière la plus flatteuse. Par son aptitude à se dissimuler en singeant ses congénères (§§ 25–26, avec l'écho du § 34 désignant les enfants comme des « singes-nés »), par l'aveuglement des passions et de l'humeur (§§ 27–28), l'homme vit en permanence dans l'affectation. [§ 29] La comparaison des « comédiens de la vertu et du péché », c'est-à-dire des Grecs et des chrétiens, est une nouvelle manière d'affirmer que le Bien et le Mal n'ont aucune réalité, puisqu'ils sont tous deux reconduits à la comédie et à l'affectation ; elle réactive en outre le clivage axiologique, c'est-à-dire le façonnement imaginaire d'un idéal de supériorité totale en regard d'un pôle rabaissé. [§ 30] Le résidu de cruauté qui traverse le jugement moral alimente ainsi une « pulsion de distinction » envers son prochain, [§ 31] et celle-ci trouve un prolongement dans la « fierté » que l'humanité moderne tire du « préjugé » d'après lequel

30 Notons encore les réflexions sur les « pulsions » (M-26, 30–31 et 38–39), les nerfs (M-39), ainsi que les « sentiments » (M-28, 30, 32–35, 38–39).

31 On retrouve la dérivation du rationnel sur une base irrationnelle, posée dès M-1.

son esprit la distinguerait de la nature³². [§ 32] Cette fierté est ensuite associée au «sentiment de supériorité» que l'homme peut tirer en réinterprétant sa «souffrance» pour lui donner sens, ce qui lui apporte au moins la «consolation» d'accéder à un degré supérieur de réalité. [§ 33] Puis ce sentiment de supériorité prend la forme des «sentiments élevés» dont nous avons déjà parlé. [§ 37] Enfin, les confusions causales, déjà mentionnées aux §§ 33 et 39, sont mises en scène dans le cadre d'une critique des «*fausses conclusions tirées de l'utilité*», la confusion entre l'origine et le but servant à dénoncer le préjugé téléologique de l'ordonnement moral et providentiel du monde, lui aussi valorisant pour l'homme : «la terre est faite pour l'homme».

[§§ 40 à 48] Suite à ces réflexions physiologiques, et préparés par les confrontations de l'esprit et du corps, viennent des paragraphes de psychologie et d'épistémologie, consacrés à l'activité intellectuelle de l'homme. [§ 40] Un nouvel élément de la logique des préjugés est d'abord introduit : l'ignorance, qui est au fondement d'«interprétation[s] hâtive[s]», mal comprises et qui ont ensuite la vie dure et se maintiennent jusque dans «la science». Les déficiences de «l'intellect», renforcées par la crainte et l'habitude, sont à l'origine de la tendance à sacraliser, elle-même fondamentale pour la moralité des mœurs : «lorsque l'on ne savait pas expliquer, on apprit à créer». [§§ 41 à 43] Trois paragraphes introduisent ensuite le thème de la *vita contemplativa*³³ qui, traditionnellement depuis Aristote, s'oppose à la *vita activa*³⁴. [§ 41] Nietzsche dénonce d'abord le préjugé d'après lequel la vie contemplative aurait une valeur supérieure, elle qui bien souvent nuit à l'action. Il différencie plusieurs types (les natures religieuses, artistes, philosophes et scientifiques³⁵), qui sont autant d'incarnations de l'activité intellectuelle, spirituelle et culturelle de l'humanité, dont la valeur se trouve également remise en question ici.

32 M-36 dénonce au contraire la sottise qu'il y a à «rabaïsser l'esprit moderne» en idéalissant les mérites des inventeurs du passé, et M-39 critique «le préjugé de l'«esprit pur»», consistant à le survaloriser en rabaïssant les instincts corporels, «cause» supposée de tout mal-être, les conséquences réelles étant désastreuses.

33 Sur la contemplation, moyen permettant à la fois de mieux se connaître en étant alliée à la science pour acquérir une meilleure appréhension du monde, et liée à la passion de la connaissance sur laquelle nous reviendrons, voir Brusotti 1997, p. 93–103.

34 Ils réactivent ainsi la discussion des rapports entre pensée et action, vue aux paragraphes 20 à 24.

35 Ces types reviendront de manière récurrente. Nietzsche a pu s'inspirer de Baumann 1879 (BN), qu'il a abondamment annoté et qui mentionne différentes natures, dont le sentimental et le contemplatif (p. 52 *sq.*), avant d'en proposer une longue explication physiologique sur la base du primat du système végétatif (natures économiques), musculaire et/ou nerveux (natures actives, militaires, etc.), ou bien spirituel (natures intellectuelles, religieuses et contemplatives, esthétiques) (p. 179–268).

Les natures religieuses, en particulier, ont le défaut d'«obscurcir le ciel»³⁶ en projetant sur le monde des interprétations négatives. [§ 42] Il poursuit en exhibant l'origine honteuse (et physiologique, à nouveau) de la vie contemplative, issue de la fatigue et conduisant à porter des jugements pessimistes plutôt qu'à agir. [§ 43] Puis l'activité spirituelle du penseur et la contemplation se voient revalorisées par la distinction entre de mauvais usages passés et de bons usages qui doivent être consolidés.

[§ 44] Le paragraphe suivant reprend la même opposition entre les penseurs superstitieux du passé, qui concluaient à tort de la partie au tout et de l'actuel à l'origine³⁷, et les penseurs actuels, plus précautionneux et sachant distinguer l'utilité présente d'une chose de son origine supposée. Dans le prolongement du § 37, il constitue une critique d'ordre épistémologique des préjugés moraux de l'utilitarisme. [§ 45] Nietzsche revient ensuite plus généralement à la connaissance comme un moyen pour l'humanité de s'élever au-dessus de ce monde, reprenant le fil des sentiments élevés (§§ 29–33). La fin du paragraphe dramatise à l'extrême les conséquences tragiques de cette soif de connaître et de l'enthousiasme exalté qui l'accompagne, en envisageant que l'humanité soit prête à se sacrifier pour y parvenir. Le pessimisme d'inspiration schopenhauerienne, qui n'envisage le salut qu'au prix d'une connaissance impliquant le renoncement au monde, semble ici tourné en ironie, même si cette forme de fanatisme prêt à mourir pour un idéal supérieur n'est sans doute pas totalement étrangère à Nietzsche³⁸. [§§ 46–47] S'ensuivent d'autres restrictions envers la connaissance pour saper les préjugés qui accompagnent ses formes les moins pures : Nietzsche distingue d'abord, avec les figures de Montaigne et de Pascal, les vertus et les affres du doute sceptique, par contraste avec les convictions et la foi aveugles ; puis il met en garde contre l'obstacle du langage dans la connaissance des choses, le mot étant le véhicule de préjugés anciens, dont il est dépositaire et qu'il masque en entravant généralement toute enquête ultérieure³⁹. [§ 48] Cette phase épistémologique s'achève par une redéfinition programmatique de la science véritable par l'exigence delphique et socratique de connaissance de soi, qui cependant ne sera pleinement acquise «qu'au terme de la connaissance de toutes choses». La déconstruction des préju-

36 Sur l'obscurcissement de l'existence, cf. *infra* p. 437–439.

37 Le thème de l'origine, présent dès M-1 et lié à la causalité (M-9 et 10), a déjà été distingué de l'utilité (M-37), tandis que M-42 exhibait l'origine cachée de la vie contemplative. Ici aussi, Nietzsche articule des textes dénonçant les causalités imaginaires et les fausses origines, avec d'autres visant à rétablir un jugement plus sain.

38 NF-1880,6[281], que l'édition Colli-Montinari rapproche de ce texte, prend cette idée très au sérieux.

39 Sur le langage, cf. *infra* p. 390–395 et 454–457.

gés, y compris ceux qui entourent et perturbent la connaissance elle-même, s'accompagne donc indissociablement d'un plus grand savoir sur le monde et d'une plus grande lucidité sur soi.

[M-48 à 56] À partir de ce bref paragraphe de transition, Nietzsche approfondit ensuite le thème de la connaissance de soi, en retrouvant à la fois l'orientation physiologique et la tendance de l'humanité à idéaliser son monde et à fantasmer sa propre nature (§§ 25–39), mais en donnant désormais à cette inclination à s'auto-illusionner une forte connotation pathologique, à laquelle il s'agira de remédier.

[§ 49] Nietzsche repart de la logique du sentiment et oppose deux visions des êtres humains sur eux-mêmes : le « sentiment de la majesté de l'homme » et le « nouveau sentiment fondamental » de notre caractère éphémère. À l'élévation et à la supériorité passées, par le recours au préjugé d'une « origine divine », que « le singe »⁴⁰ a mis à bas, répond la tentative moderne de parvenir au même résultat au terme d'un « chemin » qui se nomme « évolution ». Mais cette voie, aussi vaine que la précédente car inéluctablement prise dans le règne de l'immanence, ne nous élèvera pas plus au-dessus des contingences de ce monde. Elle conduit alors au « dernier homme », anticipation d'une figure centrale du *Zarathoustra*, au « fossoyeur » qui, parvenu au terme de la connaissance sur la nature humaine⁴¹ et déçu du résultat, ne souhaiterait plus que sa perte. Nietzsche conclut : « Assez de ce genre de sentimentalité ! » [§ 50] Le paragraphe suivant épouse la même logique de rehaussement imaginaire et sentimental, et finalement décevant, transposée sur la foi enivrante⁴² mais aux effets dévastateurs. L'ivresse est le symbole même des déformations mentales et affectives qui troublent la perception de la réalité et la connaissance que l'on a de soi-même comme du monde qui nous entoure. Elle sert ici à disqualifier le sentiment exalté de supériorité et l'élévation spirituelle sous toutes ses formes (jouant sur les mots, Nietzsche rapproche la spiritualité des spiritueux), pour des raisons à la fois cognitives et physiopathologiques. En effet, elle conduit, d'une part, à une confusion entre l'instant exceptionnel et l'existence normale, et à une survalorisation du premier au détriment de la seconde, « re-

40 Ce vocabulaire darwinien fait écho à M-25, 26 et 34 sur la singerie et la *mimicry*.

41 Nietzsche cite Térence 1971, I, 1, 77 : « je pense que rien de ce qui est humain n'est sans me concerner », formule qui deviendra une maxime de l'humanisme et permet ici d'en renverser les préjugés sur la dignité humaine en associant connaissance, torture et sacrifice de soi : l'introspection est cause de souffrance. Préjugés religieux, darwiniens et humanistes sur la nature humaine sont ainsi également rejetés.

42 Nietzsche reprend le thème de la croyance et de la foi, déjà très présent auparavant sous différentes formes (superstition, croyance ordinaire non scientifique, foi religieuse et philosophique de Luther et de Platon...), mais il ouvre ici une phase d'analyse de ses mécanismes qui la fait passer au premier plan.

doutable croyance ! » ; et, d'autre part, à une forme d'intoxication et de corruption dégénérative de l'humanité qui pourrait causer « sa perte »⁴³. [§ 51] La même argumentation est appliquée à la foi en certaines personnes, censément supérieures aux autres car ayant accès à des vérités inconnues, et elles-mêmes vectrices des préjugés de la foi. Nietzsche voit plutôt en elles des malades (ici, des infirmes) qui rendent les autres malades ; plus précisément des borgnes, qui voient donc moins, mais dont on suppose par un étrange renversement qu'ils voient en fait plus, ce qui conduit à les sacraliser. Nous avons ici deux éléments importants pour la réflexion sur les préjugés : le culte de la personnalité conduisant au préjugé d'autorité, et le caractère contagieux des préjugés. [§ 52] Suite à ces deux paragraphes ayant subtilement introduit la question pathologique, Nietzsche peut soulever la question de la thérapeutique : « *Où sont les nouveaux médecins de l'âme ?* », formule qui exclut d'emblée les anciens (les prêtres), et met en avant l'ambition qu'avait Nietzsche d'utiliser la psychologie pour se faire le médecin de la culture occidentale⁴⁴. Il dénonce les préjugés et les actes de foi comme des « moyens de consolation » (thème déjà présent aux §§ 15 et 32) inefficaces, semblables à « l'ivresse » et à ses répercussions, ou encore comme « la plus grave maladie », née de « prétendus remèdes » ayant « engendré à la longue un mal pire que celui qu'ils étaient censés éliminer », jusqu'à rendre impossible la guérison. L'ivresse et les faux remèdes désignent une même logique : l'effet pervers des préjugés et croyances qui, visant à apaiser un trouble, ne font qu'aggraver les choses⁴⁵. [§ 53] Nietzsche désigne alors « ces religions qui inventèrent le péché » et leurs sermonneurs comme les responsables de cet accroissement du mal, et les gens « consciencieux » dotés en outre « d'imagination » comme leurs principales victimes, exagérément réceptives à ces tourments fantaisistes. [§ 54] Revenant au thème médical, il précise la « tâche » qui est la sienne et que l'on pourrait nommer, avec Marco Brusotti, une « thérapeutique de l'imagination »⁴⁶, visant à ne pas

43 Une fois de plus, les mauvaises interprétations de la réalité – les préjugés – ont un effet « néfaste » ; elles conduisent au pessimisme (la « lassitude du monde ») et à la vision hallucinée d'une extinction du genre humain, qui fait écho à la philosophie schopenhauerienne et préfigure ce que Nietzsche nommera plus tard « nihilisme ».

44 Dans une variante du manuscrit N-V3,85 qui envisageait ce texte comme une introduction, Nietzsche concluait à la première personne : « Je veux enfin prendre au sérieux les remèdes à ces souffrances ».

45 Nietzsche calque ici la structure du divertissement pascalien (remède inefficace et, à la longue, nuisible), qu'il retourne par ailleurs contre Pascal puisque ce dernier faisait de la foi le seul véritable remède aux misères de la condition humaine, alors que Nietzsche en fait ici la plus importante consolation et la plus grave maladie. Voir Pascal 1993, §§ 139, 168–169, 166, 170, 171 / 1865, vol. 2, p. 26 à 37 (annotées), ainsi que Simonin 2022b, p. 15–18.

46 Brusotti 1997, p. 233.

ajouter le mal (imaginaire) au mal (réel). [§ 55] Un bref paragraphe dénonce le danger des « raccourcis », c'est-à-dire la même dialectique mal / fausse bonne solution / accroissement du mal⁴⁷. [§ 56] Puis la figure du « médecin » réapparaît face aux esprits libres qui, las, finissent par céder aux sirènes de la foi (Nietzsche pense peut-être à l'orientation chrétienne du *Parsifal* de Wagner, qui l'avait tant choqué). À la « dégénérescence généralisée » et au caractère extrêmement pathologique de ce recours à la foi comme à un refuge (une « consolation », disait le § 52), répond le « dégoût physique » ressenti par le médecin.

L'alternance des paragraphes incriminant ceux qui rendent encore plus malades (§§ 50, 51 et 53) et annonçant le véritable médecin (§§ 52, 54 et 56) met en scène de manière dramatique un combat dont dépend le sort de l'humanité, et dont l'enjeu stratégique tient à l'opposition entre deux attitudes : la logique du préjugé sous toutes ses formes et sa déconstruction, par Nietzsche. Les adversaires sont en place, l'ennemi principal a été entrevu de de multiples reprises, de manière implicite ou allusive dans les paragraphes précédents, il peut désormais être nommé : c'est la religion, en général, et le christianisme, en particulier. Ce sera l'objet de toute la seconde moitié du livre I.

[§§ 57 à 96] Dans la seconde moitié du livre I, Nietzsche reprend et applique au christianisme⁴⁸, de manière explicite et insistante, les éléments introduits précédemment. On retrouve le clivage axiologique et ses oscillations entre coloration pessimiste et foi en des idéaux supérieurs, désormais appliquées aux représentations et à l'affectivité chrétiennes : damnation / rédemption ; péché / sainteté ; haine / amour ; désespoir / espoir. [§§ 57 à 68] Une première séquence interroge les modalités du regard chrétien sur le monde et sur l'homme, et les tonalités affectives qui l'accompagnent. [§§ 69 à 81] Une deuxième séquence, relevant en partie de la religion comparée et de l'histoire des idées, interroge différentes représentations, en particulier eschatologiques, qui sont constitutives du christianisme, et cherche à exhiber les mécanismes qui ont rendu possible son établissement historique. [§§ 82 à 96] Enfin, la troisième séquence prolonge ces pistes tout en renouant avec de nombreux thèmes de la première moitié du livre, donnant une forte cohérence au parcours qui s'achève. Nietzsche se livre à une critique plus générale de la notion de vérité, telle qu'elle se dégage des (més)interprétations chrétiennes, durcissant le ton dans les tout derniers paragraphes.

⁴⁷ La fausse solution étant nommée « bonne nouvelle », c'est encore la religion chrétienne qui est visée ici.

⁴⁸ Voici comment débutent les paragraphes suivants : « Le christianisme... » (M-57) ; « Dans le christianisme... » (M-58) ; « On dira ce que l'on voudra : le christianisme... » (M-59) ; « Le christianisme... » (M-60) ; « Ces hommes [...] qui aujourd'hui encore sont chrétiens... » (M-61).

[§§ 57 à 68] Deux paragraphes introduisent d'abord l'idée de croyance « fanatique », faisant le lien entre la foi pathologique des paragraphes précédents et le christianisme (§§ 57 et 58). Les paragraphes suivants exposent la manière chrétienne de juger et d'évaluer les phénomènes naturels et humains, mise en perspective avec un paragraphe traitant plus largement de la religion et un autre comparant le christianisme et le brahmanisme⁴⁹. La foi, la révélation, les visions, les tourments intérieurs, les passions, sont autant d'objets d'analyse. Il en ressort que le christianisme est une certaine interprétation déformée du monde et de soi-même, issue de subjectivités malades, qu'une affectivité exacerbée incline à la superstition.

[§ 57] Le christianisme est présenté comme responsable d'un mode d'« appréciation » historique et déterminant, qui n'existait pas avant et dont Nietzsche proclame le caractère obsolète. En tant que tel, il est dit avoir inventé le danger (« péril », « peur ») et le réconfort (« salut », « sécurité », « réconforts »)⁵⁰. [§ 58] Le paragraphe suivant oppose la philosophie au christianisme comme la raison aux affections (terme par lequel Nietzsche désigne les vertus cardinales : amour, foi et espérance, auxquelles il adjoint une fois de plus la peur). On retrouve ainsi le conflit entre raison et passions, savoir et croyance, ou encore rigueur intellectuelle et craintes superstitieuses, Nietzsche prenant implicitement le parti de la philosophie contre les errements de la foi chrétienne. [§ 59] Il approfondit cette réflexion sur la tonalité affective qui accompagne la logique des préjugés chrétiens, en qualifiant l'erreur de cordial, nouvel avatar des consolations réconfortantes et enivrantes, mais fausses. Ce cordial est bon pour les gens « exténués », écho des pathologies précédemment évoquées, de la « fatigue » qui est la matrice des jugements pessimistes des contemplatifs (§ 42) et de la « vieillesse » de l'esprit libre apostat (§ 56). Il en profite pour prendre ses distances avec certaines attitudes philosophiques, nuancant le propos du paragraphe précédent : en effet, les philosophes que l'on pourrait qualifier d'intuitionnistes, tel Schopenhauer, ont ceci de commun avec les croyants qu'ils prétendent avoir un accès direct⁵¹ à la vérité⁵².

49 M-62 et 65 respectivement.

50 Nietzsche applique au christianisme le thème des maladies et dangers (M-50 à 56), et plus particulièrement la polarité entre le péché ou l'Enfer (M-53) et les consolations ou l'apaisement (M-52 à 54).

51 Notons l'idée du chemin vers la vérité, écho des « prétendus "raccourcis" » (M-55 : « *les "chemins"* »).

52 L'idée d'un réconfort flatteur (et trompeur) dans l'accès privilégié à la vérité était déjà présent dans M-32, dans la phase physiologique consacrée aux sentiments élevés ; il sera de nouvelle question de la vérité vers la fin de ce premier livre. On rapprochera également ce paragraphe de M-62 et 68 pour la question de la Révélation, ainsi que de M-66 au sujet des « visions », dans la

Dans les deux cas, l'erreur est d'autant plus insidieuse qu'elle est plaisante et flatteuse.

[§ 60] Dans la continuité de l'affectivité, il est question de la spiritualité du christianisme, et plus précisément de la *spiritualisation* qui y est à l'œuvre, c'est-à-dire de la manière dont la disposition d'esprit finit par façonner le corps. Outre la spécificité de l'esprit, déjà mise en question dans les §§ 31, 36, 39 et 43, nous retrouvons donc ici la logique performative de l'effet que les idées et les représentations spirituelles peuvent exercer sur la matérialité corporelle (§§ 20 et 23). Conciliant, mais peu orthodoxe, Nietzsche accorde, sinon au christianisme, du moins à certaines de ses figures exemplaires et exceptionnelles, la faculté d'incarner et de faire transparaître leur vision d'un idéal supérieur. Il s'agit là d'une tentative de conciliation entre immanence et transcendance, corporéité et spiritualité, qui est à mettre au crédit du christianisme dans ce qu'il a de plus noble, et à laquelle Nietzsche voudrait donner suite. [§ 61] Le paragraphe suivant, lui aussi, est programmatique et vise à imposer aux chrétiens cette forme d'assainissement du jugement et de purification sentimentale dont il était question au § 33. Nietzsche préconise de mettre à l'épreuve leur foi, recourant à l'image christique du « séjour "dans le désert" ». La formule était déjà présente au § 59, mais l'accent était mis sur le désespoir du croyant en proie au doute ; ici, Nietzsche parle d'un « sacrifice nécessaire » et, se rangeant du côté de Satan, fait du scepticisme un horizon à conquérir, et même à élargir « pour tous les jugements de valeur du passé ». [§ 62] Le paragraphe suivant traite « de l'origine des religions » en général (même si son thème central demeure la révélation). Là où le chrétien est convaincu d'être en pleine possession de la vérité (§ 59), Nietzsche se fait généticien et psychologue et part à la recherche des conditions de possibilité de cette croyance. Sur la base d'une propension à croire, deux éléments clés se dégagent de l'analyse : tout d'abord le fait d'attribuer à une pensée personnelle une cause extérieure et supérieure (Dieu)⁵³. On retrouve donc l'articulation entre Dieu et une interprétation causale erronée, posée dès le § 12⁵⁴. Le deuxième élément clé relève une fois

mesure où une version préparatoire associe « "voie royale" » et « dons de seconde vue » (NF-1880,4[151]).

53 Kant 1993, § 24, p. 97–98, dénonçait déjà comme *Schwärmerei* et « maladie de l'esprit » un tel « penchant à prendre le jeu des représentations du sens interne pour une connaissance d'expérience, alors qu'on n'a affaire en réalité qu'à une fiction » (p. 98), lorsque l'âme prend ses affections pour un phénomène extérieur ou une suggestion causée par un autre être ; il cite Pascal comme exemple d'un tel enthousiasme visionnaire. Cf. également Lecky 1879 (BN), vol. 2, p. 93, qui note à propos des ermites qu'ils « tenai[en]t aussitôt les mirages de leur cerveau pour des réalités manifestes (*offenbare*) ».

54 Dieu est également lié à la vérité, association récurrente chez Nietzsche qui revient notamment dans M-93.

de plus de l'affectivité qui accompagne un tel jugement, Nietzsche soulignant l'oscillation entre un « sentiment d'abaissement », d'un côté, et le « sentiment de rester [...] l'ultime vainqueur » doublé du « sentiment exubérant d'amour et d'orgueil paternel », de l'autre. En effet, la confusion causale qui préside à cette idée de révélation fait que le croyant, alternativement et indissociablement, s'humilie et se glorifie, s'attribue cette vérité et s'en dépossède.

[§§ 63 à 65] Les paragraphes suivants laissent de côté la question de la foi et du scepticisme, mais prolongent l'étude de l'affectivité chrétienne. [§§ 63 et 64] Renversant l'amour et l'espoir du § 58, Nietzsche consacre deux paragraphes d'inspiration pascalienne à la haine de soi et de son prochain, et au désespoir, celui-ci étant déjà présent au § 59 comme ce qui motivait la recherche d'un cordial chez les gens exténués. [§ 65] À la maîtrise de soi et au sentiment de puissance des brahmanes, Nietzsche oppose ensuite l'incapacité des chrétiens sous ce double point de vue⁵⁵. Haïssables, désespérés et se sentant impuissants à se maîtriser : voilà ce qui caractérise ici l'affectivité des chrétiens, en même temps qu'une certaine réponse, inquiétante et pessimiste, est donnée à l'exigence de connaissance de soi, posée au § 48. Une fois de plus, l'appréciation chrétienne doit donc exacerber le mal pour pouvoir y apporter un remède reconfortant, l'un et l'autre étant peut-être également éloignés de la réalité.

[§ 66] Que les natures religieuses aient une vision déformée de la réalité, c'est ce que le paragraphe suivant réaffirme vigoureusement. Nietzsche y revient à la foi et à la vérité révélée (§ 59), par l'entremise des « visions », qu'il associe à un « profond dérangement mental », rappelant la démence des §§ 14 et 18 et les troubles pathologiques des §§ 50 à 54. Une telle attitude est resituée dans le contexte historique du Moyen Âge, ce qui trahit son caractère obscurantiste et obsolète. Enfin, Nietzsche dénonce la « surévaluation des gens à demi déments, délirants, fanatiques », rares, certes, mais à qui l'on attribue à tort une « humanité supérieure » et que l'on ne saurait confondre avec les chrétiens distingués dont il faisait l'éloge au § 60. En contrepoint de l'effort nietzschéen pour concevoir des individus exceptionnels, émancipés de la moralité des mœurs, nous retrouvons donc ici une forte défiance à l'égard du culte de la personnalité charismatique. [§§ 67 et 68] Cette analyse est ensuite appliquée au Christ et à l'apôtre Paul. Tous deux sont présentés comme désespérés et exigeant des autres qu'ils croient en eux pour pouvoir y croire eux-mêmes. On retrouve l'oscillation entre doute désespérant et foi reconfortante, ainsi que l'affectivité négative des paragraphes précédents, qui conduit aux interprétations déformantes selon le clivage axiologique,

55 La dimension comparatiste de ce paragraphe annonce la phase qui s'ouvrira avec M-69.

toutes ces composantes s’incarnant désormais dans les deux figures fondamentales du christianisme⁵⁶.

[§§ 69 à 81] Une séquence en deux temps s’ouvre ensuite qui, préparée par une confrontation du christianisme avec le brahmanisme (§ 65) et avec le judaïsme (§ 68), recourt tout d’abord à l’histoire comparée des représentations religieuses. [§§ 69 à 76] Nietzsche y interroge tout d’abord différents dogmes et concepts centraux du christianisme, de nature essentiellement eschatologique : péché, jugement dernier, Enfer... Il montre leur affinité ou leur opposition avec d’autres croyances de l’Antiquité, afin de retracer leur établissement historique. [§§ 76 à 81] Pour contrebalancer cette vision noire et terrifiante, un second temps délaisse le comparatisme et se concentre sur la notion de compassion, qui prolonge encore la réflexion antérieure sur l’affectivité chrétienne.

[§§ 69 à 71] Trois paragraphes miment trois étapes de l’émergence du christianisme primitif : [§ 69] le chrétien est d’abord distingué du Grec⁵⁷ ; [§ 70] puis le christianisme est présenté comme une grande synthèse du paganisme, du judaïsme et de l’hellénisme ; [§ 71] enfin, l’établissement historique de l’institution ecclésiale est introduit comme une vengeance contre l’Empire romain. Dans le premier cas, l’opposition tient au type d’affectivité prédominant chez le Grec (envie / amitié) et le chrétien (orgueil / mépris de soi), ce qui permet d’établir la spécificité de la personnalité chrétienne, oscillant entre deux affects autocentrés de valences opposées. Un tel diagnostic, que l’on qualifierait aujourd’hui de trouble bipolaire, correspond exactement à la présentation de l’apôtre Paul (§ 68) et montre combien le chrétien est incapable de porter des jugements sur lui-même qui ne soient déformés d’une façon extrême. Dans le deuxième cas, au § 70, Nietzsche renoue avec la thématique de la mentalité et des superstitions primitives, très présente au début du livre et dans la continuité de laquelle il réinscrit toute la seconde moitié consacrée au christianisme. Cela lui permet de souligner que le christianisme repose sur un « intellect grossier », comme la pensée sauvage dont il prétendait se distinguer. Dans le troisième cas enfin, au § 71, Nietzsche montre que le christianisme s’est imposé grâce à son affectivité réactive. Vengeance, désespoir, haine, tel est le noyau de la psychologie chrétienne. Sa cause physiologique est à chercher dans la lassitude et la mélancolie. Le résultat est la formation de jugements pessimistes, condamnant l’Empire romain et avec lui la totalité du monde temporel, mais contrebalancés par des projections fantasmati-

56 Pour plus de détails sur M-68, qui fait de Paul le premier chrétien et le véritable fondateur du christianisme, et cristallise en une seule figure toutes les caractéristiques présentées jusque-là de manière éparse, constituant ainsi une étape charnière dans l’argumentation, cf. Salaquarda 1974, p. 113 et 122 *sq.* ; Rempel 1998 ; Havemann 2002, p. 92 *sq.* et Simonin 2022d.

57 Une opposition analogue avait été développée dans M-29.

ques : au péché répondent le Jugement dernier et le Salut. Nietzsche propose donc ici une genèse historique de thèmes déjà mentionnés, derrière lesquels nous retrouvons le clivage axiologique constitutif des préjugés moraux et théologiques du christianisme.

[§ 72] Il reprend cette idée d'une assimilation chrétienne de représentations et croyances païennes et juives, en l'appliquant à « l'«après-la-mort» » (dans la continuité du paragraphe précédent sur le Jugement dernier). La fin du paragraphe réintroduit la science moderne (pour la première fois depuis le § 48), en faisant retour à Épicure⁵⁸, par opposition aux superstitions eschatologiques païennes et chrétiennes. [§ 73] À la fois pause dans l'argumentation et prolongement de ce retour de la science, le paragraphe suivant laisse de côté le comparatisme et revient à la notion chrétienne de vérité (en retrait depuis les §§ 59–60) en dénonçant la confusion entre la véracité des chrétiens (c'est-à-dire la conviction qui les anime et la vigueur de leur foi) et la vérité de leurs dogmes, introduits dans les paragraphes précédents. L'enchaînement de ces deux paragraphes met donc en scène l'opposition entre une conception scientifique et une conception religieuse de la vérité.

[§§ 74 à 76] La suite reprend le fil historique et comparatiste avec Rome, l'Orient et les Grecs, respectivement, ainsi que son application aux représentations eschatologiques du Jugement dernier et de la damnation. Le § 74 propose une interprétation de la genèse du concept de Jugement dernier à partir de la psychologie des gens simples (nouvel avatar de l'intellect grossier du § 70), et de leur sentiment de culpabilité face au juge romain. Le § 75 présente l'idée chrétienne d'un châtement divin mérité comme « quelque chose d'oriental » et, de manière notable, non aristocratique une fois de plus. Quant au § 76, il montre comment le christianisme, déformant les divinités grecques Éros et Aphrodite, a diabolisé les passions, au premier rang desquelles l'amour, une fois de plus. Cette condamnation de la sensualité entre en résonance avec les notions de culpabilité, de Jugement et de châtement, dans les paragraphes précédents. Notons également la portée plus générale de la réflexion, avec ce paragraphe intitulé « croire mauvais, c'est rendre mauvais » : l'exemple de l'amour sexuel sert ici d'illustration pour la performativité néfaste des préjugés du christianisme, qui est effectivement parvenu à ternir la nature corporelle de l'homme.

[§§ 76 à 81] Pour contrebalancer tant de souffrances, Nietzsche réintroduit une autre notion centrale pour le christianisme : la compassion. [§ 77] Rapprochée de

⁵⁸ Ce premier livre a en commun avec l'épicurisme l'effort pour s'affranchir des angoisses superstitieuses liées aux dieux et à la mort. Nietzsche possédait le poème de Lucrece (1865) ; voir aussi Lange 1887, vol. 1, première partie, chap. IV et V, et Rempel 2012.

manière allusive de l'amour sexuel au § 76, elle revient sous la forme spécifique de la compassion à l'égard des damnés dans ce paragraphe consacré aux tortures de l'âme, infligées notamment par la représentation de l'Enfer et de ses tourments éternels⁵⁹. De nouveau, Nietzsche condamne le fait que le christianisme, par ses représentations superstitieuses et ses préjugés, ait rendu le monde infernal et «empoisonné» les hommes : on retrouve ici les jugements pessimistes et leur arrière-plan physiopathologique. Semblable aux consolations et aux remèdes qui présupposent afflictions et maux, la compassion est donc une vertu qui présuppose la souffrance. [§ 78] Cette vertu chrétienne est ensuite mise en rapport avec la notion de justice punitive, qui rappelle le châtement du § 75, et dont le terreau serait à rechercher dans l'établissement d'une causalité entre malheur et faute. L'esprit chrétien a fait de celle-ci la cause de celui-là⁶⁰ ; il a réinterprété le malheur dans le sens d'une punition, suite à une faute, ce qui était complètement étranger au sentiment Grec, une fois encore. La compassion chrétienne est donc en demi-teinte, puisqu'elle ne plaint les affligés qu'en les supposant fautifs. [§ 79] Le paragraphe suivant met cette analyse de la compassion en regard de l'amour du prochain, tout en étant le pendant du § 63 sur la haine du prochain. Le § 63 indiquait en effet qu'il n'y a pas de raison d'aimer son prochain, si lui-même se hait ; le § 79 propose de commencer par s'aimer soi-même pour que notre prochain puisse nous aimer à son tour⁶¹. [§ 80] Nietzsche ajoute encore un élément critique envers la compassion chrétienne en indiquant que son envers est la méfiance à l'égard des joies du prochain, nouvelle manière de dire que le christianisme ne sait valoriser que la souffrance. [§ 81] Enfin, il introduit une figure fictive de saint humaniste, qui serait capable de considérer le péché (et donc un aspect essentiel de la nature humaine dans l'anthropologie chrétienne) de façon plus conciliante que ne le font ordinairement les croyants. Prêchant l'indulgence, Nietzsche prend ainsi le contrepied du mépris et de la haine de soi des chrétiens,

59 Biser 1976 est l'un des premiers à s'être intéressé à l'apport de *La Divine Comédie* sur la pensée de Nietzsche mais, en dépit d'une certaine attention aux paysages infernaux et contrairement à ce que le titre de l'article pourrait laisser penser, il y est assez peu question de l'enfer en tant que tel, et une étude sur ce point de comparaison reste à faire. D'autre part, l'auteur note que «Nietzsche ne parvient pas», dans l'ensemble, «à quitter les environs des paysages de l'*Inferno* et du *Purgatorio*» (p. 64), ce que nous trouvons très discutable non seulement pour *Ainsi parla Zarathoustra*, mais encore si l'on pense au livre V d'*Aurore*.

60 Nous retrouvons donc le thème des causalités imaginaires.

61 Deux versions préparatoires de ces paragraphes se suivent sur la même page d'un manuscrit de l'été 1880 : Mp-XV-1,19. Nietzsche s'oppose ici à Pascal 1865, vol. 1, p. 41 : « car tout ce qui est dans les hommes est abominable » (deux traits en marge de ce passage, tiré de la « Lettre sur la mort de M. Pascal le Père »). Voir aussi 1993, § 455 : « le moi est haïssable » et § 485 : « la vraie et unique vertu est donc de se haïr » (1865, vol. 1, p. 191 et 219, cornées).

ainsi que des conceptions eschatologiques angoissantes qui accompagnent ordinairement la notion de péché, qui faisaient l'objet des paragraphes précédents.

Dans les paragraphes 57 à 81, Nietzsche a donc présenté de manière plus approfondie l'affectivité, malade et souffrante, qui préside au mode d'évaluation typiquement chrétien. D'une manière inédite dans l'histoire universelle, le christianisme s'est imposé comme une manière d'interpréter le monde et l'homme qui ne sait que les déprécier, les dévaloriser, et susciter des angoisses terribles à l'aide de représentations imaginaires. Il s'efforce ensuite d'en inventer de plus réconfortantes ou, à défaut, se contente de s'apitoyer sur cette humanité en détresse. Ce constat étant posé, et après avoir distillé ici et là certains éléments de réfutation (§ 73) ou certaines contre-propositions (§§ 61, 79, 81), Nietzsche peut maintenant inciter plus explicitement à abandonner ces représentations imaginaires.

[§§ 82 à 96] Les quinze derniers paragraphes continuent d'interroger certains préjugés moraux et théologiques du christianisme, ainsi le péché et le diable (§ 83), la vérité des Saintes Écritures (§ 84), « Dieu ou diable, bien ou mal, salut ou damnation » (§ 86), les miracles (§ 87), la sainteté (§§ 81 et 88), la « signification éthique de l'existence » (§ 90, reprenant une formule du § 3), et plus généralement le concept même de Dieu à travers certains de ses attributs traditionnels comme la bonté ou la véracité (§§ 83, 87, 90 à 95). Mais Nietzsche ne se contente pas de réfuter le *contenu* de certains préjugés religieux, il tâche aussi de rendre raison du *besoin* qui leur est sous-jacent. Dans ces paragraphes, il propose donc une analyse des raisons des mésinterprétations chrétiennes, en même temps qu'il en fait le constat. La critique de la conception théologique de la vérité (reposant sur la foi et la révélation) s'accompagne de la mise en évidence de la logique des préjugés qui lui est sous-jacente. Enfin, le ton se durcit dans les derniers paragraphes, qui s'en prennent frontalement au christianisme (§ 90), dont ils annoncent la mort imminente (§ 92), la « réfutation définitive » (§ 95), le livre s'achevant sur un appel à l'union de tous les athées d'Europe (§ 96), qui vaut déclaration de guerre.

[§ 82] En la figure de Luther, Nietzsche réfute tout d'abord l'exacerbation des enjeux moraux, religieux et sotériologiques qui viennent perturber l'exercice du jugement par la menace : « Il ne tient qu'à nous de ne point nous former d'opinion sur telle ou telle chose et d'épargner ainsi l'inquiétude à notre âme ». Fort de la leçon antique, du *tetrapharmakon* épicurien à l'idée stoïcienne d'après laquelle ce ne sont pas les choses qui nous troublent, mais nos évaluations des choses⁶², Nietzsche s'en prend donc une fois de plus aux effets néfastes des représentations

62 Voir les références à Épictète et Schopenhauer citées *supra*, p. 20, ainsi que Stendhal 1854b (BN), p. 79 (cornée) : « Selon moi, l'Italien craint moins les accidents et les maux futurs que l'image terrible que lui en fait son imagination ».

théologiques. On a là une réponse au constat du § 76 : croire mauvais, c'est rendre mauvais. [§ 83] Le paragraphe suivant, qui traite du corps, donne un exemple de ces déformations du jugement chrétien en même temps qu'il livre une clé de lecture fondamentale de la pensée de Nietzsche en renouant avec la physiologie de la morale exposée dans les §§ 25 à 39. Nietzsche met l'accent sur les souffrances terribles qui prennent parfois naissance dans quelque dérèglement physiologique (et indique ainsi le lieu de départ de l'analyse, en médecin, pourrait-on dire) ; puis il indique que c'est pire encore lorsque, à la manière des chrétiens, nous réinterprétons moralement et théologiquement ce trouble qui est seulement physiologique. On retrouve ainsi sa dénonciation des faux remèdes, qui ne font qu'accroître le mal. [§ 84] Il poursuit sur le même thème des réinterprétations erronées en l'appliquant ensuite à la « philologie du christianisme », c'est-à-dire à l'exégèse biblique dont il dénonce le manque de rigueur et le « délire d'interprétation et d'interpolation ». Outre l'attaque de l'un des fondements de la vérité révélée, la Bible, c'est un travers plus général qui se dégage peu à peu, et qui constitue la logique des préjugés chrétiens : les interprétations délirantes. Le chrétien, pratiquant « *l'art de lire de travers* », se présente ainsi comme l'archétype de celui qui s'arrange avec la réalité, qu'elle soit corporelle, morale ou textuelle.

[§ 85] Un bref paragraphe, plus virulent et plus général, inclut ensuite la métaphysique dans les préjugés dénoncés, tout en n'en mentionnant aucun précisément. Radicalisant encore le geste consistant à souligner la continuité du christianisme avec les superstitions primitives, Nietzsche va jusqu'à valoriser la pensée « mythologique » (des Grecs, toujours) au détriment de la « métaphysique » moderne. Les « dangers de la scolastique et de la superstition alambiquée » ne sont donc pas seulement une forme dérivée de la pensée magique antérieure, qu'ils regardent de haut, mais ils constituent une forme de pensée encore moins pure, moins rationnelle, plus superstitieuse ! En effet, la mythologie a au moins ce mérite de ne pas prétendre à une vérité littérale. [§ 86] Il revient ensuite à la thématique de l'interprétation (chrétienne) du corps avec une nouvelle référence à Pascal dont il fait un « malheureux interprète », renforçant et complétant le propos du § 83 en déclarant qu'un chrétien « doit [...] interpréter comme un phénomène moral et religieux » tout ce qui relève de son corps, faisant donc de ces mésinterprétations et de la logique des préjugés religieux quelque chose comme une nécessité ou un besoin inévitable. [§ 87] Autre exemple de la manière chrétienne d'interpréter de façon imaginaire : les miracles. Dans l'interprétation chrétienne, il s'agit d'une « modification subite », d'un renversement radical qui permet de donner une nouvelle coloration aux états affectifs : « passage brutal de la corruption la plus profonde et la plus complète à son contraire ». On retrouve donc les thèmes du péché et du salut, de l'affectivité négative (humiliation, mépris de soi, haine de soi) et des troubles physiologiques (évoqués aux §§ 83 et 86), ainsi que

L'oscillation bipolaire qui suit du clivage axiologique : le miracle se veut la solution de cette tension, solution rapide et facile (qui rappelle les raccourcis des §§ 55 et 59) et, partant, consolation suprême pour les plus affligés. Dans l'interprétation de Nietzsche, en revanche, il n'est question que de psychophysiologie et de pathologie. « C'est aux psychiatres [d']apprécier » la signification d'une telle propension à croire dans les miracles, dont il se demande si elle n'est pas « une forme voilée d'épilepsie » (terme employé aux § 14 sur la folie et § 68 sur l'apôtre Paul). Ces paragraphes 82 à 87 mettent donc en scène un conflit d'interprétations : les interprétations fantaisistes et nuisibles du christianisme, que Nietzsche discute tout en essayant de leur substituer une autre clé de lecture.

[§ 88] Luther, déjà explicitement nommé aux §§ 22, 60, 68 et 82, est cette fois présenté de manière positive. Nietzsche loue le bon sens populaire de Luther (sa « grossièreté », disait le § 60), comme un moyen de lutter contre les arguties interprétatives dont il vient d'être question. Luther a le mérite de s'être méfié « des saints » (le § 68 voyait dans cette méfiance le résultat de son échec à s'élever à un tel idéal) et « de toute la *vita contemplativa* chrétienne », revenant sous une forme spécifiquement chrétienne à ce concept que les §§ 41 à 43 abordaient de manière nuancée. L'accent mis sur l'introspection renoue aussi avec le thème de la connaissance de soi, mais on comprend avec Luther que l'aspiration chrétienne à l'idéal, illustrée au paragraphe précédent avec la notion de miracle, ne saurait ultimement conduire qu'à la désillusion. [§ 89] Le paragraphe suivant, intitulé « *Douter, c'est pécher* », s'inscrit dans le prolongement de cette « méfiance » de Luther et du rapport biaisé à la vérité dans l'interprétation chrétienne des phénomènes du monde et de l'homme. Nietzsche rappelle ainsi le caractère fanatique, aveugle et irrationnel des superstitions et préjugés du christianisme.

[§ 90] Dans ce paragraphe qui oppose deux égoïsmes (celui du chrétien et celui de Nietzsche), c'est-à-dire deux lectures du monde, le mode d'interprétation du christianisme est synthétisé par la formule « signification éthique de l'existence », dont Nietzsche précise qu'elle repose sur Dieu. Les préjugés moraux sont donc indexés aux préjugés théologiques, et leur fondement commun, c'est Dieu. Mais ici aussi, Nietzsche se livre à une réinterprétation qui déjoue l'interprétation chrétienne en dégageant les mécanismes qui la sous-tendent. Parmi les conditions de possibilité de cette vision des choses erronée, il mentionne *l'habitude*, devenue *nécessité* et dont, par le biais d'une faute logique, le chrétien conclut à *l'existence*. À la place d'une preuve de l'existence de Dieu, Nietzsche apporte donc une explication psychologique au besoin humain d'y croire. [§ 91] C'est à ce concept de Dieu, garant de la signification éthique du monde, qu'il s'en prend alors, en soulignant la contradiction entre son omniscience et son omnipotence, d'un côté, et sa bonté, de l'autre. En effet, si Dieu tolère le mal, la souffrance, s'il laisse ses croyants dans les affres du doute, ainsi que tous les paragraphes précédents l'ont amplement

montré, c'est soit qu'il est incompetent et impuissant à y remédier, soit qu'il est malintentionné et cruel. [§ 92] Cette anti-théodicée fait place ensuite à une critique du christianisme en tant qu'institution et principe moral. Nietzsche y dénonce « l'euthanasie du christianisme », qui a progressivement évolué « vers un doux moralisme », de sorte que les préjugés théologiques se résorbent ici dans les préjugés moraux. La conception métaphysique du christianisme, reposant sur la triade *Dieu, liberté et immortalité*, derrière laquelle nous reconnaissons les trois postulats kantien et qui engage les trois domaines de la *metaphysica specialis* (théologie, cosmologie, psychologie), s'est simplifiée jusqu'à faire place à la bienveillance et aux sentiments honnêtes. Cette évolution du christianisme est aussi une manière de dénoncer la réinterprétation kantienne de la métaphysique et de la religion sous un angle exclusivement moral.

[§ 93] À la suite du § 89, qui dénonçait la subordination de la raison à la foi, et du § 91, qui mettait en doute la véracité de Dieu, Nietzsche revient ici à l'équation Dieu = vérité, censée disqualifier la science, mais qui n'est qu'un préjugé. Il s'en prend ainsi de nouveau à l'une des preuves de l'existence de Dieu, exposée ici sous forme de syllogisme : Dieu est la vérité ; la science nie Dieu ; donc la science n'est pas vraie. Mais il l'attaque à la racine en dénonçant « l'hypothèse de départ », c'est-à-dire la première prémisse. Il propose ensuite sa propre interprétation de ce qu'est Dieu, en dressant une liste des travers *humains* qui sont à l'origine de l'invention de ce concept. [§ 94] Le paragraphe suivant revient aux remèdes inventés par les chrétiens (au premier rang desquels, de nouveau, « Saint Paul », déjà présenté comme un persécuteur au § 68), qui font plus de mal que de bien : pour apaiser leur mal-être, ils blâment et sacrifient toujours quelqu'un ou quelque chose d'autre. Nietzsche poursuit ainsi la lecture morale du christianisme, en son versant culpabilisateur plutôt que bienveillant, en même temps qu'il approfondit l'option du Dieu cruel dégagée au § 91. [§ 95] Le paragraphe suivant reprend le fil des explications de la croyance religieuse en tant que phénomène humain, suite aux §§ 90 et 93, et explicite l'enjeu du § 93 : Nietzsche précise ici explicitement qu'il n'est pas nécessaire de réfuter « les "preuves de l'existence de Dieu" », puisque l'enquête historique (qui est aussi anthropologique et psychologique) permet de rendre raison de la genèse de « la croyance en un dieu »⁶³. Il convient ainsi d'être attentif à tous les diagnostics portant sur *les croyants*, dans tous les paragraphes

⁶³ Nietzsche a pu s'inspirer du travail de l'historien Lecky 1873, vol. 1, dans lequel il a tracé un trait en marge d'un passage qui oppose le travail du théologien (qui soupèse la vérité ou la fausseté de doctrines) à celui de « l'historien [*Geschichtschreiber*] » qui recherche la cause de l'origine ou du déclin de ces doctrines (p. XIX, cf. aussi p. XXVI).

précédents, y compris lorsqu'ils semblent traiter avant tout de Dieu lui-même⁶⁴. [§ 96] Enfin, le § 95 s'achevant sur une déclaration d'athéisme, c'est sur un appel à l'union de tous les athées d'Europe que se clôt ce premier livre consacré aux préjugés moraux dans leur affinité avec les préjugés religieux. Ce dernier paragraphe ne manque pas de rappeler, par une nouvelle comparaison du christianisme avec le brahmanisme d'«il y a quatre mille ans», la continuité entre les superstitions primitives et le christianisme.

* * *

Au terme de ce premier livre, Nietzsche s'est donc attaché à exposer l'émergence, la logique interne et les transformations d'un certain nombre de préjugés moraux et religieux, ainsi que divers aspects de la logique du préjugé elle-même, en ses composantes physiologiques, psychologiques, pathologiques ou sociales. Il a présenté le clivage axiologique de ces préjugés et mésinterprétations, qui exagèrent la dévalorisation de la réalité pour mieux rehausser les idéaux consolateurs, d'une manière également fantasmatique. Enfin, il a introduit l'opposition entre science et religion, ou savoir et foi, prenant résolument parti dans cet affrontement et se présentant, par l'entremise de paragraphes programmatiques ou polémiques, comme celui dont la philosophie doit permettre de déconstruire la logique des préjugés. Le premier pôle de la métaphysique particulière – la théologie – vient donc de faire l'objet d'une attaque corrosive. Dieu étant, sinon mort à ce stade de la philosophie nietzschéenne, du moins historiquement réfuté, Nietzsche va pouvoir aborder les préjugés moraux qui concernent l'homme et le monde. Le deuxième livre d'*Aurore* traite plus directement de la question du sujet humain, de la connaissance qu'il peut avoir de lui-même, du monde qui l'entoure et en particulier d'autrui, ainsi que des actions (morales) qu'il est en mesure d'accomplir.

⁶⁴ Ainsi M-91, au détour de sa critique des attributs divins, précise-t-il que «toutes les religions portent un signe attestant qu'elles doivent leur naissance à l'intellect d'une humanité primitive et sans maturité».

Acte II – Les préjugés moraux (§§ 97 à 148)

Intrigue

L'appel aux athées qui achevait le premier acte avait vu Dieu, les chrétiens, les superstitieux et les fanatiques quitter la scène, mais ils resurgissent sous de nouvelles formes à l'acte II ; la charge dramatique s'intensifie. Très affaibli en apparence, le camp de la communauté et de la religion n'en continue pas moins de mener la lutte sous une apparence renouvelée et avec des stratégies affinées, qui lui permettent de passer inaperçu. La morale moderne est sa principale alliée et surtout son héritière ; les préjugés les plus anciens pèsent plus que jamais sur la culture occidentale et l'étau se resserre autour de l'esprit libre.

L'action se focalise à présent sur l'âge moderne, dans le monde anglo-saxon pour l'essentiel, sur lequel les ténèbres semblent désormais se concentrer, ce qui laisse toutefois entrapercevoir une clarté nouvelle et encore timide à l'horizon d'une autre Europe. L'acte II s'achève par un nouvel appel, non plus aux athées comme à l'acte I, mais à un type humain supérieur et à venir. Le type compatissant et altruiste, mais aussi le tartuffe moral qui n'est qu'un chrétien déguisé, sortent de scène.

Personnages

L'ESPRIT LIBRE, toujours pourchassé, il commence à comprendre qu'il ne se connaît pas lui-même et entame un travail critique sur lui-même, sur ses facultés et sur ses connaissances.

LA MORALE, prend le relai de la communauté et brouille la compréhension que le sujet a de lui-même.

KANT, représentant de la morale.

L'UTILITARISTE, représentant de la morale.

L'ALTRUISTE, représentant de la morale.

Axes principaux

Le deuxième livre d'*Aurore* se concentre sur deux grands axes thématiques, qui se révèlent étroitement liés : 1) la critique de la subjectivité, conçue classiquement comme un individu clos sur lui-même, unitaire, transparent à soi et maître de soi, et l'interrogation concernant son rapport au monde qui l'entoure, et en particulier à autrui. Certains paragraphes abordent la question d'un point de vue épistémologique, renouvelant l'exigence socratique de connaissance de soi introduite au § 48. Ils concluent la plupart du temps que l'être humain se méconnaît, ignore la majeure partie des motifs qui le poussent à agir, lesquels recouvrent une lutte de pulsions dont le jeu demeure inconscient¹, et se méprend en outre sur les facultés qui constituent son esprit et plus généralement sur les conditions de possibilité et les limites de son pouvoir de (se) connaître. La nature humaine, notre propre subjectivité et les capacités de l'agent moral aussi bien que du sujet connaissant sont autant d'inconnues pour nous. Il s'ensuit que nous commettons des erreurs et nous abusons également lorsqu'il s'agit d'interpréter le monde qui nous entoure et autrui ; certains paragraphes développent en ce sens les contours d'un perspectivisme phénoméniste qui rend la connaissance hautement problématique, et d'autres rejoignent implicitement le thème de la *mimicry*, introduit au § 26, et du jeu de dissimulation permanente dans les interactions humaines. Il y a donc là une radicalisation de la logique des préjugés, dès lors que les préjugés moraux, dont il va également être question, sont enracinés dans des préjugés sur la nature humaine et sur le moi, et qui leur sont peut-être consubstantiels. D'autres paragraphes abordent cette critique de la subjectivité sous un angle moral, reprenant le thème de la moralité des mœurs et de la subordination de l'individu au groupe, introduit au § 9 et élaboré dans plusieurs paragraphes du premier livre, qui trouve désormais un prolongement dans l'opposition entre égoïsme et altruïsme. Cela nous conduit au deuxième axe majeur de ce livre II.

2) La critique de quelques préjugés moraux fondamentaux, tels le libre arbitre (qui entre en résonance avec la question des motifs, à laquelle nous venons de faire allusion) et la morale de la pitié [*Mitleid*], aussi nommée compassion [*Mitempfindung*], sympathie [*Sympathie*] ou amour du prochain [*Nächstenliebe*]². Plus généralement, c'est la morale tout entière qui, à travers certaines de ses formu-

1 On retrouve l'entreprise de physiologie de la morale, dont de nombreux paragraphes du livre I ont déjà traité.

2 Ces thèmes étaient déjà présents dans le livre I, en lien avec le christianisme, cf. notamment M-63 et 76–80. De même, le livre II insiste à nouveau sur le thème de la souffrance, lui aussi très présent dans le livre I, et désormais interrogé sous l'angle de la souffrance personnelle ou partagée, dans le cadre de la compassion.

lations les plus canoniques, est ici dénoncée comme une somme de préjugés. Les paragraphes de ce livre II soulèvent aussi la question de la valeur relative de telle ou telle morale et dégagent, négativement et à titre expérimental, les linéaments d'une autre conception de la morale, ce qui est déjà une manière de poser la question plus tardive de la transvaluation. L'unité de ces deux orientations découle du fait que les questions morales sont posées ici sous l'angle de l'agent moral et de son action, d'où la continuité entre les questions d'épistémologie sur la subjectivité et son rapport au monde qui l'entoure et à autrui, et les questions morales sur le libre arbitre et l'altruisme. La thèse de ce deuxième livre est donc que les préjugés moraux reposent fondamentalement sur la méconnaissance qu'a l'homme de lui-même (en tant qu'individu comme en tant qu'espèce).

Quant à l'opposition entre égoïsme et altruisme, elle pose à nouveaux frais la question de l'existence personnelle au sein du groupe. Elle permet de préciser que, parmi tous les éléments étrangers, inconnus ou incompréhensibles qui constituent la subjectivité, beaucoup proviennent des interactions avec la famille ou le groupe, par le biais de l'hérédité ou de l'éducation. Si l'individu ne se connaît pas *lui-même*, c'est qu'il est toujours déjà façonné par l'altérité ; nous avons là une composante essentielle, tant des mécanismes de l'auto-illusion que des préjugés. De cet estompement des frontières entre l'*ego* et autrui, qui renouvelle de façon originale l'enjeu de la connaissance de soi et d'autrui, résultent trois positions. 1) L'*ego*, d'un point de vue théorique, non seulement ne se connaît pas, mais il n'existe même pas (puisqu'il est toujours traversé et formé par des éléments hétérogènes). C'était déjà la conclusion de la moralité des mœurs, exigeant de l'individu qu'il se fonde dans le groupe et, au besoin, se sacrifie pour lui. 2) D'un point de vue pratique, il est donc à constituer *contre* tout ce qui n'est pas lui, injonction peut-être irréalizable qui est le cœur de la philosophie de l'esprit libre et de l'exigence d'émancipation individuelle prônées par Nietzsche. 3) Pourtant, d'un point de vue théorique aussi bien que pratique, la perspective égoïste semble être la seule qui nous soit accessible, selon certains paragraphes. Nous sommes toujours situés, nos connaissances sont irréductiblement personnelles, et nous ne pouvons jamais nous mettre à la place d'autrui ou ressentir comme lui. On a pu voir une contradiction³ entre les options (1) et (3), qui affirment tantôt que l'*ego* n'est rien, tantôt qu'il est tout, sans que la distinction entre points de vue descriptif et prescriptif suffise à rendre raison de cette tension. Il semble pourtant possible de concilier ces deux points de vue, d'une autre manière, en précisant que la subjectivité est à la fois la résultante de multiples influences, qui la façonnent malgré elle, dont elle ignore la majeure partie, et qui lui demeurent jusqu'à un certain point étrangères (option 1),

3 Voir p. ex. *NK*, p. 182–183.

mais qu'elle est en même temps multiple, ouverte, incluant l'altérité et la pluralité, et constitue ainsi un pôle synthétique unique, un foyer de perspective pourrait-on dire, en tant que tel irréductible à tous les autres (option 3). La contradiction ne tient donc qu'à l'emploi d'un même terme, le sujet, avec deux définitions différentes : c'est sur la conception classique de la subjectivité comme *individuum* que repose l'affirmation de l'option 1, tandis que l'option 3 repose sur la redéfinition nietzschéenne du sujet comme synthèse d'une pluralité de pulsions et d'instincts, en partie innés et en partie acquis.

Il est donc possible d'articuler ces deux points de vue, ce qui entraîne deux conséquences. D'un point de vue théorique, tout d'abord, le sujet humain se connaît fort mal (option 1), mais *a fortiori* connaît encore plus mal ce qui sort de sa perspective propre (option 3). D'un point de vue moral, ensuite, c'est parce que cette subjectivité conçue comme un centre focal (option 3) est traversée par des choses qui lui sont étrangères que s'impose à elle l'exigence de se façonner elle-même en éliminant tout ce qui n'est pas elle (option 2). Ainsi se dessine la réévaluation morale spécifiquement nietzschéenne, que l'argumentation de ce livre II permet de dégager négativement⁴, et que l'on pourrait rapprocher d'une éthique de la vertu personnelle à la manière des morales antiques, en ce qu'elle consiste en un effort d'arrachement et d'émancipation individuelle vis-à-vis des préjugés moraux de type grégaire, hérités du christianisme et que l'on retrouve aussi bien dans l'humanisme des Lumières que dans l'utilitarisme anglo-saxon et dans la pitié schopenhauerienne.

Il convient cependant de rappeler que la critique du libre arbitre, absolument constante dans toute l'œuvre de Nietzsche et très nette dans ce livre II d'*Aurore*, neutralise aussi bien les enjeux de responsabilité et de louange ou de blâme liés à la mise en pratique de l'altruisme, que cet impératif catégorique éminemment individuel et égoïste de façonnement de soi, que Nietzsche formule ailleurs en s'appropriant la devise pindarique : «Deviens celui que tu es»⁵. Comment cela serait-il possible pour un individu qui ignore tout de ce qui le constitue et le motive ? La réponse du nécessitarisme, tel que Nietzsche le met en avant, oblige à admettre qu'on ne devient jamais que celui que l'on est et que l'on peut être. L'injonction pratique ne saurait donc reposer sur la possibilité d'agir sur soi librement, comme *causa sui*, puisque c'est précisément l'une des conceptions morales que Nietzsche récusait en tant que préjugé. En revanche, elle sert à valoriser les êtres rares qui sont *nécessairement* en mesure de devenir *eux-mêmes*, c'est-à-dire des individus aussi émancipés que possible des préjugés moraux dominants et

4 Le livre IV y reviendra plus en détail.

5 Cf. *infra* p. 251.

constitutifs d'une normativité grégaire. L'injonction pindarique se fait simple encouragement accompagnant un constat de fait : de toute façon, on devient celui que l'on est.

Nietzsche ayant établi dans le premier livre l'héritage chrétien des préjugés moraux, il peut à présent déployer une analyse de certains d'entre eux, parmi les plus exemplaires, tout en reprenant de nombreux acquis des paragraphes antérieurs. L'affrontement de la science et de la religion, dans le livre précédent, fait place à un affrontement entre conceptions morales. Ici aussi, Nietzsche fait alterner les paragraphes descriptifs, critiques et programmatiques. Il montre ainsi que les préjugés moraux s'enracinent dans un ensemble de préjugés subjectifs et intersubjectifs et souligne la méconnaissance qu'ont les êtres humains d'eux-mêmes et de leurs semblables. Cela le conduit à resituer les préjugés moraux dans le cadre plus général d'une analyse de la nature et de la condition humaine, qui semble condamner l'humanité aux illusions et aux préjugés, en même temps qu'il s'efforce de critiquer ceux qu'il juge les plus aberrants ou les plus néfastes.

Pour Henri Albert, le livre se découpe en trois phases, traitant successivement de la nature et de l'histoire des sentiments moraux (§§ 97 à 113), des préjugés philosophiques (§§ 114 à 130) et des préjugés de la morale altruiste (§§ 131 à 148)⁶. Pour Michael Weber, il est d'abord question de la vérité des jugements moraux (§§ 97 à 105), puis d'une valorisation de l'individu contre les préceptes universels de la morale, prolongée par une critique du sujet connaissant (§§ 106 à 130), et enfin de l'altruisme (§§ 131 à 148)⁷. La présentation de Weber est plus convaincante, dans la mesure où la caractérisation de la seconde phase par Albert est trop vague et manque la question centrale de la subjectivité, qui du reste surgit avant le § 114, comme Weber l'a bien vu.

Nous proposons quant à nous une progression en quatre phases dont la première, effectivement, revient sur la morale d'une manière assez générale, en tant qu'elle constitue l'objet principal d'*Aurore, pensées sur les préjugés moraux*, et vise à en saper les fondements (§§ 97 à 103). La subjectivité intervient ensuite très rapidement et durablement, d'abord sous la forme de l'égoïsme, en lien avec cette critique de la morale, puis sous l'angle du sujet connaissant (§§ 104 à 121) ; cette thématique se prolonge encore par une analyse de quelques-unes des principales facultés de l'esprit (§§ 122 à 130). Enfin, la quatrième phase fait consensus : il s'agit d'une critique de la morale de la pitié et de l'altruisme (§§ 131 à 148). Une présentation alternative, binaire, consisterait à unifier les trois premières phases par la question transversale des mobiles de l'action, qui permet d'interroger à la fois

⁶ Albert in Nietzsche 1901, p. 423.

⁷ Weber 2003, p. 191–192.

les enjeux moraux et la question de la subjectivité (§§ 97 à 130), la dernière phase demeurant inchangée.

Lecture linéaire

[§§ 97 à 103] Le deuxième livre s'ouvre d'abord par quelques paragraphes comportant des critiques assez générales contre la morale, relativisée en tant que processus évolutif (§ 98), vouée à disparaître (§ 100) et finalement récusée comme une somme d'«erreurs» (§ 103) héritées de très anciennes manières de juger (§ 102). Nous retrouvons donc ici, directement appliquées à la morale, les questions de temporalité qui permettent d'expliquer la logique des préjugés sur la base d'une pensée primitive et atavique ; et la réponse nietzschéenne, une fois de plus, consiste à saper les prétendus fondements de tels jugements en scrutant leurs origines : «*O pudenda origo !*»⁸ Un autre élément qui transparait déjà dans ces premiers paragraphes est l'importance des motifs moraux, qui ne sont pas si nobles qu'il y paraît (§§ 99 et 101) ou bien que, sous la forme de l'intention, nous risquons d'attribuer à tort à autrui (§ 102). Nietzsche s'appuie ici sur la tradition des moralistes classiques, qui dénoncent l'hypocrisie morale et l'écart entre les intentions apparentes et les motifs réels de l'action⁹, mais nous verrons que sa critique de la morale comme préjugé est bien plus radicale que cela.

[§ 97] De même que le premier livre s'ouvrait sur l'idée d'une origine irrationnelle de la raison (§ 1), celui-ci s'ouvre sur l'idée d'une origine immorale de la morale, énumérant une série de motivations possibles qui n'ont rien de moral. Précisons qu'à la tentation d'assigner une origine unique et clairement définie (qui ne serait probablement qu'un préjugé de plus), Nietzsche préfère la méthode épicurienne de la pluralité des hypothèses¹⁰, les multiples motifs envisagés ici

8 M-102 : Ô honteuse origine ! La formule concluait aussi M-42 sur l'origine de la vie contemplative : «Ici comme partout, il faut dire : *pudenda origo !*» Les termes désignant la provenance, l'origine ou l'apparition [*Herkunft, Ursprung, Entstehung*] apparaissent déjà dans près d'une vingtaine de paragraphes du premier livre ; voir en particulier M-1 sur l'origine de la raison et M-95 sur la réfutation du christianisme par l'explication de l'apparition de la croyance en Dieu.

9 *NK* insiste de manière récurrente sur l'influence de La Rochefoucauld. Nietzsche était également familier de Vauvenargues depuis l'époque de *Choses humaines, trop humaines*, de Chamfort, dont il acheta les *Pensées – maximes – anecdotes – dialogues* en 1879, et de La Bruyère, dont il acheta les *Caractères* en traduction allemande en janvier 1880. Schopenhauer et Paul Rée étaient très influencés par ces auteurs aussi.

10 Nietzsche avait fait explicitement référence à la multiplicité des hypothèses et à Épicure dans WS-7, voir Épicure, *Lettre à Pythoclès*, § 86 ; Lucrèce 1997, V, 526–533 ; et Lange 1877, vol. 1, p. 96. L'épicurisme s'efforce précisément de substituer à une unique explication (ou origine), en général

étant autant de sources susceptibles d'être placées au fondement de comportements passant ensuite pour moraux. Ce premier paragraphe suppose également que l'on peut effectivement adopter un comportement jugé moral sur la base de tels motifs, idée que l'on retrouve dans la notion de seconde nature, empruntée à Montaigne et à Pascal¹¹. [§ 98] Le paragraphe suivant renforce ce qu'il y a d'immoral dans la morale, en comparant de manière polémique l'adoption de principes moraux novateurs à des « crimes qui tournent bien »¹² ; le succès et la diffusion seraient les seuls critères de la vertu, selon cet argument relativiste. [§ 99] Nietzsche revient ensuite à la logique du sentiment, qui parasite notre usage du jugement et de la raison¹³. Le préjugé moral repose ici sur l'atavisme de la sphère affective, qui nous attache à des anciennes évaluations dont nous sommes par ailleurs capables de reconnaître la fausseté. La force du préjugé ne se limite donc pas à une simple croyance erronée, mais se satisfait d'un état intermédiaire surprenant, au cours duquel à la fois nous n'y croyons plus (rationnellement) et nous y croyons encore (affectivement) ; autrement dit, l'efficacité des préjugés perdure bien après qu'ils ont été réfutés¹⁴. Après avoir déclaré que nous ignorons ce qui nous pousse à agir, et qui pourrait bien être immoral (§ 97), voire criminel à l'origine (§ 98), Nietzsche apporte donc ici un élément de réponse : ce qui nous pousse à agir, ce sont des sentiments hérités.

[§ 100] Le paragraphe suivant dénonce plus généralement la croyance dans la « signification morale de l'existence » comme un rêve, dont nous nous éveillerons, et le compare à une superstition effectivement dépassée : la musique des sphères. Nietzsche reprend ici une articulation de thèmes déjà développés dans les §§ 3 et 4 (avec un écho au § 90), donnant ainsi de la continuité à son propos d'un livre au

surnaturelle, de multiples explications et inférences reposant sur la causalité naturelle et la conformité avec les apparences observables, dans le but de débarrasser l'humanité des superstitions angoissantes. Nietzsche s'approprie cette stratégie, qui sera également un élément central dans la transformation de la démarche traditionnelle d'enquête sur l'origine des sentiments moraux ou sur le fondement de la morale, par une *généalogie* ouverte à la pluralité.

11 Il en est notamment question dans M-38, 248 et 455, et déjà dans MA-51 : « Que le paraître se change en être ». Voir Pascal 1993, §§ 89, 92 et 93 / 1865, vol. 2, p. 110, et Montaigne 1864 (BN), livre III, § 10, p. 527 et 1754, vol. 3 (BN), p. 227–228.

12 Le criminel, archétype de l'individu en marge des normes en vigueur, était déjà valorisé dans M-20 et 50.

13 Sur l'articulation des sentiments et du jugement, voir déjà M-33 à 35, notamment.

14 Cf. Draper 1871, p. 41, qui indique qu'un état mélancolique se déploie dans l'entre-deux suivant le déclin de l'imagination et précédant l'établissement de la raison dans le progrès de la culture et de l'esprit d'un peuple ; il y voit un élément expliquant la généralisation de l'hypocrisie, les individus étant contraints de se mettre au diapason des nouvelles normes alors que leur cœur les attache encore aux représentations passées.

suisant. Quant à la métaphore du rêve et de l'éveil, elle exprime ici l'illusion et la désillusion qui accompagnent les préjugés moraux et leur abandon. [§ 101] Puis il revient à la ligne argumentative du § 97, qui ouvrait ce livre, en dénonçant la tartufferie morale des actions conformistes et en proposant trois motifs peu nobles pour expliquer le respect de la coutume : malhonnêteté, lâcheté et paresse. Cela évoque de nouveau la moralité des mœurs et la subordination individuelle par crainte de la répression exercée par le groupe. De même qu'au premier livre les préjugés moraux avaient pour fonction de rehausser l'image de l'humanité, ils semblent donc servir ici à nous faire une représentation de nos comportements plus noble qu'ils ne le sont en réalité. [§ 102] Nietzsche introduit dans le paragraphe suivant le thème important du rapport à autrui dans l'évaluation morale ; joint à l'égoïsme qui transparait dès le § 97 et revient ici, il permet de poser les bases de la réflexion ultérieure sur l'*ego* et la question de l'altruisme. Nietzsche dénonce une « triple erreur », qui consiste à évaluer une action 1) en fonction de ses résultats « *pour nous* », c'est-à-dire selon un point de vue égoïste ; 2) en fonction de son « *intention* » supposée ; 3) en fonction du caractère (supposé, lui aussi) de l'agent à qui l'on attribue cette intention. Conséquences, intention et caractère : Nietzsche vise par-là les principales orientations de la pensée morale (utilitarisme, conséquentialisme, morales déontologiques, éthique de la vertu...), qui sont toutes récusées. Fondamentalement, ce qui fait de ce mode d'évaluation morale une erreur, c'est le point de départ subjectif du jugement, comme l'indique la conclusion du paragraphe en dénonçant la tendance à juger du bien et du mal « d'après nous »¹⁵. Il y a ici une forme d'infatuation qui ne peut que conduire à des biais de regard, et donc à des préjugés. [§ 103] Enfin, Nietzsche clôt cette phase introductive sur la morale et quelques-uns des enjeux qui se révéleront centraux par la suite, avec une réflexion double sur la morale. Par la première, il se rattache explicitement à la tradition des moralistes en citant La Rochefoucauld et en dénonçant l'hypocrisie de ceux qui se prétendent moraux sans l'être. Cette première approche, qui au fond ne remet pas en question les valeurs morales mais seulement leur application, est légitimée par Nietzsche, mais il va encore plus loin avec le second point, qui lui est propre. Reconnaisant que les êtres humains peuvent effectivement conformer leur action à des préceptes moraux (ou les contourner hypocritement), Nietzsche émet l'hypothèse que ces derniers soient pourtant « des *erreurs* ». Cette option est donc beaucoup plus radicale. Et Nietzsche de comparer

15 On reconnaît là l'influence de la doctrine de Protagoras, d'après laquelle l'homme, non seulement en tant qu'espèce mais aussi en tant qu'individu, est la mesure de toute chose.

cela à l'alchimie¹⁶, pour admettre à la fois que des gens y ont effectivement cru, mais que la croyance elle-même était sans fondement.

[§§ 104 à 121] Une deuxième phase s'ouvre ensuite, qui met en place une critique de la subjectivité et de ses rapports avec autrui, avec une alternance des points de vue interne et externe. La réflexion morale se double d'analyses épistémologiques qui tendent à montrer que nous ne connaissons ni nous-mêmes, ni autrui, ni l'homme en général, ni le monde, de sorte que tous les préceptes concernant nos actions ne sauraient être que des préjugés.

[§§ 104 et 105] Deux paragraphes reprennent l'argumentation entamée au § 102 au sujet du rapport entre l'individu et autrui. Le point de vue qui consistait à soutenir que la morale était biaisée par un prisme subjectif (§ 102) est fortement nuancé, puisque Nietzsche souligne au § 104 que nos jugements de valeur personnels sont « extrême[m]ent rare[s] » et, la plupart du temps, reductibles à des jugements de valeur acquis par l'habitude et l'éducation, introduisant ainsi l'altérité au cœur de la subjectivité. On retrouve par ailleurs dans ce mode d'évaluation morale divers éléments peu moraux, comme « la peur », ou bien qui en soulignent la portée erronée (« nous croyons ») ou affectée (« faire comme si »). Ce que l'individu fait sien, sur le mode paradoxal d'une nature acquise, ce n'est d'ailleurs pas tant le contenu moral de ces jugements, qu'une aptitude à la « dissimulation » : il se conforme aux normes en vigueur¹⁷. En somme, le sujet est ici traversé par le regard et les évaluations d'autrui, qu'il fait semblant de suivre jusqu'à finalement se trouver façonné, sinon par ces évaluations elles-mêmes, du moins par cette habitude mimétique. Le § 105 prolonge cette argumentation sur l'altérité qui façonne la subjectivité en soulignant la méconnaissance de soi. Ce qui prédomine est plutôt « le fantôme d'*ego* qui s'est formé d'eux dans l'esprit de leur entourage qui le leur a ensuite communiqué »¹⁸ ; c'est le règne des opinions, un « monde de fantasmes » et de représentations « poétiques » sans fondement. Or, à partir de « ce brouillard d'opinions impersonnelles ou à demi-personnelles », chacun infère par généralisation abusive des « jugements généraux sur "l'homme" », dont Nietzsche affirme que ce n'est qu'une « fiction ». Les préjugés sur le moi

16 Le statut de l'alchimie, dans sa proximité et ses différences avec la chimie, tout comme l'astrologie et l'astronomie, servaient à l'époque de lieux communs pour questionner les frontières entre hypothèses et expérimentations scientifiques, d'un côté, et simples superstitions, de l'autre. Cf. *infra* p. 447–452.

17 Nietzsche rappelle ici les acquis de M-26 à 34 sur la *mimicry* et la transmission des jugements et sentiments moraux chez ces singes-nés que sont les hommes, pour introduire la discussion sur l'égoïsme et l'altruisme.

18 Sur la formule « le fantôme d'*ego* », cf. *infra* p. 255–257.

conduisent donc à des préjugés anthropologiques ; le *gnôthi seauton* est rendu impossible pour le sujet comme pour la nature humaine.

[§§ 106 à 108] Trois paragraphes prolongent cette réflexion en montrant que la moralité des mœurs nie l'individualité. [§ 106] La méconnaissance de l'homme, rappelée au § 105, sert de base à la critique des préjugés moraux, une fois de plus, à travers le paradoxe qui consiste à prétendre fixer la conduite adaptée à la nature humaine, dont pourtant nous ignorons tout. Nietzsche s'en prend aux préjugés utilitaristes sur les buts moraux que seraient « la conservation et l'avancement de l'humanité »¹⁹, dont il remet en question le bien-fondé et pour la satisfaction desquels il multiplie les moyens envisageables, qui dessinent autant de morales différentes. Il interroge en particulier la tension entre maximisation du bonheur individuel et de l'humanité, élément central de l'utilitarisme de Bentham et de Stuart Mill, qui justifie l'intégration de ce paragraphe dans sa réflexion sur la place de l'individu dans la moralité des mœurs, ainsi que sur l'égoïsme et l'altruisme. [§ 107] Le paragraphe suivant prolonge l'étude critique des buts supposés de l'action morale en mettant en opposition la pensée critique et le dogmatisme, ainsi que l'individualité et le groupe, et en prônant une redéfinition individuelle de ces buts contre le préjugé d'autorité qui accompagne la morale et interdit toute discussion. L'habitude et l'éducation sont une fois de plus les vecteurs de ce conformisme obscurantiste, duquel Nietzsche s'efforce d'extraire l'individu. [§ 108] Les mêmes thèmes sont ensuite repris dans un paragraphe où Nietzsche explicite l'antinomie entre les buts de la morale générale, imposés sous forme d'impératif, et le bonheur individuel, qui fait l'objet de simples recommandations. Nietzsche s'oppose à la prétention à l'universalité de divers préjugés moraux, derrière lesquels nous pouvons reconnaître des caractéristiques de l'utilitarisme et de l'eudémonisme, ainsi que de la morale kantienne.

[§§ 109 à 111] La réflexion sur la subjectivité est au premier plan du § 109, la morale étant reconduite ici à la vertu de modération et surtout à la maîtrise de soi, prenant donc le contrepied des paragraphes précédents qui montraient l'individu perdu dans le groupe ou dans l'humanité entière. En outre, le statut fondamental de la physiologie s'impose à l'arrière-plan des motifs moraux, pour la constitution de la subjectivité. Nietzsche résume six méthodes pour combattre la violence d'une pulsion, qui vont de l'ascétisme à la licence, en passant par des stratégies de contournement ou encore un dressage par associations d'idées. La conclusion rappelle que nous n'avons de toute façon aucune liberté, ni dans le choix des pulsions qui nous meuvent ou dans la volonté d'y résister, ni dans celui des méthodes que nous élaborons pour y résister, pas plus que nous ne maîtrisons l'issue

¹⁹ Baumann 1879, p. 118 *sq.* et 130 est la source de cette formule, cf. *NK*, p. 187.

d'un combat pulsionnel dont l'essentiel est inconscient et dont nous sommes bien plus le produit que le maître²⁰. [§ 110] C'est encore à la psychophysiologie que recourt le paragraphe suivant pour rendre raison, à partir du plaisir, du désir et de leurs résonances dans le sentiment, de l'émergence et de la sanctification de buts moraux individuels. Nietzsche recourt ici à l'introspection (« observer sur soi »²¹), qu'il critique la plupart du temps, tout en minimisant sa portée par l'invitation perspectiviste et pluraliste à la répétition fréquente de telles observations. C'est qu'il veut avant tout penser les conditions de possibilité de morales individuelles, pour lesquelles il fournit ici une méthode : associer nos résistances à des valeurs et à des types d'hommes communs et méprisables, pour pouvoir les surmonter. [§ 111] Mais cette ouverture est ensuite remise en question par un paragraphe soulignant à nouveau le poids de l'habitude et de l'éducation, c'est-à-dire de l'entourage, dans la constitution des goûts et opinions individuels, qui sont donc formatés et subis. C'est l'un des rouages essentiels de la logique des préjugés, qui fait de l'objectivité une vertu inaccessible.

[§§ 112 et 113] Une composante importante à ces interactions qui forgent le rapport à soi-même et à autrui est ensuite ajoutée : les rapports de puissance²². [§ 112] Un paragraphe transpose d'abord la confrontation de l'individu avec autrui, et la notion de devoir moral, dans le cadre juridico-politique de l'établissement et du respect des droits et des devoirs respectifs de chacun. Tout repose ici sur le sentiment des puissances qui s'affrontent, non plus au sein de la sphère pulsionnelle comme au § 109, mais dans l'espace social. L'estimation réciproque de la puissance personnelle et des puissances extérieures est le critère décisif de cette théorie du droit qui, du fait des croyances qui accompagnent ces estimations, semble relever à son tour de la même logique des préjugés. [§ 113] Nietzsche revient ensuite à un trait psychologique, « l'aspiration à se distinguer »²³, qui est une « aspiration à dominer le prochain », loin de l'amour du prochain et de l'al-

20 Un plan datant de la fin 1880 semble conférer une fonction directrice à la lutte des pulsions, dont M-109 est la présentation synthétique, cf. NF-1880,7[19]. De fait, la totalité du livre IV, au moins, pourrait être vue comme l'application approfondie des quelques pistes de réflexion avancées dans M-109, cf. *infra*, p. 117.

21 Une version préparatoire, dans Mp-XV1,28, employait la première personne du singulier.

22 Dès cette époque, les relations de puissance jouent un rôle prépondérant dans la philosophie de Nietzsche, notamment sous la forme du sentiment de puissance, qui est une des pulsions centrales à l'arrière-plan des motivations et jugements de valeur de la morale, et qui est constitutive de la subjectivité comme des rapports intersubjectifs, tout en recélant une dimension illusoire non-négligeable, dès lors que se sentir puissant n'est pas toujours le signe d'une puissance effective. Voir Simonin 2002a.

23 Ce paragraphe fournit donc une analyse détaillée de la distinction, déjà présente dans M-30, 56, 60 et 68.

truisme. Cette « pulsion », reconduite au sentiment de puissance, est loin d'être anecdotique puisque, comme au § 23, Nietzsche indique qu'elle pourrait servir à « une histoire de la culture ». Il précise d'ailleurs une fois de plus que ce penchant peut être satisfait « d'une manière très indirecte et seulement sentimentale ou même imaginaire », l'une de ces voies étant précisément celle du blâme moral, qui permet de se sentir supérieur à autrui, ainsi que le § 30 l'avait établi et auquel le § 140 reviendra. Nous avons donc un élément de plus dans l'architecture de la logique des préjugés : le sentiment de puissance dans la distinction, qui peut fort bien être illusoire. La suite du paragraphe revient à la question de la subjectivité elle-même en envisageant divers moyens par lesquels un individu peut susciter la conviction de sa propre distinction, et ainsi exciter le sentiment de sa puissance, en se torturant lui-même plutôt qu'en dominant autrui. Il s'agit là bien entendu de stratégies de contournement et de déni qui sont caractéristiques des individus faibles et malades, ainsi qu'*Éléments pour la Généalogie de la morale* l'expliquera en détails.

[§§ 114 à 121] C'est d'ailleurs au thème de la maladie que revient le § 114, prolongeant également le § 113 par l'importance accordée à la souffrance. Ce paragraphe introduit une série de textes qui traitent frontalement des difficultés de nature épistémologique liées à la connaissance que le sujet peut avoir de lui-même, d'autrui et du monde dans lequel il vit.

[§ 114] En écho aux paragraphes du premier livre sur la maladie et les thérapeutiques, Nietzsche s'approprie ici une thématique importante qui, de l'Âge classique aux Lumières, considère les passions comme des maladies de l'âme et la maladie en général comme un état subjectif qui perturbe l'usage de l'imagination, de la raison et du jugement. Il en prend toutefois l'exact contrepied, dans la mesure où la maladie est ici valorisée comme un état de lucidité accrue. À la dimension autobiographique et aux résonances probables du pessimisme schopenhauerien associant souffrance et clairvoyance, s'ajoute ici une fonction argumentative de premier ordre : la maladie permet de mieux se connaître et de voir les choses plus clairement, de faire tomber le voile²⁴. En outre, l'idiosyncrasie du malade l'isole et, partant, le distingue, ce qui permet d'établir une nouvelle continuité avec le paragraphe précédent, et plus généralement avec l'exigence d'émancipation individuelle. Par contraste, la santé apparaît comme un état gnoseologique à la fois plus répandu et moins aiguisé, grossier à tous points de vue. [§ 115] Le paragraphe suivant, intitulé « le prétendu "moi" », synthétise et explicite les propos précédents (§ 109 en particulier) sur les préjugés liés à la subjectivité.

24 Autre réminiscence schopenhauerienne du voile de Maïa, le voile des illusions de l'apparence que l'expérience de la compassion, notamment, permet de déchirer pour apercevoir la réalité.

Nous nous connaissons extrêmement mal, notamment parce que les facultés qui servent à l'observation de nous-mêmes et les mots qui expriment nos états sont, là aussi, très grossiers. Nous ne saisissons de nous-mêmes que les états les plus extrêmes, tandis qu'une infinité de nuances nous restent inconnues. Ici aussi règne donc l'opinion, caractérisée par l'écart entre ce que nous sommes et la manière dont nous nous percevons. La fin du paragraphe réaffirme quant à elle la performativité de telles opinions, dans la mesure où les représentations que nous nous faisons de nous-mêmes, bien qu'elles soient erronées, nous orientent et nous façonnent. [§ 116] Un paragraphe intitulé «le monde inconnu du "sujet"» insiste encore sur l'ignorance de ce que nous sommes et, par conséquent, de la manière dont nous devons agir et des motifs qui nous y poussent, unissant les réflexions épistémologiques et morales sur l'*ego*.

[§§ 117 et 118] Après ces paragraphes sur la méconnaissance du sujet, de ses états affectifs et de ses mobiles, Nietzsche en tire des conséquences pour le monde extérieur, que nous déformons toujours déjà et nécessairement du fait même de notre complexion psychophysique et de l'organisation de notre appareil cognitif. Le § 117, intitulé «en prison», présente une première formulation de ce qui sera plus tard explicité sous le nom de perspectivisme. Reprenant des éléments de la doctrine de Protagoras d'après laquelle l'homme est la mesure de toutes choses, de la question classique des illusions des sens et du phénoménisme de néokantiens tel que Lange, Nietzsche affirme ici que chaque être vivant (l'homme inclus) ne peut connaître du réel que ce lui apparaît. Nous sommes enfermés dans notre horizon perceptif, prisonniers des «rets trompeurs de la sensation» comme l'araignée de sa propre toile²⁵, en dehors de laquelle elle n'a aucune prise sur la réalité. Et de cela, «tout [...] n'est qu'erreur en soi !»²⁶ Le cheminement du livre II, qui nous a conduits de la récusation de la morale comme préjugé à celle de la subjectivité comme préjugé, aboutit donc ici à l'affirmation de la détermination subjective et nécessairement illusoire de la connaissance dans son ensemble ; l'enquête sur la logique des préjugés mène aux problèmes d'une épistémologie phénoméniste. [§ 118] Le paragraphe suivant applique ces conclusions au cas particulier de la connaissance d'autrui, dont nous ne connaissons rien non plus, sinon la manière dont il nous affecte. Il n'y a donc aucun remède contre les préjugés moraux

25 L'image de l'araignée sera reprise dans M-130.

26 Cette formule prend le contrepied de la chose en soi kantienne : ce qui est absolument et irrémédiablement fondamental dans notre rapport au monde, et qui est constitutif de la phénoménalité elle-même, c'est l'erreur. Elle évoque par ailleurs l'idée d'«erreur *a priori*», que Lange attribue à Stuart Mill et qu'il définit comme «une idée qui nous est nécessairement imposée par l'organisation physique et psychologique de l'homme avant toute expérience particulière» (1877, vol. 2, p. 36 ; cf. Stack 1983, p. 199). Le fictionnalisme de Vaihinger prolongera également cette idée.

touchant autrui, ses motifs, l'amour ou la compassion que l'on peut éprouver pour lui, qui se révèlent autant d'erreurs nécessaires, inscrites dans notre nature même. Nietzsche prolonge ainsi sa présentation d'une épistémologie négative en faisant de la connaissance une « *forme creuse* » et en indiquant que nous vivons dans un « monde de fantômes » (même expression que pour l'*ego* au § 105), un « monde renversé ». Nous ne connaissons que les frontières des choses ou d'autrui, leurs points de contact avec nous et l'image renversée qu'ils impriment en nous en même temps que nous projetons une part de nous-mêmes sur eux. La connaissance est interaction, la représentation est relationnelle²⁷. Se connaître soi-même, connaître autrui et connaître le monde, ce n'est donc que l'invention qu'entraîne la réaction à des stimuli.

[§ 119] Nietzsche reprendre ensuite l'idée de multiplicité pulsionnelle, élaborée au § 109, et l'articule au phénoménisme dont il est en train de jeter les bases. Il affirme alors qu'expérimenter, c'est imaginer, c'est-à-dire que chaque acte gnoseologique est toujours en même temps invention. Nous faisons des expériences, nous nous en trouvons affectés, des modifications physiologiques ont lieu en nous, que nous interprétons ensuite de façon arbitraire²⁸, que nous rêvions ou soyons éveillés. [§ 120] Le paragraphe suivant revient à la méconnaissance de nous-mêmes et de nos motifs. En niant une fois de plus le libre arbitre, qui repose sur une confusion entre l'actif et le passif, il fournit néanmoins un certain contenu positif sur la nature humaine et affirme : « *tu es fait !* » Ce bref paragraphe prépare un retour de la réflexion sur la liberté de la volonté. [§ 121] La loi de causalité, centrale pour la théorie de la connaissance et dans les sciences, fait l'objet de la critique du paragraphe suivant. Dans l'esprit de l'associationnisme humien, qui trouve des prolongements à l'époque de Nietzsche dans la philosophie de Stuart Mill et dans la psychologie d'Alexander Bain, la causalité naturelle est reconduite à une simple « succession » dans la « *représentation imagée* » du sujet. Nietzsche prolonge le phénoménisme des paragraphes précédents en recourant à la métaphore du miroir pour caractériser l'intellect ; celle-ci a une longue histoire et nous y reviendrons.

[§§ 122 à 130] La phase suivante prolonge l'analyse critique des préjugés liés à la subjectivité en se concentrant sur nos différentes facultés (sens, raison, volonté,

27 Lange 1877, vol. 2, p. 398–400, donne un résumé assez proche de la doctrine de Johann Friedrich Herbart. Après avoir noté que « l'essence de l'activité psychologique consiste dans la réaction contre une action extérieure » (p. 400), Lange précise le propos de Herbart en indiquant que les représentations ne sont pas *dans* l'âme, mais sont analogues aux forces physiques entre les atomes et sont des *relations*.

28 Ce paragraphe donne ainsi une explication approfondie de la logique de mésinterprétation, par le christianisme, de phénomènes corporels, dans M-83 et 86.

mémoire), un accent particulier étant mis sur la volonté avec la question du libre arbitre, des motifs qui la meuvent et des fins qu'elle poursuit.

[§§ 122 et 123] Deux paragraphes utilisent d'abord des arguments d'épistémologie évolutionniste pour indiquer successivement que notre appareil sensoriel et notre raison sont le fruit d'un développement progressif dû au hasard. Dans le premier cas, Nietzsche reprend des arguments anti-téléologiques classiques, tels que ceux employés par Lucrèce contre Aristote, et repris par le darwinisme, énonçant notamment que l'organe précède la fonction ; mais ce fait n'est admissible que pour « le chercheur sans préjugé ». Dans le second cas, le préjugé finaliste touche l'origine de la raison, qualifiée de déraisonnable comme au § 1, Nietzsche ajoutant qu'elle est hasardeuse pour souligner la continuité avec le paragraphe précédent. À travers la critique de la finalité naturelle, c'est plus généralement notre pouvoir de connaître (par les sens et par la raison) qui est remis en question, dans la mesure où il n'est pas *fait pour* être adéquat au réel. [§ 124] Après les sens et la raison, c'est le vouloir qui est passé au crible de la critique et de l'ironie d'un raisonnement par l'absurde. Nietzsche prend trois exemples de situations subies ou de phénomènes sur lesquels nous n'avons aucune prise, en imaginant le ridicule de celui qui, à chaque fois, déclarerait que la chose arrive parce qu'il le veut²⁹. Il conclut par une question rhétorique qui généralise cela à toute volition. [§ 125] Le paragraphe suivant affirme lui aussi qu'on se croit libre parce qu'on se connaît mal. L'explication de cette méprise tient à la confusion entre deux facultés : la volonté, d'un côté, et la pensée ou l'intellect, de l'autre. Dans la sphère mentale des représentations, « superficielle » et qui se perd parfois en imagination, nous pouvons effectivement tout faire, ou du moins nous pouvons le penser ; mais nous croyons à tort que cela concerne également la sphère de l'action. Le royaume de la liberté est donc le royaume de la pensée (nous retrouvons ici l'écart entre la théorie et la pratique, qui faisait notamment l'objet des §§ 20 à 24) ; autrement dit, la liberté n'est qu'une vue de l'esprit et lorsque nous nous croyons libres, nous ne faisons que prendre nos rêves pour la réalité.

[§ 126] Nietzsche va revenir à la liberté, mais avant cela, il consacre un petit paragraphe à la remise en question d'une autre faculté supposée de l'esprit : l'oubli. Ici, le préjugé s'enracine dans la confusion entre une simple limite (notre impuissance à nous remémorer) et l'idée d'une faculté positive. Il s'agit donc une

²⁹ On pense ici à la pierre de Spinoza, qui se dirait qu'elle veut rouler en ignorant les causes qui la déterminent, dans la lettre 58 à Schuller, ou bien, d'une manière légèrement différente, à l'homme qui envisage tout ce qu'il pourrait faire s'il le voulait, semblable en cela à l'eau d'une rivière qui se dirait qu'elle pourrait suivre tel ou tel cours si elle le voulait, chez Schopenhauer 2009, « La liberté de la volonté », chap. III, p. 112 / 1874, vol. 4, p. 1–102, p. 42. Cette image est reprise par Nietzsche dans MA-106.

fois de plus de donner une signification et une valeur à ce qui nous arrive et à notre nature, par refus de voir nos imperfections. [§ 127] Nietzsche revient ensuite à la question des motifs et du libre arbitre, en critiquant cette fois la finalité de nos actions (ce qui fait écho au finalisme naturel récusé au § 122). Ici, l'erreur repose sur l'habitude et la banalité des actes que nous accomplissons conformément à une fin, ce qui nous fait croire à tort que leur mécanisme est compréhensible³⁰. [§ 128] Comme au § 119 pour l'interprétation des excitations, Nietzsche recourt ensuite à la comparaison du rêve et de la réalité, qu'il applique cette fois à la responsabilité, c'est-à-dire à la conséquence directe de la liberté, d'un point de vue moral. L'argument est le suivant : on croit à notre responsabilité, sauf pour nos rêves, qui échappent manifestement à notre contrôle. Or, nos rêves ne sont pas une exception mais l'archétype même du fonctionnement de notre subjectivité puisque la part d'invention y est maximale, ce qui n'empêche pas que le nécessitarisme le plus strict règne, dans le rêve comme dans la veille. La référence à Œdipe permet de personnifier l'archétype de celui qui s'efforce en vain de se connaître³¹.

[§ 129] Le paragraphe suivant revient une fois de plus au « prétendu combat des mobiles » et vise le préjugé de la délibération par la volonté éclairée par la raison. Il reprend nombre des concepts clés des paragraphes précédents, dont la pensée (§ 125), l'intellect conscient (§§ 115, 116, 119, 121, 125 et 127), l'« *image des conséquences* » (§ 121 en particulier, mais aussi §§ 102 et 128 sur les conséquences des actions), l'oubli (§ 126) et le hasard (§§ 122 et 123). Tirant les conclusions des analyses précédentes, il affirme une fois de plus la superficialité de la lutte des motivations conscientes au regard de l'influence inconsciente de déterminations non reconnues. L'erreur tient ici à une confusion causale, une fois de plus, entre les causes réelles de nos actions (les mobiles inconnus qui nous meuvent) et la conscience superficielle des conséquences escomptées. [§ 130] Enfin, un paragraphe critique le préjugé du « règne des fins » et réfute uniment la finalité naturelle et celle de l'action humaine. Seul règne le hasard, ou la nécessité, qui s'équivalent dans leur commune opposition à toute téléologie : c'est en effet par contraste avec une finalité supposée que ce qui est en fait nécessaire semble hasardeux. Mais nous n'admettons pas cette représentation et préférons nous méprendre sur nous-mêmes, sur l'ordre du monde et même sur la divinité. En effet, le christianisme

³⁰ C'est le pendant du problème classique du cercle de la connaissance, tel que Platon l'a formulé dans le *Ménon* et le *Théétète*, et qui affirme que pour chercher à connaître, il faut déjà avoir quelque connaissance de ce que l'on cherche. L'argument de Nietzsche affirme ici que si on croit connaître, on n'éprouve pas le besoin de chercher, et l'on demeure donc dans la croyance ignorante.

³¹ Cette figure reviendra dans JGB-1 ; voir la belle analyse que Helmut Heit lui consacre, cf. *infra* p. 251.

revient pour la première fois depuis la fin du premier livre, comparé à d'autres religions (indiennes, perses, scandinaves). Tandis que celles-ci soumettent même les intentions des dieux à la nécessité ou au hasard, le christianisme a inventé une conception providentielle de l'activité divine, de l'ordonnement du monde et finalement de l'agir humain. Par ce rappel, Nietzsche indique que les préjugés moraux, outre leur enracinement dans la méconnaissance de soi et du monde, ont partie liée avec les préjugés théologiques.

[§§ 131 à 148] Le christianisme est encore présent dans les deux paragraphes suivants. Il permet ainsi de renforcer la transition vers la thématique de la compassion et de l'altruisme, qui renoue avec la question de l'altérité (§§ 104 à 113 notamment) et fait l'objet des derniers paragraphes de ce livre. Nietzsche y varie fortement les perspectives, ce qui détermine au moins trois aspects importants de ces paragraphes : tout d'abord, le thème de la souffrance, irréductiblement personnelle ou potentiellement partagée, redevient prégnant pour mettre en question la possibilité de se mettre à la place d'autrui ; ensuite, le point de vue alterne entre ceux qui éprouvent de la pitié et ceux qui en font l'objet ; enfin, on retrouve une dimension comparatiste dans certains paragraphes (les Grecs, §§ 131, 134 ; les « sauvages », § 135 ; les Indiens, § 136).

[§§ 131 à 133] Les trois premiers paragraphes de cette phase présentent l'altruisme comme une mode morale qui n'est pas antique, mais chrétienne, et qui est erronée. [§ 131] L'altruisme moderne s'oppose à l'éthique de la vertu antique et, particulièrement, stoïcienne, centrée d'après Nietzsche sur le façonnement de la subjectivité³². [§ 132] Il provient de l'« idéal chrétien », sous la forme de l'« amour du prochain », et a déterminé nombre de penseurs modernes, tels les « libres penseurs français, de Voltaire à Auguste Comte », chantre du « vivre pour autrui » (que Nietzsche cite en français), mais aussi la morale de Schopenhauer ou l'utilitarisme de John Stuart Mill. Nietzsche réunit ainsi sous une même étiquette les principales orientations morales de la modernité européenne³³, qui toutes concourent « à exiger que l'ego se nie lui-même ». [§ 133] Or, l'impératif de « ne plus penser à soi » est sans fondement. Reprenant le fil des paragraphes sur les motifs, Nietzsche souligne l'écart entre la compassion apparente de certaines actions et une multiplicité de mobiles inconscients et égoïstes qui, en réalité, les rendent possibles. Ainsi la souffrance est-elle toujours personnelle, même lorsqu'elle est suscitée par les malheurs d'autrui. Croire qu'un individu pourrait cesser de penser

³² La mention d'Épictète, en particulier, évoque l'idée de liberté intérieure du sage, comme un discret contrepoint au libre arbitre qui vient d'être remis en question dans les paragraphes précédents.

³³ Sauf Kant, loué ici pour son refus de fonder la morale sur l'inclination pathologique qu'est la pitié.

à lui-même est le préjugé moral fondamental de la modernité ; il repose sur une mauvaise observation de soi que sanctionnent des biais de langage (les arguments des §§ 109 et 115 sont spécifiquement appliqués à l'altruisme).

[§§ 134 à 138] Une deuxième séquence argumentative met en scène une dialectique de l'*ego* et de l'altérité, sous l'angle de l'affectivité compassionnelle, qui vient d'être dénoncée comme un préjugé du temps, et s'attache à le déconstruire. [§ 134] Nietzsche déclare la compassion nocive, dans la mesure où elle étend la souffrance, et dénonce ainsi l'effet néfaste d'une représentation dont il vient de souligner la fausseté au paragraphe précédent. Renouant avec l'articulation des pathologies et des thérapeutiques (§§ 50 à 56 et, différemment, § 114), Nietzsche souligne qu'il faut savoir se garder de la compassion, comme les Grecs ou quiconque voudra « servir l'humanité en médecin »³⁴. Jouant sur l'ambiguïté, il fait donc alternativement de la compassion un sentiment propre au soignant ou à l'observateur, et qui altère son jugement, ou bien une « affection malade », c'est-à-dire en réalité un autre nom pour la contagion de cette maladie qu'est la souffrance. [§ 135] L'exemple des « sauvages »³⁵ permet ensuite d'établir une association entre « le fait d'être pris en pitié » et être « méprisable ». C'est là une nouvelle manière d'exposer l'opposition entre individu et groupe, entre morale aristocratique et plébéienne, ainsi que les rapports de supériorité et d'infériorité qui constituent les relations intersubjectives. [§ 136] Puis Nietzsche présente la vision pessimiste qu'il juge, sous l'influence de Schopenhauer, être celle des Indiens, pour qui la compassion serait encore un moyen d'éprouver un petit plaisir, en dépit de la souffrance communiquée. En contrepoint des §§ 133 et 134, qui disqualifiaient la pitié au motif qu'elle était associée à la souffrance, le § 136 la disqualifie pour le plaisir malsain et mesquin qui s'en dégage, en lien toujours avec un « sentiment de supériorité ». [§ 137] Plutôt que de « considérer [...] les expériences d'autrui *comme s'il s'agissait des nôtres* », Nietzsche préconise plutôt le mouvement inverse de décentrement consistant à « considérer nos propres expériences » comme nous regarderions celles d'autrui, dans le souci perspectiviste d'accroître l'objectivité. Le recours à l'altérité n'implique ici ni renoncement à soi ni sentiments excessifs envers autrui, mais sert seulement à sortir de l'écueil subjectiviste des §§ 102 ou

34 Le terme, qui est sans doute ici un masque de l'auteur, se trouvait déjà dans M-40, 52, 56, 87. On le retrouve dans une version préparatoire de M-142, NF-1880,4[128], mais Nietzsche a finalement réservé le recours à cette figure pour M-134, de sorte à faire ressortir l'exigence d'apporter des soins médicaux sans se laisser envahir par les affects. Cette position est au cœur des débats modernes sur le *care*, et on la trouve jusque dans notre code de santé publique (article R-4312-25).

35 L'exemple n'est pas précisé, mais le détour par l'ethnographie, tout comme l'Antiquité grecque dans M-134, permet d'accentuer la différence avec la conception chrétienne de M-130 à 132.

117, par exemple, en traçant les contours d'un rapport à soi bien compris³⁶. Utilisant à nouveau le vocabulaire thérapeutique, Nietzsche y voit une « recommandable médecine » (l'implicite étant que c'est de soi-même, et de ses biais de regard, qu'il s'agit ici de se guérir). [§ 138] Le paragraphe suivant, prolongeant les §§ 135–136, rappelle qu'il en va d'un affrontement de puissances dans la relation compassionnelle. Loin de les rapprocher, elle ne fait qu'exacerber l'écart entre celui, dégradé, qui souffre et suscite la pitié, et celui qui jouit de sa propre supériorité. Ce sont donc toujours les préjugés liés à la méconnaissance d'autrui qui sont ici confortés par la distance irréductible entre les individus et par l'égoïsme dans lequel chacun demeure, qu'il souffre ou se réjouisse. Notons également la distinction qui s'opère ici entre l'amour et la compassion (que les paragraphes sur le christianisme confondaient), le premier s'accompagnant d'admiration tandis que la seconde conduit de l'attendrissement à la condescendance et au mépris.

[§§ 139 à 141] La séquence des 134–138 a montré que la compassion est un préjugé faux, nocif, grégaire et méprisable, suscitant au mieux un plaisir mesquin. Préparée par le § 136, et surtout par le § 138 qui sert de transition, la séquence des §§ 139 à 141 revient sur la question du sentiment de supériorité que suscite la morale de la sympathie et cherche plus généralement à évaluer la supériorité prétendue de cette dernière. Tout comme le premier livre mettait en scène un combat entre la religion et la science, celui-ci s'attèle donc à une confrontation entre différents types de morales, ce qui prend maintenant la forme explicite et frontale d'une évaluation des conceptions morales sous l'angle de leur supériorité ou infériorité relative. [§ 139] Un premier paragraphe fait retour à l'opposition du § 131 entre stoïcisme et morale de la pitié. À la force du sentiment et de l'habitude, qui fonde la préférence dominante pour le second type de morale, Nietzsche oppose une exigence de scientificité : « prouvez-le ! » Il affirme qu'il faut les réévaluer sur la base d'un critère qui ne soit plus moral, mais qui demeure implicite. [§ 140] L'explicitation a lieu au paragraphe suivant, et n'est pas surprenante dans la mesure où le critère n'est autre que le sentiment de puissance, auquel nous avons déjà été préparés et qui donne sens aux notions de mépris et de supériorité. Nietzsche fait de cette motivation, qui a donc trait à l'image de soi que véhiculent les jugements moraux chez ceux qui les emploient, l'arrière-plan structurant de la louange et du blâme, c'est-à-dire de l'évaluation morale fondamentale qui accompagne les notions de bien et de mal³⁷. La condamnation et la glorification, de

³⁶ Nietzsche modalise toutefois cette solution sous la forme du « comme si [*als ob*] », ce qui implique que ce mouvement centrifuge est tout aussi impossible que le mouvement centripète de la compassion, de sorte que le propos de M-117 n'est pas annulé par cette expérimentation sur soi.
³⁷ M-2, au seuil d'*Aurore*, les avait déjà taxés de préjugés ; M-128 les avait rendus caduques par la critique de la responsabilité ; M-140 en donne une explication plus approfondie.

soi-même ou d'autrui, individuelle ou collective, et quels qu'en soient les moyens, ont pour fonction principale de conforter, accroître ou rétablir le sentiment de puissance. Ce critère, plus fondamental que le critère d'évaluation moral, peut conduire à des biais dans l'évaluation, de sorte que cette genèse psychophysiologique des préjugés moraux les expose comme autant de vues de l'esprit inadéquates, tant du point de vue de ceux qui en font l'objet (et n'ont en réalité ni mérite, ni démerite), que de ceux qui les expriment (et ne cherchent par-là qu'une satisfaction pulsionnelle amoral). [§ 141] Après cette pause argumentative plus générale, Nietzsche revient à la « moralité des affections », « degré *demi-sauvage* de la moralité », dont la supériorité prétendue (toujours), tient à la force de séduction et à l'attrait esthétique : nouveau critère extra-moral dont il convient, comme au § 134, de se méfier. En mettant ainsi en garde contre les apparences de cette morale, et l'exaltation sentimentale³⁸ qu'elle entraîne, Nietzsche dissocie l'éthique de l'esthétique. Il condamne ce que nous pourrions appeler une *morale de l'effet*³⁹, comme il y a, préparée par la théorie cathartique chez Aristote, théorisée par Lessing, et incarnée de façon exemplaire par Wagner, une esthétique de l'effet, sur laquelle nous reviendrons. C'est ce qui fait de cette conception un type inférieur de morale, en dépit des apparences.

[§§ 142 à 148] Dans la dernière séquence de ce deuxième livre, Nietzsche revient à une argumentation de détail sur l'altruisme, ce qu'il est, ses conséquences, ses rapports avec l'égoïsme et, partant, sur la mise en rapport de l'*ego* et de l'altérité ainsi que sur la connaissance de soi et d'autrui que cela présuppose. Ce mouvement s'achève par des paragraphes plus programmatiques qui proposent une alternative à cette moralité et à la sentimentalité qui la caractérise. [§ 142] C'est justement le sentiment qui est le fil directeur du § 142. 1) En partant du sentiment sympathique, Nietzsche montre que pour ressentir comme autrui, nous recherchons la *cause* de son état dans ses mobiles, ou bien nous nous concentrons sur les *effets* observables de sa disposition : ce paragraphe prolonge ainsi la réflexion du précédent sur la morale de l'effet, jointe à la réflexion antérieure sur la causalité. Nous retrouvons en outre un écho de la *mimicry* du § 26, ici sous la forme de l'« imitation [*Nachbilden*] », qui est un mélange de reproduction et de simulation, et de la « réflexion [*Wiederspiegeln*] », au sens spéculaire du terme, ce qui rappelle l'image du miroir au § 121⁴⁰. 2) Nietzsche donne ensuite des exemples visant à expliciter cette logique irrationnelle du sentiment, dont le mécanisme

³⁸ La version préparatoire NF-1880,3[50] rend plus explicite cette opposition entre « affections » et « rationalité », qui fait écho à la logique du sentiment.

³⁹ Cf. la version préparatoire NF-1880,2[19] : « la moralité à effet ».

⁴⁰ Cette explication de la compassion n'est pas sans rappeler la théorie contemporaine des neurones miroirs, en neurosciences cognitives.

psychophysiologique, qui évoque les théories associationnistes, repose sur des confusions causales («la force *qui remonte du sentiment à la cause*») et une «interprétation [*Ausdeuten*]» étayée par des inférences et des conclusions erronées au sujet des intentions supposées d'autrui. Un de ces exemples est la diffusion des sentiments par la musique, réminiscence schopenhauerienne et nouveau prolongement de la réflexion esthétique du § 141. 3) Enfin, après avoir analysé les principaux aspects de cette logique du sentiment, qui s'en tient seulement aux apparences, Nietzsche revient sur ce qu'il considère être son noyau, et qui entre en résonance avec la puissance égoïste : la peur. C'est elle qui, à la fois, fait de la compréhension d'autrui un impératif adaptatif, et en même temps rend raison de toutes les déformations du jugement. Ce paragraphe important, en approfondissant la logique des préjugés portant sur autrui, établit donc une fois de plus, comme les §§ 113 ou 138, que le préjugé moral de la sympathie se révèle à l'analyse totalement opposé à ce qu'il semblait être, puisqu'il repose sur la méfiance à l'égard du prochain. C'est la raison pour laquelle le paragraphe s'achève par une nouvelle critique de la morale schopenhauerienne.

[§ 143] Le paragraphe suivant reprend l'exposition, entamée dans les §§ 134 à 136, des conséquences néfastes du préjugé altruiste. Nietzsche indique que la généralisation des attitudes altruistes serait invivable, car nous nous tromperions en voulant faire du bien à autrui, comme nous le faisons si souvent pour nous-mêmes. La méconnaissance de soi (voir les §§ 115, 116 et 120 notamment) et la méconnaissance d'autrui (§ 118) sont ici renvoyées dos-à-dos. En conséquence, chacun serait contraint de fuir ceux qui manifestent le plus cet amour du prochain, déplacé et encombrant. [§ 144] De la même manière, et reprenant la ligne argumentative du § 134, Nietzsche note ensuite qu'une trop grande réceptivité à la souffrance d'autrui ne fait qu'étendre le malheur. C'est le titre qui est ici porteur de la réponse nietzschéenne : «*Fermer nos oreilles aux lamentations*». [§ 145] Le paragraphe suivant est une réinterprétation de l'amour qui, contrairement à l'image désintéressée dont il bénéficie, et qui justifie son rapprochement avec l'altruisme, est en réalité égoïste. Par la métaphore du plein et du vide, il revisite à l'aune des rapports de puissance le mythe d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon (où la complémentarité des deux moitiés reposait sur un même manque). Ici, chaque moitié satisfait ses propres besoins égoïstes dans la mesure où l'une aspire à s'épancher et l'autre à recevoir.

[§ 146] À la suite des réinterprétations dégagées par Nietzsche, implicitement et par contraste avec la conception morale dominante, qu'il s'est attaché à déconstruire, ce paragraphe est teinté d'une forte connotation programmatique. Au lieu de la morale sentimentale de l'amour du prochain, Nietzsche prône une autre forme de morale, d'altruisme et d'expansion de l'égoïsme à autrui, centrée sur le lointain d'une humanité future, plutôt que sur l'actuel prochain. Il s'agit bien

de tenir compte des conséquences de notre action, mais le conséquentialisme rationnel (et non pas sentimental) exige de le faire sur le très long terme. Quant à notre prochain, il s'agit bien de le traiter comme nous-mêmes, mais cela implique ici d'être prêt à lui infliger de la souffrance, voire à le sacrifier pour des idéaux supérieurs, comme nous sommes nous-mêmes prêts à le faire, selon Nietzsche. L'enjeu fondamental est d'augmenter à l'avenir le bonheur et le sentiment de puissance de l'humanité, ce que les ambitions utilitaristes et la sympathie bon-homme ne sont pas à même de réaliser. [§ 147] Revenant au thème de l'amour, comme aux §§ 132, 138 et 145, Nietzsche développe une argumentation proche du § 143⁴¹ : si l'amour était généralisé, le harcèlement qui en résulterait serait invivable. Nous n'idéalisons le contraire de l'égoïsme (que nous maudissons, quant à lui) que parce qu'il nous fait défaut ; aussi ce paragraphe est-il lui aussi une exemplification du clivage axiologique de la louange et du blâme, dont il fournit une explication par l'écart entre la réalité existante et les projections fantasmatiques qui aspirent à la renverser. [§ 148] Le dernier paragraphe est une synthèse des enjeux et, comme le § 146, il est programmatique. La morale ne repose ni sur le libre arbitre, ce que les §§ 124 à 130, notamment, ont établi, ni sur l'altruisme, ainsi que les dix-sept derniers paragraphes l'ont montré. Mettre à bas ces erreurs, c'est contrer leurs effets néfastes et la coloration qu'ils ont donnée au monde. Ainsi, en réponse à l'affirmation selon laquelle « *Croire mauvais, c'est rendre mauvais* » (§ 76), Nietzsche conclut le livre II en déclarant : « Dès que l'homme ne se tient plus pour mauvais, il cesse de l'être ! » La critique des préjugés moraux doit alors rendre possible autre chose, que cet ultime « *Regard vers les lointains* », en clôture du livre II, ne précise pas, mais dont les argumentations précédentes ont permis de se faire une idée. En ce sens, les §§ 146 et 148, au terme de ce livre, contiennent les propositions nietzschéennes à l'échelle d'une humanité à venir et d'une morale exempte des principaux préjugés moraux actuels, et répondent ainsi aux §§ 105 à 108, qui ouvraient ces réflexions sur les buts, supposément utilitaristes et eudémonistes, d'une nature humaine sur laquelle nous nous méprenons tant. Le projet d'une transvaluation des valeurs se dessine à travers cette confrontation des conceptions morales et la dénonciation de la morale existante comme un système de préjugés reposant sur « les conséquences de quelques méprises intellectuelles ». Le troisième livre élargira la portée de ces réflexions en se plaçant plus généralement au niveau des sciences morales, par l'étude de multiples phénomènes ayant trait aux rapports des êtres humains au sein de la société.

41 NF-1880,4[210] est d'ailleurs une version préparatoire commune à M-143 et 147.

Acte III – Les préjugés du temps (§§ 149 à 207) : L’homme dans la société moderne

Intrigue

L’acte III, mettant en scène l’homme moderne aspirant au confort et à la sécurité de la société bourgeoise, satisfait de lui et n’espérant plus que la perpétuation des mêmes buts mesquins, frôle parfois le drame bourgeois et le théâtre populaire. De nouvelles figures conformistes apparaissent et étouffent à leur tour l’esprit libre sous des préjugés qui, prenant la suite des préjugés religieux (acte I) et moraux (acte II), sont désormais ceux du XIX^e siècle industriel et postrévolutionnaire. L’action se resserre encore et atteint son paroxysme : l’esprit libre ne parvient pas à résister au caractère protéiforme des préjugés, l’humanité est dans une impasse¹.

L’action se déroule toujours en Europe, avec son nouveau prolongement : l’Amérique du Nord. L’Allemagne est cependant un point de référence récurrent, auquel les multiples détours par d’autres cultures modernes et anciennes ne cessent de reconduire, et le lieu de prédilection est la ville moderne avec ses institutions sécularisées : l’usine, le Parlement, l’école, etc. L’éclairage artificiel des Lumières demeure insuffisant, bien qu’il ait heureusement supplanté le mélange d’illuminisme et d’obscurantisme de l’acte I. Quant à celui de la fée électricité, des cheminées d’usines et des actualités du jour, il nimbe la scène de la modernité d’un halo rassurant mais trompeur, qui risque d’égarer les êtres qui, semblables aux insectes attirés par le réverbère, se laisseraient trop aisément éblouir.

Personnages

L’ESPRIT LIBRE, souvent confondu à tort avec l’esprit moderne.

LE CONQUÉRANT, LE GRAND HOMME, LE DIRIGEANT POLITIQUE, LE NOBLE, faux adjutants de l’esprit libre, qui ne le sont qu’en apparence.

LA SOCIÉTÉ CONFORMISTE, version moderne du troupeau primitif et de la morale héritée du christianisme.

¹ Pour une lecture faisant de ce livre III d’*Aurore* l’anticipation négative d’*Ainsi parla Zarathoustra*, le premier produisant l’analyse du dernier homme, le second construisant les linéaments de son antitype, le surhomme, voir Simonin 2023b.

LE BANQUIER, LE COMMERÇANT, LE PROFESSEUR, L'HOMME POLITIQUE, L'OUVRIER, *représentants de la société conformiste.*
 LE MENDIANT, *perdant de la société conformiste.*

Axes principaux

L'unité thématique du livre III réside dans l'application des préjugés moraux et des réflexions sur la moralité des mœurs à des thèmes de société, économiques, politiques, culturels et institutionnels. Dans la continuité du livre II, c'est toujours la question de la place de l'individu au sein du groupe (ici la société, l'État, la culture) qui est au cœur de l'analyse. [§§ 149 à 172] Le comparatisme culturel, qui redevient très présent, sert d'abord à faire ressortir une image de la société moderne et de la culture européenne du XIX^e siècle, par distinction avec l'Antiquité grecque essentiellement, [§§ 190 à 207] puis du *Volksgeist* allemand en particulier, par contraste avec d'autres nations ou peuples, tels la France, l'Angleterre, l'Italie ou les Juifs. [§§ 173 à 189] Entre ces deux phases, des paragraphes se concentrent plus précisément sur des thèmes socio-économiques et politiques, du travail au nationalisme en passant par le commerce, l'État, l'anarchisme ou le parlementarisme².

Nietzsche s'intéresse en particulier à un certain nombre d'institutions qui, outre celles déjà mentionnées, embrassent la question du mariage, de la filiation et des rapports entre les sexes et entre les générations, mais aussi l'argent, la justice pénale ou encore l'éducation. L'ensemble de ces considérations approfondit la tension entre l'individu subordonné, membre d'un tout supérieur auquel il se conforme, et l'individu émancipé, esprit libre et anticonformiste dont Nietzsche interroge les conditions de possibilité à l'âge de l'État-nation, du capitalisme industriel et de l'homogénéisation culturelle qu'ils entraînent. La spécificité de ce troisième livre est donc de concrétiser à l'extrême la réflexion sur la moralité des mœurs par l'analyse de préjugés éminemment modernes qui, à la fois, prolongent des tendances de fond et en même temps renouvellent et exacerbent leur portée. À travers ces paragraphes d'anthropologie culturelle, c'est toujours la nature humaine dont Nietzsche s'efforce d'établir le diagnostic à travers quelques-uns de ses principaux types, parmi les plus représentatifs de l'esprit et des questions du temps : le bourgeois matérialiste, l'aristocrate, le travailleur, le criminel, le socia-

² Albert in Nietzsche 1901, p. 423 identifie une progression analogue lorsqu'il affirme qu'il est d'abord question de la culture et des cultures (M-149 à 178), puis de l'État, de la politique et des peuples, mais son découpage est moins rigoureux. Quant à Weber 2003, p. 193–194, il ne propose pas de découpage et se borne à constater, de manière étonnante, la forme supposément plus lâche de ce troisième livre.

liste, «la» femme, etc. Aux préjugés théologiques et moraux s'ajoutent désormais des préjugés politiques et des préjugés de classe.

Notons en dernier lieu la persistance de l'enjeu temporel. La culture moderne est présentée comme épigonale dans ses manifestations inédites mêmes, et les préjugés moraux et culturels du présent sont perçus comme autant de freins qui font obstacle au plein développement de l'humanité (idée sur laquelle le livre II s'achevait). Pour pouvoir construire le type humain de l'avenir, il faut être capable de s'arracher aux préjugés passés et présents ; c'est tout l'enjeu de ce troisième livre. Le détour par des considérations sur la culture *moderne* permet ainsi de renforcer la dimension temporelle du conflit entre l'*ego* et l'altérité, présenté au livre II, et donc de nuancer le poids et la fatalité de la moralité des mœurs introduite au livre I. Mentionnons à ce propos une tension : tandis que la moralité des mœurs stipule que l'homme est *dès l'origine* soumis au groupe (livre I), ces nouvelles réflexions culturelles soulignent au contraire qu'il le devient toujours plus avec la culture moderne, par opposition à l'individualisme grec (livre III). Qui est premier : l'individu ou le groupe ? *L'ego* est-il à constituer contre le groupe dont il provient, ou bien est-il au contraire condamné à s'y fondre toujours plus ? Ce problème est récurrent dans la philosophie de Nietzsche, mais il importe de toujours tenir compte du contexte exact dans lequel l'argumentation se déploie. En l'occurrence, Nietzsche change de stratégie au livre III d'*Aurore* et durcit le ton de manière plus spécifique contre la culture de *son* temps : c'est dans ce contexte que la critique du processus de nivellement humain est à interpréter, sans contradiction irrévocable avec les propos de très long terme du premier livre.

Lecture linéaire

[§§ 149 à 172] Plusieurs paragraphes sur le mariage et l'importance des unions pour l'avenir de l'humanité (§§ 149 à 152) servent d'entrée en matière pour l'enjeu central de ce livre : l'évaluation de la culture occidentale moderne et la possibilité de la transformer pour porter le type humain vers son plein développement. [§§ 153 à 172] Le comparatisme culturel mis en place dans les paragraphes suivants est agrémenté d'un panorama de différents traits de caractère, positifs ou négatifs, de l'homme et de la culture modernes. Nietzsche y présente une cartographie des principaux traits culturels de la modernité : petite-bourgeoise, infatuée, hypocrite, affaiblie par un sentimentalisme romantique, tournée vers le passé ou complaisante à l'égard du présent, cette culture est incapable de se projeter vers un avenir quelconque. Il s'agit donc du portrait d'un certain type humain, le dernier peut-

être en tant qu'il semble s'imposer comme norme hégémonique³, qui apporte une certaine réponse à la question de la nature humaine et de la connaissance que l'on peut en avoir. En effet, les travers de l'homme moderne le conduisent à mésinterpréter ce qu'il est et ses rapports à ce qui constitue son environnement (la nature, la société, le passé, autrui).

[§ 149] Le premier paragraphe reprend la logique conformiste des préjugés et leurs conséquences néfastes, en soulignant la nécessité de petites actions non conformistes, ce qui fait écho aux paragraphes sur l'esprit libre et la libre pensée⁴. On retrouve l'esprit des paragraphes qui ouvraient le deuxième livre en dénonçant « la soumission à la morale » (§ 97) et en valorisant les comportements déviants (§ 98). Nietzsche présentait comme déraisonnable l'habitude de souscrire à des préjugés auxquels on ne croit même plus (§ 99), et c'est exactement ce qu'il réaffirme ici en condamnant précisément les individus reconnus comme raisonnables mais n'ayant pas le courage de s'écarter de la norme, et qui la sanctifient donc aux yeux de tous. Il donne trois exemples de cet écart entre l'être individuel et le paraître social : 1) faire baptiser son enfant en étant athée⁵ ; 2) faire son service militaire en récusant la haine des peuples (nouvel avatar de l'amour ou de la haine d'autrui) ; 3) prêter serment devant l'autel sans croire à l'amour (une tension déjà soulevée au § 27).

[§§ 150 et 151] Ce dernier point est ensuite repris dans deux paragraphes traitant du mariage, en lien avec la procréation, derrière lesquels se dessine, sinon déjà la notion ultérieure de *Züchtung*, d'élevage sélectif, du moins l'enjeu de façonnement d'un nouveau type humain. L'institution du mariage faisait l'objet de diverses critiques à l'époque de Nietzsche, que ce soit pour sa dimension religieuse⁶, sociale⁷, ou même du fait de sa tension avec la passion amoureuse⁸ et le

3 Cf. M-49 sur le dernier homme.

4 Cf. M-9, 18, 20, 56, 132, 146.

5 Il est vraisemblable que l'appel à l'athéisme, qui clôt le livre I sur les préjugés moraux (M-96) et revient discrètement au début du livre III, est à lier à la question de l'avenir de l'humanité, qui embrasse la fin du livre II et le livre III, et ne saurait être pensable qu'en faisant l'économie du concept de Dieu.

6 Cf. Stendhal 1857, chap. LVI bis, p. 200 : « On a essayé d'obtenir cette chose contre nature par la peur de l'enfer et les sentiments religieux ». Dans M-150, Nietzsche fait référence aux dieux d'Épicure qui se détournent de telles affaires, et la version préparatoire NF-1880,4[6] comportait une pointe plus explicite reconduisant le mariage à la logique des préjugés théologiques : « Et Dieu, paraît-il, conclut les mariages ! »

7 Cf. Spencer 1875, vol. 2, p. 216 (cornée), qui comporte une critique de l'intervention trop importante de l'État dans la vie individuelle, notamment pour les mariages.

8 Cf. Kant 1993, p. 122, qui caractérise l'amour-passion comme une « maladie » dont le mariage seul guérit.

désir sexuel⁹. On retrouve ces différents aspects dans la critique nietzschéenne, le mariage d'amour comme le mariage d'intérêt étant à ses yeux des préjugés illusoires et néfastes. Le mariage, trop souvent irréfléchi, entraîne aux yeux de Nietzsche un gaspillage des qualités personnelles éventuellement présentes chez l'un des parents, et contribue via la progéniture au déclin du type humain et de la société¹⁰. Il importe donc d'en forger un nouvel « idéal », exempt des travers de la conception actuellement dominante, rationalisé et non plus livré à l'arbitraire des sentiments et au hasard (on retrouve ici l'opposition des §§ 122–123 entre les buts de la nature et le hasard). Il en va de l'avenir de l'humanité et de ses exemplaires individuels les plus achevés, qui sont à constituer avec le plus grand soin, dès lors que le livre II a montré qu'ils n'existaient pas encore. [§ 152] Le paragraphe suivant prolonge ces réflexions sur l'arrière-plan théologique des préjugés et sur le mariage, en abordant plus généralement la question des serments. Nietzsche propose de substituer la caution théologique par une morale immanente d'honnête homme, sous la forme juridique laïcisée et d'inspiration aristocratique du serment sur l'honneur personnel. Avec ironie, il évoque le troisième commandement : « Tu ne dois pas invoquer *en vain* le nom du Seigneur, ton Dieu ! »¹¹

[§ 153] Nietzsche livre ensuite un paragraphe de transition qui prolonge la thématique de l'amour, du mariage et de la procréation, par la mention des « belles femmes », et surtout élargit la réflexion en introduisant une évaluation générale de la civilisation, enjeu qui se révèle donc central pour le livre III, et dont la question des alliances matrimoniales n'était qu'un premier aspect. En contrepoint des paragraphes précédents, qui imputaient surtout aux femmes la responsabilité des mésalliances, Nietzsche se concentre ici sur celui qui peut prétendre à ce qu'il y a de meilleur et souligne que la civilisation a l'inconvénient majeur de tout mettre à la portée du premier venu. On comprend alors que les préjugés moraux font la

9 Cf. Lecky 1879, vol. 1, p. 37, dans une note qui comporte une citation opposant le penchant sexuel passionné et l'institution du mariage (avec un trait en marge).

10 L'influence est probablement Schopenhauer 2004 pour ce dernier point, voir notamment le supplément XLIV, intitulé « métaphysique de l'amour » et qui suit précisément un supplément sur l'hérédité des qualités. Cf. aussi l'« essai sur les femmes » (2020). Voir encore Maudsley 1875, p. 270 *sq.* et Emerson 1858 (BN), « Natur », p. 405 : « L'amant espère trouver dans le mariage son bonheur tranquille [...], et la nature dissimule son propre but derrière son bonheur, à savoir la descendance ou la perpétuation de la race » (plusieurs traits dans les marges de gauche et de droite). Sur cette lecture de Nietzsche, cf. Zavatta 2019, notamment p. 135, n23, qui documente la relecture des *Versuche* à l'automne 1880 ; Freregger 2021, qui se concentre sur la relecture de l'automne 1881. Sur Emerson et Nietzsche, voir également Stack 1992 et Thomä 2014.

11 Cf. Ex. 20 : 7 et Dt 5 : 11. NK, p. 233, souligne toutefois que Dt 6 : 13 enjoint effectivement à promettre sur le nom de Dieu, mais Nietzsche ne recherche ici que l'effet de la pointe.

médiocrité de la culture occidentale, et que la critique nietzschéenne des premiers vise à refonder la seconde.

Suite à cela, le comparatisme culturel, stratégie fréquemment utilisée par Nietzsche et que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises, est de nouveau convoqué pour opposer principalement le type humain de la culture grecque à celui de la culture moderne. [§ 154] On retrouve tout d'abord l'opposition entre vie active et contemplative. Parce que la vie moderne est devenue sûre, nous reportons le danger « dans la méditation et la connaissance », qui était au contraire une consolation pour les Grecs du fait des bouleversements de leur société. À la différence des §§ 41 à 43 et 88, qui visaient principalement à définir la *vita contemplativa*, cette dernière n'est ici que le prétexte à la définition d'un aspect essentiel du mode de vie moderne, que l'on retrouvera par la suite : l'insertion sociale la plus harmonieuse et la plus totale possible. [§ 155] C'est encore le thème de l'action audacieuse qui fait l'objet du paragraphe suivant, ici aussi par l'opposition des « temps modernes » et des « Anciens ». La foi superstitieuse de ces derniers les rendait confiants et entreprenants, aptes à entreprendre de grandes choses en se tournant vers l'avenir (ce dont même la manière moderne d'enfanter est désormais incapable, ainsi que nous l'avons vu dans les paragraphes précédents). On retrouve des thèmes du premier livre, comme les oracles, les astres, les devins, mais loin d'être récusés comme relevant de la pensée primitive, ils sont maintenant présentés comme des soutiens psychologiques pour l'accomplissement de grandes actions et indiquent une valorisation positive de la performativité de représentations illusoirs. Au contraire, parce que l'esprit moderne est sceptique, il ne nous permet plus de nous projeter vers la réalisation future de buts grandioses, mais seulement de nous complaire dans les petites actions sûres et concrètes du présent. Ces deux paragraphes contribuent donc à forger une image bassement matérialiste¹² et peu ambitieuse de la culture moderne, enlisée dans l'auto complaisance et les aspirations à court terme.

[§§ 156 à 162] Les sept paragraphes suivants permettent de présenter quelques-uns des traits de caractère propres à la culture moderne. [§ 156] Dans le prolongement des §§ 154–155, c'est la prétendue vertu de modération qui fait l'objet d'une première argumentation, toujours contrastée par l'opposition entre les

¹² Nietzsche a pu trouver des éléments pour une telle image dans les descriptions de la vie pratique et du matérialisme des sociétés industrielles modernes, chez des auteurs comme Lecky 1873, vol. 2, chap. VI consacré à l'histoire de l'industrie et aux Lumières, Spencer 1875, vol. 1, p. 248 et 252 (cornées) et 1879, p. 260 (cornée), ou encore Lange 1877, vol. 1, troisième partie, chap. III sur les effets du matérialisme en Angleterre, et vol. 2, quatrième partie, sur le matérialisme moral.

Grecs¹³ « et nous ». Chez les premiers, dont nous avons vu qu'ils étaient enclins aux actions d'éclat, elle avait pour fonction de modérer l'emportement éventuel et le risque d'*hybris*. On comprend implicitement qu'elle n'est plus pour la modernité que le symptôme d'un mode de vie lénifiant et timoré, en lien avec la vie sûre évoquée au § 154. [§ 157] Dans le même esprit, Nietzsche souligne que la culture moderne a la spécificité de survaloriser une certaine partie de la nature humaine, qu'il juge tendre et plébéienne : le sentimentalisme (par opposition au « dédain » plus aristocratique des Grecs). [§§ 158 à 161] Puis quatre paragraphes soulignent l'infatuation de la culture moderne, [§ 158] par la flatterie généralisée et grossière qui touche l'entourage des banquiers et des artistes, et dégoûterait la culture de cour ; [§ 159] par la vanité des historiens, en particulier romantiques, qui prétendent ressusciter le passé, [§ 160] vanité exacerbée qui devient du reste un trait de caractère prédominant, contre lequel Nietzsche en vient même à recommander ce qu'il récuse si fortement d'ordinaire : « une *bonne dose* de pratique chrétienne, agrémentée d'un peu de théorie schopenhauerienne », derrière lesquelles on reconnaît différentes formes de renoncement à soi que les deux livres précédents se sont attachés à combattre. [§ 161] C'est ensuite le concept moderne de la beauté qui, par opposition au classicisme grec et dans le prolongement du romantisme du § 159, est décrié pour sa démesure (« enflure », « gigantisme », « nervosité »), ce qui rappelle la mesure grecque dont le § 156 soulignait qu'elle nous fait défaut. [§ 162] Enfin, l'attitude des contemporains est présentée comme ironique à l'égard de tous les grands intérêts, que nous sommes incapables de « prendre au sérieux », à la différence des Grecs d'après le § 155, et contre l'exigence préconisée par Nietzsche, au § 151, à l'égard des mariages.

Cette présentation rapide, ce portrait au vitriol de la culture moderne, permet donc de marquer l'opposition entre deux types humains. L'un, qui appartient au passé, était vigoureux, entreprenant, aristocratique, classique et savait mesurer sa nature bouillonnante. L'autre, moderne, est tourné vers le passé ou complaisant à l'égard du présent, à défaut de savoir construire pour l'avenir ; il est sentimental, boursoufflé de vanité, aspire à une démesure qui n'est qu'un cache-misère pour son inaptitude et sa grossièreté. Ces paragraphes apportent donc une certaine réponse sur la nature humaine, qui indique surtout la nature d'un type humain particulier, celui de la culture moderne, qui pourrait fort bien être ce « dernier homme » fossoyeur de l'humanité dont parlait le § 49 et qui est un épouvantail pour Nietzsche. Les préjugés modernes de ce type humain, qui sont ceux des Lumières

13 Les Grecs « de la bonne époque », précise Nietzsche, ce qui désigne plus probablement les vertus viriles et guerrières de la culture archaïque, à l'exclusion des vertus socratiques comme la médiété et la prudence prônées par Aristote. Aussi l'opposition mise en scène par ce comparatisme culturel n'est-elle pas binaire.

et de l'industrie capitaliste notamment, tiennent aux déformations de la logique du sentiment et au regard difforme d'une subjectivité disproportionnée, à la fois égocentrique et creuse, omniprésente et vide, mue par un sens pratique affairiste et n'accomplissant rien.

[§§ 163 à 168] Après ces quelques traits de caractères, qui sont autant de vices modernes opposés aux vertus antiques, Nietzsche fait ressortir le sous-bassement moral qui permet de rendre raison de cette culture moderne. [§ 163] Il prend d'abord position « contre Rousseau », chantre d'une morale de la pitié et d'un sentimentalisme jugés « débiles, efféminés et sociaux », qu'il est donc aisé de mettre en regard de leur antitype antique : la force virile aristocratique. Plus précisément, Rousseau est celui qui déplore la corruption de la morale par la civilisation, ce que Nietzsche renverse en affirmant que c'est au contraire une certaine morale, dont Rousseau est ici le porte-voix, qui a corrompu la civilisation. Cette morale, nous la reconnaissons, est celle des préjugés de la morale grégaire et de la religion du livre I, et des préjugés altruistes et utilitaristes du livre II, qui concourt à la disparition de la personnalité individuelle. C'est donc en tant qu'elle brise « les individus autonomes, indépendants et sans préjugés » que la civilisation moderne, conformément à cette morale, se meurt, et que Nietzsche la combat. [§ 164] Le remède consisterait alors à revaloriser l'individu criminalisé, affaibli et sacrifié sur l'autel du conformisme, ainsi que les expérimentations divergentes pour pluraliser les approches morales contre l'hégémonie néfaste de celle qui fonde la culture moderne ; c'est ce que le premier paragraphe de ce troisième livre avait annoncé.

[§ 165] Un paragraphe supplémentaire revient sur l'attitude morale sous cet angle culturel. Il permet de rendre raison de l'origine du clivage axiologique en indiquant que toute morale, chrétienne ou grecque, repose sur l'idéalisation et la survalorisation de ce qui en réalité fait le plus défaut au peuple qui l'adopte. Par-delà les spécificités propres à tel ou tel peuple, par-delà le relativisme moral, donc, il y a un dénominateur commun structurel, profondément enraciné dans la nature humaine, et que l'on peut appeler l'idéalisation du contraire¹⁴. [§ 166] Après cette pause argumentative, Nietzsche revient à la thématique qu'il a commencé à mettre en place : l'opposition des formes de morales grégaires et individuelles, et leurs

14 Cf. déjà VM-86 : « Nos défauts sont les yeux avec lesquels nous voyons l'idéal ». Une telle explication de « l'apparition d'idéaux imaginaires » par « les insuffisances d'un homme » (NF-1880,3[30]), n'est pas sans rappeler la manière dont Feuerbach, que Nietzsche évoque parfois et a peut-être lu dans sa jeunesse, rend raison de l'origine de la croyance en Dieu, à qui les hommes attribuent toutes les qualités et vertus qui leur font défaut ; cf. Feuerbach 1992, p. 144 : « *L'homme affirme en Dieu ce qu'il nie en lui-même* », ainsi que Brobjer 2008, p. 44, Philonenko 1995, p. 75 sq. et 140, ou Gilman 1985, p. 60, 125 et 392. Cf. également *infra* p. 163 pour la stratégie d'inversion.

répercussions culturelles et civilisationnelles. Le § 166 préfigure une phase ultérieure, plus socio-politique ; en contrepoint du § 164 sur la valorisation de l'individu, nous lisons ici une critique féroce de sa réduction à la fonction de « rouage » dans le « système ». Nouvelle formulation pour vilipender le conformisme et le grégarisme, ce paragraphe permet de mettre en avant le revers de la médaille utilitariste, consistant pour chacun à accepter d'être *utilisé* par les autres, et à ne se voir attribuer de valeur que par-là.

[§§ 167 et 168] Les deux paragraphes suivants interrogent encore la place de l'individu dans la société moderne, dont la morale est grégaire, par une réflexion sur la question des modèles. Le § 167 développe une critique du culte de la personnalité, doublée d'une réflexion sur la conquête de soi de manière personnelle, à travers une approche culturelle triple et centrée sur l'Allemagne. Le philosophe Schopenhauer, l'artiste Wagner et l'homme politique Bismarck sont trois personnalités charismatiques, mais inimitables. Il ne suffit donc pas de prendre un modèle exemplaire et qui, comme tel, échappe à la logique grégaire, pour y échapper soi-même, car l'individu risque aussi bien de se perdre, qu'il fasse comme tout le monde ou imite quelqu'un en particulier. Bien plutôt convient-il de « progresser dans la *loyauté envers soi* ». [§ 168] En contrepoint, Nietzsche mentionne alors celui qui, *pour lui*, peut être considéré comme *un modèle* et qui, une fois de plus, est grec : Thucydide (et à travers lui, les sophistes). L'important est de préciser qu'il s'agit là d'un modèle unique pour un individu unique, autrement dit d'un rapport électif, ce qui différencie cette relation de l'exemplarité populaire et écrasante des trois figures précédentes. Surtout, Thucydide est un penseur de l'homme qui, à la fois, s'attachait à trouver les constantes et à typifier ce qu'il observait (sans porter de jugement moral), tout en permettant au lecteur de s'appropriier personnellement les enseignements qu'il apportait¹⁵. Autrement dit, c'est un connaisseur de l'homme qui joint aux généralités sur l'espèce les nuances des caractères individuels, et s'abstient donc d'imposer une norme unique. C'est précisément cela que Nietzsche s'approprie à son tour, à sa manière.

[§§ 169 à 172] À travers ces considérations sur la culture et sur la morale, c'est donc ultimement une réflexion sur la nature humaine et sur la connaissance que l'on peut en avoir, dans ses constantes et sa diversité, qui se dégage peu à peu de ces paragraphes. [§ 169] C'est bien cela qui fait l'objet du paragraphe suivant, en comparant les Grecs, d'un côté, aux types « oriental ou moderne, asiatique ou européen », de l'autre : les premiers avaient une représentation simple d'eux-mêmes, tandis que nous « les surpassons dans la connaissance de l'homme », mais au prix d'une complexification « labyrinthiqu[e] ». Plus généralement, Nietzsche dit

15 Cf. *NK*, p. 245.

aussi que les Grecs savaient faire du sublime avec peu, et rappelle au contraire l'attrait moderne pour «la masse» et le «goût de la grandeur quantitative». Autrement dit, et appliqué à la connaissance de l'homme : nous en savons plus, quantitativement, mais nous y perdons d'un point de vue qualitatif. L'image grecque de l'homme n'est pas plus pauvre, mais plus sobre, plus pure, ce qui rappelle l'opposition précédente entre la mesure et l'économie de moyens du classicisme, par opposition aux excès romantiques. Une fois de plus, la culture et l'homme modernes se caractérisent par une flamboyance de surface, qui dissimule les failles de l'intériorité : nous en faisons trop, parce que nous *sommes* bien peu de chose.

[§ 170] Nietzsche recourt ensuite une fois de plus au comparatisme avec les Grecs pour interroger, là encore via une réflexion sur l'art, la question de la représentation et de la beauté, non plus de la nature humaine en général, mais des deux sexes (on retrouve ainsi la thématique de départ, avec le mariage). Les Grecs portaient de l'idéal de beauté de la nudité virile, et n'appréciaient la beauté féminine qu'à partir de cela. En cela aussi, ils étaient très différents de nous et nous demeurent incompréhensibles. Le comparatisme culturel et esthétique sert ici à confronter différentes «perspective[s] du sentiment», ce qui contribue à nourrir la réflexion de Nietzsche sur une pluralité de types humains, ainsi que de cultures, de jugements de goût, de sentiments et de valeurs. Ces paragraphes servent donc à ménager la possibilité d'alternatives face à l'hégémonie de la culture moderne ; ils sont la démarche perspectiviste en acte.

[§ 171] Nietzsche revient alors à l'homme moderne qui, par contraste implicite avec l'entièreté et la simplicité du type grec, est ici défini comme *homo pamphagus*, par une métaphore nutritive qui exprime l'aptitude à s'assimiler la différence. Nietzsche s'élève ici de l'individu, conformiste au regard du groupe, à la culture moderne tout entière : type moyen, intermédiaire, entre-deux, l'homme moderne caméléon n'est rien en propre, à force de chercher à passer pour autre chose. On aurait donc tort de conclure de l'effort de mise en perspective, au paragraphe précédent, à une absence totale de hiérarchie et de distinction, qui ne saurait qu'être la marque d'un goût grossier. S'il y a quelque chose à imiter du modèle grec, c'est bien précisément l'authenticité et l'idiosyncrasie du type humain qu'il représente ; mais la copie ne vaut pas le modèle, et nous n'en sommes que les épigones. Notons cependant que cet entre-deux est également temporel et que le type humain moderne, pour le meilleur et pour le pire, est toujours en devenir et n'est pas encore fixé. Nietzsche laisse alors une ouverture sur «un avenir qui aura peut-être un goût plus choisi». [§ 172] Enfin, il se concentre sur la tragédie grecque, nouvelle expression culturelle qui témoigne d'un certain rapport à la nature humaine et à soi-même. La connaissance de soi se fait ici entreprise de maîtrise de soi : là où les affections sympathiques règnent dans un débordement de senti-

ments, chez les modernes, la *catharsis* était pour les Anciens le moyen de se défaire momentanément des affects qui les envahissaient aussi : nous nous y abandonnons, ils avaient trouvé le moyen de les contrôler. C'est la même nature humaine qui s'exprime, mais les instruments culturels diffèrent, ce qui, là encore, n'est pas à l'avantage de la modernité.

Cette première phase du troisième livre a donc permis de réorienter la réflexion sur les préjugés du côté de leurs manifestations modernes et à travers divers phénomènes et pratiques culturels, tels l'expression du goût et des sentiments dans les arts, la connaissance du passé et des hommes, ou encore les rapports entre les sexes. L'argumentation se concentre sur les formes culturelles qui sont l'expression des sentiments et des jugements moraux, ainsi que des principaux traits de caractère de la culture moderne. La comparaison avec d'autres types permet de pluraliser la réflexion et de mettre en perspective l'hégémonie du type humain moderne et de ses valeurs. Nietzsche laisse ainsi ouverte la possibilité d'être humains, de morales et de cultures différents, en même temps qu'il approfondit le diagnostic du gréganisme caractéristique des préjugés moraux qui façonnent la culture occidentale moderne et, selon lui, la mènent à sa perte.

[§§ 173 à 189] Dans une deuxième phase, Nietzsche laisse de côté le comparatisme culturel pour approfondir plus spécifiquement l'analyse des manifestations économiques et socio-politiques de cette morale grégaire et des préjugés de la société moderne. [§ 173] Reprenant l'idée que la sécurité est une caractéristique de celle-ci (§ 154) et la critique de l'individu comme rouage d'un système (§ 166), Nietzsche se concentre d'abord sur la notion de travail et sur sa prétendue valeur. Dans le cadre de sa critique de la moralité des mœurs et du conformisme, il continue d'interroger les rapports entre l'individu et le groupe à l'aune de phénomènes sociétaux et de préjugés de la culture moderne, en l'occurrence la valorisation bourgeoise du travail par opposition à l'*otium*, dans l'esprit des Lumières et de l'idéologie libérale. Le prix à payer pour la sécurité collective et la satisfaction facile de buts mesquins, dont les formes modernes de travail sont le moyen, c'est le sacrifice de l'individu et de son indépendance, son épuisement par la coercition et l'exploitation¹⁶. Il prône au contraire des buts supérieurs, individuels, en dépit du danger que cela représente.

[§§ 174 et 175] Après l'institution et la valeur-travail, si prépondérante à l'ère de l'industrie capitaliste, et dont Nietzsche s'attache à déconstruire les préjugés qui l'accompagnent, c'est à la critique de la société marchande, ou culture de commerçants, que les deux paragraphes suivants s'attèlent. [§ 174] De même que les

¹⁶ Outre les références déjà mentionnées sur l'industrie capitaliste (cf. *supra*, note 12), Nietzsche a pu s'inspirer ici de Spencer, cf. *infra* p. 362.

ouvriers sont transformés en rouages, l'activité des commerçants est présentée comme une application concrète de la sympathie altruiste chère aux utilitaristes, simple apparence masquant en réalité « l'instinct social de poltronnerie »¹⁷. Cette activité suppose des rapports sociaux pacifiés, ce qui présuppose à son tour l'homogénéisation du type humain, ainsi que l'exprime la métaphore du grain de sable, lisse et interchangeable à force de se frotter à ses voisins¹⁸. Contre un tel type humain, qu'une note préparatoire nomme *homo communis* en déplorant sa faiblesse¹⁹, Nietzsche oppose l'épanouissement pluraliste d'individus vigoureux. Il prend l'image d'un jardin entouré de murailles, mais doté d'une porte accueillante, ce qui évoque à la fois la citadelle intérieure des stoïciens et le jardin d'Épicure, et représente l'idéal du juste rapport à soi-même et à autrui. [§ 175] Mais le commerçant est au contraire l'archétype de l'individu qui se nie comme tel, en se pliant au dictat de la norme en vigueur. En termes économiques, Nietzsche caractérise encore le type humain moderne comme un « consommateur », habitué à tout évaluer d'après le critère extérieur de la loi de l'offre et de la demande, et non d'après ses besoins personnels. Il utilise alors le lieu commun des Lumières, d'après lequel le commerce remplace la guerre, en l'illustrant une fois de plus par l'opposition de la culture agonale grecque, fondée sur la rivalité interindividuelle, et de la culture de commerçants moderne, qui repose sur le nivellement²⁰.

[§§ 176 à 178] Suite à ces réflexions socio-économiques, c'est par la considération des rapports intergénérationnels que Nietzsche poursuit son analyse sur la place de l'individu, ici le jeune homme, dans la société moderne. [§ 176] Tandis que « la génération nouvelle » se conformait autrefois à l'opinion de ses pères, selon le schéma conformiste qui préservait les préjugés d'une génération à l'autre dans la moralité des mœurs, elle s'y oppose vigoureusement dans la société moderne. Nietzsche a pu penser ici aux écrivains du *Sturm und Drang* ou du mouvement Jeune-Allemagne, ou bien, plus probablement, aux mouvements révolutionnaires, dont le Printemps des peuples de 1848, qui toucha l'Allemagne en 1849 et auquel le jeune Wagner participa. On se gardera toutefois d'y voir simplement un éloge de l'émancipation individuelle moderne, dès lors que Nietzsche qualifie de « jeunes idéalistes » ces individus, que l'on devine donc affectés par l'exaltation sentimentale

17 La peur, que nous avons déjà rencontrée à maintes reprises, joue donc un rôle aussi structurant pour la société moderne que pour la moralité des mœurs des sociétés primitives.

18 Pour une analyse de cette métaphore à partir du sociologue français Alfred Espinas, voir Simonin 2021c, p. 309–310.

19 Cf. NF1880,6[163].

20 Pour plus de détails sur les rapports entre l'économie et la puissance ou l'impuissance, ainsi que sur les rapports entre le commerce et la guerre, voir Simonin 2022a, chap. III, « la puissance d'argent ».

tales et la démesure qui faisaient l'objet de sévères critiques dans les paragraphes précédents. Sans doute ne suffit-il pas de s'opposer violemment au conformisme pour être un individu authentique, d'autant qu'il n'est ici question que de *générations*, et non d'individus²¹. [§ 177] Après les préjugés grégaires, c'est donc précisément aux préjugés touchant l'individu que Nietzsche s'intéresse à présent. Aux jeunes gens ambitieux, c'est-à-dire aspirant à se distinguer au regard de la norme et pourtant prisonniers de celle-ci puisqu'ils veulent seulement l'incarner de manière exemplaire, Nietzsche recommande alors la solitude²². Prolongeant ainsi l'image du jardin entouré de murailles (§ 174), il laisse penser que l'individu authentique doit se couper radicalement des préjugés de son temps, et que la vie en ville, forçant chacun à épier les autres et à vivre sous leur regard, interdit toute réalisation de soi vraiment personnelle. [§ 178] Enfin, prolongeant cette réflexion sur « les jeunes gens » tout en revenant à l'utilisation dénoncée aux §§ 166 et 173, Nietzsche dénonce ensuite les effets pervers de l'éducation moderne, qui contribue elle aussi à formater l'individu pour favoriser son insertion dans la société. Ces trois paragraphes sur la jeunesse ont donc mis en scène de façon dramatique l'échec de l'émergence d'individus, en dépit même de leur désir de mettre à bas les préjugés dominants.

[§ 179] De même que les jeunes individus sont gaspillés, le paragraphe suivant livre une critique de l'État qui, prenant le relais de l'économie dénoncée aux §§ 174–175, ne valorise que le bien-être matériel et, de ce fait, « gaspille la chose la plus précieuse : l'esprit ». Ainsi Nietzsche retrouve-t-il la caractéristique spirituelle qui faisait l'esprit libre, forcément individuel, en l'opposant ici au confort matérialiste du type humain moderne : le consommateur, l'*homo economicus* médiocre et interchangeable, tout entier déterminé par des critères quantitatifs extrinsèques. Après le travail, le statut socio-économique et l'éducation, l'État est donc à son tour dénoncé comme un instrument de nivellement, qui ne promet la sécurité qu'au prix du renoncement à soi. [§ 180] Un paragraphe aphoristique très bref traite ensuite de la guerre, non plus dans la forme agonale des Grecs (§ 175) mais dans sa forme moderne, dont Nietzsche fait une conséquence des études historiques. Après avoir dénoncé les excès et déformations de regard des études historiques (§ 159), il en tire ici les conséquences négatives, de sorte que ces deux paragraphes, lus ensemble, sont un nouvel exemple de performativité néfaste de représentations illusoires grevées de préjugés. Par ailleurs, Nietzsche ajoute avec les guerres *modernes* – la précision est importante – un élément supplémentaire

²¹ Cf. Simonin 2020a, p. 245.

²² Nouveau phénomène sociétal caractéristique de l'ère industrielle et de la concentration urbaine, et en même temps du rapprochement et de l'homogénéisation des êtres humains : la ville, que l'on retrouvera dans *Ainsi parla Zarathoustra* par opposition à l'isolement dans la montagne.

de caractérisation de la société de son temps, avec ses valeurs et ses préjugés spécifiques, qui tous concourent à la perte de l'individu emporté par des processus qui le dépassent²³.

[§ 181] Avec les deux derniers paragraphes, nous sommes entrés dans des réflexions politiques, et non plus simplement sociétales ou économiques. Le paragraphe suivant se penche sur ce que signifie gouverner, et en propose deux interprétations distinctes, qui interrogent une fois de plus les rapports interpersonnels. Au plaisir de gouverner, Nietzsche préfère le souci de ne pas être gouverné, dont on devine à la lumière des paragraphes précédents que l'enjeu demeure la sécurisation de l'indépendance. Celle-ci semble mieux garantie par l'isolement que par la domination, qui n'est peut-être que l'envers de la subordination au sein du même schéma grégaire. En regard de la critique des préjugés grégaires et de la subordination, on voit donc apparaître progressivement la critique complémentaire des préjugés individuels, c'est-à-dire des représentations illusoire que l'on se fait sur les prétendus grands hommes, les modèles, les riches, et à présent les dirigeants. [§ 182] C'est encore l'enjeu du paragraphe suivant, qui dénonce le préjugé consistant à attribuer à quelqu'un, à tort, un caractère charismatique. On retrouve le thème de l'apparence extérieure superficielle et grossière, qui n'est en fait que de la poudre aux yeux pour les observateurs naïfs. Il en va donc toujours de la connaissance de la nature humaine à travers certains de ses exemplaires marquants ; et une fois de plus, Nietzsche nous met en garde contre l'illusion. La fin du paragraphe lie cela à la dimension politique qui vient de s'ouvrir, en notant que « les hommes d'État rusés jouent habituellement leur comédie » de sorte à susciter cette croyance en eux. L'erreur de l'observateur est donc favorisée par la dissimulation de celui qui s'expose ainsi au regard et cherche à tromper en affectant une grandeur qu'il n'a pas. Le dirigeant peut bien *sembler* supérieur en apparence, il n'est encore qu'un cas particulier de ce type humain moderne qui n'existe que pour et par autrui.

[§ 183] Le couple jeunesse/vieillesse revient ensuite, dans ce cadre désormais politique. Nietzsche distingue les anciennes générations des nouvelles par leurs aspirations politiques, tout en neutralisant cette distinction par un trait de caractère commun à tous. En effet, que l'ancien royaliste se subordonne à l'opinion de « Son Excellence », c'est-à-dire de l'autorité dirigeante incarnée par une personnalité unique, ou que le jeune défenseur du parlementarisme se subordonne à

²³ Encore une fois, Nietzsche a pu s'inspirer pour ces derniers paragraphes de Spencer 1875, vol. 1, chap. 8 sur les préjugés de l'éducation, p. 248 (cornée), qui lie l'apparition des banques à l'enrichissement massif issu des guerres et au progrès industriel, et évoque la commune subordination à un maître éducateur, à un dominateur, à une corporation, à l'État et finalement à la loi morale, par un processus d'abstraction croissant.

« la politique du parti », cela revient au même. Les moyens politiques ont changé, ce qui permet à Nietzsche d'étendre sa critique des préjugés politiques à certains types de régimes, mais le trait de caractère est identique : c'est le sacrifice des individus à une autorité supérieure (individuelle ou collective). [§ 184] Puis Nietzsche fait retour à l'État, dont il envisage une autre forme, qui pourrait venir, si les « anarchistes » venaient à prendre le pouvoir. Nouveau thème brûlant à l'époque de Nietzsche, la perspective d'une révolution populaire est prise en considération à la suite de la monarchie et du parlementarisme, donnant sens au danger représenté par les travailleurs pour la classe bourgeoise. La position de Nietzsche, du reste, est ici ambivalente : il semble exprimer une relative sympathie pour ces anarchistes, en tant qu'ils sont des individus « indomptés », mais leur proximité avec les masses et « les camps socialistes » l'incite malgré tout à les considérer comme une incarnation de plus de cet esprit grégaire qu'il combat²⁴.

[§§ 185 et 186] Pour assurer la continuité de ces différentes perspectives, Nietzsche revient à une réflexion économique, au cœur de ces réflexions politiques. Il met en regard les « mendiants » et les « hommes d'affaires » dans deux paragraphes successifs, recommandant de supprimer les premiers et rappelant combien les seconds sont prisonniers du succès même de leur activité, qu'il nomme leur « plus grand préjugé ». On retrouve alors les oppositions entre travail et *otium*, activité et contemplation, matériel et spirituel : « Travailleurs en affaires — mais paresseux spirituellement ». Il est probable que la critique des mendiants ne serve ici qu'à préparer celle, plus inattendue, de ceux qui réussissent en affaire, et représentent un certain idéal d'accomplissement, que Nietzsche rabaisse avec mépris.

[§ 187] Il revient ensuite vers un avenir possible de l'État, prolongeant le § 184 en proposant une image alternative à celle du § 179, mais s'efforce surtout de présenter une nouvelle conception de la justice (notion déjà abordée au § 78 sous l'angle théologique, et au § 112 sous l'angle des relations intersubjectives). En lieu et place d'un pouvoir judiciaire conçu comme une institution répressive qui criminalise l'individu non conforme, Nietzsche envisage ici une forme d'autodétermination par laquelle l'individu criminel s'élèverait au rang de législateur et s'imposerait à lui-même le châtement qui lui revient. Ici aussi, une valeur et son

24 De même, leur rapport au pouvoir, s'ils devaient s'en emparer, est lui aussi ambivalent : Nietzsche nous dit qu'ils s'imposeraient, à eux-mêmes comme aux autres, une « discipline de fer », précisément du fait de leur nature d'abord insubordonnée. On peut voir là un effort de maîtrise de soi, qui n'est pas sans rappeler l'image nietzschéenne des Grecs et évoque aussi la notion ultérieure de législateur du futur ; mais c'est peut-être aussi un nouvel échec d'individus prometteurs mais gaspillés, et qui surtout ne feront qu'imposer une nouvelle coercition aux autres.

expression institutionnelle dans la société moderne reçoivent donc une double interprétation, dont l'une est grégaire et l'autre part de l'individu.

[§§ 188 et 189] Les deux paragraphes suivants reviennent quant à eux à la question du conquérant et dirigeant politique et des rapports qu'il entretient avec son peuple, dénonçant les préjugés politiques liés au culte de la personnalité et au nationalisme. Le premier paragraphe, reprenant et mêlant les métaphores de la nutrition et de l'ivresse, dénonce la propension du peuple à se laisser abuser par quelque grand homme, version laïque du sauveur, qui les manipule par la pompe enivrante de sa puissance. Prenant le point de vue inverse, le second paragraphe prolonge cette réflexion en exposant l'usage qu'un conquérant peut tirer d'une telle exaltation, s'il sait la susciter pour parvenir à ses fins, et convaincre le peuple de se sacrifier pour la gloire nationale (et surtout l'intérêt du dirigeant)²⁵.

Après une première phase consacrée à des traits psychologiques et culturels typiques de l'homme moderne, cette deuxième phase s'est donc intéressée plus spécifiquement à des phénomènes et institutions sociétaux, économiques et politiques. À travers eux, ce n'est plus simplement la tendance grégaire à la subordination individuelle qui a été étudiée, chez les ouvriers, les pauvres, le peuple en général, mais encore les préjugés qui entourent certains individus dont la supériorité n'est qu'apparente, ainsi les dirigeants, les conquérants, les riches, les personnalités charismatiques, les révolutionnaires. Nietzsche passe au crible de sa critique les principales valeurs et institutions de la société industrielle postérieure aux Lumières et à la Révolution, ainsi que de ses différentes classes, les préjugés capitalistes aussi bien que socialistes, libéraux et conservateurs, de l'ouvrier au banquier, en passant par la question sociale, le jeu des grandes puissances qui découle du Congrès de Vienne, après les conquêtes napoléoniennes et la Restauration, sans oublier la question de l'unité allemande. À l'arrière-plan de cela, Nietzsche s'efforce de déceler dans l'ère troublée qui est la sienne tout ce qui pourrait favoriser l'émergence d'un type humain supérieur, une fois écartés les pièges des divers préjugés qui, à travers leurs métamorphoses, ne font que perpétuer sous différents noms le même conformisme écrasant. L'enjeu majeur de-

25 Ces deux paragraphes ont des versions préparatoires communes, signe qu'ils formaient d'abord une unique argumentation, ensuite scindée pour exposer tour à tour l'intérêt respectif de ceux qui sont gouvernés et de ceux qui gouvernent. Pour plus de détails, voir Simonin, « Considérations politiques sur le sentiment de puissance : une genèse des paragraphes 188 et 189 d'*Aurore*, de Friedrich Nietzsche », en cours de publication chez CNRS Éditions. Nietzsche a pu s'inspirer ici de l'analyse pascalienne du pouvoir symbolique des rois, cf. Pascal 1993, § 330 / 1865, vol. 1, p. 173 : « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie » (trait en marge).

meure donc la critique des préjugés et le diagnostic des types humains qui les alimentent.

[§§ 190 à 207] La troisième et dernière grande phase de ce troisième livre revient plus fortement au comparatisme culturel, non plus seulement par l'opposition entre Modernes et Anciens, mais plus précisément afin de caractériser le type allemand, par comparaison avec d'autres peuples contemporains. Les principales questions qui se voient accorder un traitement important et suivi sont l'éducation, la noblesse et la bourgeoisie (à travers la question de l'argent). Nietzsche achève sa réflexion sur certains préjugés prédominants dans l'Allemagne de son temps, sur leurs principaux vecteurs, en continuant de distinguer différents types humains, porteurs de préjugés qui leur sont propres, dans le but d'identifier précisément la logique des préjugés de ses concitoyens et de ménager de nouvelles directions.

[§§ 190 à 193] Quatre paragraphes comparent d'abord l'Allemagne avec sa voisine et rivale, la France, vaincue militairement en 1870 mais dont la prépondérance culturelle demeure. [§ 190] Nietzsche oppose d'abord précisément la culture et la politique, dans un premier paragraphe qui fait le lien avec le thème précédent du nationalisme. Il présente d'abord le préjugé de l'ancienne culture allemande, qu'il identifie comme un « idéalisme » enthousiaste, un « emportement » exalté, évoquant la critique de la *Schwärmerei* tout en la tournant contre ceux-là même qui prétendaient s'en garder, ainsi Hegel, Schelling ou Schiller. C'est aussi l'hypersensibilité morale que le début de ce troisième livre avait identifiée comme typiquement moderne. C'est là une « fièvre » (ce qui rappelle les paragraphes sur la foi enivrante et pathologique) dont les Allemands se sont défaits comme « d'une maladie ». Mais par quoi les Allemands l'ont-ils remplacée ? Par un autre préjugé, peut-être pire et certainement plus grossier, dont les paragraphes précédents ont abondamment traité : « l'absurdité politique et nationale »²⁶. [§ 191] À la suite de ce paragraphe qui opérait une liaison entre les thèmes culturels et politiques, Nietzsche prolonge sa critique de l'idéalisme par celle de l'art romantique, faible et surtout éminemment allemand, opposé au vigoureux classicisme français. Cette polarité esthétique, qui recouvre aussi un processus historique, est reprise ici pour être érigée au rang de symptôme physiologique et d'indicateur de deux types humains opposés, qui ont pour nom le Français et l'Allemand. [§ 192] Dans le même esprit, c'est ensuite l'idéal français de religiosité chrétienne qui est valorisé,

²⁶ Nietzsche a pu croiser la question du remplacement d'un préjugé par d'autres, mettant en doute l'opportunité de supprimer une erreur si l'on n'a rien de mieux à mettre à la place, chez Lecky 1879, vol. 1, p. 47, qui rapporte en note le proverbe anglais suivant : « Ne renverse jamais une opinion, tant que tu n'as pas quelque chose de mieux à mettre à la place » (avec trois traits de Nietzsche en marge).

du fait de sa puissance aristocratique et de l'alliance de la profondeur à une surface raffinée, par contraste avec les atours biscornus du type allemand. Nietzsche nomme quelques représentants exemplaires de cette «*culture ecclésiastique*», tous empruntés à l'âge classique une fois de plus, et au premier rang desquels se trouve Pascal. Il y voit ses «*adversaires parfaits*», chrétiens certes, mais qui du moins sont des types humains entiers et accompli, et dont le mérite est surtout d'avoir pu engendrer leur contraire : «*la libre pensée antichrétienne*». [§ 193] Dernier trait culturel du *Volksgeist* français : Nietzsche consacre le paragraphe suivant à l'esprit, après la politique, l'art et la religion. Tandis que l'esprit allemand est dominé par les préjugés moraux, l'esprit français (que Nietzsche donne d'ailleurs en français), au sens intellectuel du terme, est indépendant, vif, et surtout amoral, voire immoral. Le type français incarne donc l'individualité supérieure, libre d'esprit et anticonformiste, par opposition au type allemand.

[§§ 194 à 197] une série de paragraphes se consacre ensuite au thème de l'éducation, déjà préparé par plusieurs paragraphes, ainsi que par ceux sur les modèles, les maîtres et la jeunesse. [§ 194] Dans la continuité du paragraphe précédent, Nietzsche dénonce d'abord la «*vanité des maîtres de morale*» de son temps, dogmatiques et ennuyeux, et cherche à dégager une conception plus particulière, voire individualiste, de la morale, ainsi qu'elle existait au «*siècle dernier*». L'éducation est donc à son tour interrogée sous l'angle de l'opposition entre conformisme grégaire et émancipation individuelle. [§ 195] Contre le classicisme qu'il a valorisé à plusieurs reprises, Nietzsche dénonce ensuite le préjugé d'une certaine éducation classique, et à travers elle l'opposition entre une connaissance véritable, dont le contenu pourrait être pleinement assimilé, et la simple érudition formelle et sèche. Nous retrouvons ici aussi notre méconnaissance des Grecs (§ 169), la condamnation d'un travail (intellectuel) abrutissant (§ 173) et du dressage de la jeunesse (§ 178), culminant dans une récusation des préjugés de la culture classique, qui ne nous donne accès ni aux cultures passées, ni à nous-mêmes. Nietzsche énumère d'ailleurs diverses causes de cette méconnaissance, qui se drapent du nom valorisant d'éducation classique : l'irréflexion, le mauvais exemple des maîtres, l'habitude et l'éducation, un mésusage des concepts et des confusions d'ordre sentimental. Autant de facteurs constitutifs de la logique des préjugés, que nous avons déjà rencontrés. [§ 196] Cette culture moderne, par le biais de son enseignement, ne fait que raconter «*des balivernes*» et véhiculer les préjugés du temps ; elle ne permet jamais à celui qui la reçoit de se connaître et de s'affirmer en tant qu'individu. Nietzsche associe ici la vérité à l'individu, tandis que le général ou l'universel, transmis par l'éducation, sont nécessairement de l'ordre du préjugé.

[§ 197] Revenant spécifiquement à l'Allemagne, sous l'angle de l'éducation, le paragraphe suivant qualifie l'esprit allemand d'obscurantiste et opposé aux Lu-

mières, à la différence de la France et de l'Angleterre²⁷. Nietzsche reprend les différents domaines d'expression culturelle et, concernant l'Allemagne, renvoie les philosophes aux spéculations idéalistes, les historiens au romantisme (comme au § 159), les savants naturalistes à leurs démons mystiques et à leurs aspirations à un ordonnancement éthique du monde²⁸ ; de même chez les artistes, «le culte du sentiment fut érigé à la place du culte de la raison». C'est là une nouvelle formulation de cette logique du sentiment omniprésente dans l'ouvrage, opposée à l'émancipation rationnelle et éclairée des préjugés, dont Nietzsche voit également la marque dans la tâche kantienne «de rouvrir le chemin à la foi en assignant au savoir ses limites». Ces paragraphes sur l'éducation permettent donc à Nietzsche de marquer l'opposition entre deux types humains, l'esprit allemand se voyant systématiquement octroyer les mauvais attributs, toutes les formes d'expression culturelles prenant chez lui une orientation pathologique, sentimentale, rétrograde et fanatique.

[§§ 198 à 201] À la suite de ces paragraphes sur l'éducation individuelle par opposition aux préjugés grégaires, Nietzsche se concentre sur le type humain aristocratique. [§ 198] Employant de nouveau le comparatisme culturel, il valorise la noblesse française et italienne²⁹, déplorant le fait qu'en Allemagne ce soient les prêtres, puis les professeurs, qui donnent le ton et servent d'étalon pour assigner un rang à leur peuple. Ce paragraphe de transition inscrit donc les préjugés liés à l'éducation, qui viennent d'être abordés et sont évoqués ici par les professeurs, dans la continuité des préjugés théologiques du livre I (ici, les prêtres), et introduit par contraste la figure aristocratique. [§ 199] Nietzsche s'efforce ensuite de donner lui-même un rang à son peuple, ou peut-être à la modernité européenne tout entière (il dit «nous»), en distinguant deux types d'aristocraties. L'une, grecque, repose sur des individualités immorales prêtes à tout pour la puissance ; l'autre, héritant de l'esprit chevaleresque de la féodalité, prise la fidélité, la grandeur d'âme et la pudeur. Étonnamment, dans ce texte très ambivalent qui est parfois à prendre au pied de la lettre et parfois très ironique, Nietzsche semble valoriser une version de la noblesse qui est moderne, plutôt que grecque, comme s'il voulait nuancer l'image (grecque) d'un individualisme par trop excessif, dont il fait par ailleurs l'éloge contre le gréganisme. Plus probablement, il tente ici de présenter un panorama nuancé des types aristocratiques possibles, avec leurs vertus et leurs

27 La référence majeure sur l'esprit des Lumières et sur l'histoire, heurtée, de sa diffusion, est ici Lecky 1873.

28 Cette idée était présente dans M-3, 90 et 100, c'est-à-dire au début et à la fin du livre I, au début du livre II, et elle revient à présent vers la fin du livre III, ponctuant avec régularité la progression argumentative de l'ouvrage.

29 Et anglaise, dans la version préparatoire N-V-4,7, ce qui établit un lien avec M-197.

limites respectives, pour pluraliser encore sa description de la nature humaine, sans préconiser pour autant de modèle univoque. [§ 200] En lien avec la noblesse toujours, Nietzsche revient ensuite à une réflexion économique, qui annonce aussi les paragraphes ultérieurs sur l'argent. Introduisant la noblesse désargentée comme une nouvelle sous-catégorie moderne au sein du type aristocratique, il note que la noblesse aide à mieux supporter la pauvreté. Il rappelle ainsi que l'humanité supérieure n'est pas appréciable selon le seul critère de l'aisance matérielle, et préfigure le type inverse sur lequel il va bientôt revenir : le bourgeois parvenu. [§ 201] Enfin, après les noblesses française et italienne, grecque, médiévale et désargentée, Nietzsche envisage «l'avenir de la noblesse». Après la culture ecclésiastique et la culture classique, il clôt donc cette réflexion sur la «culture aristocratique» en souhaitant son rapprochement avec l'esprit libre. Là où l'homme moderne grégaire se précipite dans la grande politique nationaliste, ainsi que nous l'avons vu, ce paragraphe s'achève en prophétisant l'advenue d'un type aristocratique spirituel, rejetant la vie politique pour se consacrer à la connaissance. On retrouve la valorisation antique de la *vita contemplativa* sur la *vita practica*, dont ce troisième livre a montré les manifestations matérialistes les plus modernes ; le livre V reviendra sur cette forme supérieure de connaissance.

[§ 202] Après le type noble de l'esprit libre, Nietzsche consacre un nouveau paragraphe à cette autre figure déviante qu'est le criminel. Il recommande de le traiter scientifiquement, comme un malade, plutôt que moralement, comme un coupable, afin de mieux l'insérer dans la société à l'avenir. La figure du criminel synthétise ici les thèmes déjà rencontrés de la pathologie, de la justice, de la responsabilité, sous l'angle d'une redéfinition de l'ordre social et de la place de l'individu dans le groupe. Contre le préjugé moral et théologique consistant à blâmer et châtier, Nietzsche préconise une réflexion pragmatique d'ordre médical, confirmant son ambition de déconstruire le préjugé de la morale en remontant à son sous-bassement physiologique. Plus généralement, il multiplie les exemples d'individus qui s'écartent de la norme de la moralité des mœurs : le conquérant, le noble, le criminel.

[§§ 203 à 206] Au contraire, il revient dans les paragraphes suivants aux préjugés liés à l'argent, que l'on pourrait qualifier de bourgeois. [§ 203] Prolongeant la réflexion diététique introduite au paragraphe précédent, Nietzsche critique tout d'abord le mauvais régime de ceux qui, à travers l'opulence des repas qu'ils donnent, ne cherchent qu'à faire montre de leur aisance économique. La nourriture, comme précédemment la morale et l'esthétique, n'est pensée ici qu'en vue de l'effet recherché : l'exhibition ostentatoire de la puissance d'argent. Ce paragraphe souligne donc, à travers les préjugés de la classe possédante, l'écart entre le paraître (afficher son bien-être) et la réalité (se gâter la santé). [§ 204] Après avoir montré que derrière la bonne chère se tient l'enjeu de l'argent,

Nietzsche remonte encore en deçà et indique à l'arrière-plan de l'argent la pulsion fondamentale et fanatique du sentiment de puissance. C'est lui qui meut les êtres humains lorsqu'ils courent après l'enrichissement par tous les moyens. En ajoutant que l'argent a remplacé la vérité et Dieu, Nietzsche indique que les préjugés théologiques en déclin ont fait place à de nouvelles formes sécularisées³⁰. Mais c'est bien la même nature humaine qui cherche chaque fois à se bercer d'illusions, en poursuivant des idéaux qu'elle a forgés elle-même pour valoriser sa propre image. [§ 205] Souscrivant lui-même partiellement à un préjugé du temps, Nietzsche aborde ensuite le thème de l'argent à travers la figure du peuple juif. Mais c'est surtout un prétexte pour introduire un nouveau paragraphe de comparatisme culturel qui, entre plusieurs formules aux consonances antisémites, met finalement très en valeur le type humain juif, opposé au bourgeois lambda. En effet, la longue histoire du peuple juif a contribué à lui donner de nombreuses vertus distinctives, jusqu'à rendre possible l'émergence d'individus rares (on retrouve d'ailleurs le thème du mariage, les Juifs ayant su, par le soin de leurs alliances, en faire un meilleur usage que celui exposé aux §§ 149 à 152). Leurs défauts mêmes sont pardonnables, selon Nietzsche, et en voie de résorption. Somme toute, c'est celui des peuples européens qui, minoritaire par excellence, s'oppose le plus à la norme, et à qui Nietzsche prédit un grand avenir en en faisant le complément de l'aristocratie, avec laquelle il devrait s'allier pour produire un type humain supérieur. [§ 206] En contrepoint du préjugé d'argent, et dans le prolongement du § 200 sur la noblesse désargentée, Nietzsche revient ensuite à la classe ouvrière, dont il fait un nouveau type opposé au bourgeois des §§ 203–204. Il recommande aux ouvriers d'émigrer pour chercher de meilleures conditions de vie, ce qui établit une continuité avec le peuple juif du paragraphe précédent, par la dimension cosmopolitique de ces deux types humains (que l'on mettra en regard des critiques précédentes du nationalisme). D'autre part, plutôt que d'orienter la réflexion sur le capitalisme et le matérialisme, Nietzsche saisit l'occasion de présenter un type humain qui échappe à ces déterminations. Soulignant que l'amélioration de leur condition ne saurait se réduire à des considérations strictement économiques, il prône alors la maîtrise de soi et une émancipation individuelle d'ordre spirituel, une fois de plus, sous l'influence des philosophies stoïcienne et cynique.

[§ 207] Le dernier paragraphe de ce livre, enfin, revient au type allemand, qui recèle beaucoup de qualités cachées, lui aussi, mais se révèle bien souvent inca-

³⁰ Le *Nietzsche-Kommentar* souligne que la référence mythologique à Danaé, fécondée par Zeus sous la forme d'une pluie d'or, exprime métaphoriquement la divinisation de l'argent. On pense également à l'idolâtrie du Veau d'or, cf. *Exode* 32 : 4–35.

pable de les manifester. Superstitieux, enclin à l'ivrognerie, sentimental, conformiste et paresseux, il a en outre une forte propension à la subordination et à l'obéissance, ainsi qu'au dogmatisme et au fanatisme. Pourtant, lors de certaines circonstances exceptionnelles qui le mettent au pied du mur, il fait montre d'une grandeur surprenante. En somme, Nietzsche synthétise les enjeux principaux de ce troisième livre en affirmant que l'Allemand est l'incarnation même du type humain à combattre, du fait de son inclination pour les préjugés éminemment grégaires de l'ère contemporaine. Et en même temps, il ménage une fois encore une voie d'avenir, en faisant de l'Allemand un type humain supérieur lui aussi, mais en puissance, de façon exceptionnelle et un peu malgré lui. Nietzsche se veut donc celui qui bouscule l'homme moderne en général, allemand en particulier, pétri de préjugés, et s'efforce de le sortir de sa torpeur pour l'inciter à se surmonter. Pour cela, il lui faut extraire de tous les types humains présentés dans ce troisième livre, et des formes culturelles et institutionnelles qui manifestent les diverses facettes de leurs natures, ce qu'il y a de meilleur et ce qui a le plus d'avenir. Cela revient à s'émanciper le plus possible de tous les préjugés qui ne font qu'homogénéiser les êtres humains sous des représentations grossières et hégémoniques, qu'elles soient propres à une culture, à une époque ou à une classe. Cela revient à valoriser le plus possible ce qui s'écarte de la norme, ainsi que le premier paragraphe de ce troisième livre l'avait énoncé.

Acte IV – Les préjugés de la subjectivité (§§ 208 à 422) : Psychophysiologie des différents types humains

Intrigue

La charge dramatique commence à se détendre en s'infléchissant vers la scène intérieure de la subjectivité et des conflits intimes de l'âme humaine¹, sans que disparaissent les scènes consacrées aux relations intersubjectives. L'esprit libre fait retour sur soi et s'efforce de comprendre et déconstruire les éléments qui ont pu conduire à cette impasse de la subjectivité humaine. Les principaux obstacles qu'il rencontre sont les diverses passions de l'âme humaine, le regard d'autrui, qui pèse toujours sur lui, et enfin sa propre ignorance de lui-même et de la nature humaine. Pour y remédier, la mise en scène fait place à l'étude circonstanciée des dispositions et des caractéristiques psychophysiques et comportementales qui permettent de réguler la logique des préjugés jusqu'alors triomphante et, peut-être, d'y échapper. Un important travail sur soi commence, au terme duquel seulement l'être humain parviendra à surmonter les apories qui, au cours des trois premiers actes, se sont nouées jusqu'à paraître inextricables.

Après l'espace public qui constituait l'essentiel de l'acte III, l'action s'intériorise et devient dans une certaine mesure atemporelle, bien que de nombreuses scènes dressent ponctuellement un portrait au vitriol des contemporains de Nietzsche pour mettre en lumière leurs travers psychologiques et moraux. La lumière reprend ses droits sur l'obscurité et jette un jour nouveau sur les innombrables recoins de l'âme humaine, rendant possible une compréhension qui est le préalable d'une construction raisonnée de la subjectivité.

1 Cf. Cancik et Cancik-Lindemaier 2003, p. 387 : « La tragédie comme psychodrame : quelle belle matière pour la psychologie qui, pour Nietzsche, commence ». Voir également Sarrazac 2010, p. 51, qui note qu'avec la crise du drame moderne, à partir de 1880 précisément, le conflit disparaît, ou bien se reporte sur de petites choses quotidiennes, ou bien à un niveau intrasubjectif, ou encore au niveau de groupes, de classes sociales et de nations. Fils de son temps, Nietzsche semble mimer ces évolutions avec la progression dramatique d'*Aurore* ; voir à ce sujet Sloterdijk 1990, sur la « théorie du drame qui s'amplifie en une histoire originelle de la subjectivité » (p. 38) et sur « la structure dramatique fondamentale de la recherche du vrai Soi » (p. 50) qui sont à l'œuvre dans le corpus nietzschéen, ainsi que sur la « dramaturgie de l'esprit » faisant de « l'aventure du connaissant » le « drame des drames » (p. 146).

Personnages

L'INDIVIDU, *ou l'esprit libre du point de vue de ses caractéristiques psychologiques.*

AUTRUI, *nouvel avatar de l'adversaire de l'esprit libre, désormais intériorisé.*

NAPOLÉON, *l'habile meneur d'hommes qui sait faire illusion.*

RICHARD WAGNER, *l'artiste mondain, génie autoproclamé qui brille de mille feux pour occulter ses faiblesses.*

LE COMÉDIEN, *connaisseur de l'âme humaine et expert en dissimulation.*

LE PASSIONNÉ, *éternel aveugle.*

LES CARACTÈRES, *représentants de l'âme humaine dans sa diversité, capable du meilleur comme du pire (le flegmatique, le colérique, l'avare, l'orgueilleux, le vertueux, le poète, le génie, le noble, etc.).*

Axes principaux

La structure du quatrième livre est plus complexe. Il contient autant de paragraphes, souvent plus courts, que les trois précédents réunis, et ne semble plus procéder par phases distinctes. La première impression est plutôt celle d'un pêle-mêle déconcertant, qui n'est pas sans rappeler celui, assumé par le titre, des *Opinions et sentences mêlées*. Cela n'empêche cependant ni les effets de continuité, de contrepoint ou d'opposition entre deux paragraphes successifs, ni les effets d'échos ou d'enchâssements thématiques à plus grande distance, ni surtout la forte cohésion de l'ensemble selon quelques axes principaux.

Selon Henri Albert, le quatrième livre d'*Aurore* traite des choses humaines², ce qui se comprend si l'on entend par là une réflexion à la fois existentielle et empruntant aux analyses psychologiques des moralistes classiques sur la nature et la condition humaines. Selon Montinari, il traite essentiellement de l'homme dans ses rapports sociaux³, ce qui ne contredit pas la caractérisation précédente mais en soulève un aspect particulier et important. Plus généralement, il semble possible de subsumer ces deux premiers jugements sous une perspective plus englobante, qui tient selon nous au façonnement de la subjectivité humaine, que nous appellerons aussi *autopoïèse* et dont la dimension pratique a pour pendant théorique une réflexion sur la possibilité et les limites de la connaissance portant sur un tel objet. Il s'agit donc avant tout ici d'apprendre à se connaître soi-même, une tâche indissociablement théorique et pratique, afin de déployer pleinement son poten-

² Albert in Nietzsche 1901, p. 423.

³ Montinari in Nietzsche 1964, s. p.

tiel. Mais un tel souci de soi⁴ suppose une analyse et une modification des interactions avec autrui, d'où l'omniprésence des textes portant sur l'intersubjectivité (et la caractérisation de Montinari). Ces deux perspectives individualiste et sociale concourent du reste à une meilleure compréhension de la nature humaine en général, *terra incognita* que ce livre s'attache à explorer et à faire fructifier. Connaissance et transformation de la subjectivité, des relations intersubjectives et de la nature humaine en général : tel est le premier ensemble de réflexions qui se dégage de ce livre IV et lui donne son sens. C'est sur cette base que d'autres thèmes importants se développent.

Les relations intersubjectives sont le plus souvent présentées comme conflictuelles, de sorte que la question de la force ou de la puissance personnelle dans la confrontation avec autrui se fait très présente dans ce livre IV, de même que la domination, la supériorité ou l'infériorité, ou encore à maintes reprises le sentiment de puissance et l'estimation plus ou moins bien fondée des forces qui s'affrontent⁵. Sans revenir ici en détail sur le sentiment de puissance, notons seulement qu'il joue un rôle constitutif à l'arrière-plan des deux thèmes qui viennent d'être évoqués : le façonnement de soi au gré des relations avec autrui ; c'est-à-dire l'affirmation de la puissance personnelle, intimement éprouvée et constitutive de l'équilibre affectif et pulsionnel du sujet dans son rapport aux puissances extérieures. Le caractère potentiellement illusoire du sentiment de puissance joue également un rôle important ici, du fait des méprises qui sont véhiculées par l'estimation des puissances personnelle et extérieures. Ce point est donc à rapprocher de la logique des préjugés, telle qu'elle se déploie dans le livre IV. La tendance des êtres humains à *préjuger de leurs forces* exprime pleinement cette interdépendance du concept de sentiment de puissance (illusoire) avec l'entreprise de critique des préjugés moraux⁶.

Un second aspect se dégage encore de ces relations intersubjectives difficiles : la problématique de la communication, qui se rattache au thème général du langage en tant que vecteur d'erreurs, d'illusions, de manipulations et de préjugés divers. Par ses réflexions sur le style, la conversation, la parole, ou encore le bavardage et le silence, Nietzsche livre ici une analyse variée qui, reprenant certains enjeux traditionnels de la communication de la vérité et de rhétorique, soulève des questions liées à la publicité (au sens étymologique du terme) de ce

4 À ce sujet, voir Ansell-Pearson 2014.

5 Cf. M-212, 215, 237–238, 245, 248, 260, 262, 264, 271, 273, 278, 284, 291, 295, 303, 339, 348, 356, 360, 362, 368–369, 371, 398, 403 et 414, pour s'en tenir à une liste (non exhaustive) des textes qui associent le plus explicitement la puissance et les relations intersubjectives. Cette thématique traverse l'ensemble du livre.

6 Sur le sentiment de puissance dans *Aurore*, cf. Simonin 2022a, deuxième partie.

que le sujet possède de plus intime, à l'incommunicabilité entre les êtres, ainsi qu'au choix du bon *modus operandi* et du bon auditoire⁷. Ces textes sur la communication permettent non seulement d'approfondir la définition et l'affirmation de la subjectivité dans ses rapports avec autrui, mais ils peuvent aussi être vus comme la mise en scène, à la fois théorique et pratique, des stratégies éditoriales de Nietzsche lui-même, dignes d'un redoutable communicant.

Le thème de la connaissance et du façonnement de la subjectivité est encore étoffé par les analyses nombreuses et variées de la vie intérieure, des pulsions, des passions, des états affectifs en général⁸. Outre le sentiment d'impuissance et de puissance, auquel nombre de ces états se rapportent, Nietzsche aborde ce que nous pourrions appeler, selon le langage de l'âge classique, les passions tristes et les passions joyeuses⁹, dont il interroge les rouages psychologiques et physiologiques : insatisfaction, détresse, malheur, haine de soi et des autres, anxiété, colère, pulsion de domination, fanatisme, d'un côté, amour, ardeur, magnanimité, joie, gaîté, bonheur, de l'autre. De très nombreux paragraphes, couvrant tout le livre, font intervenir dans différents contextes des passions précises, ou bien conceptualisent le champ des passions (ainsi que des pulsions, de la sensualité, des sentiments, des émotions), dont ils proposent parfois des typologies et dont ils présentent divers usages¹⁰. Car c'est bien de la régulation et de la purgation des passions qu'il s'agit, par lesquelles la subjectivité peut façonner ce chaos intérieur et lui donner une

7 Cf. M-292, 330, 332, 347, 350–351, 353, 364, 375, 399, 407, 416, 418 et, dans une moindre mesure, M-370 et 378. Très tôt, Nietzsche s'est intéressé au pouvoir des mots, ainsi dans ses cours sur la rythmique grecque et sur le rythme (1870–71), in KGW II/3 p. 99–338, dont une traduction française doit paraître aux Belles Lettres dans le cadre des *Écrits philologiques de Nietzsche* en 12 volumes, ou encore dans ses cours consacrés à l'histoire de l'éloquence grecque (1872–73), à la rhétorique antique (1874) et à celle d'Aristote (1874–75 et probablement 1877–78), in *Écrits philologiques de Nietzsche*, trad. Anne Merker, Paris, Les Belles Lettres, vol. 10.

8 Cf. Benoit 2019, p. 148, qui voit dans l'ensemble d'*Aurore* un « pénétrant traité des pulsions » (ce qui s'applique particulièrement à ce livre IV, selon nous), et NK, p. 54 sq.

9 Il est question des « affects joyeux [*freudigen Affecten*] », des « affects tristes [*traurigen Affecten*] », des « sensations joyeuses [*freudigen Empfindungen*] » et des « sensations tristes [*traurigen Empfindungen*] » dans Fischer 1865, p. 355, 363–364, 367, 371, 373, 382–383, 495–500, 513, 531, 536–539 et *passim*. C'est probablement à cette lecture que Nietzsche doit la vive impression suscitée par la philosophie de Spinoza, dont il fait part à Overbeck dans la célèbre lettre du 30 juillet 1881, BVN-1881,135. Voir Scandella 2012 et Sommer 2012a, p. 156–184.

10 Cf. M-216–217, 220, 223, 233, 240–241, 244–245, 247, 249–250, 256, 260, 262, 277, 279, 294, 298, 309–310, 312, 321, 323, 327, 329, 331, 332, 335, 362, 364–365, 370, 377, 379, 387, 394–395, 398, 401, 403–404, 410–411, 415. La peur et l'amour, en particulier, sont présents dans une quinzaine de paragraphes chacun.

unité architectonique relativement stable¹¹. En ce sens, les passions sont à la fois le matériau qui sans cesse ébranle et menace le sujet de dissolution, et auquel en même temps il s'agit de donner forme par des processus d'(auto)régulation et d'homéostasie¹².

Ce jeu incessant des passions se double en outre de multiples analyses des vices et des vertus que, conformément à son entreprise de déconstruction des préjugés moraux, Nietzsche réévalue en dehors de la conception (et de l'opposition) morale traditionnelle. Il est alors question de démesure, d'avarice, de méchanceté, d'un côté, de courage, de bonté, de philanthropie, de générosité, de mesure, de détermination, de maîtrise de soi, d'équité, ou encore de politesse, de l'autre. Par-delà les oppositions, parfois tranchées, entre vices et vertus, passions tristes et joyeuses, et ultimement caractères inférieurs (ou faibles) et supérieurs (ou forts), l'articulation de ces réflexions contribue à faire de ce livre IV un petit traité moral des passions et des vertus, dont le foisonnement redéfinit grandement les lignes de partage. Il en ressort une vaste cartographie de la nature humaine, prenant en compte différents tempéraments, caractères, ou natures¹³, sur la base de laquelle il devient possible d'envisager les contours d'un type humain supérieur.

Enfin, le dernier thème central de ce livre IV complexifie encore la portée des éléments précédents. Il s'agit de la logique des préjugés, qui prend à présent la forme d'une profonde méconnaissance de soi-même et des autres et explique que les êtres humains se méprennent si souvent sur leur intériorité, sur leurs semblables et sur l'évaluation de leurs propres comportements comme de ceux d'autrui, pour le plus grand mal de tous. L'humanité pâtit de ses préjugés, et avant tout des préjugés qu'elle nourrit sur elle-même. Ce thème de l'ignorance *de* l'homme (au double sens du génitif) prend en particulier la forme du mensonge à soi-même

11 Rappelons que M-109, dont nous avons envisagé qu'il puisse servir de clé de lecture du livre IV (cf. *supra* p. 80), a montré le caractère limité de l'action volontaire et intentionnelle du sujet sur lui-même. En effet, le sujet n'est pas distinct des passions (dont il disposerait sur le mode de l'avoir et sur lesquelles son contrôle pourrait aisément s'exercer), mais il est au contraire traversé par elles, il est à la fois chacune de ses passions et la somme fluctuante de leurs interactions.

12 Voir Benne et Müller 2014, dont le titre (*Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*) exprime très précisément ce double mouvement de construction de la personnalité sur la base d'une subjectivité en crise, en particulier l'introduction, p. 15–67.

13 Nietzsche a pu s'inspirer de la médecine d'Hippocrate (cité dans M-168) et de Galien. Aucun ouvrage de ces deux grands médecins de l'Antiquité n'est conservé dans sa bibliothèque, mais ils sont mentionnés dans des ouvrages de médecine auxquels il a pu s'intéresser, ainsi Maudsley 1875, p. 6–7 et Beade 1837, vol. 1, art. «humorisme», p. 226–227 (seul le second tome est conservé dans la bibliothèque de Nietzsche). La théorie des humeurs faisait par ailleurs partie de la culture médicale commune à l'époque de Nietzsche ; sur cette question, cf. *infra*, p. 322 sq.

et de la dissimulation envers autrui. De très nombreux paragraphes, nourris de la tradition des moralistes français, traitent en ce sens de la vanité, du désir de gloire, de l'orgueil, de la présomption, de la fierté, de la distinction, ou de l'affectation. Nietzsche joue de l'écart entre l'être et le paraître, c'est-à-dire entre le caractère intime véritable et le caractère affecté que l'on donne à voir (y compris à soi-même), pour souligner combien nous nous abusons sur ce que nous sommes. Mais l'opposition n'est jamais binaire et certains paragraphes envisagent d'une manière tout-à-fait positive que quelqu'un se *forge* un caractère en recourant à tous les artifices de la pose, de l'hypocrisie, de la tromperie, de telle sorte que le jeu avec les apparences, loin d'être le contraire de l'authenticité, devient une stratégie détournée pour l'affirmation de la personnalité. Tromper les autres permet de s'abuser soi-même, et réciproquement, avec à chaque fois des conséquences bien réelles : c'est là un nouvel exemple de la performativité qui peut naître de la logique des préjugés¹⁴.

Connaissance de soi, des autres, de la nature humaine en général ; relations intersubjectives conflictuelles et problématiques (sentiment de puissance et communication) ; monde intérieur des passions et, avec cela, analyse critique des vices et des vertus ; logique des préjugés, enfin, qui nuance l'étude caractérologique par l'écart entre l'être et le paraître, appliqué à la subjectivité humaine. Tels sont les axes principaux du livre IV, qui présente une forte unité conceptuelle. Seule la progression interne par phases semble donc remise en question, ce qui pourrait bien correspondre à une stratégie argumentative précise. La méthode de Nietzsche, en effet, s'apparente dans ce livre à un éclatement voulu, à un éparpillement qui mime textuellement le morcellement chaotique de la subjectivité, et dont la cohésion et la portée ne ressortent que progressivement de l'ensemble. Le contre-modèle serait un traité systématique et analytique sur la nature humaine, selon un

14 L'un des enjeux centraux de Brusotti 1997 consiste à exhiber l'articulation étroite entre la passion de la connaissance – structurante pour toutes les autres, coexistant avec « la thérapie de la vie sentimentale » (p. 229) et que l'auteur rapproche souvent du sentiment de puissance également – et le double enjeu théorique et pratique de connaissance et de construction de la subjectivité : « le sujet connaissant ne se connaît pas lui-même et parvient pourtant, par la connaissance, à une personnalité unifiée » (p. 3) ; « [la passion de la connaissance] est la réponse de Nietzsche au problème du modelage individuel » (p. 161). Brusotti précise que la passion de la connaissance, rapprochant la passion de l'auteur et celle du lecteur, est ce qui fait d'*Aurore* un tout (p. 22), le travail du texte étant en outre ce qui permet la construction subjective de l'auteur (p. 23). Il parle en ce sens d'une production artistique de soi, dont la dimension esthétique agit en retour sur la connaissance de soi (p. 18), et consacre un chapitre aux « techniques de création de soi » (p. 133 sq.). Cette argumentation est particulièrement adaptée au livre IV d'*Aurore*.

modèle classique¹⁵ que Nietzsche évite ici avec soin. Pour autant, postuler le caractère isolable des aphorismes nietzschéens, interchangeables et permutable en l'absence totale de co-texte est sans aucun doute erroné, même en précisant qu'il s'agit par-là d'éviter concrètement ce que Nietzsche nommera plus tard « la volonté de système »¹⁶. En effet, ce n'est pas parce qu'il privilégie cette forme éclatée plutôt que la forme systématique, qu'il renonce à tout ordre dans la composition et, finalement, à penser rigoureusement¹⁷. Les innovations de la pensée requièrent une forme novatrice qui peut certes être déroutante, mais obéit pourtant à des logiques qui lui sont propres. Le cas le plus fréquent est lorsqu'un paragraphe reprend et articule les lignes argumentatives de plusieurs paragraphes antérieurs : il s'agit alors d'un mouvement constructiviste qui procède par complexification et ne se contente pas de répéter différents thèmes mais, en les répétant, les rapproche. C'est parce que les premiers précèdent que le suivant prend tout son sens. Plus généralement, les effets d'anticipation, de répétition et d'éclatement, indiquent moins une *absence* d'ordre qu'une stratégie volontaire de dissolution kaléidoscopique¹⁸ des thèmes et du propos, qui reflète plus fidèlement la nature subjective.

Il n'est donc pas étonnant que ni Henri Albert, ni Mazzino Montinari, ni Michael Weber ne se soient risqués à proposer un découpage pour ce livre, car de fait, les thèmes qui viennent d'être présentés reviennent sans cesse, comme autant de leitmotiv¹⁹ qui, alternativement mais non pas arbitrairement, occupent le

15 Pour s'en tenir aux ouvrages de la bibliothèque de Nietzsche, voir notamment Helvétius 1760 (BN) ; Barklai 1821 (BN) ; Münter 1850 (BN) ; et plus tard, Galton 1883 (BN), cf. Salanskis 2021.

16 Cf. notamment GD-Sprueche-26 et NF-18879[188], 11[410], 1888,15[118], 18[4].

17 Sur la fonction anti-systématique du texte nietzschéen, cf. Watt 1993, p. 129 ; Oger 1994, p. 16 ; et Weber 2003, p. 5–6. Tous trois ont en commun de privilégier l'éclatement aphoristique sur la cohésion d'ensemble, alors que ces deux options ne sont nullement exclusives l'une de l'autre.

18 Stegmaier, ainsi que nous l'avons vu *supra* p. 27, parle quant à lui de mosaïque pour décrire le style perspectiviste de Nietzsche, qui emploie lui-même ce terme (à la différence du kaléidoscope). Cependant, la mosaïque, quoique constituée de morceaux épars, offre ultimement une image unifiée, faite de formes aux contours clairs, ce qui est rarement le cas du texte nietzschéen, et certainement pas de ce livre IV.

19 Le professeur Andreas Urs Sommer, à qui je dois certaines intuitions qui viennent d'être abordées, évoquait en ce sens lors d'une conversation la notion wagnérienne de mélodie infinie, au sujet de laquelle Nietzsche n'a pas de mots assez durs en général, mais qui s'applique assez bien à la rhétorique en question ici, et connaît aussi certaines formulations élogieuses, ainsi au sujet du style de Laurence Sterne dans VM-113 : « En lui, ce n'est pas la mélodie ronde et claire qu'il faudrait louer, mais la "mélodie infinie", si l'on veut bien baptiser de ce nom un style d'art dans lequel la forme précise est continuellement brisée, gauchie, retraduite en imprécisions, de sorte qu'elle signifie une chose en même temps que l'autre ». Dans VM-134, au contraire, l'usage proprement wagnérien de cette mélodie infinie est déjà sèchement récusé.

devant de la scène. Si nous suivons ces variations, nous pouvons cependant identifier quatre phases dans ce livre, toutes intimement liées. (§§ 208–268) Dans la première phase, la vanité et les relations de puissance sont les thématiques principales qui permettent d’interroger les passions humaines exacerbées par les relations intersubjectives. (§§ 269–319) La deuxième phase prolonge ces réflexions en étudiant différents traits de caractère qui, tour à tour, s’articulent étroitement ou s’opposent les uns aux autres pour former des types nettement distincts. (§§ 320–368) La thématique des circonstances influant sur le caractère élargit la réflexion sur les relations intersubjectives et structure la troisième phase. (§§ 369–422) Enfin, la quatrième et dernière phase présente un grand nombre de stratégies d’affirmation de soi avec, en contrepoint, des analyses de stratégies mises en échec et de caractères inadaptés. Ces quatre phases, dont les thématiques reviennent ponctuellement dans l’une ou l’autre et qui exposent du reste d’autres réflexions plus générales sur la morale, l’art ou la connaissance, présentent une très forte cohésion.

Par ailleurs, le livre IV reprend nombre d’éléments des livres antérieurs, en les adaptant à sa problématique propre, ainsi la question de la vie pulsionnelle et affective, et notamment du sentiment de puissance, qui passe au premier plan après s’être manifestée dans le contexte de la moralité des mœurs, de l’hérédité et du christianisme (livre I), des motifs de l’action et de la compassion (livre II), ou encore dans le cadre du comparatisme culturel et de réflexions socio-politiques (livre III). Le livre IV affronte directement la connaissance de l’homme (§§ 48–49), en déployant complètement l’entreprise de « purification des sentiments » (§ 33). L’analyse critique du sujet sous-tend la critique de la logique des préjugés en montrant que nous sommes façonnés par nos affects, qui parfois nous aveuglent, et qu’il nous faut apprendre à modeler et dominer. Pour déconstruire les préjugés moraux, entreprise générale d’*Aurore*, il s’avère nécessaire de déconstruire les préjugés liés à la nature humaine elle-même, ce qui constitue le propos spécifique du livre IV.

L’opposition entre types humains supérieurs et inférieurs, dorénavant abordée sous l’angle des caractères, prolonge celle des Grecs et des modernes, ou encore des nobles et des bourgeois (ou travailleurs), au livre III²⁰. La perspective s’en trouve considérablement élargie, puisqu’il ne s’agit plus seulement de l’homme moderne, mais de l’humanité, en général et dans toute la diversité des complexions individuelles. Nous retrouvons également l’opposition entre l’ani-

²⁰ Il convient de garder à l’esprit que cette opposition schématique ne doit pas être exagérée. Nietzsche est bien souvent descriptif et se contente de passer en revue différentes constitutions subjectives, sans forcément juger, ou bien tour à tour critiquant et louant pour diverses raisons l’un comme l’autre type.

malité (ou la nature en nous) et la culture, mais elle vise à présent à soutenir l'épanouissement humain véritable, en évitant les écueils de la culture moderne, que le diagnostic terrible du livre III avait laissée dans l'impasse. Autrement dit : les préjugés de la culture moderne n'ont fait qu'étouffer la vie animale et naturelle des pulsions et des passions humaines, que Nietzsche va maintenant s'efforcer de faire ressortir ; le livre III décrivait la domestication de l'homme, le livre IV jette les bases de son plein épanouissement. Par ailleurs, cette opposition schématique entre les caractères supérieurs et forts, d'un côté, et inférieurs et faibles, de l'autre, permet également de rendre raison du clivage axiologique du livre I, qui hypostasait en deux mondes distincts la nature et la grâce, le malheur et le bonheur, le corps et l'âme, la damnation et la rédemption, la terre et le ciel, etc. En effet, le clivage des valeurs qui, au livre I, prenait la forme exacerbée d'un dualisme entre immanence et transcendance, s'enracine essentiellement dans l'écartèlement subjectif entre des états extrêmes et opposés. En d'autres termes : le livre IV fournit la clé de lecture psychologique des préjugés cosmologiques et théologiques du livre I²¹.

De même, il a déjà été question de la subjectivité et de ses rapports avec autrui, au début du livre I avec la moralité des mœurs, prolongée au livre III par la critique du système économique, social et politique moderne, qui broie l'individu, et surtout au début du livre II avec la réflexion morale sur les motifs et la délibération, et avec la réflexion épistémologique qui, déjà, pointait les limites de la connaissance que l'homme peut avoir du monde, de lui-même et d'autrui. Le livre IV reprend et approfondit cette réflexion entamée au livre II : Nietzsche cherche à faire sentir au lecteur que l'intimité subjective demeure en grande partie *terra incognita*, ce qui est à l'origine d'erreurs sur soi-même et sur les autres qui sont lourdes de conséquences. Plus fortement encore qu'au livre II, Nietzsche récuse ici toute morale universelle par la mise en avant et le développement poussé d'une éthique de la vertu individuelle, tandis qu'après la critique des préjugés de la morale altruiste c'est la notion même de subjectivité, d'*ego*, qui se trouve à présent fortement ébranlée.

Lecture linéaire

[§§ 208 et 209] Deux paragraphes introduisent ce livre en le replaçant dans la perspective des préjugés moraux : [§ 208] le premier renoue avec l'opposition

21 Cet élément conforte l'hypothèse d'après laquelle les trois grands domaines de la métaphysique spéciale se tiennent, étroitement corrélés, à l'arrière-plan d'*Aurore*, cf. *infra*, deuxième partie.

entre une lecture naturaliste et une lecture théologique et morale des événements, ainsi qu'avec la critique des fausses interprétations causales, déjà présentes dans le livre I, en dénonçant le glissement indu de la relation cause/effet à la relation péché/bourreau. [§ 209] Le paragraphe suivant oppose deux types de moralistes, en recourant à la distinction déjà rencontrée entre la théorie et la pratique²², et derrière lesquels on peut reconnaître les tenants de la morale établie contre Nietzsche lui-même²³. Il déplore que les moralistes à la doctrine sévère, mais faibles en pratique, soient pardonnés, alors qu'on méprise les moralistes à l'esprit libre²⁴, bien qu'ils soient plus conséquents. La pensée divergente, souvent valorisée dans les livres précédents, fait si peur que la majorité préfère encore le conformiste qui faillit à l'anticonformiste.

[§§ 210 à 215] La séquence suivante introduit les thèmes centraux de ce livre. [§ 210] Contre la métaphysique de l'en soi, Nietzsche affirme le caractère subjectiviste de la connaissance. L'analogie d'après laquelle l'apparence des choses (pour nous) est à leur essence (en soi) ce que le rire est au ridicule, c'est-à-dire une projection subjective qui ne dit rien des propriétés objectives, permet en outre de donner une tonalité comique à ces considérations, qui n'est pas sans préfigurer l'allégresse [*Heiterkeit*] du *Gai savoir*. Il ne faut pas prendre trop au sérieux la connaissance de l'homme (au double sens objectif et subjectif du génitif) et les interprétations qu'il projette sur le monde, tel le péché deux paragraphes plus tôt. [§ 211] Cette double thématique du sujet et de la connaissance trouve ensuite un prolongement moral sous la forme d'une critique du préjugé de l'immortalité de la conscience personnelle : un humain vivant éternellement deviendrait insupportable pour le reste de l'existence et pour autrui²⁵. À partir du caractère éphémère

22 Brusotti 1997, p. 152, et NK, p. 294 indiquent Baumann 1879, p. 102–105 (annotées), comme source de cette réflexion sur l'articulation de la théorie et de la pratique dans la définition de la morale. Baumann fait de Kant l'archétype de la « morale idéalisatrice » (p. 105) qui scinde l'idéal théorique de la pratique réelle, et la rapproche ensuite des « romantiques », tandis qu'Aristote, puis « Gothe » (sic), incarnent ceux qui tendent vers la « domination intérieure » et veulent créer la beauté à partir de la réalité et non contre elle (traits en marge). Nietzsche nomme « esprit libre » ce deuxième type moral.

23 M-215 s'en fera l'écho, l'un et l'autre s'inscrivant dans le prolongement de M-103, et tous trois opposant de diverses manières les tartufes aux immoralistes.

24 Cette mention rattache le début de ce livre à la fin du précédent, où l'esprit libre était mentionné à plusieurs reprises, cf. M-192, 201–202, 205 et encore 206 (avec la *freimütigkeit*).

25 L'idée était déjà présente dans M-143 et 147 dans le cadre de la critique de l'altruisme. Notons le cadre cosmologique et existentiel de ce paragraphe, et non pas théologique, à la différence du livre I.

de l'existence humaine, Nietzsche livre ici une leçon d'humilité sur la place que nous occupons dans le cosmos²⁶.

[§ 212] Le paragraphe suivant soulève à nouveau la question de l'intersubjectivité, en indiquant que, depuis l'animal jusqu'à l'homme civilisé, la connaissance de soi présuppose chaque fois la confrontation avec autrui (la même argumentation se trouvait au § 48 avec les choses, et non pas autrui). [§ 213] La question du sujet étant située à l'aune des relations intersubjectives, la suite oppose deux types d'individus, que l'on pourrait qualifier d'individus grégaires ou rares, dans la continuité des réflexions sur la moralité des mœurs (livre I) et sur les esprits asservis ou libres (livre III). Le paragraphe ajoute un élément qui sera central dans la suite, concernant la manière dont les relations sociales affectent l'humeur des individus particuliers (les anticonformistes des §§ 149 et 164) qui, faute de parvenir à s'insérer dans la société, développent un certain malaise et rejettent leur mécontentement sur celle-ci²⁷. [§ 214] Dans le prolongement de ce paragraphe, il est ensuite question des perturbations qui, du fait de la souffrance, affectent le jugement. Celui qui souffre, quoiqu'il exige l'indulgence des autres, est quant à lui intransigeant, ce qui ajoute au mal de la souffrance celui des déformations du jugement. Nietzsche repense l'agencement de nombreux thèmes antérieurs pour retracer les conditions de possibilités subjectives et l'émergence des biais de regard constitutifs des préjugés, lorsque l'individu ne parvient pas à affirmer sa personnalité. [§ 215] Il revient alors à l'opposition de deux morales, qui renoue avec le propos du § 209. À la morale de la « maîtrise de soi [*Selbstbeherrschung*] », qui passe parfois pour égoïste, Nietzsche oppose la « morale des animaux sacrifiés » qui, sous les atours du sacrifice, repose en réalité sur l'enthousiasme enivrant du sentiment de puissance. Les individus pratiquant de second type de morale s'abusent (de bonne foi) sur eux-mêmes, et méjugent ceux qui pratiquent l'autre morale, tandis que Nietzsche déclare : « je vous connais mieux que vous ne vous connaissez », replaçant une fois de plus cette réflexion morale dans la perspective de la connaissance de l'homme.

26 La même idée ouvrait WL, en 1873, alors appliquée à l'humanité entière et non à l'existence individuelle. « Soixante-dix ans » est une formule qui revient dans M-150, 196 et 547. Elle est empruntée à Schopenhauer 2010, p. 878 : « ce n'est qu'à soixante-dix ans que l'on comprend profondément le verset de l'*Ecclésiaste* » (tout est vanité), et à Bock 1870 (BN, acheté en 1875), p. 286, qui note que la vie humaine dure en moyenne soixante-dix à quatre-vingts ans. Voir également M-314 : « au milieu de sa vie ».

27 Cette préfiguration de la genèse de la mauvaise conscience et du ressentiment, dont le second traité de la *Généalogie* fera l'étude approfondie, s'applique ici non pas aux êtres grégaires mais aux « rares », ordinairement valorisés par Nietzsche.

[§§ 216 à 218] Les trois paragraphes suivants introduisent un thème secondaire qui reviendra ponctuellement par la suite : l'art, non plus tellement en tant que phénomène culturel (comme au livre III), mais en tant que phénomène esthétique et physiologique jouant le rôle de symptôme révélateur du caractère, favorisant la connaissance subjective et le façonnement de soi²⁸. [§ 216] L'amour et la confiance sont d'abord présentés comme caractéristiques d'un état exceptionnel chez les esprits méchants, qui sont normalement méfiants, état dont Nietzsche indique dans un second temps qu'il est conforté par les effets idéalisateurs de la musique (là où le langage dissiperait le charme)²⁹. Nietzsche reprend le thème stendhalien des douces illusions de l'amour-passion³⁰, qui prolonge la question du rapport à soi et à autrui, entre lucidité et aveuglement, et contribue à exhiber la responsabilité des passions dans la méconnaissance de l'homme. [§ 217] Le paragraphe suivant utilise à nouveau le comparatisme culturel du livre III pour envisager trois manières artistiques distinctes de faire usage de ses passions. Les Allemands en font un moyen de parvenir à une « passion rêvée » (ce sont donc les « méchants » du paragraphe précédent), de sorte que l'art est comme un succédané et un stimulant pour des caractères à qui la passion fait défaut. Au contraire, les Italiens y recourent pour se reposer d'une passion véritable, c'est-à-dire pour réguler leur tempérament passionnel³¹. Quant aux Français, êtres plutôt rationnels et froids,

28 Cf. Bourget 1881, indiquant en « psychologue » le double rôle de l'œuvre d'art, qui « exprime une sensibilité particulière » et est « éducatrice de sensibilité » (p. 399). Cet article sera publié dans Bourget 1883, non conservé dans la bibliothèque de Nietzsche mais dont il a été établi qu'il en connaissait le contenu, cf. Campioni 2001, p. 73 *et passim* et 2024, ainsi que Piazzesi 2003, p. 1–18, 66, 148 *et passim*. Sur l'article de 1881, voir Schellino 2020, p. 11, 231, 294–296, 310, 387, 433, 435, 449–453.

29 M-379 et 403 reprendront certains aspects de cette argumentation sur l'amour (son caractère temporaire, la confiance, l'idéalisation, l'obstacle des mots), sans faire intervenir la musique. M-239, en revanche, revient sur la musique en tant qu'expression de la méchanceté. Sur l'important débat entre la musique liée au *logos*, par opposition à la musique (instrumentale) conçue comme la langue des sensations, voir Santini 2016, en particulier la section 2, et Kóvári 2021, p. 214. Nietzsche, comme Schopenhauer et, dans une moindre mesure, Wagner, fait ici de la musique un moyen privilégié d'expression, notamment des sentiments, ce qui justifie le rapprochement avec l'amour et la place de cette réflexion dans le livre IV. Il en réserve cependant le recours aux méchants et prend ainsi ses distances avec ses maîtres.

30 Outre *De l'amour*, on pense également à Stendhal 1854b, p. 52 : « La musique plaît quand elle place le soir votre âme dans une position où l'amour l'avait déjà placée dans la journée », cité par Vivarelli 1991, p. 144.

31 Ce paragraphe s'inspire fortement de Stendhal 1857, chap. XLIII et XLVIII, ainsi que de Lecky 1873, vol. 1, p. XXI, où Nietzsche a tracé deux traits en marge d'un passage qui, évoquant les théories des climats, ébauche une sorte de physiologie naturaliste des passions en s'appuyant sur l'in-

l'art est moins pour eux un moyen d'expression de la subjectivité qu'un « prétexte à discourir », un outil pour briller en société, discrète anticipation des thèmes de la communication et du paraître³². Susciter artificiellement un caractère passionné ; réguler un caractère passionné ; donner une bonne image de soi : telles sont les trois manières envisagées ici de travailler sur la subjectivité par le truchement de l'art. [§ 218] Nietzsche poursuit cette réflexion sur le façonnement artistique de soi, en indiquant que les grands musiciens sont capables de faire le meilleur usage de leurs faiblesses même.

[§§ 219 à 235] Nous pouvons ensuite identifier une séquence importante qui prolonge cette question du façonnement de soi en interrogeant la nature des relations intersubjectives, avec leur part de dissimulation et d'affectation. La (mé) connaissance de soi-même et d'autrui est abordée de multiples manières, en variant les points de vue, sous l'angle de l'écart entre l'image sociale et le caractère intime véritable (ou supposé tel).

[§ 219] Sur la base des relations intersubjectives, Nietzsche revient aux thèmes de la « vanité », de l'affectation et du paraître, avec un discret écho au thème artistique qui vient d'être étudié avec la notion de « scène ». Ce paragraphe, traitant de la « tromperie dans l'humiliation », envisage l'écart entre l'état d'esprit de l'individu qui croit rattraper une maladresse en se rabaissant devant quelqu'un qu'il a offensé, et celui de ce dernier qui, en plus de la souffrance persistante de l'humiliation doit encore souffrir ce spectacle pénible. À l'incommunicabilité des sentiments, la pointe finale ajoute la dimension de connaissance de soi : « ne t'illusionne pas ! » [§ 220] Un paragraphe sur le « cérémonial » prolonge cette réflexion : la dignité apparente n'est que le masque servant à dissimuler la peur derrière une image solennelle. Le texte précise que les « hommes sans peur » (formule qui reviendra en sous-titre du livre V du *Gai savoir* lors de la deuxième édition, en 1887) n'ont pas besoin de tels artifices³³. [§ 221] Après ces deux para-

fluence de la température ou des modifications atmosphériques sur la force des passions et des vices.

32 Cf. Stendhal 1854b, p. 46, qui oppose l'éloquence italienne passionnée et la retenue française : « La passion ici ne songe **jamais à être élégante** » (trait en marge). De manière ironique, l'entreprise de déconstruction des préjugés moraux n'est pas exempte de stéréotypes sur les peuples.

33 M-188 abordait la même thématique dans le contexte de l'art politique. Nietzsche a pu s'inspirer ici de certaines des *Pensées* de Pascal, traitant des rapports entre l'imagination et le pouvoir symbolique, ainsi : « le monde, qui ne sait pas que cet effet [sc. celui du cérémonial] vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle ; et de là viennent ces mots : "Le caractère de la Divinité est empreint sur son visage, etc." » (1993, pensée 308 / 1865, vol. 1, p. 176 (trait en marge)) ; « Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux ; et non le roi : il a la force, il n'a que faire de l'imagination. Les juges, médecins, etc. n'ont que l'imagination » (pensée 307) ; voir encore la pensée 82, sur l'imagination, qui oppose les magistrats et les médecins, recourant à

graphes sur la tromperie et la dissimulation, Nietzsche revient à la moralité du sacrifice, qui faisait l'objet de M-215, encadrant ainsi cette réflexion sur l'art et l'artifice par le thème général de la morale. La moralité du sacrifice, dont les défenseurs se connaissent mal (§ 215), et que Nietzsche qualifie à présent de sauvage et déraisonnable, pourrait donc relever de l'illusion sur soi-même et de la dissimulation envers autrui, qui viennent d'être abordées, ce paragraphe se concentrant toutefois sur le seul rapport de soi à soi³⁴. [§ 222] Puis un aphorisme énonce la nécessité de recourir au fanatisme pour «enthousiasmer les natures flegmatiques». Il renoue ainsi avec le point de vue des relations interpersonnelles, tout en prolongeant l'étude des caractères sous l'angle des tempéraments (ou «natures»)³⁵. Le rappel des thèmes du fanatisme et de l'enthousiasme, déjà rencontrés et liés à l'ivresse et à la *Schwärmerei*, évoque en outre les effets de représentations fantastiques ou exagérées sur le comportement humain, fondant sur la connaissance des différentes natures humaines la compréhension de cette plus ou moins grande prédisposition à s'enflammer.

[§ 223] Les relations intersubjectives, entre dissimulation et connaissance lucide, sont ensuite une nouvelle fois abordées à partir du cas exemplaire de l'artiste, trompeur par excellence qui cache ses artifices et craint d'être démasqué. L'artiste mettant une part importante de lui-même dans son œuvre, tout en choisissant ce qu'il montre, transforme ou dissimule, la création de l'œuvre se mêle ici au façonnement subjectif. Ce paragraphe nuance le propos des §§ 216–218 (valorisants pour l'artiste) à l'aide de celui des §§ 219–220 (sur la tromperie). L'enjeu est l'*effet* recherché, l'artiste ne reculant devant aucune supercherie pour y parvenir, tandis que l'œil clairvoyant du spectateur menace toujours de le ruiner³⁶. [§ 224] Dans ce

l'apparat et à la «grimace», aux «gens de guerre» et aux rois, disposant d'une force véritable : «ils n'ont pas l'habit seulement, ils ont la force» (1865, vol. 2, p. 42–43). Cf. également Stendhal 1854b, p. 42 (cornée) : «Un prince n'est qu'une *cérémonie*, comme je ne sais qui répondit à Louis XVI», et 1857, chap. XXI, p. 40 *sq.*, sur les effets paralysant pour l'amour des rencontres encadrées par un cérémonial.

34 La cruauté (contre soi-même, ici) prend d'ailleurs le relai de la peur, au paragraphe précédent. Ces deux thèmes s'articulent souvent dans *Aurore*, cf. Wotling 2015, p. 65–98 et Simonin 2022a, p. 215–219 et 237–240.

35 La théorie des humeurs, traditionnelle depuis Hippocrate, explique ce tempérament par la prépondérance de la lymphe (ou phlegme), humeur associée à l'élément aquatique, et le qualifie notamment de contemplatif, rêveur et nonchalant. Nietzsche a pu lire à ce sujet les réflexions de Kant 1993, p. 267 *sq.*, ou de Baumann 1879, en particulier p. 51–52, où les annotations de Nietzsche montrent un intérêt particulier pour la question de la «sensibilité aux stimuli [*Reizempfänglichkeit*]» (terme souligné à plusieurs reprises), cf. *supra* p. 54, n35.

36 Nietzsche poursuit ainsi son étude des mécanismes de la performativité ; cf. déjà M-141 avec la morale de l'effet. Sur l'esthétique de l'effet, cf. Wagner, *Oper und Drama*, in 1871–1873, vol. 3 et 4

contexte de rapports sociaux marqués par l'affectation, Nietzsche entame ensuite une série de considérations sur l'écart entre ce que les individus éprouvent véritablement et ce qu'ils laissent transparaître, en alternant le point de vue. Dans un premier temps, il renouvelle la critique de la (fausse) compassion, qui masque en réalité une exaltation prise au malheur d'autrui. [§ 225] Les limites de la communication sont ensuite traitées sous l'angle du bavardage ainsi que de l'ennui et, par conséquent, du mépris qu'il suscite chez l'auditeur. Cela constitue une mise en scène féroce de la distance qui sépare les interlocuteurs, ainsi que du déséquilibre dans les relations humaines.

[§ 226] Le paragraphe suivant remplace l'artiste par le « grand homme », nouvelle figure de la personnalité charismatique qui suscite une admiration qu'elle ne mérite pas forcément³⁷. De même que l'artiste sait tirer avantage de ses faiblesses (§ 218), la « célébrité » dont il est ici question « porte ses faux diamants avec autant de plaisir que ses vrais », ce qui suscite la méfiance³⁸. [§ 227] C'est pareillement la « prudence » que recommande le paragraphe suivant, cette fois-ci envers les « esprits enchaînés » (figure antithétique de l'esprit libre) qui, entravés par un milieu mesquin, ne semblent qu'en apparence s'y être conformés, mais sont toujours prêts à se venger³⁹. Nietzsche rappelle la thématique centrale du livre III (l'écrasement de l'individu par la société), en contrepoint du façonnement subjectif dont il est par ailleurs question à présent. [§ 228] L'écart entre vertu apparente et traits de personnalité véritables fait encore l'objet du paragraphe suivant, reconduisant la louange à un acte de subtile vengeance⁴⁰. [§ 229] Il faut se méfier des

(BN), chap. V et surtout VI, vol. 3, p. 371 *sq.*, avec la critique de la recherche d'un pur effet sans cause, dans la musique de Meyerbeer, idée que Nietzsche rattache en général à sa critique de la causalité, mais qu'il retournera aussi spécifiquement contre Wagner lui-même, cf. Campioni 2007, p. 37–54, p. 51, qui souligne que Nietzsche retourne ici contre Wagner la critique que ce dernier adressait à l'art et au théâtre bourgeois, notamment français, qui sont luxueux, affectés, antinaturels et, rompent avec la réalité, font de l'effet sans pour autant qu'il y ait une cause réelle et sont surtout un stimulant artificiel. Voir également Brusotti 1997, p. 117–118, qui mentionne l'influence de Stuart Mill, « Gedanken über Poesie und ihre verschiedenen Arten », in 1874a, vol. 9, p. 197–222 (toutes annotées), en particulier la distinction entre la poésie, expression sincère et personnelle des sentiments, et l'éloquence, qui ne vise qu'à séduire l'auditoire, distinction prolongée par celle de la musique pathétique d'un Mozart se parlant à lui-même, et de la musique italienne à la recherche de l'effet dramatique (p. 203–205).

37 Cf. M-245 (Napoléon), 263 (le génie), 279 (l'idole), 294 (le saint) 298–299 (le héros), 379 (l'être aimé).

38 La version préparatoire NF-1880,4[49] nomme Wagner.

39 On retrouve le mécontentement de M-213, ainsi que la vengeance, déjà présente dans les livres précédents et de nouveau dans M-214 et 219, ainsi que dans le paragraphe suivant.

40 À comparer à M-30 et 140, qui reconduisaient la morale et la louange ou le blâme au sentiment de puissance.

apparences aussi en ce qui concerne l'aptitude à supporter la torture (nouvel avatar de la souffrance), qui dissimule en fait un « orgueil » extrême⁴¹. Nietzsche étouffe ainsi son enquête sur les secrets de la nature humaine en exhibant successivement différents traits de caractère, que la superficialité des rapports humains ordinaires tend à oblitérer.

Deux paragraphes prennent ensuite un peu de recul sur le perspectivisme moral en général. [§ 230] Nietzsche revient d'abord au thème de la morale utilitariste et, soulignant que les uns y voient le fondement, les autres la réfutation de la morale, montre surtout l'absence de consensus. [§ 231] Puis il s'en prend en particulier à la « vertu allemande », qu'il nomme aussi « l'orgueil moral des Allemands » (ce qui fait écho au § 229 sur l'orgueil). Il rabaisse cet orgueil en dénonçant comme une marque de dégénérescence et d'enflure le fait de considérer « le simple [schlicht] comme le mauvais [schlecht] »⁴², ce qui implique que le bon réside dans la complexité exagérée, le luxe, le superflu, ou dans les termes de Nietzsche : « les costumes, la pompe et l'éclat », rappelant les costumes d'apparat du § 220 et les diamants du § 226. [§ 232] Revenant au thème du bavardage (§ 225), Nietzsche met en scène un court dialogue au terme duquel celui qui bavarde trop est *ipso facto* réfuté, ce qui peut aussi être compris comme une légitimation de la forme brève des argumentations qui composent *Aurore*. [§ 233] Puis il revient à sa stratégie d'exhibition du décalage entre vertu apparente et traits de caractères réels : les consciencieux ne seraient rien d'autre que des peureux (tout comme la dignité était le cache-misère de la poltronnerie au § 220), cherchant à dissimuler leur « être intime » et à « s'en imposer à eux-mêmes » en en imposant aux autres⁴³. Nous sommes ici au cœur de l'opposition entre caractère authentique et affecté, ainsi que de la performativité de l'illusion et de la dialectique entre affirmation de soi et relations intersubjectives : les êtres humains s'abusent eux-mêmes et trompent les autres pour conquérir une certaine confiance en eux-mêmes (dont le corrélat est la méfiance envers autrui). [§ 234] Un nouveau petit dialogue reprend les thèmes de la peur (§§ 220, 233), de la célébrité (§ 226) et des fausses louanges (§ 228) : la célébrité évite ses laudateurs par crainte de leurs louanges, contrepoint de la

41 On retrouve ici l'idée du sentiment de distinction jusque dans la souffrance, réinterprétée pour renvoyer malgré tout une image de soi flatteuse, cf. notamment M-15, 18, 32, et encore 380.

42 Dans GM-I-4, Nietzsche fera pourtant de cette étymologie un argument à l'appui de la morale des maîtres.

43 Dans M-53, au contraire, les consciencieux étaient ceux qui souffraient le plus des tourments imaginaires inventés par les religions. La confrontation de ces deux paragraphes pourrait en ce sens servir à montrer comment certaines natures (ici : les consciencieux) transforment les faiblesses de leur caractère en forces, conformément à l'argumentation du livre IV sur le façonnement artiste de soi.

célébrité qui exhibait avec plaisir ses diamants vrais ou faux. S'agit-il ici de méfiance envers des laudateurs hypocrites, ou bien peut-être envers sa propre vanité ? [§ 235] Le texte suivant prolonge cette argumentation, en remplaçant les louanges par les remerciements, et indique que l'essentiel tient aux relations avec autrui : il ne faut « jamais refuser des remerciements », car cela offense (tout comme le fait d'éviter les louanges, au paragraphe précédent). L'enjeu est donc toujours la nature délicate et souvent conflictuelle des relations intersubjectives : qui veut se préserver court toujours le risque de blesser son entourage, et réciproquement, la complaisance implique toujours le danger de se perdre.

[§§ 236 à 238] Deux paragraphes marquent une pause argumentative, à la suite de cette longue séquence, en appliquant certains de ses résultats à des thèmes antérieurs. [§ 236] Le premier revient à la question des punitions, rencontrée au livre I avec la rigueur coercitive de la moralité des mœurs, la critique de la causalité et les châtiments infernaux, puis au livre III dans une perspective sociale et juridique (§§ 187 et 202). L'affirmation selon laquelle, loin de purifier, les punitions souillent encore plus, est à comprendre dans la nouvelle perspective de la réflexion sur le caractère⁴⁴. Si le préjugé de la justice punitive a un effet, il ne saurait être que négatif. [§ 237] Puis c'est à un « danger des partis » que Nietzsche applique ensuite les résultats de ses analyses sur les relations intersubjectives et la vanité : quand la ligne du parti change, les partisans haussent le ton ou quittent le parti, refusant d'être réduits au silence. Cette réflexion politique aurait été à sa place dans le livre III mais, dans la perspective de l'affirmation de soi, et liée aussi au nouveau thème de la communication, elle interroge ici l'articulation de l'opinion personnelle et de l'opinion dominante. [§ 238] Le paragraphe suivant relance la réflexion sur les types humains à partir de l'opposition entre la « forte nature » et « les caractères faibles ». Le texte envisage que la première, si elle n'est encline ni à la cruauté ni à l'égoïsme, puisse développer la « grâce » comme « *marque distinctive* ». Les seconds, en revanche, n'ont le choix qu'entre « le mépris de l'homme » qui noircit l'existence, ou bien les « mœurs sévères » qui leur permettent de « se créer [...] un caractère et une espèce de force ». Ce paragraphe ne fait donc que reprendre des thèmes déjà abordés, qu'il distribue comme autant de variations sur la base de l'opposition entre les individus qui ont un caractère supérieur et ceux qui en manquent⁴⁵.

44 En lien avec la critique du paraître, nous pouvons également penser à l'argumentation schopenhauerienne d'après laquelle la punition modifie peut-être le comportement, en apparence, mais sans changer le caractère même du criminel (2009, p. 123 *sq.* et 185).

45 Le texte précise que les uns et les autres font cela « involontairement », ce qui rappelle comme la fin de M-109 l'absence de libre arbitre dans le façonnement de soi.

[§§ 239 à 257] L'accent sera désormais mis sur cette polarité, schématique et souvent nuancée. Les séquences suivantes articulent les questions de la genèse de caractères différents (§§ 239 à 242 et 245 à 248) et des considérations de nature épistémologique qui sont à rapprocher ici du thème de la (mé)connaissance de soi (§§ 243–244 et 253 à 257).

[§§ 239 à 242] Quatre paragraphes traitent des variations temporelles et passionnelles, avec d'abord un retour de thématiques artistiques pour soulever la question morale de l'influence de l'art sur le caractère. [§ 239] Le premier aborde l'esthétique du laid en musique, reposant sur le « contraste » et les « gros effets », et retrouve ainsi le propos des §§ 216–218 et surtout 223. Mais ce n'est là aussi qu'un indice (moral et psychologique) de l'enlaidissement de l'âme et de la méchanceté des musiciens qui, semblables aux caractères faibles du paragraphe précédent, évoluent sur « un arrière-fond général ténébreux ». En contrepoint du § 216 sur « les méchants et la musique », ce texte revient en outre sur l'époque révolue où le musicien cherchait à « devenir un homme bon ». Deux modèles artistiques et musicaux s'opposent donc, correspondant à deux époques, deux cultures, et plus fondamentalement encore deux natures humaines, mais c'est la plus vile qui semble ici avoir ultimement le dessus, ce que le paragraphe suivant nuancera avec le théâtre. [§ 240] Nietzsche prend part à la querelle qui, depuis l'Âge classique, soulève la question de la moralité du théâtre⁴⁶. Plaçant une fois encore l'art du côté de l'affirmation de la passion, il affirme que l'effet moral est nul : *Macbeth* n'a jamais limité l'ambition de quiconque, pas plus que *Tristan et Isolde* le penchant à l'adultère. L'influence qu'exerce l'art sur la formation du caractère n'est donc pas d'ordre moral, mais passionnel ; sa fonction n'est pas d'édifier, mais de stimuler. [§ 241] Le paragraphe suivant laisse l'art de côté et revient aux variations temporelles des passions, sur la base de considérations anthropologiques sur les caractères des races, dans le but d'éclairer les causes psychologiques de traits distinctifs physiques. La couleur de peau noire, originelle, serait le signe de l'absence de peur et de l'emportement irréfléchi et bestial, tandis que la couleur de peau blanche serait le signe d'une peur accrue, liée à une augmentation de l'intelligence

46 Une source directe pourrait être Schiller 1822–26, vol. 18 (BN), p. 1–164, ainsi que, selon NK, p. 303 : 1844, vol. 8 (BN), p. 457–466. L'auteur du *Nietzsche-Kommentar* précise que Nietzsche prendra plus tard ses distances avec la conception wagnérienne de la passion exacerbée, mais il convient de noter qu'ici, déjà, il s'agit moins de licence débridée que de libre expression et de façonnement de la sphère passionnelle. La confrontation de M-239 et 240 permet d'ailleurs déjà de nuancer les usages artistiques de la passion, récusée si elle est affectée (M-239), encouragée si elle est vigoureuse (M-240), selon une alternative déjà posée par M-217.

aussi. Par-delà la marque des débats, souvent racistes, du temps⁴⁷, ce qui importe ici est la classification, non seulement raciale, mais encore une fois temporelle des passions et des caractères, ainsi que les considérations psychophysiologiques qui leur sont sous-jacentes. [§ 242] Le dernier paragraphe de cette phase argumentative prolonge la thématique temporelle, liée à la question du façonnement progressif et des transformations du caractère. « L'indépendance » (à laquelle on associe parfois la « liberté de pensée ») serait le stade ultime de l'aspiration à dominer, qui finalement ne s'applique qu'à soi-même, faute de mieux. Ce paragraphe ambivalent situe certaines caractéristiques typiques de l'esprit libre (ainsi l'isolement, dont il sera de nouveau question dans ce livre IV) dans le prolongement d'aspirations pulsionnelles assez animales, finalement mises en échec, et en tout état de cause fort peu nobles. Ces paragraphes approfondissent ainsi la question de l'autopoïèse en envisageant différents types de caractères, dont certains illustrent l'incapacité, totale ou partielle, à réaliser pleinement sa nature.

[§§ 243 et 244] Deux paragraphes constituent ensuite une parenthèse épistémologique, renouant avec les thématiques du milieu du livre II et avec la critique de l'en soi au § 210. [§ 243] Nietzsche revient à la métaphore du miroir (§ 121), qui permet de souligner l'indissociabilité du sujet et de l'objet et l'impossibilité de connaître l'un et l'autre : si on observe le miroir, on ne saisit que ce qui s'y reflète, et vice versa. [§ 244] Puis il affirme que nous nous réjouissons du réel, après nous être réjouis de l'irréel jusqu'au dégoût. Ce n'est cependant pas forcément une bonne chose, car nous le faisons souvent sans distinction, de sorte que ce paragraphe ne contredit pas totalement le précédent et ne saurait être interprété comme un éloge sans nuances du réalisme ou du positivisme. Avec ces deux paragraphes, Nietzsche renvoie donc dos à dos les principaux préjugés gnoséologiques de l'introspection, de la connaissance objective, de l'idéalisme et du réalisme. L'enjeu de cette confrontation tient à la possibilité d'allier la réalité et l'idéal, entre le prosaïsme d'un principe de réalité extrême et les vues de l'esprit fantaisistes, ce qui contribue à la problématique du façonnement et de la connaissance de soi-même et de son environnement.

[§§ 245 à 248] Sur cette base, quatre paragraphes traitent de ce qui rend possible l'émergence d'individus exceptionnels, capables de se former eux-mêmes ainsi que de mettre en forme leur réalité, ou au contraire d'être ratés ayant un

⁴⁷ Notons que les deux couleurs de peau se voient attribuer des caractéristiques peu valorisées par Nietzsche (ainsi la peur, pour les blancs). Deux sources possibles sont Espinas 1878 / 1879 (BN), cf. Simonin 2020b, § 32, et Schopenhauer 2004, supplément XLIV, p. 1304, qui suppose qu'il n'y a pas à l'origine de « race blanche » mais que « tout homme blanc est un homme décoloré », ce qu'il impute à raison aux migrations vers le nord. En tout état de cause, le caractère tardif de la couleur de peau blanche représente un sérieux obstacle au mythe de la pureté originelle de la race.

rapport déformé à la réalité. C'est dans ce contexte que resurgissent les questions de mariage et d'hérédité. [§ 245] Après l'artiste (§ 216), c'est Napoléon qui incarne la figure politique du grand homme capable de transformer ses faiblesses en forces et ainsi de se forger un caractère supérieur⁴⁸. Il manipule autrui pour parvenir à ses fins mais il est en revanche parfaitement lucide sur lui-même, ce qui renouvelle (en les dissociant) le rapport entre la connaissance subjective du caractère intime et l'image de soi que l'on donne à voir aux autres. [§ 246] En revanche, Nietzsche envisage ensuite le risque de dégénérescence de la progéniture de deux types supérieurs, du fait de mésalliances : les grands génies engendrent alors des fous, les grands vertueux des stupides⁴⁹. L'art de façonner la subjectivité étant complexe, il peut avoir des conséquences néfastes à long terme. [§ 247] L'influence de l'hérédité (transposée au niveau des races) sur les tempéraments fait l'objet du paragraphe suivant, qui rappelle l'argumentation du § 241. Les races réfléchies, prisant la raison, forment peu à peu un bon tempérament, les races illogiques et superstitieuses forment des mauvais tempéraments, instables émotionnellement et enclins à la démesure. Les thèmes antérieurs de la raison et du sentiment, de la superstition, de la démesure reçoivent ici un fondement physiologique et héréditaire. Une fois de plus, il n'y a rien là de moral, mais Nietzsche souligne qu'il s'agit de deux types de natures humaines, dont l'un est particulièrement sujet à la logique des préjugés. [§ 248] Le texte qui suit revient sur l'idée de seconde nature, qu'il s'agit ici de lire à l'aune de cette réflexion héréditaire sur le façonnement des natures, et dont Nietzsche tire cette fois une conclusion morale. La bonté, qui prolonge le bon tempérament du paragraphe précédent, est issue de la simulation et de l'exigence de paraître bon pour complaire à une puissance supérieure. De nouveau, la morale n'est que le masque

⁴⁸ C'est ce qui constitue la subtilité de son sentiment de puissance, d'après le titre du paragraphe. Sur Napoléon, et sur M-245 en particulier, cf. Simonin 2022a, p. 240–246.

⁴⁹ NK, p. 306 indique que la référence à Aristote (*Rhétorique*, II, 15, 1390b28–31) est transformée par Nietzsche, mais tous deux préconisent la médiété et l'évitement des extrêmes, qui sont ici cause de dégénérescence. La subjectivité supérieure n'est peut-être pas tant un caractère tout d'une pièce ou incarnant la perfection d'une certaine nature (comme Napoléon dans le paragraphe précédent), que le tempérament mesuré, la synthèse équilibrée d'inclinations variées. Une source évidente de cette réflexion est Schopenhauer 2004, § 36, qui s'intéresse au *topos* du parallélisme entre le génie et le fou (p. 246). Voir également les suppléments XXXI et XXXII (sur le génie et sur la folie, respectivement), et encore les suppléments XLIII et XLIV, qui s'interrogent sur la transmission héréditaire du caractère et sur les raisons de ses imperfections, en donnant à nouveau pour exemples le génie, à plusieurs reprises (p. 1274–1279 et 1301) et le fou (p. 1278 et 1313). Cf. également Carey 1870 (BN), p. 536–537, qui souligne l'antagonisme entre les forces nerveuse et reproductrice.

conformiste d'un caractère peureux et hypocrite aux prises avec autrui ; le fondement de la morale est la dissimulation⁵⁰.

[§§ 249 et 250] Ces quatre paragraphes ont approfondi les conditions d'émergence de différentes natures, dont la nature morale, ou bon tempérament, qui tient en fait à la dissimulation du fait de la peur ressentie face à la puissance d'autrui. C'est sur cette passion fondamentale, la peur, que reviennent les deux paragraphes suivants, en lien tout d'abord avec la solitude, puis avec l'obscurité. [§ 249] le peureux n'est jamais seul, car il imagine toujours des ennemis. [§ 250] C'est dans l'obscurité terrifiante (des forêts, des cavernes) que l'oreille s'est développée, de sorte que la musique demeurerait « l'art de la nuit »⁵¹. Nietzsche articule ainsi la genèse d'une expression culturelle artistique avec celle d'une passion profondément inscrite dans la nature humaine⁵².

[§§ 251 et 252] Les deux paragraphes suivants représentent une pause dans l'argumentation. [§ 251] La figure du stoïcien affirmant sa maîtrise de soi par le cérémonial qu'il s'impose établit une continuité avec les § 220 (le cérémonial), 242 (la domination d'autrui) et 245 (la maîtrise de soi)⁵³. [§ 252] Le paragraphe suivant revient à la punition (§ 236) pour exhiber les préjugés qui s'y rattachent : on ne punit jamais vraiment celui qui a commis un acte, mais l'enjeu réel de la punition

50 Trois allusions permettent d'établir des éléments de continuité avec les paragraphes précédent, sur l'hérédité et la reproduction. 1) Un second exemple, la loyauté, est emprunté aux seules « aristocraties héréditaires ». 2) Nietzsche écrit que « la fausseté est, sinon la mère, du moins la nourrice de la bonté », nuanciant la première formulation : « le “mensonge” est l'unique mère de la bonté » (N-V2,69). Dans la mesure où les paragraphes de Schopenhauer mentionnés dans la note précédente procèdent avec insistance au partage des rôles respectifs de la mère et du père dans la transmission héréditaire, il est possible d'interpréter la correction apportée à la version préparatoire dans le texte publié comme une correction de Schopenhauer. 3) Enfin, la métaphore botanique du « jardin de l'hypocrisie », donnant des « fruits » inattendus, rappelle discrètement la procréation [*Fortpflanzung*, composé à partir de *pflanzen* = planter]. *Aurore* ne cesse de filer la métaphore botanique, cf. M-50, 56, 109, 119, 142, 174, 199, 382, 424, 427, 553, 560.

51 NK, p. 308, voit ici une allusion au *Tristan* de Wagner, comme archétype de la musique ténébreuse.

52 Les paragraphes épars qui traitent de la peur peuvent être interprétés conjointement comme autant d'éclairages distincts sur une même passion, contribuant à préciser la caractérologie de ce livre IV. Nous savions déjà que le peureux aspire à se donner de la constance en se cachant derrière un cérémonial et des pratiques consciencieuses (M-220 et 233), et que la peur croît avec l'intelligence (M-241). Ces deux paragraphes confortent l'orientation évolutionniste de l'analyse ; d'ailleurs, le développement de l'organe auditif n'est pas sans rappeler la *fructification* de M-248, qui mentionnait « des organes et des instincts ».

53 Les versions préparatoires 6[33] et 7[284] nomment Napoléon, qui faisait l'objet de M-245, et la seconde d'entre elles précise qu'il prenait plaisir à la gêne suscitée sur sa cour par le cérémonial qu'il lui imposait.

est d'avoir un bouc-émissaire. Le lien, discret et négatif, avec le propos général de la formation du caractère tient au fait que la punition n'a pas de rapport avec la personnalité de celui qui est puni.

[§§ 253 à 257] Comme dans les §§ 243–244, des réflexions de nature épistémologique repassent ensuite au premier plan, interrogeant différents rapports à la réalité. [§ 253] Nietzsche valorise d'abord l'apparence, ce que l'on peut rapprocher de la joie prise au réel (§ 244), par opposition à l'obscurité métaphysique d'essences « en soi » (§ 210). Contre toute attente, c'est elle qu'il convient de prouver, car trop de gens manquent d'yeux pour la voir. Ce texte sert peut-être à légitimer la tâche de Nietzsche, qui entend déciller le lecteur au sujet de la nature humaine. [§ 254] Il s'intéresse ensuite aux « natures poétiques », dont la caractéristique principale est une « imagination *exhaustive* » et qui anticipe. Cette nature est exemplaire de la part d'invention dans la connaissance et, partant, d'un rapport déformé à la réalité (cf. déjà les §§ 211, 244 et 249). [§ 255] Après les §§ 216, 218, 239 et 250, la musique est de nouveau au cœur de l'argumentation suivante, qui est ambivalente. En effet, Nietzsche dénonce d'abord l'esthétique de l'effet et l'aptitude du compositeur (Wagner, toujours) qui, « connaisseur de l'âme » et de lui-même, s'attache à duper ses auditeurs, lesquels veulent se « *laisser tromper* ». À ce stade, nous décelons deux types humains à travers deux rapports à la musique : le compositeur l'use pour subjuguier, l'auditeur pour se laisser subjuguier ; le premier s'affirme à travers son œuvre, le second s'oublie dans l'œuvre du premier. Quant à la fin du texte, elle répugne à opposer la bonne et la mauvaise musique, préférant parler de « *musique innocente* ». Or, l'expression désigne précisément cette même musique qui, certes, a le défaut d'abuser du pathétique, mais aussi la qualité de savoir se jouer du monde pour ne prendre plaisir qu'à soi. [§ 256] Le paragraphe suivant revient à la caractérisation amoral et physiologique du bonheur des méchants (associés à la musique aux §§ 216, 239 et 255), et prolonge la réflexion précédente sur l'abandon aux passions et aux affects forts. Les méchants, longtemps consumés par les affects forts, jouissent ultimement d'un doux repos de crépuscule. Nous retrouvons ici la temporalité de la vie affective, la dualité entre tension et relâchement (liée à l'aspiration à la puissance aux §§ 60 et 271, notamment), ainsi que la réflexion sur le soir de la vie, dont il sera de nouveau question. La variation des caractères se déploie ici au sein d'une même existence. [§ 257] L'orientation épistémologique, momentanément laissée de côté au paragraphe précédent, revient ensuite sous la forme d'une réflexion sur le langage en tant qu'obstacle à la pensée correcte et à sa communication. Les mots nous aident à exprimer notre pensée, mais nous n'exprimons jamais que les pensées pour lesquelles nous avons les mots. Il en ressort que le langage ne permet pas au sujet de s'exprimer pleinement, ce qui tient en outre à la préexistence des mots, mettant ainsi en cause la sphère sociale et intersubjective.

[§§ 258 à 269] Les séquences précédentes se sont interrogées sur les variations des passions et des caractères, au niveau de l'individu, de la société et de l'espèce humaine, tout en mêlant cela à des considérations de nature épistémologique illustrant la connaissance et la méconnaissance que l'être humain peut entretenir à l'égard de lui-même comme de ce qui l'entoure. Les paragraphes qui suivent vont approfondir cette interrogation sur la nature humaine, en accordant une place importante aux questions de la puissance et de la vanité.

[§ 258] La métaphore du chien que l'on flatte et qui s'en réjouit sert à illustrer la flatterie bienveillante envers les flatteurs, soulignant la réciprocité de cette relation. [§ 259] En contrepoint du paragraphe précédent, celui-ci envisage un cas où autrui cesse de flatter après avoir découvert la vérité sur le sujet locutoire, pour ne pas avoir l'air de se venger. Nous retrouvons donc ici l'association de la louange et de la vengeance (§ 228), ainsi que le thème de la communication et du bavardage (§§ 217, 225, 232, 257), dans une variation sur l'écart entre «vérité» du caractère et vanité des apparences. [§ 260] Il est ensuite question des relations de puissance entre les «êtres dépendants» et leur maître, une variation sur le motif des «esprits enchaînés» (§ 227) et de l'indépendance (§ 242). Les dépendants doivent tenir leurs maîtres «en bride» (écho possible de la métaphore canine, deux paragraphes plus tôt), par exemple par une «mauvaise langue» ou quoi que ce soit qui inspire «la peur». Cette variante moraliste de la dialectique du maître et de l'esclave montre, elle aussi, que les caractères apparemment les moins valorisés ne sont pas non plus à court de ressources pour s'affirmer, idée qui sera approfondie dans la *Généalogie*.

Deux paragraphes prolongent ensuite la réflexion sur la vanité et la puissance, appliquées désormais à une réflexion sur la condition humaine même. [§ 261] Le premier valorise la naturalité animale de la quadrupédie, aux détriments de la vanité de l'«engeance» qui se pavane sur deux jambes «comme un dieu». [§ 262] Le second revient à «l'amour de la puissance qui est le démon des hommes» et cite Luther à l'appui : «Qu'ils nous prennent corps et bien [...] – le Royaume nous restera toujours»⁵⁴. La référence au Royaume de Dieu conforte la tendance vaniteuse, profondément inscrite dans la nature humaine, à aspirer à une puissance qui la dépasse, ce qui fait écho au § 215 et étaye l'argumentation du livre I sur la religion. [§ 263] Un nouveau paragraphe s'en prend ensuite au mythe du génie (déjà écorné aux §§ 14, 50, 66, 111 et 245–246). Souvent associé à une inspiration divine, ce qui inscrit ce texte dans le prolongement des deux précédents, le génie est ici présenté comme un type de subjectivité qui, à la fois, aspire à la finalité

⁵⁴ Luther, *Ein feste Burg ist unser Gott*, cantique datant de 1527–29, publié in Luther 1883. Sur cette source, cf. Sommer 2012b, p. 181 ; Simonin 2022a, p. 105.

supérieure de la création, et en même temps demeure soumis au chaos intérieur de mouvements désordonnés, sauvages et involontaires. Lui non plus n'est pas un Dieu, mais il doit travailler sur lui-même. Cette critique physiologique du génie montre les affres de la création et de la maîtrise de lui-même à travers la création artistique, et représente un nouvel ébranlement de la vanité humaine à travers l'une de ses figures les plus éminentes.

[§ 264] La vanité est de nouveau traitée du point de vue individuel et inter-subjectif dans ce paragraphe, qui note que les envieux préfèrent parfois se tromper sur leur rival pour pouvoir se sentir supérieur à lui. L'enjeu est donc de nouveau l'aveuglement et le refus de connaître autrui, pour satisfaire en imagination une aspiration à la puissance contrariée dans les faits. [§ 265] Nouvelle variation d'échelle : Nietzsche envisage cette fois l'épanouissement de l'imagination chez les peuples en déclin, telle qu'elle s'exprime dans leur théâtre. Il note que de tels peuples se satisfont de représentations grandioses et héroïques, somme toute assez grossières, comme s'il s'agissait surtout de pallier un manque (ce que l'on peut rapprocher de l'esthétique de l'effet). De nouveau, c'est un rapport déformé à la réalité, ainsi que l'écart entre la puissance effective (révélée) et la vaine ostentation (sur le tard), qui sont ici dénoncés en même temps que le phénomène culturel et artistique qui en est le symptôme.

Deux paragraphes servent ensuite de transition avec la phase suivante. [§ 266] Il est d'abord question de la lucidité envers soi-même, qui permet d'identifier ses manques, de les masquer aux autres et ainsi de se forger un caractère. Nous retrouvons ainsi l'argumentation des §§ 218 et 245 (avec l'artiste et le génie politique Napoléon), dans la perspective plus générale du façonnement *ex nihilo* du caractère, ou du moins à partir d'un caractère faible et lacunaire, ce qui fait directement écho au § 238 avec un développement complémentaire autour de la notion de « grâce ». [§ 267] L'absence de grâce trouve ensuite un prolongement dans le « caractère vulgaire », auquel Nietzsche oppose le « noble caractère ». La « fierté » de ce dernier tient à la singularité et à la sélectivité de ces points de vue, qu'il n'a acquis « ni par hérédité, ni par éducation ». À la *vanité* des caractères de façade, formatés par l'entourage et entièrement tournés vers l'image qu'ils renvoient, répond donc la *fierté* fondée sur un caractère authentique, marquant son indépendance vis-à-vis des préjugés dominants⁵⁵. [§ 268] Le paragraphe suivant, à part, constitue un rappel du thème du langage et de la communication : comparant l'art oratoire de la Grèce antique et de la France contemporaine, il souligne la difficulté qu'il y a à susciter l'intérêt par la forme sans détourner du contenu. L'articulation

55 La distinction entre vanité et fierté est empruntée à Schopenhauer, cf. Brusotti 1997, p. 81 – 82 et Simonin 2022, chap. « Nietzsche moraliste, le mobile inavoué ».

de ce double enjeu de la rhétorique, entre véhicule de vérité, d'un côté, et instrument de persuasion et de manipulation, de l'autre, confronte à nouveau les enjeux d'épistémologie et d'intersubjectivité qui, dans ce livre IV, servent la réflexion sur la connaissance, la communication et la dissimulation du caractère.

[§§ 269 à 319] La vanité et la puissance ne reviennent que ponctuellement dans la longue phase suivante, qui élargit la réflexion en mettant l'accent sur de nombreux traits de caractère. Nietzsche renforce également la polarisation entre deux types de natures (authentique et supérieure vs. simulée et inférieure), non sans remettre régulièrement en question leur binarité⁵⁶. D'autres pistes de réflexion font l'objet de développements plus brefs, qui ponctuent l'argumentation de cet axe principal.

[§ 269] En contrepoint des §§ 266–267 qui, bon gré mal gré, envisageaient l'affirmation réussie de caractères « *sans grâce* » ou « noble[s] », ce paragraphe lie de manière négative les thèmes antérieurs de la maladie, de l'art et de l'ivresse. Les natures malades, affligées et tourmentées, faute de parvenir à se forger un caractère, cherchent refuge dans l'art, qui n'est ici qu'une échappatoire⁵⁷. Que cela entraîne leur « malheur » fait écho à la performativité négative des faux remèdes, qui ne font qu'accroître le mal (§ 52). [§ 270] Le caractère de l'homme de science, avec sa « conscience rigoureuse de ce qui est vrai et réel » et qui devient « nous » à la fin du paragraphe, est ensuite présenté indirectement à partir du « vous » qui en est l'opposé. Nietzsche confronte donc ici la nature probe et scientifique aux individus représentatifs de la majorité, anti-scientifiques, enclins au fanatisme et, partant, reconductibles à la logique des préjugés et au règne de l'opinion. Les premiers s'exposent eux-mêmes du fait des incertitudes de la recherche scientifique, tandis que les seconds aspirent au confort de la certitude. Le texte soulève aussi la question de leurs rapports, et la place problématique des premiers dans la société. [§ 271] C'est encore l'unité ou l'éparpillement de la subjectivité qui fait l'objet de ce paragraphe, centré sur la puissance. Nietzsche expose le paradoxe

56 Cette tension, durable dans toute l'œuvre de Nietzsche, s'explique en partie par la coexistence des approches prescriptive et descriptive. La première tend à accentuer l'opposition pour valoriser nettement certains traits de caractères par différence avec d'autres, quitte à donner l'impression de deux natures humaines essentiellement distinctes. La seconde permet de constater l'existence d'infinies variations graduelles entre ces deux types extrêmes, et qui s'articulent le plus souvent au sein d'un même individu.

57 À l'arrière-plan de cette réflexion se tiennent à la fois la notion pascalienne de divertissement et, surtout, la conception schopenhauerienne de la contemplation esthétique comme suspension temporaire des affres du vouloir-vivre soumis au principe d'individuation (2004, livre 3). Nietzsche mentionne des remèdes plus appropriés, relevant de son intérêt pour les « choses proches » plus pragmatiques, telles la physiologie et la médecine : « un changement de régime et un dur travail physique » ; cf. Brusotti 1997, p. 233, qui souligne l'influence de Baumann 1879, p. 57 sq.

d'après lequel ceux qui aspirent le plus à la puissance aspirent aussi le plus à être momentanément subjugués (nuançant le propos du § 269 sur les malades). La complémentarité des sentiments de puissance et d'impuissance tend à montrer que la dissolution de la subjectivité demeure un besoin profondément inscrit dans la nature humaine, fût-ce à titre de soupape chez ceux-là mêmes qui d'ordinaire incarnent plutôt l'opposé⁵⁸. [§ 272] À partir de ces réflexions sur la subjectivité, Nietzsche propose ensuite un nouvel élargissement à l'échelle de races entières (dans le prolongement de M-241 et 247). Il affirme que la pureté n'est à rechercher ni dans l'origine des races, ni dans leur métissage, mais résulte plutôt d'un processus de purification. La pureté d'une race équivaut alors à une concentration et à une spécification de la force (par opposition à sa dispersion), dont elle constitue le terme. Ce paragraphe transpose donc la question du façonnement d'une nature humaine supérieure à l'échelle de races entières, sur la base des réflexions antérieures sur la puissance alliée à l'exigence de mesure et de proportion.

[§ 274] Ce paragraphe fait du suicide un droit et un privilège, dans le prolongement des textes qui envisageaient l'annihilation, sinon de l'humanité (§§ 45, 49–50, 71, puis de nouveau 304 et 435), du moins de certains individus (§§ 146 et 148). Dans le contexte du façonnement d'un type humain supérieur, Nietzsche glisse ici l'idée complémentaire (d'inspiration schopenhauerienne) de l'autosuppression si l'on n'est pas à la hauteur de la tâche. [§§ 273–275] Il est enchâssé entre deux paragraphes qui, à part dans cette argumentation, remettent ponctuellement au premier plan l'enjeu des relations intersubjectives, entre hypocrisie et rapports de puissance. Le premier indique qu'il est pénible d'entendre des louanges effrontées, dont on sait en outre qu'elles font mal à celui qui les prononce pour faire plaisir. On y retrouve l'image du chien, incarnant la servilité⁵⁹. Le second réaffirme que la vertu sert en réalité à faire mal à autrui (cf. déjà §§ 30, 97, 140, puis de nouveau 357).

[§ 276] Les différences de caractère sont ensuite abordées sous l'angle de l'opposition des sexes (au sein du mariage), qui reviendra par la suite et qui, ici, illustre le décalage entre l'image de soi et celle que l'on renvoie à autrui. [§ 277] Un paragraphe plus général établit une distinction parmi les vertus, « glacées » ou « ardentes » selon le rôle qu'y joue la passion. On confond parfois des réalités bien

⁵⁸ Cette intuition pourrait être rapprochée de l'articulation freudienne entre pulsion de vie et pulsion de mort (2010, chap. V, p. 91 sq).

⁵⁹ Le chien est présent dans M-24, 91, 135, 158, 194, 199, 227, 258, 260 (la bride), 266 (les cyniques), et encore 285 et 369. Jamais valorisé, il sert toujours à mettre l'humanité en perspective, et incarne alternativement le compagnon pathétique de l'homme, une forme d'animalité dégradée par la domestication ou, par voie de conséquence, une forme dégradée d'humanité. Cf. Shapiro 2003, qui se concentre sur *Ainsi parla Zarathoustra* ; et Brémond 2011, p. 128–134.

distinctes sous un même nom, ainsi le « courage », qui peut être « vaillance froide » ou « bravoure ardente », et de même la bonté. Ce paragraphe contribue donc à déconstruire les préjugés moraux, tout en s'appuyant implicitement sur l'identification précise du tempérament sous-jacent⁶⁰.

Deux paragraphes traitent de biais de regard sur la nature de la subjectivité (personnelle ou d'autrui) et de la performativité, éventuellement néfaste, de ces représentations fausses ou trompeuses. [§ 278] Le premier met l'accent sur la « *mémoire complaisante* », qui fait ressortir certains traits de caractère avantageux et forge donc une image tronquée et enjolivée de la personnalité. Appliquée à autrui, cette forme de mémoire se rattache à une fausse bienveillance flatteuse, qui permet de tenir l'autre « dans une agréable dépendance ». Appliquée à soi-même, cette partialité dans l'introspection finit par exercer une influence sur la nature même du sujet et sur son comportement, ce qui contribue à l'analyse de l'articulation entre (mé)connaissance et façonnement de soi (le texte demeure évasif sur le caractère volontaire ou non du processus sélectif). [§ 279] Puis Nietzsche se concentre exclusivement sur l'idéalisation du caractère d'autrui (l'idole, l'être aimé)⁶¹. Il en fait la marque d'un caractère artistique, qui repose sur l'aptitude de l'admirateur à « se tromper lui-même », ce dont il souffre parfois.

[§§ 280 à 288] Les neuf paragraphes suivants sont liés par le fil directeur, subtil, de la sphère domestique, familiale et familière, au sens large (prolongeant certaines remarques des §§ 276 et 279). Des réflexions sur les enfants, les femmes, mais aussi les amis, les biens ou encore les animaux domestiques, permettent d'interroger la nature, le façonnement et les limites de la subjectivité. [§ 280] La symbolique de l'enfant, figure exemplaire de la personnalité en devenir, est ici renversée : qui vit comme un enfant demeure *infantile*. C'est donc ce dernier trait de caractère qui est ici central et montre la performativité négative résultant d'un comportement inapproprié qui entrave l'épanouissement de la personnalité⁶². [§§ 281 et 285] Deux paragraphes étroitement liés traitent des limites fluctuantes du « moi » sous l'angle de l'*avoir* et du « désir d'appropriation » insatiable. Cela inclut le passé, ce qu'exprime l'auxiliaire avoir dans les formes verbales passées : j'ai fait ceci ou cela (§ 281) ; mais aussi, chez les femmes, les « enfants », les « vè-

⁶⁰ Nous pouvons penser ici aux flegmatiques (M-222) et aux impulsifs (M-290).

⁶¹ Le concept stendhalien de cristallisation, qui lui sert à expliquer la passion amoureuse, se tient très certainement derrière cette réflexion ; cf. *infra* p. 351 sq.

⁶² NK, p. 322–323, note le renversement de Mt 18 : 3 : « si vous ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux ». De ce point de vue, il est intéressant de noter la charge anti-chrétienne : les préjugés moraux et théologiques du christianisme (dont l'aspiration luthérienne au « Royaume », justement, était représentative dans M-262) sont le fruit de caractères demeurés à un stade enfantin.

tements», le «chien», le «médecin» ou la «ville», et de nouveau l'ensemble du passé chez «les grands hommes» (§ 285)⁶³. [§ 282] Il est encore question des femmes dans ce paragraphe, qui souligne la tension entre leurs qualités subjectives personnelles (l'intelligence) et l'apparence extérieure (la beauté)⁶⁴. [§ 283] Le paragraphe suivant, qui s'intitule «*paix domestique et paix spirituelle*», anticipe une phase ultérieure en soulignant l'interdépendance entre «notre humeur» personnelle et «notre entourage», sans plus de précisions. Il exprime l'idée que le façonnement de la subjectivité ne saurait se faire sans tenir compte des relations avec autrui. [§ 284] Un peu à part dans ce développement, il arrive selon ce paragraphe de «*présenter le nouveau comme de l'ancien*» dans la mesure où connaître la vérité en premier est un privilège qui irrite les autres. Il s'agit donc d'un texte qui remet l'accent sur le rôle de la vanité et du paraître dans les relations intersubjectives. Une affinité discrète se dessine avec les §§ 281 et 285 autour de la question de la connaissance, puisque ces paragraphes faisaient du savoir une possession. C'est parce que le sujet est avide de connaître (§§ 281 et 285) que l'on s'irrite de ne pas savoir en premier et qu'il peut être bienvenu de ne pas exhiber ce privilège, dans le cas contraire (§ 284).

[§ 286] La suite revient à la sphère domestique et prolonge les §§ 281 et 285 par la critique de la sentimentalité dont nous faisons preuve à l'égard des animaux domestiques. L'argument repose sur la tension entre la nature animale, que nous partageons à l'origine avec eux, et la dénaturation que nous leur avons infligée par la domestication. Une fois de plus, la critique du sort réservé aux animaux sert de miroir à celle de la condition humaine. Nous retrouvons donc la critique de l'homme moderne, conduite au livre III, par le truchement de son caractère sentimental. [§ 287] Il est ensuite question de la relation entre deux amis (Nietzsche et Wagner, peut-être, ou encore Nietzsche et Paul Rée) qui cessent de l'être, le *casus belli* étant ici aussi leur (mé)connaissance réciproque. Le premier se croit méconnu, l'autre percé à jour, et tous deux se trompent faute de se connaître suffisamment eux-mêmes. [§ 288] Nous nous éloignons encore un peu plus de la

63 Cet incroyable élargissement de la subjectivité évoque l'égoïsme illimité dont parle Schopenhauer 2004, § 61 et 2009, «Le Fondement de la morale», § 14, et surtout la pensée pascalienne intitulée «Qu'est-ce que le moi ?», cf. *infra* p. 257.

64 Il était déjà question des «femmes intelligentes» dans M-227. Notons que Nietzsche se borne ici à constater l'impossibilité sociale, pour les femmes, de développer l'intelligence. Quant à la beauté, elle est ambivalente dans les différents paragraphes d'*Aurore* qui s'intéressent à la question, entre signe de perfectionnement et apparence superficielle, voire obstacle. NK, p. 323, donne Baumann 1879, p. 305 (annotée) comme source de ce passage. Nous pouvons également penser à Spencer 1875, vol. 2, p. 222, qui indique que les femmes, n'ayant pas la capacité de s'imposer par la force, ont recours à d'autres moyens pour survivre, par exemple : plaire (trait en marge).

sphère domestique avec le paragraphe suivant, qui évoque seulement la « familiarité [*Vertraulichkeit*] » pour interroger le caractère des « êtres nobles ». Celui-ci peut se montrer par la familiarité ou, à défaut, par le dédain de cette dernière, ce qui semble constituer une « comédie [*Komödie*] » par laquelle ces êtres nobles jettent un voile pudique sur leur caractère. Ces neuf paragraphes présentent donc la méconnaissance entre les êtres de manière paroxystique à travers divers exemples de relations privilégiées. Il en ressort que même ceux qui nous sont le plus proches nous connaissent fort mal.

[§§ 289–303] Quinze paragraphes conduisent ensuite une réflexion sur les caractères authentiques, par contraste avec ceux qui ne sont qu'apparents, contrefaits ou surjoués. À cette dialectique des caractères s'articule une analyse critique des vices et des vertus. [§ 289] En contrepoint des §§ 281 et 285 sur les qualités que l'on possède, Nietzsche évoque l'irritation suscitée par la critique de vertus qui font défaut, ainsi la « bravoure » chez les « lâches » (cf. déjà § 277) ou la « pitié » chez les gens « sans scrupules ». Il est préférable de taire ces défauts plutôt que de médire, de sorte que nous retrouvons les thèmes de la (non-) communication, de la dissimulation et de l'hypocrisie morale, de nouveau appliqués à l'étude de traits de caractère spécifiques. [§ 290] Le paragraphe suivant distingue, au sujet des « natures excitables et impulsives », les premières réactions qui sont souvent de circonstance et n'indiquent rien du caractère véritable, et « les réactions postérieures » qui, elles, sont « conformes au caractère » et compensent ou réparent les premiers excès⁶⁵. L'emportement initial, cependant, est bel et bien l'expression de la nature impulsive, de sorte que Nietzsche semble conclure trop rapidement que « les premières réactions n'indiquent généralement rien sur le caractère véritable ». [§ 291] C'est encore à partir du caractère authentique ou apparent que ce paragraphe revient sur les thèmes de l'affectation et de la vanité, en distinguant « l'orgueil » [ou la fierté : *Stolz*] de la « présomption [*Anmaassung*] »⁶⁶. Cette dernière n'est qu'un « orgueil joué et simulé », une « imitation hypocrite », là où l'orgueil véritable n'est jamais affecté. Le texte précise que, lorsqu'elle est démasquée, la présomption entraîne un triple désagrément, car celui

65 Nous retrouvons une réflexion sur le tempérament, qui fait écho aux « vertus ardentes » de M-277, dont faisait partie la bravoure déjà reprise au paragraphe précédent. La variation temporelle (premières / postérieures) est ici induite par le type même de caractère, correspondant à ce que l'on appelle ordinairement le tempérament sanguin qui, dans l'emportement, ne se maîtrise pas. La notion de « circonstance », tout comme l'« entourage » de M-283, préfigure la réflexion qui deviendra prépondérante à partir de M-320.

66 La formation de ce terme, à partir du mot *Maß* (la mesure), fait écho à la thématique de la mesure et de la démesure : le présomptueux est celui qui outrepassa la juste mesure, dont le caractère est surfait ou qui surjoue.

qui a été dupé nourrit la rancune d'avoir été trompé, celle d'avoir été tenu pour inférieur, et finalement méprise le présomptueux qui s'est trahi. C'est là un nouvel exemple des effets négatifs découlant de la tentative de faire illusion sur son caractère. [§ 292] Reprenant le thème du langage et de la communication, Nietzsche prolonge la réflexion des paragraphes précédents : la parole, du fait d'intonations qui rendent «le son du "fabriqué"», semble parfois trahir le caractère de celui qui parle, le rendant désagréable à ceux qui l'écoutent. Nietzsche joue ici avec l'opposition entre le naturel et l'artificiel. Cependant, il ne voit là qu'une «méconnaissance [...] grossière», de sorte que ce paragraphe ne traite pas du langage comme révélateur du caractère, mais au contraire comme source de méprises, retrouvant ainsi le thème de la distance entre les êtres. Loin d'être démasqués en train de contrefaire un caractère, les individus dont il est question sont au contraire incompris. L'ajout d'une comparaison avec «le style d'un écrivain» souligne la dimension personnelle de l'auteur et de son œuvre.

[§ 293] Nietzsche se sert ensuite de cette réflexion sur le caractère surjoué pour interroger la frontière entre vice et vertu, exploitant ici aussi la question aristotélicienne de la juste mesure. Nouvel exemple des effets néfastes découlant de la méconnaissance de soi-même et d'autrui, l'excès de «reconnaissance et de pitié» se transforme en vice dont l'individu souffre, à la fois parce qu'il a dépassé les bornes de ce qui lui convenait (excès) et en même temps parce qu'il s'est perdu dans l'admiration disproportionnée d'autrui (reconnaissance et pitié). [§ 294] Ce bref paragraphe livre une critique des «saints» par une analyse de leur tempérament, dévoilant l'écart entre l'apparence de leur vertu et la réalité de leur caractère. S'ils fuient devant les femmes et torturent leur corps (chasteté et ascétisme), c'est parce que «ce sont les hommes les *plus sensuels*». Leur vertu n'est qu'un cache-misère et un pis-aller pour contrôler des pulsions qui sont en totale contradiction avec leur comportement⁶⁷. C'est donc encore l'étude comportementale qui sous-tend la critique des préjugés moraux, tout en illustrant une fois de plus un cas de non-réalisation de la nature subjective, entravée par des stratégies contre-nature (imputables au christianisme, comme au § 280). [§ 295] Le texte suivant relève qu'il est difficile de servir un ambitieux égoïste, dont l'une des ambitions est de paraître le contraire : nouvelle variation sur les thèmes de l'écart entre vertu apparente et vice réel, caractère affecté et vanité. [§ 296] Nietzsche valorise à nouveau le suicide (écho du § 274), quoique d'une manière plus ambi-

67 Ce portrait illustre les méthodes 1, 4 et 6 évoquées dans M-109 pour «combattre la violence d'une pulsion». La première consistait à «éviter les occasions» et pratiquer l'«abstinence» ; la quatrième, à «associer à l'assouvissement quelque pensée très pénible», donnant pour exemple «le chrétien» et «la jouissance sexuelle» ; la sixième, à «opprimer» l'organisme, «comme le fait par exemple celui qui affame sa sensualité».

valente, à partir de l'écart entre apparences nobles et motivations réelles : le duel est ici présenté comme une « voie [...] honorable » pour se suicider⁶⁸. [§ 297] Faisant écho aux réflexions sur l'éducation dans le livre III, et au § 280 sur le caractère enfantin, ce paragraphe indique que l'on corrompt le « jeune homme », c'est-à-dire son caractère en voie de formation, en l'incitant « à estimer davantage celui qui pense comme lui que celui qui pense différemment ». La confrontation à l'altérité est ici envisagée comme moyen nécessaire pour forger le caractère, ce qui nuance aussi bien les critiques du conformisme que les éloges de la singularité, récurrents dans d'autres paragraphes.

Les deux paragraphes suivants représentent une critique du culte du héros, nouvel avatar de l'écart entre une subjectivité en apparence extraordinaire et suscitant l'admiration, et la réalité moins noble que Nietzsche s'attache à faire ressortir⁶⁹. [§ 298] Dans « *le culte des héros et ses fanatiques* », il décrit l'idéalisation d'autrui comme « artistique »⁷⁰, mais aussi comme « quelque chose de déloyal ». Un tel aveuglement finit par peser, non seulement sur celui qui fait l'objet d'un tel culte (ce qui rappelle le § 234 sur la célébrité), mais encore sur l'adorateur lui-même. Celui-ci, en effet, souffre des contradictions de son fanatisme, qu'il accroît encore en réinterprétant cette souffrance même au service de son culte (« *in majorem dei gloriam* ») ; ce « nouveau genre de tromperie de soi et de noble mensonge » le plonge dans un engrenage sans fin, qui évoque les mauvais remèdes et les consolations qui aggravent le mal initial. [§ 299] Un bref paragraphe complète cette critique de « l'héroïsme » en tant qu'« apparence », dont Nietzsche indique malicieusement qu'il peut être un « signe de lâcheté ».

[§ 300] L'ambitieux parvient d'autant mieux à ses fins qu'il se montre bienveillant envers ceux qui le flattent et dissimule le mépris qu'ils lui inspirent. De nouveau, l'ambition, la flatterie et le mépris permettent d'identifier, derrière la vertu apparente de bienveillance, la réalité des relations humaines qui reposent sur la vanité, la tromperie et le règne du paraître. Ce paragraphe prolonge ainsi les réflexions sur les caractères affectés qui ne s'affirment qu'en manipulant autrui. En outre, il constitue un contrepoint au § 298, où le héros idolâtré souffrait de

68 Le duel est une illustration classique de l'honneur et s'inscrit donc dans le prolongement des réflexions sur la vanité et l'orgueil, cf. Rée 1875 (BN), p. 17 et 1982, p. 172 / 1877 (BN), p. 111. À l'été 1883, Nietzsche provoquera justement Rée en duel : signe de vanité, de rivalité, ou peut-être velléité de suicide ?

69 La fin de M-298 évoque à nouveau Napoléon (M-245) et le génie (M-263).

70 Écho de M-279 : « *en quoi nous devenons artistes* ». Cf. aussi M-309 et 372 sur l'idéalisation d'autrui. Nietzsche parle également de « divinisation », complémentaire de l'attitude humble du culte, ce qui rappelle notamment M-62, 215 et encore 262, et de « fanatisme », ce qui rappelle l'aveuglement de la logique des préjugés dans son opposition à la pensée rigoureuse.

louanges qu'il s'agit ici de faire semblant d'apprécier. [§ 301] Nietzsche oppose ensuite la constance obstinée, alimentée par la vanité et souvent déraisonnable, mais qui augmente la confiance en soi et la force, à la réflexion et au raisonnement, qui conduisent au scepticisme et au « sentiment de faiblesse »⁷¹. Le primat de la vanité sur la raison montre que des choix d'abord sans fondement peuvent avoir des effets positifs en forgeant et en soutenant le caractère. [§ 302] Dans le prolongement du paragraphe précédent, il est encore question de la fonction de l'habitude et de la répétition dans le façonnement du caractère, sur la base du mensonge. Du jeu au je, le mensonge réitéré n'est même plus identifiable comme tel et l'affectation devient nature, dans cette réflexion très générale sur « les hommes » qui laisse entendre que le mensonge est constitutif de la nature humaine même. [§ 303] Ce paragraphe revient à la question de la connaissance et de la dissimulation dans les relations intersubjectives : il y a un sentiment de supériorité à démasquer le caractère (supposément) véritable d'autrui, et réciproquement un sentiment d'infériorité à être démasqué.

[§§ 304–319] Les seize paragraphes suivants, tout en prolongeant les thématiques précédentes, tendent à remettre légèrement l'accent sur une scission entre caractères supérieurs et inférieurs. [§ 304] Il est d'abord question de l'envieux qui, n'étant pas à la hauteur de ses ambitions, souhaite au monde entier de périr pour n'être pas surpassé. C'est la marque d'un caractère faible, qui préfigure ce que Nietzsche nommera plus tard le nihilisme actif⁷² et indique aussi un tempérament idéaliste incapable de composer avec la réalité. Ce paragraphe sert donc de contrepoint aux §§ 301–302, notamment, en montrant que persévérer dans l'illusion peut être à double tranchant : loin de toujours forger le caractère à la manière des stratégies modernes de développement personnel, cela peut aussi conduire à de cuisantes désillusions. [§ 305] Autre trait de caractère mesquin : l'avarice, passion vile et péché capital, qui fait écho aux paragraphes du livre III sur l'argent. En indiquant qu'elle modifie le regard en rendant d'autant plus sensible aux petites différences (ce qui n'est pas un signe d'acuité supérieure, mais au contraire de déformation perceptive), Nietzsche rattache cette réflexion de moraliste à sa propre réflexion sur la logique des préjugés et de l'illusion.

[§§ 306–307] Faisant écho au § 304 sur l'écart entre l'idéal et le réel chez l'envieux, deux paragraphes interrogent plus généralement le rapport hautement problématique à la réalité, retrouvant les propos épistémologiques des §§ 117, 119, et encore 243–244. [§ 306] Le premier texte aborde « l'idéal grec », qui désigne à la

71 Comparer avec M-290, qui envisageait au contraire que la première décision soit ultérieurement corrigée.

72 Voir NF-18879[35].

fois la valorisation extrême d'un caractère humain (celui d'Ulysse) et son rapport à la réalité. En effet, parmi les diverses qualités d'Ulysse (dont nombre passeraient aujourd'hui pour des défauts), nous trouvons « l'aptitude au mensonge », à la fois « noble » et « héroïque », typique de « comédiens [...] achevés » pour qui « l'opposition de l'apparence et de l'être n'est ici ni perçue ni, par conséquent, appréciée moralement ». L'éloge du type humain grec est donc un éloge de la vérité et du mensonge en un sens extra-moral. Le comédien n'est pas ici le caractère faible qui affecte et s'invente un monde rassurant, mais celui qui se joue de la réalité, la performativité des illusions étant érigée au rang de rapport exemplaire au monde. [§ 307] C'est avec la figure de l'historien⁷³ que le paragraphe suivant, à son tour, interroge le rapport gnoséologique à la réalité (passée, en l'occurrence). Dans le prolongement du paragraphe précédent sur l'idéal grec, qu'il nuance, ce texte déclare que l'historien ne connaît jamais les faits, « ce qui s'est réellement passé », mais seulement des fictions, des « événements supposés »⁷⁴, des « fantômes ». Il conclut par la généralisation suivante : « tous les historiens racontent des choses qui n'ont jamais existé, sauf dans la représentation », non sans avoir précisé que ces opinions et suppositions au sujet de la réalité sont précisément ce qui a exercé le plus « d'effets » sur le cours de l'histoire. Ce paragraphe ne se contente donc pas de récuser toute connaissance de la réalité passée, mais il subordonne la notion même de réalité à celles de représentation, d'opinion ou de fiction, comme le paragraphe précédent, dont il souligne le caractère performatif. L'exemple de l'histoire montre l'impossibilité d'une science de l'homme et confirme que les êtres humains ne cessent d'inventer et de réinterpréter leur réalité et leur histoire, ce qui n'est pas nécessairement une mauvaise chose⁷⁵.

[§ 308] Le paragraphe suivant repose de nouveau sur l'écart entre le caractère intérieur et le statut social ; il recommande de ne pas faire commerce de sa vertu, de sa sagesse, de ses qualités personnelles. [§ 309] Puis Nietzsche met en question la connaissance d'autrui sous l'angle de deux passions aveuglantes : la peur, qui pousse à connaître car l'illusion peut être fatale, et l'amour, qui conduit au con-

73 Sur la figure de l'historien et sur l'histoire, cf. *infra* p. 376–380.

74 Ainsi que des « héros supposés », ce qui fait écho à M-298 et 299, nuance le propos de M-306 sur Ulysse, et contribue de manière originale à la conception des « grands hommes », dont il est question notamment dans M-167, 188–189, 285 et 542 et qui constituait un objet de réflexion privilégié pour Burckhardt 2001, en particulier le chapitre V, p. 205 *sq.* (Nietzsche prit connaissance du contenu en assistant aux cours de Burckhardt en 1870–71).

75 Sur ce paragraphe, voir Jensen 2015, chap. V « Positivism and Perspectivism », en particulier p. 147 et Sorosina 2020, p. 349, qui évoque le mot de Napoléon cité par Emerson 1858, « Geschichte », p. 6 : « “Qu'est-ce que l'histoire”, disait Napoléon, “sinon une fable convenue” » (Nietzsche a tracé un trait en marge de la suite immédiate du passage).

traire à s'aveugler en idéalisant autrui (cf. déjà le § 279). Ces deux passions ont été abordées à maintes reprises, mais c'est la première fois qu'elles font l'objet d'une réelle confrontation. [§ 310] Prolongeant le thème de la peur, ce texte en fait la passion primaire qui, via l'hérédité, est à l'origine des caractères « débonnaires ». L'écart entre les vertus apparentes que l'on rattache à un bon tempérament et les passions réelles qui leur sont sous-jacentes est temporalisé sous la forme d'un atavisme, ce qui permet d'identifier ces vertus comme des préjugés moraux en fournissant une explication naturaliste de leur genèse. [§ 311] C'est ensuite « *la soi-disant âme* » qui subit une réinterprétation analogue, le préjugé théologique, métaphysique, spiritualiste et idéaliste d'une substance incorporelle, immortelle et dotée d'une destination suprasensible étant supplanté par une explication physiologique qui rejoint le thème de la « grâce » (§§ 238 et 266). On dit de quelqu'un dont les « mouvements intérieurs » s'accomplissent avec aisance et grâce qu'il a une âme, et de celui qui est embarrassé qu'il en est dépourvu. [§ 312] En écho au § 310 sur les formes ataviques de la peur, ce paragraphe revient à la connaissance de la nature humaine par la découverte de sa « préhistoire » animale, que l'existence civilisée a progressivement masquée. Les « explosions de la passion » et les « fantaisies du rêve et de la folie » sont trois phénomènes exceptionnels (par rapport à la norme prescrite par la culture) qui mettent au jour, de manière ponctuelle mais éclatante, la nature humaine originelle. Passion, rêve et folie représentent autant d'états dans lesquels la perception de la réalité est fortement perturbée, ce qui contribue à enraciner la logique des préjugés dans notre nature profonde. Nietzsche précise que les « oublieux » qui ignorent ces états révélateurs ne comprennent pas les hommes, tout en prisant leur existence, comme si l'excès de lucidité n'était pas souhaitable.

Les deux paragraphes suivants traitent, de deux manières opposées, des affinités qui peuvent naître ou disparaître entre les êtres. [§ 313] Un ami dont on ne peut satisfaire les espérances est un ennemi, affirme le premier, en écho au § 287. [§ 314] Au contraire, la métaphore des « oiseaux migrants » qui, « au milieu de l'océan du devenir », se rassemblent temporairement « sur un îlot » et se réjouissent de la compagnie de leurs semblables, met en scène les affinités électives des « *penseurs* » les plus audacieux, souvent isolés et aspirant néanmoins à former de petites communautés. C'est ce que confirme la métaphore de l'île, préfigurant les « îles bienheureuses » où résident les amis de Zarathoustra, à qui il enseignera qu'il n'y a rien d'immuable⁷⁶. Avec ce texte, Nietzsche met en scène une problématique

⁷⁶ Voir Za-II-Inseln, ainsi que Za-II-Kind. Nous citons les textes de *Zarathoustra* d'après la traduction de Maël Renouard 2019. C'est encore par cette expression d'« îles bienheureuses » que Nietzsche désignera rétrospectivement Tribschen, lieu de résidence de Richard et Cosima Wagner

qui lui tient à cœur et qui, dans le prolongement de la réflexion sur l'incommunicabilité entre les êtres, a trait à l'isolement et à la solitude de l'esprit libre ; il y reviendra au livre V.

[§ 315] Il est ensuite question du caractère généreux, signe de grandeur personnelle qui prend le contrepied de M-305 sur l'avarice, sans pour autant se réduire à l'altruisme qui avait été critiqué au livre II. En effet, il n'est pas tant question de sacrifice que de débordement dans ce paragraphe qui annonce le chant de Zarathoustra sur « la vertu qui donne » et s'inscrit dans un ensemble de paragraphes portant sur la grandeur d'âme et la magnanimité⁷⁷. [§ 316] En un subtil écho au § 314, le paragraphe suivant traite des « sectes faibles » qui privilégient la qualité à la quantité, c'est-à-dire quelques « disciples isolés intelligents » plutôt qu'un grand nombre auquel ils ne peuvent prétendre. Sous le nom de secte, il est donc toujours question de la dialectique entre l'isolement et la communauté *inter pares*. [§ 317] Les variations temporelles de caractères font de nouveau l'objet de ce paragraphe sur le jugement du soir, désignant à la fois la fin de la journée et la fin de la vie. Ce texte lie les réflexions antérieures sur la jeunesse et la vieillesse, d'une part, ainsi que sur la *vita activa* et la *vita contemplativa*. Nietzsche précise que la fatigue rend l'individu mélancolique, de sorte qu'il exerce désormais un jugement que l'on pourrait qualifier de pessimiste sur l'existence, faute de pouvoir encore agir dessus⁷⁸. Il s'agit donc d'une réflexion complexe qui, sur une base physiologique, fournit l'explication d'un certain tempérament et des biais de regard qu'il entraîne. [§ 318] Au contraire de ce type humain fatigué et mélancolique, il est ensuite question des natures « systématiques » et de la « comédie » qu'elles jouent pour « se présenter comme des natures achevées ». À la différence de ceux qui savent transformer concrètement leurs faiblesses en forces (§§ 216, 245), les systématiques tendent à gommer la différence entre « leurs points faibles » et « leurs points forts » pour donner l'illusion d'être d'un seul bloc (« d'une force monolithique »). Il s'agit donc d'un nouvel avatar de caractère contrefait et inférieur. [§ 319] Enfin, une réflexion sur l'hospitalité prolonge l'enquête sur les vertus apparentes et les motivations réelles, déconstruisant un nouveau préjugé moral en montrant qu'il repose sur un rapport de forces et sur la dissimulation. Le sens profond de l'hospitalité, contrairement à ce que l'on pourrait penser, consiste à « paralyser chez l'étranger l'élément hostile », ce qui fait écho aux paragraphes précédents sur l'amitié et l'inimitié.

où il se rendait régulièrement du temps de leur amitié, cf. EH-MA2. Cf. D'Iorio 2012, p. 17 et 136–156 sur la métaphore de l'île, et Weber 2003, chap. 2, sur celle de l'oiseau.

77 Cf. Za-I-Tugend, ainsi que M-191, 199, 207, 270, 393, 459, 464, 547, 551 et 556.

78 La référence polémique au repos de Dieu le septième jour de la création contribue à lier les enjeux religieux du livre I et ceux, psychophysiologiques, du livre IV.

[§§ 320 à 368] La troisième grande phase de ce livre IV approfondit les mêmes thèmes, au croisement de la morale et de la connaissance, mais le cadre d'ensemble de la réflexion tend à faire ressortir un aspect qui n'a été abordé que ponctuellement jusqu'ici : les circonstances (cf. déjà le § 290). Nietzsche met toujours l'accent sur l'entourage et les relations humaines, mais il élargit la réflexion à l'influence du milieu, de l'environnement, des événements et des aléas de l'existence, c'est-à-dire à tout ce qui, de l'extérieur, contribue à façonner la subjectivité, soulignant ainsi l'interdépendance du monde et de l'homme.

[§§ 320 à 332] C'est particulièrement le cas dans les treize premiers paragraphes de cette phase. [§ 320] Le premier facteur étudié est le temps : du fait de sa propre sensibilité aux conditions météorologiques et à la pression atmosphérique, Nietzsche semble pleinement souscrire à la théorie des climats, plus explicitement encore qu'au § 217. Un temps « moral », c'est-à-dire tempéré, stable, façonne des tempéraments confiants et dociles, tandis qu'un temps instable pousse les hommes à changer leurs habitudes et les rend méfiants les uns envers les autres (nous retrouvons ici le thème de l'inimitié). [§ 321] Le paragraphe suivant s'intéresse aux « gens innocents ». Leur innocence, qui est une forme d'inexpérience et d'ignorance à l'égard de la vie, des relations humaines et d'eux-mêmes, en fait « d'éternelles victimes », non seulement des autres mais encore d'eux-mêmes. Manipulés par plus habiles qu'eux (Nietzsche mentionne les princes, les Églises, les sectes, les partis, les corporations, ou encore le rusé Ulysse⁷⁹), ils sont également un danger pour eux-mêmes car, se connaissant mal, ils n'apprennent pas à se maîtriser. C'est le cas des femmes innocentes et sensuelles, qui pâtissent de leurs pulsions à un âge plus avancé⁸⁰. [§ 322] À l'innocence fait suite un trait de caractère apparenté : l'insouciance. Nietzsche revient à la thématique des circonstances extérieures en déplorant les conséquences néfastes des insouciantes qui s'en remettent à l'avis de leur médecin (comparé à Dieu à la fin du texte) pour ce qui concerne pourtant les aspects les plus intimes de leur être. Le paragraphe précédent notait que s'en remettre à autrui revenait à courir le risque d'être dupé ; celui-ci indique plutôt que c'est renoncer à être maître de soi et ainsi se nuire à soi-même. Il s'agit donc d'une nouvelle invitation à se connaître soi-même et à prendre soi-même en main sa santé, son corps et son existence. Nietzsche lui-même a désespéré des inno-

79 Il établit ainsi des liens subtils avec d'autres paragraphes : il était question des « despotes » au paragraphe précédent (qui prolifèrent dans les climats tempérés du fait du tempérament docile des populations), des sectes dans M-316, d'Ulysse dans M-306.

80 Cet exemple, qui rappelle les paragraphes sur les femmes et ceux sur la sensualité, sert aussi de contrepoint à M-317, qui valorisait l'action de la jeunesse plutôt que la contemplation de la vieillesse, alors que Nietzsche semble inviter ici à plus de circonspection.

brables diagnostics, tous différents et sans résultats, de médecins qu'il a consultés, allant jusqu'à mettre en pratique l'automédication dont il est ici question.

[§ 323] C'est encore le danger des autres pour l'individu qui est au cœur de ce paragraphe, et en particulier des «êtres maladifs et déprimés», insatisfaits, rancuniers, c'est-à-dire au fond de l'ensemble des dispositions constitutives du tempérament pessimiste⁸¹. Le remède proposé face à un tel danger est la «solitude», l'effet réel de ces personnes, de leur humeur et de leurs jugements, étant en quelque sorte contagieux et terriblement néfaste pour tout le monde : «le soleil et le ciel de la vie en sont obscurcis»⁸². [§ 324] Du point de vue de la ligne argumentative des circonstances, ce paragraphe consacré aux «acteurs» est un peu à part. Nietzsche nous dit qu'ils vivent dans l'illusion d'avoir saisi l'essence du caractère de leur personnage, alors qu'ils en ont à peine effleuré la surface. Nous assistons donc au retour d'une réflexion d'ordre esthétique, qui sert ici à illustrer la méconnaissance de la nature et des caractères humains à travers l'exemple de l'acteur, figure par excellence de la superficialité et de celui qui ne fait que jouer des rôles et emprunter des caractères apparents⁸³. [§ 325] Nietzsche revient ensuite à la question des circonstances sous l'angle de l'isolement qui, cette fois-ci, est bien plus ambivalent (à la différence du § 323). Certes, l'isolement permet de consolider la confiance en soi, en l'absence de confrontations avec autrui. Mais cette performativité de l'illusion repose sur un processus d'auto-conviction et sur une méconnaissance grossière, tant de soi-même que des autres. Nietzsche en fait une genèse possible de la foi (donnant pour exemples «le prophète et le thaumaturge»), qui est avant tout croyance en soi-même, et dont ce texte laisse entendre qu'elle n'est qu'une vue de l'esprit. [§ 326] Le paragraphe suivant traite de nos «*circonstances personnelles*», et non plus des circonstances extérieures. Il constitue un nouvel appel à la connaissance de soi en encourageant, non à une introspection douteuse, mais à l'observation de soi-même *en situation*, pourrions-nous dire. Il faut se considérer comme une «grandeur variable», dont la force globale peut augmenter, diminuer et connaître des rendements très différents selon la manière dont nous l'employons. À la différence des caractères systématiques aspirant à une constance monolithique (§§ 301, 318, 325), Nietzsche valorise donc ici le caractère ouvert et souple, capable de composer avec la réalité pour se

81 Ce paragraphe fait écho à M-283 sur l'humeur de l'entourage et à M-317 sur le «jugement du soir».

82 Sur la déformation de la perception de la réalité qu'est l'obscurcissement, voir notamment *infra* p. 437–439.

83 Voir Campioni 2007, p. 46, qui souligne la réminiscence du *Paradoxe sur le comédien* de Diderot, tourné ici contre Wagner pour disqualifier la recherche artificielle de l'effet par le comédien qui n'est pas ce qu'il paraît.

façonner lui-même, et dont la vertu première pourrait s'apparenter à la prudence aristotélicienne.

Deux paragraphes sont ensuite consacrés aux caractères d'hommes de connaissance. [§ 327] Il s'agit tout d'abord de la figure du «Don Juan de la connaissance», que Nietzsche semble très fier d'avoir découverte⁸⁴, et qu'il convient de distinguer de l'amour de la connaissance (§ 43, par exemple), dans la mesure où ce Don Juan se comporte avec la connaissance comme son homonyme avec les femmes : il ne désire que celles qu'il n'a pas encore connues⁸⁵. Le Don Juan de la connaissance semble ainsi incarner d'une certaine manière l'esprit libre, qui n'est jamais assujéti à aucune opinion, voire un esprit fort et en tout cas un vrai caractère. Mais cela n'est pas sans danger, et la fin du texte envisage l'issue tragique de cet amant de la connaissance qui, multipliant les conquêtes, finit malgré tout par connaître la satiété, puis le dégoût. [§ 328] Puis Nietzsche s'intéresse à l'opposition entre les natures pratiques et contemplatives, en précisant le procédé d'autorégulation identique auxquelles toutes deux recourent, qui consiste à entretenir un rapport à la réalité qui va à l'encontre de leur nature. Contre toute attente, les pratiques prônent donc des «théories idéalistes», et les contemplatifs des «théories réalistes», ce qui leur permet d'éviter les excès auxquels leurs tempéraments pourraient les conduire. Nous pouvons donc lire ce texte aussi à l'aune des stratégies d'autorégulation introduites au § 109, et dans le prolongement des paragraphes précédents sur les circonstances qui permettent à la subjectivité de s'épanouir (en particulier le § 326) et sur la valorisation des caractères ouverts, prudents, mesurés, synthétiques, par opposition à toute forme d'unilatéralité. Cependant, Nietzsche précise que les uns et les autres sont de bonne foi dans la défense de leurs positions théoriques, quand bien même elles n'expriment pas vraiment leur nature, ce que nous pouvons aussi comprendre comme un nouvel exemple de méconnaissance de soi-même. Notons enfin que l'idéalisme et le réalisme sont une fois encore renvoyés dos à dos en tant qu'expressions de tempéraments spécifiques.

[§ 329] En écho à ceux qui obscurcissent le ciel (§ 323), il est à présent question des «*calomniateurs de la gaieté*», des hommes «blessés par la vie», des natures malades, des caractères aigris qui ont vieilli avant l'heure (contrepoint du § 280

⁸⁴ Même s'il s'est très probablement inspiré de l'opposition entre Don Juan, séducteur lucide, et Werther, amoureux transi et aveugle, proposée par Stendhal 1857, chap. LIX (des versions modernes de l'ouvrage en font le chapitre LXII), cf. Brusotti 1997, chap. 2.4.2.2. ; et Piazzesi 2015, p. 108.

⁸⁵ Comme avec les oiseaux de M-314, nous avons ici l'idée que la connaissance, en tant qu'expérimentation et aventure, ne peut que batifoler. L'association entre connaissance et séduction se transformera pour donner la description métaphorique de la vérité comme femme, dans l'avant-propos de *Par-delà bien et mal*.

sur ceux qui demeurent infantiles). Profondément pessimistes, broyant du noir, ils méjugent la gaieté qu'ils ne peuvent comprendre. Comme dans le paragraphe précédent, chacun semble ici enfermé dans la perspective de son propre tempérament, ce qui détermine la manière de voir et d'apprécier la vie, de même que les choix théoriques et les valeurs morales.

[§§ 330 et 332] Deux paragraphes interrogent ensuite l'art difficile de (se) communiquer. [§ 330] Il ne suffit pas de prouver quelque chose, il faut encore rendre la sagesse audible, quitte à la faire sonner comme folie, indique le premier de manière paradoxale, en reprenant la problématique platonicienne de la communication de la vérité. [§ 332] Quant à la communication des sentiments de l'artiste, elle conduit à un style ampoulé et redondant s'il cherche à transmettre « l'enflure de ses sentiments » plutôt que les sentiments eux-mêmes. Nietzsche semble ici valoriser l'expression la plus directe possible de la sphère affective, plutôt que la mise en scène surfaite de l'expression elle-même. La confrontation de ces deux paragraphes permet donc de noter la subtilité de la communication, qui doit à la fois tenir compte de l'auditeur (§ 330) et en même temps être la plus fidèle possible à la subjectivité du locuteur (§ 332). [§ 331] Quant au paragraphe enchâssé entre les deux, il revient au thème de la maîtrise de soi par la recherche de ce qui est contraire à notre nature, dans un souci de contrôle et de régulation (comme au § 328), et il le fait en reprenant l'exemple de l'ascétisme pour lutter contre les pulsions sensuelles (comme au § 294 sur les saints).

[§§ 333 à 339] Après cette séquence sur les stratégies permettant de se façonner sur la base d'une identification précise des circonstances propices ou hostiles à notre nature, sept paragraphes développent à nouveau des considérations plus morales, mais qui s'éclairent d'une manière particulière à la lumière de la réflexion sur les circonstances. La disposition de ces paragraphes implique que l'appréciation de vertus morales telles que l'humanité, la bienfaisance ou la philanthropie *varie au gré des circonstances* et des caractères, et qu'elles ne s'évaluent qu'au cas par cas. [§ 333] Selon le premier, « l'humanité est un préjugé », au double sens du terme « humanité » (la nature humaine, et la bonté). Adoptant la perspective des animaux sur l'humanité pour produire un effet spéculaire, le texte affirme qu'ils nous trouvent immoraux et inhumains, tout comme nous avons l'habitude de les juger. [§ 334] Après l'humanité, c'est le caractère « bienfaisant » qui est passé au crible de la critique nietzschéenne, selon la logique habituelle des vertus apparentes et du caractère réel : le bienfaisant satisfait par-là un besoin qui lui est propre, à tel point que plus il éprouve le besoin d'être bienfaisant, moins il fait preuve d'empathie. [§ 335] De même, la philanthropie n'est qu'une « simulation » qui, pour pouvoir faire illusion aux yeux d'autrui, suppose « que nous soyons honnêtes envers nous-mêmes », Nietzsche introduisant cette fois-ci un écart entre la connaissance de soi et d'autrui. Ce sont donc trois préjugés moraux importants qui sont ici balayés, sur la

base d'une réflexion *circonstanciée* sur les variations de la nature humaine et sur les divers degrés de connaissance et de méconnaissance de celles-ci. [§ 336] Ce sont encore « les circonstances » qui permettent de savoir ce dont nous sommes réellement capables, c'est-à-dire qui révèlent différentes facettes de notre caractère qui sans cela nous demeureraient inconnues. C'est le cas du bon père de famille qui finit par assommer son fils « dépravé et méchant », ce qui ne semblait pas *a priori* correspondre à son caractère. Ce cas particulier représente en fait un dilemme moral (faut-il préserver la vertu, ou bien ses devoirs de père ?), et donc une nouvelle attaque à l'encontre des préjugés moraux, et en particulier d'une morale déontologique à visée universaliste, de type kantien. Les circonstances permettent ici d'excuser un comportement qui, en d'autres circonstances, serait répréhensible.

[§ 337] Le paragraphe suivant revient quant à lui à la figure de « l'artiste artificiel », c'est-à-dire du caractère affecté du comédien, par opposition au naturel. Une telle personnalité pourrait au moins être naturelle dans ses défauts, tout en n'étant qu'« à moitié authentique » pour tout le reste. Ce paragraphe prolonge donc la réflexion du § 292 sur le naturel et l'artificiel (alors sous l'angle de la parole), en la mêlant à celle du § 223 sur l'artiste qui cherche à dissimuler ses défauts (dont il constitue ainsi le contrepoint).

Deux paragraphes redéfinissent ensuite la morale à partir des relations intersubjectives. [§ 338] Un homme peut être la conscience d'un autre, c'est-à-dire que la conscience personnelle, dont nous savons depuis le § 211 qu'elle n'est pas immortelle, n'est pas même réellement *personnelle*, contrairement à la conception spiritualiste dominante qui en fait ce qu'il y a de plus intime⁸⁶. [§ 339] Après la conscience, c'est le devoir qui se trouve à son tour réinterprété dans la perspective des circonstances extérieures et du rapport à autrui. À l'origine, le devoir est une contrainte corrélative aux droits imposants d'autrui ; mais au fil du temps et à mesure que l'on s'y habitue, il devient un besoin agréable, dont les droits d'autrui sont d'autant plus appréciables qu'ils sont prétexte à sa satisfaction. Nous retrouvons ici la logique de la bienfaisance (§ 334), appliquée au devoir qui, comme la conscience au paragraphe précédent, ne détermine l'action personnelle et égoïste que par le truchement des interactions avec autrui. Notons cependant que le § 334 dissociait encore l'altruisme apparent de l'égoïsme réel, que l'explication génétique permet de conjuguer ici. Nietzsche achève cette réflexion en marquant ce qui le sépare de la morale déontologique kantienne, dans laquelle il ne voit

⁸⁶ Nietzsche s'inscrit ici dans le prolongement des travaux de Paul Rée qui, contre Kant, s'était déjà attaché à historiciser (et pluraliser) la conscience. Dès sa thèse, consacrée à l'éthique d'Aristote, Rée avait notamment récusé l'origine transcendante de la conscience, cf. Rée 2004, « Einleitung », p. 28, n94. Il traite à nouveau de l'origine de la conscience morale dans 1982, chapitre 2, et ce sera encore l'un des enjeux de 1885, ouvrage auquel Rée travaille depuis 1879.

qu'«un petit reste de cruauté ascétique», de sorte que ce paragraphe distingue finalement trois concepts de devoir : 1) la contrainte impuissante, au départ ; 2) le plaisir égoïste, par la suite ; 3) l'ascétisme kantien. La genèse de (1) à (2) fournit une explication, d'inspiration naturaliste et évolutionniste, qui récuse (3) en tant que préjugé moral⁸⁷.

[§§ 340 à 346] Après cette séquence morale, sept paragraphes reprennent le thème de la (mé)connaissance du passé, de soi et d'autrui. [§ 340] Prolongeant la réflexion sur les transformations au fil du temps, Nietzsche articule par une analogie surprenante la sphère physiologique de l'ontogenèse et celle, épistémologique, de la connaissance historique, pour faire ressortir le rôle de la temporalité dans la logique des préjugés. Il note que l'enfant adulte est au ventre de sa mère ce que le fait devenu historique est à la réalité initiale : dans les deux cas, l'apparence finale nous égare en masquant l'état originel et les transformations intermédiaires – hypothèse dont la méthode généalogique tirera profit. Ce paragraphe, qui rappelle avec le § 253 que ce sont les apparences qu'il faut s'attacher à expliquer, est surtout à lire en contrepoint du § 307 sur l'historien. Dans un paradoxe apparent, l'historien ne fait qu'inventer le passé (§ 307), et cependant il est celui qui s'efforce d'établir la réalité passée au-delà des apparences actuelles (§ 340). Le texte ne dit pourtant pas qu'il y parvient, et la confrontation des deux paragraphes fait surtout ressortir l'écart entre le désir de connaître et la connaissance elle-même, c'est-à-dire plus généralement l'aporie tragique de la condition humaine qui, dans sa lutte contre les *apparences*, ne parvient jamais à la *réalité*⁸⁸. [§ 341] La réflexion temporelle sur la connaissance de la nature humaine se prolonge avec ce paragraphe, soulignant un « *avantage de la méconnaissance* » en abordant avec ironie le cas de quelqu'un⁸⁹ qui méprise le « tempérament mélancolique » la moitié de sa vie, avant de s'apercevoir que c'est précisément le sien. Cette nouvelle réflexion sur le tempérament mélancolique illustre donc ici l'aveuglement sur soi-même, ainsi que ses avantages. Par ailleurs, le caractère est présenté comme quelque chose qui se

⁸⁷ Comme son ami Rée, Nietzsche a pu s'inspirer de l'évolutionnisme ambiant, ce que le recours à la notion d'habitude confirme. Darwin 1871 avait déjà affirmé que l'altruisme est un élargissement de l'égoïsme et, présentant un avantage adaptatif chez les groupes solidaires, a été progressivement sélectionné. Cf. également Espinas 1878 et Simonin 2020b au sujet des notions de conscience collective (§§ 9–15, 30–31, 68–70 et 82 notamment) et d'obligation morale (§§ 37–44).

⁸⁸ Cf. Brusotti 1997, chap. 2.2., p. 246–259, en particulier p. 249.

⁸⁹ Brusotti 1997, p. 178–179 et 189–190, souligne la dimension autobiographique de ce texte, en s'appuyant notamment sur la formule du « milieu de la vie », qui évoque le premier vers de *La Divine Comédie* de Dante, et qui résonnait fortement pour Nietzsche puisque cela correspondait à l'approche de l'âge auquel son père est mort. Nietzsche consacra du reste un poème de jeunesse « à la mélancolie », cf. Métayer 2019, p. 350–351.

dévoile progressivement, peut-être en fonction des circonstances⁹⁰, une fois de plus, ou bien simplement parce qu'il obéit aux lois physiologiques des différents âges de la vie.

[§ 342] Deux caractères bien distincts servent ensuite à interroger deux types de rapports gnoséologiques à la réalité. L'«homme de connaissance» s'intéresse à une chose pour la découvrir, tandis que l'acheteur «veut seulement faire baisser le prix» d'achat, ce qui évoque à la fois l'opposition entre les types contemplatif et actif, les paragraphes sur le commerce et l'argent dans le livre III, et l'avarice en question au § 305. [§ 343] Faisant écho au § 341, ce paragraphe revient sur la connaissance de soi, en opposant ceux qui prônent la valeur morale du contentement de soi, mais pour y parvenir s'en tiennent à une connaissance superficielle d'eux-mêmes, et ceux qui ne voient là que lâcheté et qui, par souci de se bien connaître, fouillent au contraire dans les tréfonds, «déserts» et «marais» de leur âme. C'est ici la morale eudémoniste du contentement qui, reconduite à un certain tempérament, est récusée en tant que préjugé moral et auto-aveuglement. Au contraire, Nietzsche valorise l'effort d'auto-connaissance, tout en notant sa pénibilité. [§ 344] Le thème de la connaissance subjective se prolonge ensuite dans l'image que l'on donne de soi à autrui. «Homère» incarne la «*subtilité dans l'erre*ur», dans la mesure où il glisse volontairement des inepties dans ses œuvres, et par-là même se donne à voir comme imparfait, par complaisance envers ses admirateurs, qui peuvent ainsi jouer les censeurs à l'occasion. Il s'agit donc d'une variation étonnante sur le caractère affecté de l'artiste et l'image de soi – ici *dévalorisante* –, qui entre en résonance avec la complexité des rapports intersubjectifs, faits de relations de puissance et de vanité. [§ 345] Nietzsche discute ensuite à nouveau le thème moral de l'eudémonisme, et plus précisément de sa variante utilitariste, en affirmant que le bonheur limité de certains n'est pas un argument *contre* (leur sagesse, leur vie, ou l'existence en général)⁹¹. Le but est alors de trouver individuellement la conception de la vie qui permet «de réaliser son maximum de bonheur», lequel peut différer de celui d'autrui et, en outre, être fort limité. Les réflexions fortement individualistes sur la connaissance de soi servent ici la critique du préjugé universaliste de la morale (eudémoniste, en l'occurrence). [§ 346] Enfin, la haine des femmes est présentée comme le masque de ceux qui se haïssent eux-mêmes, ainsi que leurs instincts indomptés. En écho aux §§ 341 et 343 sur le refus de se connaître à fond et de s'avouer ses faiblesses,

⁹⁰ Cf. la définition de la mélancolie proposée par Bourget 1881, p. 407 : «l'inévitable produit d'un désaccord entre nos besoins de civilisés et la *réalité des causes extérieures*» (nous soulignons).

⁹¹ La comparaison avec les malades incurables, qui ne sont pas une objection contre le médecin ou la médecine, permet d'établir un réseau secondaire d'échos avec ces autres thématiques.

Nietzsche reprend ici les thèmes de la répression de la sensualité (§§ 294 et 331) et, en amont, de la haine de soi (§§ 63, 79, 131, notamment).

Les §§ 333 à 346 alternent donc les analyses de diverses stratégies pour gérer son propre caractère, sur la base de réflexions portant sur la connaissance et en tirant des conséquences morales. [§§ 347 à 354] Les huit paragraphes suivants mettent l'accent sur le rôle du langage dans les relations intersubjectives, avec en outre quelques réflexions prenant un peu plus de hauteur sur la condition humaine en général.

[§ 347] Faisant retour à la dialectique entre isolement et ouverture, Nietzsche recommande de se taire pendant un an et de désapprendre le bavardage, thème déjà rencontré aux §§ 225 et 232. C'est la condition pour devenir un bon orateur, à la manière des Pythagoriciens qui faisaient un serment de silence pendant leur période de formation. Savoir (se) communiquer requiert donc à titre préalable de savoir se renfermer en soi-même. Deux paragraphes prennent ensuite du recul sur la nature et la condition humaines. [§ 348] Une nouvelle analyse exclusivement consacrée au sentiment de puissance, qui semble se tenir à l'arrière-plan de multiples comportements, départage deux types humains, recouvrant l'arriviste et l'aristocrate, selon qu'ils y aspirent ou en jouissent déjà. Dans le premier cas, l'individu est avide de tout ce qui peut le procurer ; dans le second, il fait montre d'un goût plus sélectif⁹². [§ 349] Puis l'ensemble des considérations antérieures sur l'existence humaine est mise en perspective par un paragraphe sur la mort. Nietzsche indique qu'un faux sentiment de convenance nous fait réprimer la pensée, qui surgit lors d'un enterrement, d'après laquelle la vie perdue n'avait somme toute pas une valeur si importante. Ce paragraphe fait écho à ceux qui traitent de la destruction de l'humanité, ou du suicide (§§ 274 et 296), et s'inscrit dans le débat, d'inspiration schopenhauerienne et qui alors faisait rage, sur la valeur de l'existence. Cependant, Nietzsche distingue à la fois la simple existence vide de la vie pleinement vécue, et la mort comme terme [*Ende*] de la mort comme but [*Ziel*]. Ainsi, il ne minimise la valeur de la vie au regard de la mort que pour mieux faire ressortir la valeur des choses accomplies au cours de cette vie, retrouvant une intuition stoïcienne d'après laquelle ce n'est pas la durée de la vie qui importe, mais ce que nous faisons du temps dont nous disposons⁹³.

92 Cf. Simonin 2022a, p. 224–225 sur la continuité des versions préparatoires de M-446 et 348, dans le manuscrit N-V3,107 et 108, dont la confrontation semble faire de l'amour du prochain un moyen grossier de satisfaire le sentiment de puissance, par opposition à l'amour du lointain, plus sélectif.

93 Cf. Sénèque 2005, I, p. 101–102 / 1829 (BN), p. 555–556. Nietzsche ne rejoint donc les pessimistes que dans son rejet de la pure existence, qui n'a effectivement pas particulièrement de valeur en tant que telle. Mais ce texte, loin de prôner l'auto-négation de la volonté du fait de l'issue iné-

[§ 350] Le paragraphe suivant reprend le thème du § 347 : la communication. Les meilleures promesses sont silencieuses, car l'essentiel en est l'inexprimé, tandis que les mots voilent cela même qu'ils expriment. [§ 351] De même, le langage est présenté comme une frontière entre les êtres humains, dans ce texte sur les stratégies égoïstes dans l'art de la conversation. Tendre un piège à l'autre n'est pas de la méchanceté, mais plaisir pris à sa propre malice ; préparer la blague que l'autre fera n'est pas de la bienveillance, mais méchanceté et mépris. Dans les deux cas, les apparences sont trompeuses et le langage véhicule tout autre chose que le simple contenu de sens des mots, à savoir certaines dispositions égoïstes du locuteur, que l'évaluation superficielle de la morale ne sait pas identifier. [§ 352] L'argumentation suivante, de manière moins dramatique que le § 349, énonce une nouvelle fois que nous ne sommes pas «le centre du monde». L'expérience de la honte donne le sentiment d'être exposé à tous les regards, mais ce n'est là qu'une impression subjective, due aux circonstances. [§ 353] Puis il est de nouveau question de la bonne communication, dans un paragraphe qui indique que, pour dire la vérité, il faut déjà la posséder, et se prolonge en une critique de la «*liberté de parole*» qui n'est, le plus souvent, que la licence d'exprimer des opinions absurdes. Une fois encore, il semble préférable de se taire. [§ 354] Enfin, la valeur de la vie fait l'objet d'une nouvelle estimation, cette fois-ci à l'aune de la souffrance. Cette dernière valait réfutation, pour Schopenhauer, mais Nietzsche affirme que nous avons acquis le «*courage de souffrir*», qui non seulement permet de supporter l'existence, mais encore d'intensifier la joie que nous y prenons et sans laquelle «le repas de la vie» serait sans doute plus «fade».

[§§ 355 à 360] Suite à ces critiques mêlées des préjugés du langage et de l'absence de valeur de l'existence, six paragraphes interrogent à nouveau la nature humaine, entre authenticité et affectation, accordant en outre une place importante à la tension entre raison et pulsions. [§ 355] Nietzsche recommande la méfiance envers le type «*vénérateur*», que le fanatisme transforme souvent en bourreau, non seulement de ses adversaires mais encore de ceux qui sont «de son parti»⁹⁴. Un tel tempérament incarne les excès de la logique des préjugés et de l'emportement aveugle. [§ 356] Fournissant peut-être une explication à un tel comportement, mais aussi à bien d'autres, Nietzsche revient ensuite au sentiment de puissance, en écho au § 348. C'est une «pulsion fondamentale», liée au «bonheur» et qui peut se manifester de multiples manières, morales ou non («donner» ou «anéantir», par exemple), en étant dirigé vers «nous-mêmes», «d'autres

luctable qui rendrait vaine toute entreprise, valorise au contraire la conduite de la vie, pour reprendre le titre d'un ouvrage d'Emerson (1862 (BN)).

⁹⁴ Nietzsche a pu s'inspirer des pages sur l'obscurantisme de l'esprit sectaire par opposition aux Lumières, dans Lecky 1873, vol. 2, p. 106, notamment.

hommes», ou encore des «êtres imaginaires». L'ensemble des actions et des relations humaines semble ici reconductible à une unique pulsion, exprimant l'épanouissement de la personnalité mais dont le rapport à la réalité est relativement indifférent.

[§ 357] C'est peut-être cette même pulsion qui rend compte, dans le paragraphe suivant, de la méchanceté qui se dissimule derrière la tartuferie morale (cf. déjà les §§ 30, 97, 140 et 275). Ce texte vise les moralistes qui, «dépourvus d'amour de la connaissance», c'est-à-dire du souci de comprendre la nature humaine, à la manière de Nietzsche, ne connaissent que le plaisir mesquin de faire mal. [§ 358] En écho au tout premier paragraphe d'*Aurore* sur la «rationalité à retardement», mais aussi au § 290 sur les corrections apportées après coup par les natures impulsives à leurs premières réactions, il est ensuite question de la rationalisation *a posteriori* de décisions instinctives. Nietzsche applique à cette réflexion le thème de l'affectation, en précisant qu'il ne s'agit là que d'un embellissement superficiel de ce qui a vraiment lieu. [§ 359] Le texte suivant exemplifie cette argumentation sous l'angle des (mauvaises) justifications d'un préjugé déjà rencontré, le mariage : 1) parce qu'on ne le connaît pas, donc par pure ignorance ; 2) parce qu'on s'y est habitué, ce qui rappelle les devoirs devenant plaisants (§ 330) ; 3) parce qu'on l'a conclu, ce qui fait écho au § 301 sur l'obstination vaniteuse. [§ 360] Un nouveau paragraphe sur le sentiment de puissance (après les §§ 348 et 356) confirme qu'il constitue une réponse probante à la question de la nature pulsionnelle réelle des êtres humains, à l'arrière-plan de la façade morale. Nietzsche reprend presque à l'identique une idée présente au § 199⁹⁵, qui permet de comparer le type grec et l'utilitarisme moderne : les Grecs estimaient la puissance et le sentiment qui l'accompagne plus «qu'aucune espèce d'avantage ou de bonne renommée»⁹⁶.

Les paragraphes qui précèdent unifient la cartographie de l'âme humaine avec la pulsion de sentiment de puissance qui, par-delà bien et mal, rend raison de l'hédonisme, de l'égoïsme, ainsi que d'une multiplicité de comportements. Or, de deux choses l'une, non seulement cette pulsion ne recule devant aucune falsification pour s'affirmer, mais la plupart des êtres humains refusent même de s'avouer qu'ils y sont sujets et réinterprètent leur caractère intime de sorte à lui donner l'apparence de la vertu. Puis deux paragraphes présentent à nouveau deux

95 Les pages de manuscrit N-V3,107 à 110 contiennent notamment les notes posthumes NF-1880,4[299] (version préparatoire de M-128, 199 et 360) et 4[301] (version préparatoire de M-199, 245, 360, 367 et 547), ainsi que des versions préparatoires de M-146 et 348, attestant la forte unité conceptuelle, liée au sentiment de puissance, entre des paragraphes très éloignés les uns des autres.

96 Cf. Lange 1877, vol. 1, p. 118, qui notait au sujet des Romains qu'ils préféraient la domination à l'opulence, la gloire au bien-être et le succès à quoi que ce soit d'autre.

décentrement perspectives du regard et de l'évaluation. [§ 361] La mesure se voit belle, mais paraît laide aux yeux de la démesure, ce qui souligne la variabilité des jugements de valeur et de goût tout en rappelant l'écart entre l'image de soi et celle que l'on renvoie à autrui. [§ 362] Après la laideur [*Hässlichkeit*], la haine [*Hass*] subit le même traitement. Chez certains, elle provient du sentiment de faiblesse et de la fatigue, alors qu'ils sont d'ordinaire «équitables et indulgents» ; chez d'autres, elle est associée à la vengeance, alors qu'ils sont calmes par ailleurs. Ici aussi, comme avec le courage (§ 277), les mêmes mots, désignant des passions, des vices ou des vertus, recouvrent donc en réalité des caractères très différents et des dispositions très variables.

[§§ 363 à 368] Une telle variabilité évoque à nouveau la thématique des circonstances, qui ouvrirait cette phase et va maintenant la clore. [§ 363] L'influence des circonstances sur le façonnement du caractère humain est d'abord envisagée du point de vue des «*hommes du hasard*». Nietzsche note que les «inventions», indépendantes de la volonté individuelle, sont largement imputables au hasard, lequel pourtant «n'advient pas à la plupart des gens». C'est là une nouvelle récusation du mythe du grand homme, ainsi que de la dimension volontariste du façonnement subjectif : certains accomplissent plus que d'autres, mais leur mérite personnel n'entre guère en ligne de compte. [§ 364] Après le hasard, Nietzsche revient aux circonstances liées à «l'entourage», dont le § 283 indiquait déjà l'importance, en liant cette réflexion à la problématique de la bonne ou mauvaise communication. «Gardons-nous de vivre dans un entourage devant lequel il n'est pas possible de se taire dignement ni de communiquer ce qu'on a de plus haut», de sorte qu'il ne nous reste qu'à nous plaindre, ce dont on ressort «mécontent de soi» et des autres. Ici aussi, la fin souligne l'absence de choix, qui fait que nous n'avons la plupart du temps qu'à supporter notre «“destinée”» (dans le prolongement du «hasard» du paragraphe précédent). [§ 365] C'est encore le regard d'autrui qui est une entrave à la réalisation de soi, dans ce paragraphe qui identifie la vanité à la peur de paraître original, ainsi qu'à un manque de fierté alors même que nous sommes peut-être effectivement originaux⁹⁷. Autrement dit, la fierté reviendrait à revendiquer sa singularité quand la vanité, au contraire, la réprime en se pliant au jugement d'autrui.

[§ 366] La figure du criminel, déjà rencontrée, revient dans le prolongement de l'individu original. En écho aux §§ 236 et 252 sur la punition, Nietzsche rappelle

97 Nous retrouvons le thème de M-267 et la distinction schopenhauerienne entre vanité et fierté. Brusotti 1997, p. 131–132, donne pour références Stendhal, 1854a, 1^{ère} partie, chap. VIII : «De la moralité de Molière», p. 66–79, pour la vanité de la vie de cour, et Burckhardt 1958, vol. 1, p. 198–199 / 1869b (BN), p. 105, pour l'individu authentique qui se moquait du regard des autres et n'hésitait pas à être lui-même.

que le criminel ne se repent que très rarement de son crime. Plus généralement, l'accusation est déplacée du criminel sur la société, qui criminalise les êtres différents. Ainsi, en lieu et place du préjugé moral des «remords», il n'est question que de la «honte» qu'éprouve le criminel face à son erreur, ou de son «dépit» d'être privé «de son élément habituel» en étant emprisonné. De même, les circonstances atténuantes qui pourraient le disculper au moins partiellement sont évacuées au profit des circonstances malheureuses qui l'ont conduit là. [§ 367] Après l'original et le criminel, l'objet de ce paragraphe est le philosophe cynique, archétype de l'esprit libre et anticonformiste, souvent jugé immoral par les autres, et qui renvoie en particulier à l'entreprise de connaissance de l'homme dans ce qu'elle a de plus radical⁹⁸. En écho aux §§ 28 et 345, qui récusaient l'humeur comme argument et le bonheur comme preuve, Nietzsche affirme que les philosophes grecs faisaient semblant d'être heureux pour exciter l'envie d'autrui, et ce faisant devenaient parfois effectivement heureux. Nous avons donc un exemple frappant de performativité positive d'une attitude affectée, qui rappelle que le paraître peut se changer en être, comme les textes sur la seconde nature. Le cynique est présenté de manière surprenante comme l'un de ces philosophes poseurs (alors qu'il avait la réputation de laisser libre cours à sa nature, sans fard et en faisant fi des convenances). Quant aux préjugés qui s'attachent à la philosophie, telles la contemplation pure et désintéressée de la vérité ou la quête de sagesse, ils sont à leur tour éliminés pour faire place à la vanité et à la conflictualité des relations intersubjectives. [§ 368] En écho au § 326 sur les «circonstances personnelles», Nietzsche revient enfin aux circonstances internes et physiologiques qui, tout autant que les aléas extérieurs, échappent au contrôle de l'individu et avec lesquelles il doit composer. De nouveau, deux types de tempéraments sont opposés, ainsi que les évaluations morales qui les caractérisent, selon que la «force nerveuse» est «en accroissement» ou «en déclin» (nouvelle manifestation des fluctuations du sentiment de puissance et d'impuissance). Dans le premier cas, la morale est «joyeuse et agitée» ; dans le second, qui concerne «les malades», «les gens âgés», ou tout simplement la fatigue du «soir», elle est «mélancolique» et «sombre». Nietzsche précise que ces circonstances physiologiques déterminent fortement la perspective de chaque type, en lui rendant l'autre incompréhensible.

[§§ 369 à 422] Dans la dernière grande phase de ce livre IV, il est encore une fois question des relations et de la (mé)connaissance de l'individu et d'autrui, avec

⁹⁸ NK, p. 351, rappelle l'anecdote de Diogène de Sinope qui, une lanterne à la main en plein jour, arpentait les rues en proclamant qu'il cherchait un homme, image dont Nietzsche se servira encore dans FW-125.

une attention renforcée pour les multiples stratégies que les différents caractères mettent en place pour s'affirmer, authentiquement ou de manière affectée, avec succès ou non.

[§§ 369 à 372] Quatre paragraphes conduisent une analyse alternée du méchant, d'un côté, et du penseur, de l'autre. [§ 369] La première stratégie est celle d'individus qui, pour «*s'élever au-dessus de [leur] pitoyable nullité*» et se procurer «le sentiment [...] de leur importance», rabaissent «leur entourage». Ils ne s'affirment qu'au détriment des autres : «chien», «ami», «femme», «parti», voire «époque tout entière». [§ 370] Au contraire, c'est une marque du caractère supérieur du «penseur» que d'être critique envers sa propre pensée et ainsi, ne prenant plus personnellement les critiques qu'on lui fait, de parvenir à aimer son ennemi. Nietzsche réinterprète ainsi le sens de l'exigence biblique d'aimer ses ennemis dans l'horizon de sa propre pensée⁹⁹, qui valorise la quête de connaissance et le caractère probe qui l'incarne, à l'opposé des mesquineries du paragraphe précédent. [§ 371] Le paragraphe qui suit analyse deux types de méchancetés, ce qui rappelle le § 369, en fonction de la force ou de la faiblesse, en écho au § 368. Sur cette base physiologique, Nietzsche constate que la force *doit* être méchante (c'est pour elle une manière naturelle de s'exprimer), tandis que la faiblesse *veut* l'être, à titre de compensation, sans forcément y parvenir¹⁰⁰. Une version préparatoire approfondit cela : la méchanceté faible, qui vise à se procurer un sentiment de supériorité (comme au § 369), provient de la maladie et de la faiblesse, lesquelles sont en outre imputables à l'ignorance, ce qui permet de rattacher cette réflexion à la question de la (mé)connaissance¹⁰¹. [§ 372] Puis Nietzsche distingue la connaissance d'autrui et le jugement sur autrui, pour lequel ni «l'exaltation et l'enthousiasme» ni «l'aversion et la haine» ne sont des arguments valables. De tels états affectifs déforment le regard et il est donc recommandé de leur résister.

[§ 373] Il est encore question de la méconnaissance des hommes dans ce paragraphe, qui en distingue deux significations selon le type de connaisseur, ce qui établit par contraste deux types de connaissances de l'homme : pour l'un, cela veut dire connaître la norme, pour l'autre, l'exceptionnel. D'une certaine manière, la démarche perspectiviste de Nietzsche ne cesse d'articuler les deux, et ne prétend jamais connaître *l'Homme*. Ce paragraphe permet de comprendre l'alternance entre les textes consacrés aux natures vulgaires et ceux consacrés aux natures

⁹⁹ NK, p. 352, note que le précepte de ce paragraphe s'applique à la démarche de Nietzsche lui-même.

¹⁰⁰ NK, p. 352 et Brusotti 1997, p. 71 *sq.*, indiquent comme source Baumann 1879, p. 334–338 et 343–345.

¹⁰¹ NF1880,3[142].

nobles, ce dont Nietzsche tire les conséquences dans les deux suivants. [§ 374] Le premier valorise le « sacrifice de soi » à mesure que diminue le droit des États et des princes à « sacrifier les individus ». On retrouve l'opposition entre l'individu émancipé, maître de lui-même au point de décider librement de se sacrifier (en écho aux paragraphes sur le suicide), et l'animal grégaire sacrifié par d'autres. [§ 375] De même, c'est parce que l'on se méfie de soi-même *ou* d'autrui que l'on parle trop nettement, dans cette nouvelle réflexion d'ordre communicationnel. Le « style parfait », poursuit Nietzsche en rattachant la deuxième option à sa propre pratique d'écrivain, requiert l'« auditoire parfait ». Il met ici en scène la confrontation de sa propre supériorité avec un public qui n'est pas prêt à le comprendre (orgueil que le § 370 avait nuancé par anticipation en recommandant d'être critique envers soi-même pour tolérer les critiques des autres).

[§§ 376 à 388] La séquence suivante alterne façonnement et connaissance de soi et d'autrui. Trois paragraphes, avec un quatrième en écho, présentent d'abord des stratégies permettant de se faire du bien, à soi-même ainsi qu'à autrui. [§ 376] Nietzsche recommande (au « mélancolique », de nouveau) de savoir « intercaler au bon moment le sommeil sous toutes ses formes » pour reconstituer ses forces et éviter le dégoût de soi. L'« art de vivre » requiert la maîtrise du temps et de l'énergie, en écho aux paragraphes valorisant la mesure et en réponse à ceux dénonçant l'épuisement des forces. Par contraste, d'autres stratégies de stimulation plus artificielles sont éliminées : « la table de jeu », dérivatif qui rappelle le divertissement pascalien ; « le christianisme », fournissant un stimulant spirituel ; « l'électricité »¹⁰². [§ 377] Il décrit ensuite une stratégie compensatoire, imaginaire et idéalisatrice, qui survalorise le contraire de nos manques et de nos défauts : ainsi les juifs hâisseurs ont-ils inventé l'amour des ennemis (en écho au § 370), et les jouisseurs débauchés, la chasteté (en écho au § 68 sur l'apôtre Paul, ainsi qu'aux §§ 294 et 331). Ce paragraphe livre, sous le nom d'« idéal fantaisiste », la clé de lecture de nombreuses autres réflexions sur la logique des préjugés et de l'imagination, également au fondement du clivage axiologique du livre I. Il s'agit

102 Nietzsche fait sans doute allusion aux expériences de Luigi Galvani (1737–1798) sur l'électricité animale, ainsi qu'à l'électromagnétisme, très en vogue au XIX^e siècle et empreints de mysticisme. Le galvanisme fut expérimenté sur des grenouilles par Galvani, sur des cadavres par des médecins, avant de connaître un regain d'intérêt dans la seconde moitié du siècle, notamment avec les expériences d'Emil Du Bois-Reymond, dont Paul Rée suivit les cours durant ses études de médecine, selon Treiber in Rée 2004, p. 41, n148 ; ces expériences ouvrirent la voie à l'électrophysiologie moderne. Schopenhauer s'intéressait beaucoup au magnétisme et les réflexions sur ces phénomènes sont fréquentes chez lui (2020, « Essai sur les apparitions et les faits qui s'y rattachent », et 2004, chap. 24 *sq.*, où il récuse leur interprétation purement matérialiste pour les reconduire à des manifestations de la Volonté en soi). Pour une bonne contextualisation de l'association de la mélancolie, du magnétisme et de l'électricité (à partir du corpus baudelairien), cf. Skagen 2016.

d'une *stratégie d'inversion*, qui préfigure la notion ultérieure de *renversement* des valeurs et qui, impliquant un rejet de la réalité¹⁰³, est constitutive de sa réinterprétation, y compris sous la forme d'inventions absurdes et/ou nuisibles. Cette stratégie se tient derrière de nombreux paragraphes qui jouent de l'écart entre l'idéal et la réalité, ou bien entre le paraître et l'être : bien souvent, les êtres humains s'orientent précisément en fonction de l'opposé de ce qui est. La fonction de cette stratégie est en outre de se forger un ersatz de caractère lorsqu'on en manque. [§ 378] Le conseil pratique qui suit, et qui fait écho à la purification des sentiments élevés (§ 33), peut être lu comme le remède à cette stratégie : « on ne doit peindre sur le mur ni Dieu ni Diable », c'est-à-dire que l'on ne doit pas inventer d'idéaux. De nouveau, Nietzsche précise que cela « gâte » le « voisinage », rappelant le thème antérieur des circonstances et de l'entourage et dénonçant les effets néfastes de ces inventions. [§ 380] Le § 376 envisageait comment se faire du bien à soi-même, tout comme le § 377, mais en apparence seulement ; le § 378 traitait au contraire des nuisances infligées à autrui. Le quatrième paragraphe stratégique de cette séquence envisage comment faire du bien à autrui, en valorisant son image de soi. La meilleure « consolation » que nous puissions lui apporter est de lui dire qu'il n'y a pas de consolation dans son cas. Faute d'apaiser la souffrance, cela donne du moins un sentiment de « distinction » à celui qui souffre et qui, dans sa souffrance, se sent alors unique et supérieur. Le thème de la consolation, déjà rencontré, reçoit ici une nouvelle compréhension à la lumière des stratégies de compensation ou d'inversion évoquées au § 378 : le sentiment de distinction compense la souffrance ; alors qu'autrui devrait se sentir au plus bas, il est réconforté.

[§ 379] Le paragraphe précédent réintroduisait une réflexion sur la méconnaissance de soi et d'autrui, qui s'éclaire à présent à la lumière de la stratégie idéalisatrice, qui masque ou grossit, déforme, inverse, compense. Il est cette fois encore question de l'amour-passion qui aveugle : deux êtres s'aiment et s'idéalisent sans s'en apercevoir, chacun se rabaisant en élevant l'autre, jusqu'à s'avouer leur amour (l'aveu rejoignant les réflexions antérieures sur le langage). Nietzsche envisage alors deux options : la première, invraisemblable selon lui, est que le charme soit dissipé et qu'ils comprennent qu'ils n'aiment qu'une image, et non la réalité ; la seconde, plus vraisemblable, est qu'ils restent malgré tout aveuglés, ce qui rappelle les paragraphes sur l'obstination dans l'erreur (§ 301 et surtout § 359

103 Le *Nietzsche-Kommentar* parle avec insistance de stratégies de compensation ou de surcompensation, qui pallient un manque réel (ou un défaut) par l'invention imaginaire d'un idéal (ou d'une vertu). La dimension psychologique de l'analyse évoque également ce que Freud nommera le déni, qui est un mécanisme de défense face à une perception ou une idée, cf. notamment « La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose », in Freud 2013a, p. 37–49.

sur le mariage). [§ 381] Prolongeant ce texte, il en va plus loin de la connaissance de soi à la lumière du regard d'autrui, qui réduit souvent la personnalité à une « particularité », à la manière du caricaturiste isolant un signe distinctif. Nietzsche mentionne ici sa « grosse moustache » et précise que l'on peut jouer consciemment de cette particularité et s'y abriter, masquant l'essentiel en montrant l'accessoire.

[§ 382] La métaphore botanique pour exprimer la culture de soi, de nouveau, permet de souligner qu'il vaut mieux être le « jardinier » et non pas « seulement le terrain de ses plantes ». La tension entre formation active de soi et le fait de subir les événements qui nous déterminent ne doit pas faire oublier les paragraphes où Nietzsche a pris soin de préciser explicitement que nous n'avions pas le choix (§§ 109, 238, 363 notamment). Il semblerait alors que le caractère ne soit ni *jardinier* actif, ni *terrain* passif, mais la résultante des dynamiques propres aux *plantes* elles-mêmes qui le composent. [§ 383] La « comédie de la pitié » revient au rapport à autrui en indiquant que nous affectons toujours avec les êtres affligés (comme le médecin au chevet du malade). C'est là encore une conduite reposant sur les égards que l'on témoigne à autrui, qui rappelle aussi la place fondamentale des faux-semblants dans les rapports intersubjectifs et l'hypocrisie de la morale altruiste étudiée au livre II. [§ 384] Le caractère des « gens découragés », dont les « états d'âme » sont typiques des « artistes » et des « mélancoliques », est l'objet de ce paragraphe. Ils ignorent leurs propres mérites aussi bien que la « sympathie » d'autrui (complément de la pitié évoquée au paragraphe précédent), se rabaissent complaisamment faute de savoir « communiquer » et ont « honte de paraître [...] contents ». Ce texte dresse donc encore une fois le portrait d'un caractère qui peine à s'affirmer, dont l'auto-évaluation est biaisée tout autant que sa relation avec les autres et qui, à force de se croire plus mauvais qu'il ne l'est en réalité, finit effectivement par paraître tel et par le devenir. [§ 385] Un nouveau paragraphe consacré aux « *vaniteux* » confirme l'orientation des réflexions précédentes, qui porte sur l'image de soi à l'aune de celle que nous renvoyons aux autres : nous nous mettons en scène au regard d'autrui pour mieux nous tromper nous-mêmes sur la base des « prétendues qualités » qu'ils nous prêtent, ce qui fait écho au § 381 sur la « particularité ». Ces « prétendues qualités », ainsi que la comparaison avec des « vitrines [*Schauläden*] »¹⁰⁴, évoquent une fois de plus la pensée pascalienne sur « le moi », en réduisant le caractère à sa seule apparence extérieure.

[§ 386] Ce paragraphe revient à l'opposition de types supérieurs et inférieurs, nobles ou non, avec l'inclination au « pathétique ». Les caractères dénués de noblesse se montrent volontiers pathétiques et s'amusent à « imaginer le spectateur »

104 NK, p. 356, note à raison que l'emploi de ce terme équivaut à l'expression française « faire étalage ».

contaminé par leur état. Les termes «se montrer» et «imaginer» rappellent cependant l'affectation et la distance entre les êtres, les pathétiques faisant probablement semblant et s'imaginant à tort qu'ils communiquent cette disposition contrefaite. Au contraire, les nobles se distinguent en résistant à un tel penchant. [§ 387] Ce nouveau paragraphe sur le mariage fait écho au § 379 sur les préjugés de l'amour et met en scène les décisions absurdes en la matière. La réflexion du jeune homme conduit d'abord à l'aporie suivante : qu'elle m'aime ou non, elle m'importunera à la longue. La pointe réside dans la décision qui, contre tout bon sens, consiste à se marier malgré l'alternative précédente, clairement aperçue. Il en va donc ici des choix parfaitement irrationnels et sans fondement qui président aux relations que nous entretenons avec autrui : même lorsque nous réfléchissons lucidement, nous agissons de manière inconséquente. [§ 388] Une réflexion sur les différents types d'escrocs varie encore cette réflexion sur les difficultés du rapport à autrui, sous l'angle de la duperie. À la différence de l'escroc tyrolien, dont le mauvais tempérament est insupportable en ce qu'il nous fait subir, en plus de l'arnaque, son avarice et sa mauvaise conscience, l'escroc vénitien a au moins le mérite du bon tempérament. Sa friponnerie, légère et insouciant, est plus appréciable (même s'il n'y en a pas moins duperie).

[§§ 389 à 394] Il en va encore dans les six paragraphes suivants de la subtilité des rapports humains, sous l'angle du paraître et de la dissimulation, avec une attention particulière aux excès de vertu qui deviennent des défauts, ce qui rappelle la thématique de la médiété. [§ 389] «De très braves gens» se montrent lourds en rendant la pareille à un service qui leur est fait. En d'autres termes, malgré leur bonne volonté, ils en font trop, surjouent en quelque sorte la politesse en retour et, se montrant serviles, sont finalement plus gênants qu'autre chose. [§ 390] C'est pareillement d'un excès de vertu finalement blessant qu'il est question lorsque nous «déclarons méchant», de manière paradoxale, celui dont nous soupçonnons qu'il nous «dissimule son esprit» par «gentillesse» et «bienveillance». Il semble en effet démasqué comme condescendant, ce qui est insultant (ce paragraphe répond en ce sens au § 383 sur les égards). [§ 391] Nuançant le § 290 sur les natures impulsives qui se corrigent après coup, et reprenant une argumentation proche du § 302, ce paragraphe note au sujet des «natures vives» qu'elles «ne mentent qu'un moment» puis, par un processus d'auto-conviction, se dupent elles-mêmes et sont alors de bonne foi, ce qui fait écho au § 385. C'est donc ici l'auto-illusion qui rend possible le façonnement d'une seconde nature. [§ 392] Après le caractère serviable (§ 389) et la gentillesse (§ 390), Nietzsche fait de la politesse, nouveau trait de caractère policé (déjà évoqué au § 389), la quatrième vertu cardinale, dont il nuance cependant la portée. Contre le préjugé dominant qui survalorise à l'extrême la politesse, il indique que l'excès de vertu est finalement nuisible, en précisant qu'il faut bien que certains soient moins polis que d'autres, sans quoi

nous ne sortirions d'aucune situation. [§ 393] La même logique argumentative revient dans ce paragraphe, qui note que tout pardonner (sans pour autant oublier) est doublement injurieux. Notre supériorité morale renvoie constamment celui qui a commis quelque faute à son infériorité, et il nous hait alors pour notre « mémoire » et pour notre « grandeur d'âme ». Ces paragraphes sont autant de critiques de préjugés moraux, qui reposent sur un raisonnement par l'absurde poussant la vertu à l'extrême pour la rendre intolérable. [§ 394] L'opposition des caractères indépendants et de ceux qui ne se façonnent que par le biais du regard d'autrui fait l'objet de ce paragraphe. Les premiers sont ici les « hommes passionnés » dénués de vanité qui, dans leur emportement, sont incapables de faire semblant ou de poser (à la différence des pathétiques au § 386). Les seconds, au contraire, sont les vaniteux, tout entiers subordonnés au règne du paraître et de l'opinion d'autrui¹⁰⁵. Nous avons déjà rencontré ces thèmes, qui servent ici à mettre en perspective la question de la formation de l'image de soi et de celle que l'on renvoie aux autres.

[§§ 395 et 396] Ces deux paragraphes traitent de la vérité du point de vue des tonalités affectives du penseur. Dans le premier, Nietzsche distingue deux penseurs contemplatifs : à l'un, la contemplation procure un sentiment de sécurité et de courage qui fait suite à la peur ; à l'autre, elle procure un sentiment de satiété et de dégoût, qui fait suite au désir. Ce deuxième cas est confirmé par le paragraphe suivant, qui indique que l'on prend plus de plaisir à la chasse qu'à la prise, que la vérité chassée soit agréable ou désagréable, ce qui rappelle le Don Juan de la connaissance du § 327. Ces deux paragraphes approfondissent les thèmes de l'amour de la vérité et de la passion de la connaissance, conçue en tant que contemplation, dont ils varient les modalités sur la base de tempéraments et de passions distinctes.

[§§ 397 et 398] L'amélioration de l'homme et la question du caractère vigoureux font l'objet de ces deux paragraphes. [§ 397] Le premier revient à l'éducation, thème très présent dans le livre III et présenté ici comme la continuation de la procréation et un moyen de « l'améliorer après coup ». Nous retrouvons le thème de l'amendement rétrospectif des erreurs, qui avait été traité jusqu'ici sous l'angle du rapport de soi à soi, alors que ce paragraphe ne précise pas s'il s'agit de sa propre éducation ou de celle d'autrui. [§ 398] Le second traite du caractère « ardent » (de l'individu ou du peuple), rappelant les natures vives et impulsives. Nietzsche indique qu'un tel tempérament préfère toujours la position la plus inconfortable dans la relation à autrui (qu'il s'agisse d'affrontement, d'amour ou

¹⁰⁵ Brusotti 1997, p. 117, renvoie à la citation de Stendhal mentionnée ci-dessus, p. 126, n32, et évoque également Wagner, archétype du vaniteux faussement passionné.

d'admiration). [§ 399] Puis il reprend le thème de la communication sous l'angle des justifications : si une personne dans son bon droit se justifie, on se méfie d'elle. Nous retrouvons la récusation de l'excès, chez celui qui en fait trop et obtient l'inverse de ce qu'il recherche (comme aux §§ 389–390 et 392–393), ce qui renforce l'incompréhensibilité entre les êtres : l'effort de transparence est compris à rebours et suscite la méfiance, masquant le caractère qu'il visait à exposer.

[§§ 400 à 410] Après ces cinq textes qui, certes, exploitent les principales thématiques de ce livre IV, mais présentent moins d'unité, onze paragraphes se consacrent de diverses manières à des individus inadaptés, formant ainsi un contrepoint à l'ensemble de ce livre sur l'autopoïèse, dont le terme approche. [§ 400] Les « natures délicatement morales » éprouvent de la « honte » pour leurs « succès » et des « remords » face à l'« échec ». [§ 401] De même, on finit par ne plus s'aimer soi-même à force de ne pas aimer les autres. Ces deux paragraphes présentent donc diverses modalités du mécontentement de soi typique du caractère qui ne parvient pas à s'affirmer et à se réaliser dans le monde. [§ 402] Le paragraphe suivant marque une nouvelle pause argumentative en prenant du recul sur la connaissance de l'homme en général, à travers la figure des « anthropophages » qui prennent plaisir à mettre les hommes « sur des charbons ardents ». La métaphore des châtaignes, subissant le même sort, permet de faire ressortir l'alliance de « l'amertume », correspondant à l'extérieur, et du « moelleux du centre », qui correspond au caractère intime, tout en indiquant les ambivalences qui ressortent du caractère humain quand on le soumet à une observation qui n'est pas toujours plaisante (écho des vérités désagréables au § 396). Ce paragraphe permet de resituer les réflexions qui l'entourent, portant sur les caractères inadaptés, dans la perspective générale de la connaissance de l'homme. [§ 403] Variation sur le thème de la fierté, le paragraphe suivant oppose les tempéraments masculin et féminin sur la base des sentiments de puissance respectifs qu'ils éprouvent dans leur rapport avec l'autre. Les femmes, qui ont ordinairement le sentiment de leur faiblesse, recherchent dans l'amour un sentiment de puissance exceptionnel, tandis que les hommes, qui ont ordinairement le sentiment de leur puissance, éprouvent au contraire une sorte d'abandon et de doute dans la passion amoureuse. Nous retrouvons l'inversion dont il était question au § 377, ainsi que les oscillations du sentiment de puissance et d'impuissance (par exemple §§ 60 et 271). Ce paragraphe oppose un caractère qui a besoin d'autrui pour se réaliser pleinement, et un autre caractère, qui n'est qu'entravé par une telle relation ; dans l'un et l'autre cas, l'image de soi est façonnée par la relation.

[§§ 404 à 410] La séquence suivante traite en particulier de la manière dont les individus qui incarnent un point de vue singulier, d'ordre moral ou gnoséologique, choquent autrui et sont malheureux. [§ 404] Il est ainsi typique d'un certain « genre de moralité » que d'être injuste dès qu'elle commence à « s'échauffer pour

quelque chose» (ce qui rappelle l'ardeur du § 398). Le caractère enthousiaste représente une forme de morale susceptible d'en heurter d'autres, à l'encontre de la conception traditionnellement universaliste de la morale. [§ 405] Un peu à part dans ce développement, ce paragraphe fait du «goût du luxe» un trait de caractère profondément ancré dans la nature humaine et qui trahit l'affinité de l'âme humaine avec «le superflu et le démesuré». Il prolonge ainsi la question des secrets intimes de la nature humaine (§§ 229, 402 et de nouveau 408), fait écho en particulier aux repas ostentatoires qui faisaient l'objet du § 203, et rappelle la thématique de la démesure. Ce goût est en outre le signe de l'inclination humaine à l'excès et à l'affectation vaniteuse, qui est à la fois un élément constitutif de la logique des préjugés et cause de nombreux dysfonctionnements et disproportions dans la formation de soi. [§ 406] Faisant écho à l'immoralisme individuel du § 404, Nietzsche revient ici à la figure du criminel. Il indique que tuer son adversaire pourrait être la meilleure façon de l'éterniser en soi-même, ce qui a valeur d'avertissement et rappelle l'idée qu'un homme peut être la conscience d'un autre (§ 338), ici sous la forme des remords. L'enjeu n'est plus l'image de soi via le regard d'autrui, mais la perpétuation de l'image d'autrui en soi, ce qui complète et conforte l'interdépendance des êtres humains ou, pour le dire autrement, entrave le champ d'action de l'individu. [§ 407] Après l'individualisme moral (§§ 404 et 406), c'est la relation du caractère avec la vérité qui fait l'objet de cette réflexion. Lorsque la vérité que nous énonçons est en contradiction avec notre caractère, nous faisons comme si nous mentionnons mal (pour parvenir à la dire tout en s'en démarquant), la conséquence étant que nous suscitons une fois de plus la méfiance d'autrui. Le caractère, en contradiction avec lui-même, affecte donc le mensonge et échoue ainsi à s'affirmer pleinement. [§ 408] Il en va ensuite de la tension entre l'individu et son environnement, avec l'exemple de «certaines natures» qui n'échappent pas à l'alternative entre être «malfaiteurs publics» ou «souffrir en secret». Ici, Nietzsche met en scène la dissociation entre l'affirmation subjective et l'intégration dans le monde : une telle nature fait souffrir, ou souffre, ce qui constitue une nouvelle manifestation du perspectivisme moral et du caractère inconciliable des différents êtres humains. [§ 409] Dans le prolongement de ces paragraphes sur les natures entravées¹⁰⁶, Nietzsche rappelle l'affinité entre la maladie, la vieillesse et les jugements pessimistes, ainsi que la laideur (comme au § 239). Ce sont là les signes distinctifs du caractère qui dégénère et s'épuise, au lieu de se façonner vigoureusement et harmonieusement. [§ 410] Après l'injustice (§ 404), les tueurs (§ 406) et les malfaiteurs (§ 408), ce paragraphe aborde à nouveau la figure du criminel, dont le diagnostic psychophysiologique comprend

106 Nietzsche parlera plus tard de «ratés», cf. Simonin 2022a, p. 309–310.

l'anxiété et la maladresse, conduisant à une haine disproportionnée et à un certain « manque [...] de présence d'esprit ». Au lieu d'une condamnation morale, Nietzsche propose donc ici une analyse comportementale fondée sur les contradictions et faiblesses internes du caractère, faisant du crime la conséquence d'un manque de discernement et du criminel sa propre victime.

[§ 411] En contrepoint de cette séquence sur les passions tristes et les caractères inadaptés, Nietzsche se demande ensuite comment éviter la corruption du caractère, et retrouve ainsi le fil conducteur de ce livre IV : l'autopoïèse. Il recommande alors, pour les cas où l'on souhaite se défaire de ses passions, de le faire sans haine (sans quoi nous ne faisons qu'ajouter une nouvelle passion triste et aveuglante). Le contre-exemple est les chrétiens qui, pour se débarrasser du péché, ont dû se transformer en grands haïsseurs. Il en va donc ici aussi de la régulation mesurée des passions, à mi-chemin entre licence et répression.

[M-412 à 422] La dernière séquence procède par groupes de deux ou trois aphorismes présentant une certaine symétrie. Elle est encadrée par des stratégies d'affirmation personnelle qui se font au détriment d'autrui (M-412–413) ou à son avantage (M-421–422). Ces deux groupes en enserrent deux autres qui traitent des biais de regard sur soi-même et sur autrui (M-414–415 et 419–420). Enfin, au cœur de cette dernière séquence, il est à nouveau question de la connaissance de nos propres défauts et qualités (M-416–418).

[M-412] Le caractère fat et en même temps plein d'esprit est capable de transformer autrui en lui-même pour pouvoir l'estimer. C'est la condition indispensable pour celui qui est incapable de décentrer son regard, de sortir de sa propre perspective, et en même temps une contrepartie de la vanité qui, dans d'autres paragraphes, conduisait à s'estimer soi-même en fonction du regard d'autrui. L'ensemble des réflexions de ce livre IV sur la vanité viennent donc confirmer, par de nombreux cas de figure illustrant divers traits de caractère, ce que le livre II avait affirmé plus théoriquement : les relations intersubjectives sont le règne de l'opinion, chacun s'estimant et estimant les autres à la lumière des représentations qu'il croit pouvoir leur prêter. [§ 413] L'homme qui accuse révèle par-là son caractère, souvent pire que celui qu'il accuse, ce qui rappelle la psychologie de l'apôtre Paul (§ 68), et les paragraphes sur le dévoilement ou la trahison du caractère. Une faute logique lui faisant considérer l'accusateur comme bon du fait que l'accusé est, par principe, mauvais, sa bonne conscience ne connaît plus de limites et il se déchaîne. Dans ces deux paragraphes, l'égoïsme conduit donc à s'affirmer aux détriments d'autrui, en le méconnaissant ou en le persécutant.

[§ 414] Retrouvant les subjectivités entravées de la séquence §§ 400–410, en contrepoint des deux paragraphes précédents sur l'affirmation aux dépens d'autrui, il est cette fois question de la vénération d'autrui faute de s'assumer plei-

nement. Le dévouement exalté pour un tiers (ou un parti) est une manière de nier sa propre valeur en ne la faisant pas valoir (Nietzsche y reviendra au § 549). Ici aussi, l'idéalisation et le culte de la personnalité s'enracinent dans les manques personnels ou, plus subtilement, l'incapacité à exploiter ses propres qualités, qui sont alors en quelque sorte transposées sur autrui¹⁰⁷. Cela fait écho aux paragraphes indiquant que l'homme ne s'abaisse que pour retirer une distinction symbolique, par exemple le § 215¹⁰⁸. Nietzsche précise d'ailleurs qu'en notre for intérieur, « nous nous sentons supérieurs » à ceux-là même à qui nous nous dévouons, ce qui fait de ce texte un nouvel exemple de stratégie d'inversion. [§ 415] Prenant le contrepied du paragraphe précédent, et plus généralement de ceux traitant des illusions de l'amour, Nietzsche revient à la désillusion et note que le meilleur remède à l'amour est « l'amour partagé ». Il confirme ainsi la distance entre les êtres, puisque même l'amour que nous portons à autrui demeure une passion irrémédiablement personnelle. Ni l'admiration, ni l'amour ne semblent donc exprimer des sentiments simples et transparents, dans ces deux paragraphes.

[§ 416] Nietzsche reprend l'étude de l'aptitude à défendre sa propre cause (abordée au § 399) et distingue celui qui sait qu'il en est capable de celui qui sait qu'il manque de l'habileté requise. La connaissance de ses propres facultés (ou de leurs limites) est ce qui détermine le rapport à l'adversaire, et le comportement qui sera adopté : « conciliant », dans le premier cas, haineux, dans l'autre. [§ 417] Nombreux sont ceux qui sont prêts à sacrifier leur intellect en déclarant *credo quia absurdum est*¹⁰⁹, renonçant cette fois à défendre la cause en question, c'est-à-dire leur foi dans la religion chrétienne révélée. En revanche, Nietzsche précise que personne ne va jusqu'à reconnaître qu'il est lui-même absurde, et non pas seulement sa foi. Nous distinguerons donc l'absurdité selon le chrétien, qui n'est que la marque de la finitude de son entendement au regard d'une intelligence supérieure, de l'absurdité de la foi elle-même, relevée par Nietzsche et qui n'est à son tour que le masque de l'absurdité, c'est-à-dire de l'absence de sens, de l'existence humaine, que le croyant se refuse à admettre. Le titre (« *limite de toute humilité* ») indique bien à quel point la disposition du croyant, sous couvert d'humilité, est en fait orgueilleuse. Il choisit donc le moindre mal en préférant s'avouer incapable de comprendre le sens de l'existence (ce qui rappelle l'incapacité à défendre une cause, au paragraphe précédent), plutôt que d'envisager que son existence n'a pas de sens. [§ 418] La « comédie du vrai » (comme la comédie de

¹⁰⁷ Ce mécanisme psychologique n'est pas sans évoquer ce que Freud nommera « transfert » (2017 et 2013b, p. 57–68).

¹⁰⁸ Heinrich Mann s'en souviendra dans *Le Sujet de l'empereur* (Mann 2014).

¹⁰⁹ NK, p. 363, donne Ueberweg 1866 (BN), vol. 2, p. 49 comme source de cette citation de Tertullien, que Nietzsche évoque à nouveau à deux reprises dans l'avant-propos ajouté en 1887.

la pitié au § 383) désigne encore une fois une fausse vertu. La «loyauté» et la sincérité ne sont que le masque d'une incapacité à mentir, à produire une «simulation convaincante». Nietzsche ne dit pourtant pas que, faute de savoir mentir, on dit la vérité, mais il parle de «comédie du vrai» et n'ouvre aucune alternative pour sortir du règne des apparences. Cette comédie est peut-être plus trompeuse encore que la simulation du mensonge, car ce qui est dit est vrai, seule l'intention est fallacieuse. Ici aussi, comme dans les deux paragraphes précédents, c'est encore une fois le manque de «confiance» en soi qui est à l'origine de stratégies contournées d'auto-conviction et de dissimulation. L'une des raisons pour lesquelles les êtres humains succombent à la logique des préjugés et font semblants, c'est donc la conscience de leur finitude, de leurs faiblesses et de leurs limites.

[§§ 419 et 420] Comme indiqué précédemment, ces paragraphes prolongent les §§ 414–415. [§ 419] «*Courage dans le parti*» évoque à nouveau l'esprit partisan, qui est le signe de l'interdépendance des êtres humains et en particulier de la réciprocité des relations entre le meneur charismatique et ses subordonnés. Jouant ironiquement de la métaphore pastorale, Nietzsche parle ici des «moutons» et de leur «conducteur». Chacun à part soi, ils s'en remettent tous aux autres pour avancer : les moutons ont besoin du conducteur, mais celui-ci n'est rien sans ceux qu'il conduit¹¹⁰. Aucun ne s'aveugle sur son propre compte, ici, mais le conducteur est contraint de jouer son rôle sans avouer ses failles à ses subordonnés : il doit leur faire accroire qu'ils peuvent se fier à lui sans l'ombre d'un doute. Quant à ces derniers, ils s'aveuglent à son sujet, réactivant la logique d'idéalisation du § 414. [§ 420] C'est cette même illusion au sujet d'autrui qui fait encore l'objet de ce paragraphe, intitulé «*ruse de la victime*». Pour donner un sens à son sacrifice, la victime se fait «des illusions» sur celui à qui elle s'est sacrifiée pour le faire «paraître» conforme à l'image qu'elle s'en faisait et qui justifiait le sacrifice. Nous retrouvons la relation de subordination, de sacrifice et de vénération, qui suppose l'idéalisation d'autrui, tout cela reposant sur des vues de l'esprit dont la victime ne retire aucun avantage réel.

Les deux derniers paragraphes, enfin, reviennent sur des manières de se réaliser qui supposent l'interaction avec autrui, sans qu'il faille pour cela lui nuire. [§ 421] La «marque de [...] sagesse» de certains hommes tient à ce qu'ils se donnent à voir «comme une lueur filtrant à travers d'autres», forme d'abnégation noble et d'effacement de soi qui conduit à s'affirmer personnellement *dans autrui*. Le terme «lueur» n'évoque pas tant ici le brillant de la vanité qu'une présence

110 Pour une discussion de l'interdépendance des meneurs et des suiveurs (qui deviendront plus tard les maîtres et les esclaves), et pour l'influence d'Espinas sur ce paragraphe, cf. Simonin 2021c, p. 318 sq.

discrète de celui qui anime autrui et l'élève spirituellement. [§ 422] Le dernier paragraphe confirme l'égoïsme qui découle du perspectivisme en répétant que nous faisons plaisir à autrui pour nous faire plaisir. À la différence d'autres textes, où cette idée servait à souligner la distance hypocrite entre les êtres et l'écart entre la vertu apparente et l'égoïsme réel, la situation de ce paragraphe permet de comprendre que l'affirmation personnelle *dépend* de celle d'autrui. Nietzsche donne donc une coloration moins noire, moins misanthrope, à la fin de ce livre IV, en rappelant que la subjectivité ne peut s'affirmer en faisant totalement fi de ceux qui l'entourent, ou en ne faisant que leur nuire. Cela ne signifie pas qu'il renoue avec l'altruisme qu'il a tant vilipendé auparavant, mais il fournit une réinterprétation des relations humaines qui, essentiellement fondée sur l'épanouissement personnel de la subjectivité, n'en est pas moins attentive à autrui, dans la mesure où c'est l'une des conditions du souci de soi.

* * *

Après les superstitions primitives et les préjugés théologiques (livre I), les préjugés de la morale moderne, utilitariste et altruiste (livre II), les préjugés des cultures et des sociétés occidentales du XIX^e siècle (livre III), Nietzsche s'est donc attaché dans ce livre IV à fournir un diagnostic approfondi de la logique des préjugés en tant que phénomène anthropologique. Ce livre dense, qui mêle quelques motifs fondamentaux comme autant de leitmotiv, présente une étude perspectiviste de la nature humaine en général et des tempéraments constitutifs de types humains variés. Il montre quelles sont les passions qui motivent les comportements, auxquels l'évaluation morale grossière est incapable d'apporter les nuances requises. Ce faisant, il déconstruit nombre de préjugés et d'illusions que les êtres humains se font sur eux-mêmes et sur leurs semblables. Il contribue ainsi à jeter un nouvel éclairage sur l'intimité de l'âme humaine, tout en apportant de nombreuses informations sur les causes psychophysiques qui sont à l'origine de cette inclination à l'auto-aveuglement aussi bien qu'à la dissimulation. L'insatisfaction et les doutes qui naissent de la finitude humaine et des failles de chacun, les passions tristes qui en découlent, incitent les uns et les autres à développer des stratégies plus ou moins heureuses, nobles et efficaces, pour façonner une image d'eux-mêmes qui contribue effectivement à forger leur caractère, pour le meilleur et pour le pire.

Régulation des passions, autopoïèse et expérimentations, communication de soi : ces enjeux reviendront dans *Zarathoustra* avec la formation et l'affirmation du caractère de Zarathoustra, censées lui permettre de s'avouer, d'exprimer et d'enseigner à d'autres le savoir dont il est porteur (la mort de Dieu, la venue du surhomme, l'éternel retour). Il en est ainsi pour Nietzsche lui-même, qui cherche à devenir qui il est et à se communiquer. Ce livre IV, de façon exemplaire, ainsi qu'*Aurore* de manière générale, et *Zarathoustra* par la suite, pourrait en ce sens

être lu comme un *Bildungsphilosophiebuch*, de même qu'il y a des *Bildungsromane* : un livre philosophique d'apprentissage. Mais nous ne sommes pas encore au bout de cet apprentissage.

Acte V – Par-delà les préjugés moraux (§§ 423 à 575) : Vers «l'épanouissement le plus élevé de l'individualité»

Intrigue

Dans le prolongement de l'acte IV, l'essentiel de l'action consiste à façonner la subjectivité supérieure de l'esprit libre¹, qui se nomme désormais penseur et sage, et préfigure le surhomme de Zarathoustra. L'accent est mis sur les conflits intérieurs, les mouvements de l'âme, autant d'aspects qui relèvent du poème dramatique, du drame psychologique, voire du «théâtre de l'intérieur»² dans l'esprit d'August Strindberg. Ce cinquième acte, particulièrement marqué par les thèmes de l'expérimentation et de l'inconnu, tient de la dramaturgie ouverte en ce qu'il ne s'achève pas sur une réelle conclusion³.

Le décor est beaucoup plus naturel que dans les deux actes précédents, accordant une place centrale aux montagnes, à la mer et au ciel, pour faire ressortir l'isolement du penseur sage, prérequis indispensable à sa propre construction. La scène est souvent envahie d'une lumière solaire chaleureuse qui accompagne l'apaisement auquel l'esprit libre parvient enfin.

1 La citation titre est tirée de Spir 1877 (BN), vol. 2, p. 166.

2 Pailler 2001, § 13. Autre caractéristique commune à Strindberg et à Nietzsche, nous pouvons mentionner la place du rêve qui, pour les deux auteurs, sert à remettre en question notre rapport à la réalité ; sur le rêve dans *Aurore*, cf. *infra* p. 399. Nietzsche correspondra avec Strindberg en 1888.

3 Nietzsche emprunte aussi à la dramaturgie ouverte l'éclatement problématique de la subjectivité, qu'il pousse à son comble et qui n'est pas sans rappeler la crise du personnage dans le théâtre moderne ; le perspectivisme qui fait écho au rejet du point de vue unique et sacralisé au profit de la «structure polyphonique», de la «structure de perspectives ouverte», de «plusieurs perspectives, qui ne sont plus destinées à converger vers un point de vue unique» (Sarrazac 2010, art. «Points de vue, focalisation, perspective», p. 163) ; sans oublier la mort du «bel animal» évoquant un «univers fragmenté, mettant en péril la complétude organique du drame» (*ibid.*, p. 32). Nietzsche ne supposait-il pas qu'il en viendrait à engendrer des «centaures» (lettre à Erwin Rohde de la fin janvier et du 15 février 1870, BVN-1870,58) ?

Personnages

LE PENSEUR-ET-LE-SAGE⁴, *avatar de l'esprit libre soulignant le caractère indissociablement contemplatif et pratique de son travail de construction et de maîtrise de soi.*

L'AVENTURIER ET L'EXPÉRIMENTATEUR, *avatars de l'esprit libre soulignant l'ouverture et le caractère processuel de son entreprise, le scepticisme et l'absence de dogmatisme.*

LE MAÎTRE, *avatar de l'esprit libre dans ses rapports délicats avec ses disciples.*

LES DISCIPLES, *compléments et entourage de l'esprit libre, qui incarnent aussi son ultime danger s'ils le détournent de lui-même.*

LE TYRAN DE L'ESPRIT, *incarne l'échec de l'esprit libre, conjointement avec ses semblables, le philosophe idéaliste, le métaphysicien, le penseur dogmatique, etc.*

Axes principaux

Dans une lettre écrite à sa sœur Elisabeth au moment de la parution d'*Aurore*, Nietzsche lui conseille de lire l'ouvrage « sous un angle aussi personnel que possible », et « surtout le cinquième livre, où bien des choses se trouvent entre les lignes »⁵. Les notes préparatoires sont d'ailleurs très souvent à la première personne du singulier, peut-être plus encore que de coutume, chose que Nietzsche masque ensuite en donnant aux textes publiés une tournure plus impersonnelle. Cette dialectique entre une dimension très personnelle, extrêmement subjective, et une aspiration à la dépersonnalisation et au dépassement de l'étroite perspective subjective, est un des aspects les plus essentiels de ce dernier livre. Aussi la dispersion, l'éparpillement de la subjectivité qui, au livre IV, appelaient un effort marqué d'autopoïèse, en réponse à l'asservissement de la subjectivité dans les trois premiers livres, se prolongent-ils ici par un mouvement d'ouverture et d'éclatement qui, loin de contredire les résultats acquis, les présuppose au contraire. Le sujet doit d'abord s'affirmer contre tout ce qui n'est pas lui (livre IV), pour mieux faire retour aux choses par la suite (livre V). L'isolement et le silence, qui jusque-là s'apparentaient à une réclusion et à un mouvement de repli, se transforment peu à peu en une prise de distance, toute en retenue et en discrétion, et s'apparentent

4 Nous mimons ici les dénominations caractéristiques du *Zarathoustra*, unifiant plusieurs aspects d'une personnalité sous forme de mots valises constitués de noms propres, comme « le voyageur-et-l'ombre ».

5 Lettre à Elisabeth de la mi-juillet 1881, BVN-1881,131.

parfois à un effacement et à une déprise qui sont toutefois la condition d'une juste relation avec le monde qui entoure le sujet.

Cette déprise n'est pas sans rappeler la philosophie de Schopenhauer, à laquelle la forte dimension du regard contemplatif et esthétique dans le livre V fait également penser. Cela n'implique cependant ni allégeance de Nietzsche au « maître à penser » de sa jeunesse (selon une image que certains paragraphes vont d'ailleurs s'attacher à discuter), ni retour à la métaphysique d'artiste de l'époque de *La Naissance de la tragédie*. S'il en va bien, parfois, d'une certaine justification esthétique de l'existence, et si l'entreprise de dépassement de la subjectivité n'est pas sans rappeler la critique schopenhauerienne du *principium individuationis*, il convient plutôt de voir là autant de tentatives de subversions des grands aspects de la sagesse tragique de Schopenhauer, qui est du reste très présent à l'arrière-plan de ce livre V. En lieu et place de l'autosuppression nihiliste de la subjectivité, ou encore de l'*unio mystica* en un Dieu personnel et transcendant, expressions d'un état d'esprit pessimiste, Nietzsche cherche au contraire à faire déborder le sujet humain pour l'élever jusqu'à la plénitude d'une relation harmonieuse avec la totalité impersonnelle du monde naturel et immanent. Il s'inspire en cela du philosophe néo-kantien Afrikan Spir, qui note que l'être humain peut en venir à mettre en question « la loi empirique fondamentale de tout vivant », c'est-à-dire « l'égoïsme » constitutif de sa « nature empirique » :

Plus un homme se libère des liens de l'individualité et de ses conditions, plus il s'élargit lui-même jusqu'à la généralité, et plus grandes sont sa formation et son autonomie, en tant qu'individu, plus il est libre face à la nature. L'épanouissement le plus élevé de l'individualité ne saurait être atteint que chez un homme qui réunirait en lui les vues les plus générales, embrassant l'ensemble des relations entre les choses, avec les plus vastes sympathies et la plus grande indépendance à l'égard des pulsions de sa nature empirique⁶.

La proximité apparente avec Schopenhauer (l'égoïsme, la libération des liens de l'individualité, les sympathies...) ne doit pas masquer les profondes différences. Ce qui intéresse Nietzsche n'est pas la distinction entre le caractère empirique et le caractère intelligible, pas plus que la récusation pessimiste de la souffrance qui découle de l'individualité égoïste⁷. Il retient plutôt l'élévation et l'élargissement de

6 Spir 1877, vol. 2, p. 166. Nietzsche a tracé trois traits en marge des premières citations, et de nouveau un trait à gauche et un trait à droite de la dernière phrase citée. Sur la lecture répétée de Spir, cf. D'Iorio 1993. L'auteur souligne que Spir permet à Nietzsche de prendre ses distances avec Kant et avec Schopenhauer, et constitue une source d'influence récurrente de 1872 à 1888.

7 À la page suivante, Nietzsche annote un passage dans lequel Spir fait du mal « une partie intégrante de l'ordre naturel des choses » (trois traits en marge), sans tirer la moindre conclusion sur l'absence de valeur de l'existence.

la subjectivité (et non pas sa suppression), «l'épanouissement le plus élevé de l'individualité» au-delà des limites de l'individu, à l'aide d'une meilleure compréhension du monde auquel il appartient.

Tout le livre V d'*Aurore* s'articule autour de cette tension entre l'affirmation d'une subjectivité supérieure, qui est aussi l'affirmation d'une perspective unique et forte, celle de l'esprit libre et de l'individu s'imposant contre les préjugés dominants, et le dépassement de cette ambition vers l'horizon supérieur d'une abolition de la subjectivité close. La culture de soi (livre IV), parce qu'elle peut conduire aux errances du culte de la personnalité (notamment politique, au livre III), se prolonge donc désormais par-delà les frontières de l'individualité égoïste. Nietzsche nomme alternativement «penseur» ou «sage» ce nouveau type humain⁸, cette forme de spiritualité supérieure qui se veut aussi une alternative aux préjugés spiritualistes et idéalistes de la moralité chrétienne, du mysticisme et du dogmatisme métaphysique. Cette ultime figure repousse les limites mêmes de la nature humaine, ainsi que des modalités à la fois théoriques et pratiques de connaissance qui lui correspondent. En effet, l'observation psychologique du livre IV visait à identifier les caractères véritables dans leur diversité, derrière les masques et l'affectation sociale, pour aider l'individu à s'affirmer lui-même. Nietzsche va plus loin dans ce livre V et, mettant l'accent sur le caractère spécifique du penseur ou du sage, il prône une connaissance expérimentale qui est toujours aussi expérimentation sur soi-même pour se transformer et modifier la nature humaine. L'œuvre philosophique de formation – la *Bildungsphilosophiewerk* – se fait philosophie du *Versuch*, de l'expérimentation tâtonnante, des tentatives et des tentations.

La connaissance de l'homme, au double sens du génitif, se fait ainsi science expérimentale et art, ou *technê* : un savoir-faire. Nietzsche s'efforce de synthétiser la science et l'art, l'épistémologie et l'esthétique, en affirmant à la fois la quête passionnée et probe de la connaissance, et le caractère inéluctablement créateur et inventif du regard que nous posons sur le monde. C'est là une façon de reconnaître que les plus grands efforts pour échapper à la logique des préjugés ne livreront jamais aucune vérité définitive (cette notion ayant elle-même été identifiée comme un préjugé, dès le livre I), mais feront seulement comprendre que notre rapport au monde consiste fondamentalement à l'inventer en y projetant nos interprétations et nos évaluations. Mais celui qui sait qu'il est nécessairement dans l'illusion a déjà cessé de s'illusionner.

Nous retrouvons aussi les enjeux de la *vita contemplativa* et de la *vita activa*, avec une forte articulation des dimensions théorique et pratique de la connaissance (de soi). Le «penseur» n'est jamais seulement penseur, et la contemplation

8 Albert in Nietzsche 1901, p. 424 indique à raison que le livre V traite de «l'univers du penseur».

du « sage » joint toujours à la grise théorie de l'intellect la richesse spirituelle et charnelle de l'expérience vécue⁹. Aussi l'appellerons-nous souvent « penseur sage », pour souligner qu'il s'agit toujours ici d'une pensée qui est aussi une sagesse et un mode de vie, indissociablement. Il en va par-là d'une profonde redéfinition des potentialités de la nature humaine et de sa relation au monde.

Le livre V est à la recherche d'un état d'esprit apaisé, plus nuancé que la critique parfois virulente de l'esprit libre contre les préjugés, dans les livres précédents¹⁰. De fait, il se démarque par son atmosphère et sa tonalité : il n'expose pas simplement une argumentation, il vise à mettre le lecteur dans une certaine ambiance, une certaine disposition d'esprit et affective. De ce point de vue, la fin d'*Aurore* préfigure à bien des égards le ton, ainsi que les thématiques, du *Gai savoir* et de *Zarathoustra*. C'est le cas avec l'articulation de l'art et de la science, du comique et du tragique, mais aussi par les très nombreuses métaphores naturalistes (botaniques, zoologiques, topographiques...). Celles-ci visent à renaturaliser l'homme, qui s'octroyait un statut surnaturel avec le clivage axiologique des préjugés religieux et moraux, dans les deux premiers livres, et qui se trouvait finalement dénaturé par la culture et la société, dans les deux suivants. Il s'agit désormais de le situer au sein du grand tout immanent de la nature, annonçant la sagesse de l'*amor fati*. L'effort d'autodépassement de la subjectivité et de l'humanité fait signe vers la *Selbstüberwindung* et la philosophie du surhomme. La dialectique entre affirmation de soi et dépassement de l'horizon subjectif correspond déjà à ce qui sera la tension centrale du perspectivisme, entre dépendance à l'égard de la perspective propre et essais de décentrement pour s'élever à une compréhension plus générale du monde par la démultiplication des points de vue.

Avec ce dernier livre, centré sur la figure contemplative du penseur sage, *Aurore* s'achemine donc vers une sortie des préjugés de la subjectivité, ce qui est la condition de possibilité pour sortir des préjugés antérieurs et de la logique même des préjugés en général, qui sont toujours indissociablement l'expression d'une vision déformée de la réalité et de l'image de soi. Ce faisant, le livre V retrouve de nombreux éléments des quatre livres précédents, qu'il nuance dans une volonté de synthèse, et auxquels la spiritualité du penseur sage propose une alternative. Toutes ces figures, qui ont écrasé et menacé l'esprit libre, sont désormais l'arrière-plan à partir duquel le penseur sage se détache. Quoiqu'il soit plus aisé d'identifier des séquences de quelques paragraphes présentant une forte unité, il n'est pas facile d'identifier des grandes phases dans ce livre V, de même que dans le pré-

⁹ Voir Goethe 2007, p. 191, v. 2038–2039 : « Grise, très cher ami, est toute théorie, / et vert l'arbre doré de la vie » / 1876, p. 85.

¹⁰ Cf. *NK*, p. 412.

cèdent. Cependant, il est possible de considérer qu'une première grande phase présente la figure du penseur sage (§§ 423–500), prolongée et complétée par une phase qui le confronte à d'autres figures rivales (le philosophe, le génie, l'enthousiaste, etc.), avec lesquelles il partage beaucoup tout en ayant à s'en distinguer sur des points essentiels (§§ 501–547). La dernière phase s'inscrit dans la continuité de ce mouvement, tout en se faisant plus conclusive et méta-réflexive, Nietzsche prenant du recul sur le parcours accompli (§§ 548–575).

Lecture linéaire

[§§ 423 à 434] Le livre V s'ouvre sur des réflexions visant à articuler la connaissance de la nature (épistémologie) et le plaisir de sa contemplation (esthétique), et s'interrogeant par-là sur la place de l'homme dans cette nature à partir du regard qu'il porte sur elle. [§ 423] Dès le premier paragraphe, le ton change radicalement et, délaissant les affres de la *vita activa* et de la civilisation, offre avec sa prose poétique un tableau chatoyant et contemplatif de la beauté sereine de la nature. Les problèmes de communication, récurrents au livre IV, trouvent une résolution dans « le grand silence » de la nature, qui donne son titre à ce paragraphe et auquel fait écho le cœur du sujet lyrique, qui « *lui aussi demeure sans voix* », profondément méfiant envers le langage et la connaissance. La beauté de ce *locus amoenus*, sur laquelle le texte s'attarde complaisamment (du scintillement de la mer aux colorations du ciel), est toutefois qualifiée d'« hypocrite » car son « monstrueux mutisme » tient à la « méchanceté » d'une nature inhumaine, par-delà bien et mal. Entre dissolution de la subjectivité et conquête d'une sagesse et d'un mode d'être supérieurs, la contemplation de la beauté naturelle n'est donc pas sans ambivalences : elle représente un danger pour le sujet humain, à travers la tentation de s'y abîmer, de « *cesser d'être homme* » mais aussi d'être « *élevé au-dessus de soi* ». Ce qui, d'un côté, tient de la déshumanisation et n'est pas sans rappeler la négation schopenhauerienne du *principium individuationis*, est aussi la condition de possibilité, de l'autre, d'un dépassement de l'humanité qui fait signe vers ce que sera le surhumain¹¹. Tels sont les principaux éléments qui se dégagent de ce paragraphe

¹¹ Voir aussi Byron 2013, dont de nombreux passages célèbrent la beauté naturelle des sommets alpins, de la mer, du ciel, de la nuit ou de l'aurore, unique réconfort pour le penseur contemplatif et solitaire, romantique et mélancolique, qu'est Manfred : « Mes yeux sont seuls à boire cet enchantement », et plus loin : « les étendues sauvages m'emplissaient de joie ; / Respirer l'air rare du sommet des glaciers / Où nul oiseau n'ose bâtir son nid [...] Plonger dans le torrent, m'abandonner / Au tourbillon de la vague qui vient mourir / Dans le fleuve ou l'océan, me fondre en eux » (p. 33–34, II, 2), ou encore le début de III, 4, et déjà I, 2, cité *supra* p. 5. Cf. Lupi, 1959–1960, p. 47 et

d'ouverture : l'abolition de la distance entre le sujet humain et l'objectivité du monde par la contemplation silencieuse et solitaire de la nature, contre l'activité effrénée et bavarde de la civilisation. L'homme doit-il renoncer à son humanité pour réaliser sa nature supérieure ? D'un point de vue plus formel, le genre de ce texte ne saurait être qualifié de bucolique ou d'idyllique, dans la mesure où le sujet lyrique est ici absolument seul. Les influences potentielles sont plutôt à chercher du côté du *Nature writing* américain, et en particulier chez Emerson¹², ou bien dans *L'Arrière-saison* d'Adalbert Stifter¹³.

[§§ 424 et 425] Les deux paragraphes suivants interrogent à leur tour l'articulation de l'élévation spirituelle de l'humanité et de la connaissance, ou plutôt des erreurs (§ 423 opposait déjà la contemplation aux apories de la connaissance et aux « erreurs »). Le premier indique que « jusqu'à présent, les erreurs ont été les puissances *consolatrices* », renouant avec la notion de consolation et, plus généralement, avec la critique des préjugés. Convaincus d'être le centre de la création, les hommes pensaient que la connaissance leur était accessible et utile. Nietzsche

96, qui voit dans ce paragraphe une confrontation vibrante entre l'homme et la nature à partir du choix entre l'humanité et le divin, faisant signe vers le surhumain. La thèse principale de l'article est que Nietzsche cherche à tenir en équilibre l'intellect et la passion par la forme poétique dont ce paragraphe représente un sommet, cf. p. 50, 57, 84 et *passim*.

12 Voir en particulier 1862, « Schönheit », qui oppose à la distance du regard scientifique le regard à la fois plus humain et plus compréhensif, empreint d'affection, qui seul permet de dégager la beauté des choses ; 1876 (BN), « Poesie und Imagination », qui oppose également l'intellect ou l'entendement à une perception plus intense et affective ; et surtout 1858, « Erfahrung », qui valorise l'expérience au détriment de l'intellect, une thématique qui revient dans tout le livre V d'*Aurore*, et « Natur », qui prône la réunion du sujet avec la nature, que nous ne savons plus voir et dont nous ne faisons plus réellement l'expérience. Dans ce dernier essai, Nietzsche a souligné un passage divinisant la nature au regard de l'homme, ainsi que sa lumière qui est comme un « matin perpétuel » (p. 392) ; il a tracé plusieurs traits en marge de passages indiquant qu'il nous faut un apprentissage pour jouir pleinement de la lumière du crépuscule et de la lune, que les beautés de la civilisation ne sont rien au regard des beautés naturelles (p. 394), pas plus que les œuvres d'art au regard de « la puissante lumière de l'horizon et du ciel bleu à l'arrière-plan » (p. 395). La suite prolonge ces réflexions en approfondissant l'opposition entre nature et civilisation, entre richesse (et pauvreté) matérielle et spirituelle, et en interrogeant l'aptitude du poète à s'exprimer ou bien la nécessité de se taire, autant de thèmes présents dans le § 423 et dans la suite du livre V.

13 Stifter 1981⁴, roman d'apprentissage tenant du romantisme et du Biedermeier, ainsi que de l'idylle avec l'idéalisation de l'amour et l'exaltation des sentiments. Nietzsche a découvert ce roman en 1879 et en fait l'éloge dans WS-109. Parmi les aspects de ce livre qui ont pu l'influencer, mentionnons la transmission, via une relation maître/disciple, d'une sagesse reposant sur l'expérience vécue, et le sentiment exacerbé de la beauté des montagnes, dont le jeune narrateur arpente à loisir les immensités solitaires en se réjouissant notamment des couleurs du ciel. Cette atmosphère, qui préfigure à bien des égards celle d'*Ainsi parla Zarathoustra*, imprègne déjà le § 423 et tout le cinquième livre d'*Aurore*.

prend le contrepied de cette attitude en dissociant la connaissance et l'utilité, de même que la vérité et le plaisir. La recherche de la vérité, loin de se confondre avec la recherche de remèdes, est éprouvante (ce que la méchanceté de la nature, mentionnée au paragraphe précédent, implique, et ce que le § 343 indiquait déjà au sujet de la connaissance de soi)¹⁴. Le paragraphe suivant rappelle l'ambivalence des « erreurs », qui ont à la fois « élevé » l'humanité au-dessus d'elle-même, tout en causant, elles aussi, d'immenses souffrances, le type supérieur d'humanité ayant été jusqu'ici l'« orgueilleux souffrant », ignorant de lui-même et du monde et également insatisfait des deux. Nous retrouvons ici l'idée des fausses solutions qui exaltent mais dont le prix à payer est terrible. Il résulte de ces premiers paragraphes que la vérité aussi bien que l'erreur peuvent être cause de souffrance, ce pourquoi Nietzsche semble s'efforcer de redéfinir la relation de l'homme au monde, pour conserver une élévation spirituelle qui ne soit pas aveuglement et sache faire face à ce que la connaissance a de plus effrayant. Le terme n'est pas encore là, mais le cinquième livre s'ouvre déjà sur ce que le *Gai savoir* nommera *amor fati* : une forme de sagesse qui, situant l'homme dans le cosmos, lui permet d'aimer l'existence en totalité sans se bercer d'illusions.

[§§ 426 et 427] En écho au caractère contemplatif du § 423, les deux paragraphes qui suivent déplacent l'enjeu épistémologique en direction d'une réflexion esthétique qui approfondit la question du regard que l'homme pose sur le monde naturel. [§ 426] Le premier paragraphe indique que les Grecs voyaient les couleurs autrement, et donc le monde aussi, sur lequel ils projetaient leur regard et leurs colorations humaines. En contrepoint de la naturalisation et de la déshumanisation de l'homme (§ 423), Nietzsche renoue ici avec le perspectivisme et, ce faisant, avec l'anthropomorphisme. Il prolonge l'analyse en relevant l'affinement progressif du regard, qui rend possible une sensibilité accrue aux nuances, l'élargissement de la palette des couleurs perçues et, par conséquent, l'enrichissement de l'expérience que nous faisons du monde. Nous devenons ainsi capables de « jouir du spectacle de l'existence » d'une manière plus pleine, la palette des couleurs étant bien entendu l'expression métaphorique, désormais par-delà bien et mal, des expériences bonnes et mauvaises. [§ 427] Nietzsche indique ensuite que la philosophie est à la science ce que les jardins rococos sont à la nature : un embellissement. Si ce point de vue artificiel, choisissant les perspectives et les éclairages les plus raffinés, a ses vertus et ses plaisirs, Nietzsche ouvre cependant la voie à un retour à la nature (et à la science) qui, ici aussi, joue la fonction d'un élargissement

¹⁴ Cf. aussi M-345, qui notait que la quantité de bonheur ne peut être un argument pour ou contre la sagesse, et utilisait une comparaison avec les malades incurables, qui revient ici, cf. *supra* p. 155, n91.

de perspectives, d'expériences et, ultimement, du champ de la beauté, incluant «les parties "sauvages et laides"»¹⁵. Deux esthétiques en tension, qui recouvrent en partie l'opposition entre science et art, permettent donc d'interroger plus généralement le rapport de l'homme au monde, entre réductionnismes artificiels et élargissement progressif. C'est là le cœur de la problématique ultérieure du perspectivisme, écartelé entre l'affirmation d'une unique perspective et l'effort pour s'en dégager et intégrer toujours plus de points de vue. C'est donc bien toujours le renforcement de la connaissance et l'élimination des biais de regard que Nietzsche vise, en convoquant des réflexions esthétiques en ce début de livre V.

[§ 428] La tension entre deux types de regards (scientifique d'un côté, esthétique et affective de l'autre¹⁶) est ensuite transposée de l'observation et de l'explication du monde naturel («une loi de la nature») à la nature humaine, établissant ainsi la continuité entre ce cinquième livres et les enjeux antérieurs, liés à la connaissance de l'homme. Nietzsche oppose deux types de «moralistes» (ce qu'il avait déjà fait au § 103), cette fois en fonction de leur rapport aux «lois et [...] habitudes humaines» : les uns se contentent de voir quand les autres ajoutent «l'imagination» au «savoir» et se montrent «*inventifs*» pour expliquer plus à fond ce que les premiers ont observé. Le double regard de la science et de l'esthétique, du savoir théorique froid et neutre, et de l'expérience vécue passionnelle, est donc appliqué ici à la connaissance de l'homme aussi¹⁷.

[§§ 429 à 432] Quatre paragraphes se concentrent ensuite sur la connaissance, non tant du point de vue épistémologique de l'adéquation à l'objet connu, que du point de vue des dispositions du sujet connaissant et de sa réceptivité au monde. L'étude de la subjectivité, conduite au livre IV et à laquelle le paragraphe précédent vient de faire retour, s'articule désormais à l'ouverture sur le monde, centrale depuis le début de ce livre V. [§ 429] La «passion de la connaissance» fait l'objet d'un premier paragraphe, et s'efforce précisément de synthétiser la tension extrême entre la connaissance, censément neutre, désintéressée, objective, et l'expression éminemment subjective de la passion, ce que le *Gai savoir* reprendra à

15 Sur l'esthétique du laid et l'art prosaïque chez Nietzsche, cf. Simonin 2022a, chap. «Le jugement de goût», et *infra* p. 194–195, n39.

16 L'attention accordée à l'affectivité, au lien sensuel et à l'expérience vécue repose sur la compréhension étymologique de l'esthétique, qui ne renvoie pas seulement aux Beaux-Arts mais plus généralement à la sensibilité humaine, à une modalité de connaissance incarnée et à une expérience du monde charnelle.

17 D'une certaine manière, et avec son propre vocabulaire, Nietzsche touche ici à la tension fondamentale entre les sciences naturelles, qui expliquent, et les sciences humaines, qui doivent interpréter et comprendre, cf. Dilthey, «Idées concernant une psychologie descriptive et analytique» (1894), in Dilthey 1947, vol. 1, p. 148–152.

son compte. Nietzsche y rappelle que la connaissance est souvent pénible, comme au § 424 et en écho à l'expression proverbiale grecque *μαθεῖν παθεῖν* qui identifie les souffrances de l'affectivité à la connaissance¹⁸. Mais il prolonge cette réflexion en indiquant que « la connaissance s'est transformée chez nous en une passion » qui, non seulement nous rend aptes à supporter plus de souffrances, mais nous prédispose même à préférer nous sacrifier pour la connaissance, plutôt que l'inverse¹⁹. Retrouvant le fantasme de destruction de l'individu, ou même de l'humanité, récurrent dans *Aurore*, Nietzsche fait de la connaissance une passion qui porte la subjectivité humaine au-delà d'elle-même, ainsi que le § 423 l'indiquait déjà. [§ 430] Au sacrifice pour la connaissance fait suite l'héroïsme particulier qui consiste à affronter les tâches ingrates et nécessaires, ce qui reprend métaphoriquement, et sous l'angle de la force de caractère, l'exigence épistémologique et esthétique de connaître et d'apprécier ce qui déplaît aussi, et non seulement ce qui convient. [§ 431] La figure du « sage parfait » est ensuite introduite, équivalent de l'esprit libre dans ce cinquième livre centré sur la connaissance, et représentant ainsi une alternative à toutes les formes de pensée incorrectes, dogmatiques et fondées sur la logique des préjugés. Le sage sait faire droit aux opinions de ses adversaires et les élever très haut avant d'entamer la lutte (contrepoint de l'autocritique au § 370 et lointain écho des « adversaires parfaits » auxquels le § 192 aspirait). Dans cette réflexion sur l'articulation de la connaissance et de l'intersubjectivité, Nietzsche propose donc également un effort de décentrement pour le sujet. [§ 432] Enfin, il oppose les multiples tempéraments des sujets connaissant au dogmatisme de l'attitude morale, qui se veut unique et universelle, en faisant du sujet connaissant un « chercheur » téméraire et un « tentateur [*Versucher*]»²⁰, souvent jugé mauvais et condamné par les autres. Or, il n'y a pas de voie unique pour explorer et comprendre le monde, mais chacun le fera à sa manière, avec justice, passion ou froideur, selon son tempérament propre. De ces paragraphes se dégage donc déjà un certain portrait du sage, passionné, héroïque, tolérant,

18 Voir également l'Ecclésiaste 1 : 18 : « Qui accroît sa science, accroît aussi sa douleur », que Schopenhauer cite (2004, § 56, p. 392 et 2010, « De ce que l'on est », p. 603, ainsi que Byron 2013, p. 7, I, 1 : « La souffrance est connaissance : plus elle est élevée, / Plus le goût de la vérité fatale est amer, / L'arbre de la Connaissance n'est pas l'Arbre de Vie » ; et p. 48–49, II, 4, où il est dit que Manfred a appris que « la connaissance n'est pas source de bonheur ».

19 L'alternative serait une autre forme de déclin, moins grandiose : le souci de se préserver impliquerait le retour à la barbarie et à l'ignorance ainsi qu'une lente déliquescence conduisant l'humanité à n'être plus que sable, selon une image rencontrée dans M174 et qui évoque la médiocrité du dernier homme et de la société moderne.

20 Au double sens de l'expérimentateur qui *tente* des choses, conformément à la philosophie nietzschéenne du *Versuch*, et du personnage démoniaque, du serpent de la Genèse à Méphistophélès, suscitant la *tentation* [*Versuchung*] d'un savoir surhumain.

chercheur et expérimentateur/tentateur. C'est lui qui est porteur du rapport au monde que ce livre V tente d'esquisser, de cette sagesse empruntant au savoir scientifique aussi bien qu'à la sensibilité esthétique pour repousser les limites de l'expérience de soi et du monde.

[§ 433] Le paragraphe suivant revient d'ailleurs à la question du regard et à l'articulation de l'épistémologie et de l'esthétique dans la redéfinition, perspectiviste et subjective, de la connaissance. Le bonheur suprême de l'humanité actuelle, qui constitue sa définition de la « beauté », réside dans le « réalisme », c'est-à-dire « *le savoir de la réalité* », à distinguer de la « réalité » elle-même. Ce faisant, Nietzsche unifie la connaissance et la beauté dans un unique concept, le réalisme, dont il subvertit fondamentalement le sens en soulignant le rapport subjectif au monde et en neutralisant du même coup toute prétention à la retranscription objective de la réalité (le § 210 indiquait déjà clairement qu'il n'y a pas d'« en soi »). [§ 434] Quant au « *grand artiste* » (pendant esthétique du « sage parfait » du § 431), Nietzsche indique ensuite qu'il sait magnifier les « choses *simples* », faisant écho au prosaïque des §§ 427 et 430.

Cette première série de paragraphes s'efforce donc de repenser le rapport de l'humanité au monde à travers le regard, connaisseur, expérimental et esthète, du sage et de l'artiste. Cette réflexion est alimentée par la tension entre l'affirmation récurrente selon laquelle il n'y a pas d'expérience du monde qui ne soit déjà informée par le regard, d'une part, et un effort pour s'élever malgré tout à une forme de sagesse qui repousse les limites de la connaissance, tant du point de vue subjectif (la perspective individuelle) qu'objectif (élargissement du connaissable et de la beauté), d'autre part.

[§§ 435 à 449] La séquence suivante se concentre sur la destinée de la subjectivité, ainsi redéfinie par ce nouveau rapport au monde qui l'entoure, et s'interroge sur l'aptitude de l'être humain à s'insérer dans le monde tout en prenant de la hauteur sur la place qu'il y occupe. Le penseur, ou le sage, est une fois de plus la figure privilégiée de cette réflexion.

[§§ 435 à 437] Nietzsche s'intéresse d'abord au sujet individuel. Un premier paragraphe reprend le thème, présent au livre IV, de l'entourage et de ses effets négatifs sur l'individu, et lui applique l'alternative du § 429 entre extinction grandiose et épuisement lent, dans le cadre d'une métaphore esthétique. Nous pouvons périr lentement, envahis par les mauvaises herbes (image désignant les influences délétères de notre entourage, qui revient au § 503), ou bien d'un seul coup en laissant peut-être des « *ruines altières* ». Le genre pictural des ruines, communément associé à des paysages et très en vogue au XVIII^e siècle, a toujours eu pour fonction de susciter la méditation contemplative sur la condition humaine et la mortalité des civilisations. Ici transposée sur l'existence humaine individuelle, l'image des ruines estompe la différence entre l'humanité et la nature et contribue

à la *Vernatürlichung* de l'homme que Nietzsche recherche. [§ 436] La réflexion casuistique qui suit reprend les réflexions sur l'autorité, présentes dans les trois premiers livres, ainsi que la criminalisation de la nouveauté, de manière plus implicite, et s'inscrit dans le prolongement de la condamnation des expérimentateurs au § 432. Le dilemme moral, déjà identifié par Platon²¹, est le suivant : soit respecter l'autorité en toutes circonstances, au risque de perpétuer les erreurs et les préjugés ; soit se mutiner, nouvelle manifestation de la disposition à se sacrifier héroïquement pour s'arracher à l'entrave et à la fausseté des opinions dominantes. Mais le problème est encore plus sensible si, comme de nombreux paragraphes l'ont montré, il n'y a pas de vérité *a priori* pouvant servir d'étalon et dont le mutin pourrait se réclamer. Pascal notait que « lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune »²², mais la philosophie nietzschéenne des petites divergences et du *Versuch* exige d'explorer des voies inconnues en dehors des sentiers battus et de remettre en question les vérités prétendument établies, sans garantie quant à ce qui les supplantera. Aussi Nietzsche conclut-il en rappelant le danger de la mutinerie (ce qui fait écho à l'héroïsme et à la témérité du penseur et de l'esprit libre qui s'arrachent aux préjugés dominants), seul le succès contingent de l'entreprise pouvant la légitimer après coup. [§ 437] Le paragraphe suivant encourage à être maître de sa propre destinée et à n'autoriser autrui à y participer que sous la forme d'un droit que nous lui octroyons. Ces trois paragraphes retrouvent donc la double problématique de l'opposition entre l'individu et autrui ainsi que de la logique des préjugés, et contribuent à la réflexion sur la juste place de l'individu dans le monde.

[§ 438] Un très bref paragraphe revient alors à la relation générale entre « l'homme » et « les choses », en affirmant que l'homme ne les voit pas car il les « cache » et « barre » lui-même « la route ». Cette nouvelle affirmation du subjectivisme, qui s'oppose à toute connaissance objective d'une quelconque chose en soi, s'inscrit dans le prolongement des paragraphes précédents qui mettaient en avant le rôle du regard artiste que l'homme pose sur le monde et sur lui-même, et qui entrave son aspiration inassouissable à la connaissance. [§§ 439 et 440] Deux paragraphes s'intéressent alors au bonheur, sous l'angle de la relation entre la subjectivité et le monde. Le premier définit le bonheur comme l'effervescence de la subjectivité (un mélange de « plénitude de sentiment » et de « turbulence »), qui se sent alors « dans son élément comme un poisson ». Cette nouvelle métaphore aquatique, après la mer sereine du § 423, exprime la juste articulation du sujet

²¹ Comparer l'attitude de Socrate à l'égard des lois de la cité, dans *L'Apologie de Socrate* et dans *Criton*.

²² Pascal 1993, § 18 bis / 1865, vol. 1, p. 241 (deux traits en marge).

humain et du monde, mais la pointe finale sur « l'exubérance chrétienne » rappelle que ce sentiment de bonheur peut aussi s'apparenter à l'enthousiasme enivrant dénoncé au livre I, et aux consolations dont il était encore question au § 424²³. Le second paragraphe s'attache donc à distinguer « la solitude de la *vita contemplativa* du penseur » de celle, « stérile et peut-être mélancolique » d'une « religieuse ». Tandis que cette dernière ne fait que renoncer au monde, le premier s'isole pour se trouver lui-même ; c'est au contraire la « *vita practica* » qui représenterait pour lui un renoncement à soi, ce que les livres III et IV ont pleinement démontré. Progressivement, et en reprenant la tension entre *vita activa* et *contemplativa*, Nietzsche s'efforce donc de dessiner un idéal de sagesse et de spiritualité solitaire qui se distingue de l'éremitisme et de l'abnégation chrétiens. Fondée sur une autre relation à soi-même et au monde, évitant les préjugés théologiques et moraux aussi bien que les faux-semblants de la vie sociale, la sagesse du penseur lui permet néanmoins « d'atteindre sa sérénité propre » (l'insistance sur la singularité de son bonheur est importante). C'est là « sa façon de sauter à l'eau », conclut le texte, reprenant l'image du poisson dans l'eau.

[§ 441] Le paragraphe suivant s'inscrit dans le prolongement immédiat de ce rejet de la *vita activa* par le penseur solitaire (Nietzsche écrit cette fois : « nous »). Son « regard » « offense » les autres par sa « froideur », laquelle n'est que la contrepartie de son « ardeur intérieure », qui brûle pour d'autres choses. Le décentrement du foyer de perspective s'incarne ici par le fait que « les choses les plus proches nous deviennent toujours plus lointaines » (ce qui vaut pour « les êtres » également). Plus le penseur prend du recul sur les choses, plus il conquiert une hauteur de vue qui lui permet d'embrasser du regard une réalité toujours plus vaste, plus il se ferme à « ce qui [l']entoure » immédiatement (écho du thème de l'entourage néfaste, au livre IV)²⁴. [§ 442] De manière surprenante après les éloges répétés de l'esprit libre anticonformiste, le paragraphe suivant valorise celui qui s'intéresse plus à « la règle » qu'à « l'exception ». On comprend mieux ce que Nietzsche veut dire si l'on replace ce texte dans la continuité du précédent, d'après lequel le penseur ne s'intéressait pas aux particularités des choses et des êtres proches, mais plutôt au « flot entier de l'humanité » et à « tout ce qui est humain ». Les interactions avec l'entourage ne sont, pour le penseur, que prétexte à tirer des connaissances sur la nature humaine en général, ainsi que la devise humaniste

23 Le poisson est du reste un symbole de Jésus-Christ et du christianisme.

24 Les « choses proches » (comme le climat ou la nourriture) étaient au contraire un élément central du *Voyageur et son ombre*, par opposition aux « choses lointaines » ou « dernières » de la métaphysique, de la religion et de l'idéalisme. Nietzsche continue de valoriser les choses proches au livre V d'*Aurore*, mais il s'attache en même temps à démultiplier et à varier les focales pour élever la subjectivité du penseur au-delà des contingences de son existence matérielle présente.

empruntée à Térence la laissait entendre dès le § 49, puis l'ensemble du livre IV et encore les «lois [...] humaines» évoquées au § 428, qui deviennent ici «la règle»²⁵. [§ 443] Nietzsche revient ensuite brièvement au thème de l'éducation, présent notamment au livre III, pour le relier à la réflexion actuelle sur la solitude. Le défaut majeur de l'éducation moderne est qu'elle n'enseigne pas «à *supporter la solitude*» ; cette remarque souligne l'antagonisme entre l'éducation existante, érudite, théorique et morte qui impose à l'individu des opinions et des préjugés qui ne sont pas les siens, et la quête de sagesse fondée sur l'expérience vécue du penseur solitaire.

[§ 444] Après cette esquisse de l'objectivité spécifique du penseur, qui repose sur la contemplation (§ 440), la distance (§ 441), la préférence pour la règle (§ 442) et la solitude (§ 443), Nietzsche consacre un nouveau paragraphe de nature épistémologique, retrouvant le propos du § 438, qui lui permet en outre d'articuler de nouveau la problématique de la contemplation et de l'action. Le texte indique que nous sommes face à l'objet de connaissance comme la mouche face à la vitre : nous nous étonnons de ne pouvoir la traverser alors que nous voyons à travers. D'une part, ce texte reprend la métaphore optique pour interroger les limites de la connaissance, avec le regard et la vitre, après le miroir des §§ 121 et 243. En ce sens, il établit des degrés de connaissance et montre que nous restons le plus souvent à la surface des choses, sans parvenir à en percevoir tous les secrets, et demeurons «en prison» (comme l'indiquait le § 117 et comme la métaphore de la mouche derrière la vitre le rappelle). Mais d'autre part, la métaphore joue aussi de la différence entre la théorie et la pratique : nous avons beau *voir* (d'après l'étymologie du mot «théorie»), cela ne suffit pas forcément pour avoir la maîtrise et garantir notre action sur ce que nous voyons, de même que la mouche voit l'extérieur mais ne peut traverser la vitre. En ce sens, ce paragraphe nuance l'éloge précédent de la *vita contemplativa* en montrant les limites. [§ 445] Puis Nietzsche propose une nouvelle variation sur le perspectivisme à partir de l'écart entre l'estimation que nous portons sur ce que nous donnons et l'estimation de ceux qui le reçoivent²⁶.

[§ 446] Quatre types de penseurs sont ensuite hiérarchisés en fonction de leur profondeur : les deux extrêmes sont fortement critiqués, les premiers pour leur

25 L'interprétation morale de ce paragraphe proposée par NK, p. 376, et cherchant de manière contournée à y retrouver un éloge de l'esprit libre en tant qu'exception au regard de la norme morale, ne tient pas compte du contexte gnoséologique dans lequel il s'inscrit. Nietzsche indique pourtant dans ce texte même que «celui qui ressent cela est très avancé sur la voie de la *connaissance*» (nous soulignons).

26 NK, p. 377 y voit une généralisation à partir du savoir et de la passion de la connaissance de Nietzsche lui-même, et de la transmission constituée par ses œuvres, ce qui permet en effet de rattacher ce paragraphe à l'argumentation générale dans laquelle il s'inscrit.

superficialité (ainsi la mouche du § 444) et les derniers, les « penseurs du sous-sol », parce qu'ils ne savent qu'enfoncer « la tête dans le borbier ». Entre les deux se trouvent les « penseurs profonds » qui, comme les moralistes qui sont fins observateurs (§ 428), ont leurs mérites, et surtout les « penseurs radicaux », qui ne se contentent pas d'aller en « profondeur » mais vont « au fond des choses »²⁷. La métaphore verticale, exprimant ici par la profondeur et non plus par la hauteur les degrés au sein de la connaissance, joue également le rôle d'une hiérarchie des sujets connaissant, ici les penseurs. [§ 447] Contrepied des propos sur l'éducation (§ 443) et prolongement de la réflexion sur le don de ce que l'on a de meilleur (§ 445), le paragraphe suivant interroge la relation du maître à ses disciples et se confronte ainsi à nouveau à la question des relations intersubjectives du penseur pourtant solitaire. Préfigurant la leçon de *Zarathoustra*, le maître met ici en garde ses disciples contre lui-même, pour éviter de devenir leur maître à penser, ce qui ne serait qu'une nouvelle variation du culte de la personnalité et de la transmission des préjugés²⁸. [§ 448] Reprenant le thème de la distance (§ 441), le texte suivant affirme que pour « honorer la réalité », il ne faut pas lui tourner le dos à la manière de l'idéalisme platonicien, tout en reconnaissant que nos expériences peuvent être risquées et destructrices. Il s'agit donc d'introduire la juste dose de contact avec l'expérience, de vérification empirique et expérimentale, pour modifier nos opinions sans nous perdre nous-mêmes ; ce qui revient à admettre réciproquement la nécessité d'une relative préservation des opinions contre l'expérience. Autrement dit, c'est la synthèse délicate de la distance et de la proximité, du recul qui n'est pourtant pas renoncement, qui est l'enjeu de ce texte, prolongeant d'autres tensions comme la solitude et la transmission, la théorie et l'action, la vérité scientifique et l'embellissement artistique, et préfigurant l'oxymore plus tardif du « pathos de la distance ». L'alternative à la spiritualité idéaliste, chrétienne et métaphysique, qui ne sait rester fidèle à la terre, pour anticiper sur une formule récurrente de *Zarathoustra*, prend donc ici la forme d'un regard distant, ni trop proche, ni trop loin.

[§§ 449 à 451] Ces trois paragraphes rattachent la question de la transmission du savoir, dans le prolongement des §§ 445 et 447, au thème plus général de l'émancipation des opinions, des préjugés et des illusions. [§ 449] Le premier recommande de ne pas imposer ses pensées aux autres, mais au contraire de se laisser emplir des leurs, ce qui n'empêche aucunement d'apprécier déverser son savoir à qui en fait la demande. Il s'agit donc d'une éthique communicationnelle

27 Le travail de sappe de la « taupe », par lequel Nietzsche décrira son entreprise dans l'avant-propos de la deuxième édition, permet de le rapprocher des penseurs radicaux, cf. M-Vorrede-1.
28 Dans la version préparatoire NF-1880,6[315], Nietzsche parle de lui-même en lieu et place du maître.

pour le penseur qui, à la fois, fait office de « médecin des pauvres » qui soigne ceux dont « la tête est dérangée par les opinions », tout en restant distant à l'égard de ses propres opinions (« qu'est-ce que nos opinions ! », disait déjà le paragraphe précédent). Le titre, « *indigents en esprit* », fait écho à l'humilité intellectuelle des chrétiens (par opposition à l'orgueil des esprits forts), à laquelle Nietzsche a déjà fait allusion au § 417 avec le « *credo quia absurdum* », sur lequel il reviendra dans l'avant-propos et qui est constitutif de la logique des préjugés en leur dimension théologique. Ici aussi, le penseur se présente comme une alternative au dogmatisme de la spiritualité chrétienne et à ce mauvais médecin de l'âme qu'est le prêtre. Comme un bon Samaritain du savoir, sans « en tirer gloire » (à la différence de l'esprit fort), il se propose de soigner discrètement et librement ceux qui sont malades de fausses opinions, sans imposer la sienne et sans même qu'ils s'en aperçoivent²⁹. [§ 450] C'est plus généralement la science qui fait l'objet du paragraphe suivant, toujours dans le contexte de la libération des préjugés. En tant que séductrice et porteuse d'une « bonne nouvelle » (nouvelle subversion biblique, ici de l'Évangile), elle se présente cependant comme une nouvelle croyance, une promesse de bonheur par la connaissance qui risque fort de glisser vers la rêverie et la poésie, et donc d'entraîner de nouvelles désillusions. Nietzsche distingue ainsi la tâche, expérimentale, sceptique et toute en retenue du sage, censé supplanter le prêtre, de l'attrait trompeur de la science moderne, qui tend à remplacer les croyances. [§ 451] Il est encore question de transmission du savoir avec l'image du fou de cour qui, sous couvert de folie, fait remonter au dirigeant certaines vérités auxquelles il n'aurait pas accès autrement. L'association entre l'expression de la sagesse et la folie était déjà l'objet du § 330. Ici, elle contribue plus précisément à l'expression du perspectivisme, en montrant que le point de vue supérieur lui-même est encore partiel et partial, que les individus puissants eux-mêmes, pour des raisons structurelles qui leur sont propres, ne peuvent accéder à toute la vérité³⁰. Elle permet en outre de dégager une autre image du sage, ici le bouffon,

29 Cf. Épictète 1870, p. 158 (cornée), citation rapportée *supra* p. 20. Par ailleurs, Schulte 2002, p. 94, souligne la transformation du sermon sur la Montagne, dès lors que les disciples viennent ici au penseur de manière élective et discrète, et non publique et universelle. En prolongeant cette idée, nous pouvons constater le caractère impersonnel du penseur et de son enseignement, par opposition à la figure christique. Les thèmes, la tonalité et le jeu avec la tradition biblique annoncent du reste Zarathoustra qui, lui aussi, attirera des disciples choisis sur sa montagne, tout en les mettant en garde contre lui-même.

30 C'est en ce sens une exemplification du propos général de M-438. Nietzsche a pu s'inspirer de Machiavel 1873 (BN), qui utilise la métaphore verticale de l'observation des paysages pour interroger la connaissance de la nature humaine et souligner la complémentarité des points de vue du prince et du peuple : « de même que ceux qui lèvent des plans se mettent en bas pour mieux apercevoir la nature de la montagne et des endroits élevés, ainsi qu'ils montent sur la cime des

qui confirme sa singularité au regard de la norme, représente une nouvelle subversion de la folie des hommes religieux³¹, et se prolongera dans la figure de *l'insensé* annonçant la mort de Dieu dans FW-125.

[§§ 452 à 458] Les paragraphes suivants ont en commun de mettre l'accent sur les tâtonnements de la pensée expérimentale. [§ 452] La faiblesse de caractère, qui se traduit par l'impatience et, par conséquent, une certaine forme de dilettantisme, peut étonnamment devenir école de génie en rendant possible une pratique polyvalente, riche de ces hésitations. La quantité de connaissances, évoquant la multiplication des perspectives, pallie ici un manque qualitatif, qui tient à l'inconstance. La passion sous-jacente est certes ardente, mais aussi éphémère, ce qui n'est pas sans évoquer le batifolage du Don Juan de la connaissance (sans passion, quant à lui), ou bien la chasse aux vérités (§§ 327 et 396). [§ 453] L'«*interrègne moral*» caractérise la période intermédiaire de la modernité, entre d'anciens préjugés déjà reconnus comme obsolètes et un avenir qui demeure inconnu, ce qui ne nous laisse d'autre choix que d'expérimenter. L'expérimentation est appliquée ici à la connaissance des jugements et des sentiments moraux, ainsi que de leurs fondements, ce qui conforte le lien entre les réflexions de ce livre V sur l'attitude du sage et la critique des préjugés moraux. Enfin, le texte ne se contente pas de dire que nous expérimentons, mais indique que « nous sommes des expériences », confirmant l'engagement de la personne tout entière dans une quête passionnée de connaissance, dont elle est l'objet tout autant que le sujet et qui ne la laisse pas indemne³². [§ 454] À *l'interrègne* fait suite « l'intermède [*Zwischenspiel*] », petite digression qui affirme qu'*Aurore* n'est pas un livre à lire continument, mais à feuilleter au hasard. Nietzsche fournit ainsi une stratégie de lecture à l'opposé de celle que nous proposons ici, mais que la continuité sous-jacente avec les paragraphes précédents contredit : l'étrangeté qu'une telle expérience de lecture est censée produire sur le lecteur, en rompant ponctuellement avec ses habitudes, entre en effet en résonance avec l'effort expérimental pour rompre avec les préjugés antérieurs (§ 453) ou d'autorité (§ 451), ainsi qu'avec le dilettantisme du § 452. [§ 455] Il est encore question de l'expérimentation sur soi-même au paragraphe suivant, qui reprend les thèmes du façonnement de soi (livre IV), de la seconde nature, et de l'éducation, dont il était encore question aux §§ 443 et 447. L'éducation

montagnes pour relever la forme des lieux bas, de même il faut être prince pour connaître la nature des peuples, et appartenir au peuple pour bien connaître celle des princes» (p. LVI).

³¹ La folie désigne donc alternativement la déformation pathologique de la réalité qui affecte les croyants enthousiastes (cf. livre I, p. ex. M-14) et, comme ici, l'écart par rapport à la norme des préjugés dominants.

³² Que le sujet connaissant soit aussi l'objet à connaître est, là aussi, l'une des problématiques majeures des sciences humaines naissantes, cf. *NK*, p. 383.

forme d'abord une seconde nature, qui n'est pas personnelle mais façonnée de l'extérieur par les préjugés ; rares sont ceux qui « sont assez serpents » pour « se dépouiller [...] de cette peau » et conquérir la première nature qui a lentement mûri en eux mais restait jusque-là entravée³³.

[§§ 456 à 462] Les paragraphes suivants approfondissent encore la caractérisation du penseur (dont les précédents ont rappelé qu'il était expérimentateur et serpent). [§§ 456 à 458] Les trois premiers paragraphes prolongent la dimension expérimentale. Le premier affirme la probité [*Redlichkeit*] du penseur, nouvelle manière de définir la passion de la connaissance et l'attitude, loyale et sincère, à l'égard de la vérité, plutôt que la vérité objective elle-même. Cette vertu n'est ni socratique ni chrétienne, elle est récente et encore « en devenir » (écho de l'interrègne moral du § 453). C'est là le signe de l'effort expérimental du penseur pour s'arracher aux préjugés passés (philosophiques ou religieux), dont Nietzsche indique qu'ils constituent un « niveau de véracité [*Wahrhaftigkeit*] » inférieur auquel la plupart des gens se tiennent encore aujourd'hui. Le deuxième paragraphe compare « certains », dont « le plus sage des historiens » fait partie, à des « chercheurs de trésors », nouvelle figure de l'expérimentateur-explorateur, qui rappelle le § 432. Ceux-ci « découvrent par hasard les [...] secrets de l'âme d'autrui et acquièrent ainsi un savoir souvent difficile à porter », d'où leur trait de caractère prédominant ici : le « mutisme »³⁴. De nouveau, la sagesse concerne la nature humaine et elle est éprouvante pour celui qui s'en empare comme pour ceux à qui il pourrait la communiquer, d'où une fois encore la discrétion, la réserve et le silence du penseur. Le troisième passe de l'expérimentation à l'expérience vécue [*Erlebnis*], et Nietzsche continue d'esquisser le tempérament du penseur sage. Sa rareté, qu'exprime le titre « *le gros lot* », tient à l'harmonie extraordinaire de l'« intellect », d'un côté, et du « caractère », des « goûts » et des « expériences personnelles », de l'autre. Nietzsche prolonge la réflexion du livre IV sur l'autopoïèse en direction d'une personnalité supérieure en qui la dimension théorique de l'entendement s'articule à l'expérience vécue. Le grand esprit n'est pas pur esprit, mais il est esprit et corps, raison et expérience ; il ne rompt pas avec la vie et le monde naturel, mais son savoir y prend sa source.

[§ 459] Le paragraphe qui suit nuance cependant cet idéal d'une personnalité synthétique, en retrouvant la disposition à mourir pour la connaissance (§ 429) et ainsi l'opposition entre la vie pratique et l'idéal théorique du savoir, c'est-à-dire

33 La métaphore du serpent annonce l'un des deux animaux fétiches de Zarathoustra, la mue évoquant de son côté la devise pindarique : « deviens celui que tu es ». C'est également une référence antichrétienne, la nouvelle mue du serpent pouvant être associée à une nouvelle aurore due à celui qui porte la lumière : Lucifer.

34 Cf. M-423 sur le mutisme de la nature. La nature et le sage seront identifiés dans M-463 et 464.

entre le caractère et l'intellect qui étaient réunis au § 458. En partant de l'exemple de Rousseau et de Schopenhauer, qui ont souffert du désaccord entre la vie et la connaissance, Nietzsche affirme qu'il ne suffit pas de consacrer sa vie à la vérité en déplorant l'absence de réciprocité, mais que la vraie « *grandeur d'âme du penseur* » consiste à être prêt à sacrifier sa personne et sa vie pour la vérité. Il y a donc une tension, en filigrane de ce livre V et manifeste dans la confrontation des §§ 458 et 459, entre une sagesse à la fois étroitement liée à l'existence individuelle et qui pourtant l'outrepasse, entre l'affirmation d'une subjectivité supérieure et sa propension à s'effacer devant son propre savoir, entre la réunion de la vie pratique et théorique, d'un côté, et le primat de la contemplation, de l'autre. [§ 460] Ce paragraphe oppose la connaissance aigüe de la vérité de la nature humaine, acquise dans les heures dangereuses qui révèlent le caractère, à la médiocrité de la connaissance que l'homme acquiert sans s'exposer, sans mettre sa vie en jeu, dans le confort de la société moderne. Il prolonge ainsi les §§ 428 et 457 sur la connaissance de l'homme (on retrouve d'ailleurs le « plus sage historien »), les §§ 429 et 459 sur la connaissance au prix de la vie, ainsi que les §§ 373 et 442 sur l'exception par opposition au vulgaire ou à la règle (prenant d'ailleurs le contrepied du § 442). Derrière ces différentes perspectives, qui ne sont pas toujours conciliables, transparait l'effort pour conquérir par divers moyens une forme de connaissance et de sagesse de la nature humaine, en soi-même et en général.

[§ 461] S'ensuit une nouvelle réflexion sur la musique, dont la nature protéiforme permet d'espérer qu'elle puisse exprimer les sons qui correspondent au « *penseur idéal* » comme elle l'a fait jadis pour « *l'érudit chrétien* ». C'est donc une fois de plus sous une forme esthétique que Nietzsche présente la spiritualité supérieure et harmonieuse, distincte de celle du christianisme en ce qu'elle réunit ces caractéristiques à la fois spirituelles et charnelles, rationnelles et physiologiques, plus qu'humaines et pourtant éminemment naturelles : « élévation, lumière profonde et chaude, et volupté de la suprême justesse logique ». [§ 462] Puis nous retrouvons les thèmes de la maladie et des thérapeutiques, ainsi que de l'auto-poïèse, repris sous l'angle de la connaissance théorico-pratique de soi. Nietzsche note que les maladies chroniques de l'âme et du corps naissent de petits dérèglements répétés, et non de « graves contraventions isolées », de sorte que le remède ne saurait être immédiat (contrairement aux faux-semblants de la religion au livre I, telle la conversion de Paul au § 68, ou encore de la politique au livre III), mais réside plutôt dans des « *cures lentes* ». Nietzsche remet l'accent sur les petites choses anodines, dans la mesure où c'est la répétition de petites habitudes, bonnes ou mauvaises, qui est ici décisive. Ce faisant, il retrouve l'influence antique des

règles de vie et des petits exercices, comme dans la thérapeutique stoïcienne³⁵, de sorte que la *praxis*, rejoignant l'expérimentation sur soi-même, continue de jouer un rôle central dans la sagesse présentée dans ce livre V, aux côtés de la contemplation.

[§§ 463 et 464] De sa conception de la transmission de la sagesse (§ 449), Nietzsche tire une conception naturaliste de la cosmologie, de sorte qu'ici aussi la connaissance du monde est indissociable de la connaissance de soi-même, l'enjeu étant de mettre en harmonie la nature subjective et la nature extérieure. Le premier paragraphe récuse les deux interprétations moralisantes de la communication de la sagesse, à travers l'interprétation louable de la création géniale et celle, plus péjorative, de la résignation. En réalité, l'âme du penseur ne fait que se décharger d'un trop-plein lorsqu'elle extériorise sa sagesse (ainsi Nietzsche lorsqu'il publie *Aurore*). Les interprétations surnaturelles de la création artistique sont donc reconduites à un phénomène naturel et physiologique. Mais le titre du paragraphe, « *le septième jour* » (une formule déjà présente aux §§ 205 et 317), invite plus généralement à comprendre cette réflexion sous l'angle de la cosmogénèse, elle aussi réinterprétée d'une manière naturaliste. [§ 464] Le paragraphe suivant prolonge cette réflexion double sur l'activité de la nature et celle du sage. En partant de la « *pudeur du donateur* » (ce qui fait écho au § 449), une comparaison permet de retrouver l'image antique de la nature abondante et nourricière, telle qu'on la trouve par exemple dans le *De rerum natura* de Lucrèce³⁶. Cette pudeur de la nature qui pourvoie à profusion et gratuitement sert bien évidemment d'alternative à la figure, personnelle et omniprésente, du Créateur envers qui le chrétien se tient à l'état de dépendance et de dette. Nietzsche formule donc ici une sagesse, d'inspiration païenne, qui permet d'éliminer les préjugés théologiques.

[§§ 465 à 468] Quoique le sage travaille sur lui-même, expérimente et s'efforce d'exercer une influence bénéfique et douce sur les autres, il s'expose pourtant à rencontrer maints obstacles, des désillusions personnelles au manque de compréhension d'autrui. Comment aspirer à une spiritualité supérieure sans retomber dans l'enthousiasme du croyant ? Comment se défaire des préjugés sans en façonner d'autres, et sinon, par quoi les remplacer ? Comment viser l'idéal sans se retourner contre la réalité ? Comment transmettre sa sagesse sans devenir un maître à penser ? Au fond, malgré toute sa bonne volonté, comment le penseur sage évitera-t-il ses propres préjugés, qui feraient de lui un idéaliste fanatique ou

35 Marc-Aurèle se tient à l'arrière-plan de plusieurs paragraphes de ce livre V, pour la quête de sérénité de l'âme, les auto-exhortations ou la critique des illusions, qui lui vaut d'être explicitement cité dans M-450. Cf. aussi *infra* p. 229, au sujet d'Épictète et NK, p. 209–211 et 378–381 pour d'autres références stoïciennes dans *Aurore*.

36 Lucrèce 1865, p. 79 / 1997, II, v. 1105 sq.

un pessimiste désabusé, ainsi que ceux des autres, qui le transformeraient en prophète ou en héros ? La destinée du penseur se tient toujours sur la crête, au bord de l'abîme, et les paragraphes suivants s'intéressent en particulier aux échecs et aux entraves qui parsèment le chemin de la sagesse. [§ 465] Un petit dialogue met en scène la désillusion de celui qui contemple les choses à fond et s'aperçoit finalement qu'elles ne méritaient pas tant de peine : danger faustien qui guette toujours le penseur. Le sage doit contempler avec passion, mais sans perdre la réalité de vue, ce qu'indiquait déjà le § 448 ; il doit expérimenter et chercher à se dépasser, mais sans viser trop haut, ce que la médiété du § 462 supposait déjà, et d'autres paragraphes y reviendront. [§ 466] Dans le prolongement de l'analyse du sage discret et pudique (§§ 449 et 464), Nietzsche évoque ensuite le privilège de pouvoir parler aux hommes *incognito*. Mais il en prend le contrepied en revenant au thème de la célébrité (faisant écho aux §§ 226 et 234), dont la contrepartie est que l'on y perd la moitié de sa vertu. Ce dilemme terrible est celui de Nietzsche lui-même, qui publie et se cherche des lecteurs tout en craignant une surexposition. La célébrité est donc à la fois la condition de possibilité d'une transmission maximale de la sagesse du penseur, et en même temps un obstacle qui menace de la déformer. [§ 467] Le penseur cherchant à transmettre sa sagesse risque en outre de blesser autrui, ce qui l'expose à la fois à la vengeance de ceux qu'il dérange et à la pitié qu'il éprouve lui-même face à la souffrance qu'il inflige³⁷. Mais Nietzsche répond à cette objection en indiquant un nouveau trait de caractère vertueux, nécessaire au penseur pour faire face à cette difficulté : il doit être patient et endurer ces nouvelles souffrances causées par la passion de la connaissance et qu'il s'inflige à lui-même comme aux autres, dans la conviction qu'il est « nécessaire d'agir » ainsi. À travers cette patience, ce sont également la fermeté et la constance, ainsi que la *parrhêsia*, le courage de dire la vérité³⁸, qui s'ajoutent à la probité du penseur. [§ 468] Le paragraphe suivant transpose une fois de plus les considérations esthétiques sur la connaissance de l'homme et indique que nous avons limité « *l'empire de la beauté* » à l'idéal et à la morale, alors qu'il est plus vaste que cela. De même que nous devons nous efforcer de contempler l'ensemble de la nature (§ 427), nous devrions aussi chercher la beauté dans tous les types humains, y compris dans ceux qui sont ordinairement considérés comme laids et réprouvés³⁹. Cette esthétique du mal permet de disculper au moins en partie les

37 La pitié sera encore l'un des obstacles principaux de Zarathoustra, cf. Za-II-Mitleidige, III-Heimkehr.

38 Sur l'héritage nietzschéen de Foucault au sujet de la parrhêsia, cf. Gori 2024.

39 Nietzsche joue ici avec la comparaison traditionnelle du beau (esthétique) et du bien (morale), que l'on trouve chez Platon, par exemple dans le *Gorgias*, 474d–475a, et de nouveau chez Kant 1985, §§ 29, 42 et surtout 59 et 60, p. 1036–1037, 1078 *sq.* et 1141 *sq.*, mais dont l'équivalence est mise à mal

anticonformistes si souvent criminalisés, et l'embellissement qui en résulte offre une contrepartie heureuse aux risques encourus par l'expérimentation, ainsi qu'à la nécessité de choquer à laquelle le penseur fait face, d'après le paragraphe précédent.

[§§ 469 à 474] Les paragraphes suivants reviennent momentanément sur le caractère et les vertus propres du penseur, notamment dans sa relation à autrui. [§ 469] Le sage peut être un rhinocéros qui balaie tout sur son passage et faire preuve d'inhumanité (ce qui fait écho au § 467), mais il peut aussi être délicat, guider sans forcer, accepter de s'exposer au rejet tout en faisant de son mieux pour conduire autrui⁴⁰, et n'hésite pas même à utiliser ses faiblesses pour transmettre ses vérités en payant de sa personne. Nous retrouvons de nombreux thèmes, synthétisés sous l'angle du contexte spécifique de ce livre V : la communication de soi était déjà compliquée au livre IV, mais il s'agit à présent de la communication d'une sagesse difficile à dire et à entendre ; le livre IV encourageait déjà à utiliser ses faiblesses pour s'affirmer soi-même, mais c'est à présent sa sagesse qu'il s'agit de faire valoir, au détriment même de sa personne. On le voit, à travers le penseur sage, ce livre V vise donc l'affirmation de quelque chose qui outrepassa la seule affirmation de soi ; la subjectivité supérieure culmine dans la dissolution de la subjectivité. [§ 470] S'ensuit un nouveau paragraphe comportant des indices sur la méthodologie de Nietzsche, et confirmant cette dépersonnalisation de la sagesse. La métaphore de l'oiseau qui se rassasie, à une table de fête, grâce à des mains généreuses et inconnues, reprend le thème du don impersonnel et gratuit, cette fois-ci du point de vue de celui qui reçoit, ainsi que l'idée de batifolage que l'on trouvait déjà au § 452. La fin du texte revient à la première personne, de sorte que l'oiseau n'est autre que Nietzsche lui-même empruntant ses idées à de multiples penseurs, dont il tait le plus souvent le nom. Le sage n'est donc que le véhicule

avec l'avènement de l'esthétique du laid, du difforme, du monstrueux, aux XVIII^e et XIX^e siècles. Notons que cette esthétique du laid, déjà présente dans M-427, se distingue de celle qui est critiquée dans M-239, en tant qu'elle se complaît dans la *seule* laideur, là où Nietzsche souhaite transfigurer par le regard l'ensemble de la réalité, y compris le laid. Sur l'esthétique du laid et du mal, cf. *NK*, p. 391–393.

40 En parlant du jour où le sage mena d'autres hommes « par une sombre caverne sur des chemins glissants », Nietzsche inscrit sa réflexion sur la transmission de la sagesse dans la continuité de l'entreprise platonicienne, le dilemme du philosophe étant qu'il ne peut jouir seul de sa contemplation mais doit retourner dans la caverne des illusions et des préjugés pour arracher, souvent contre leur gré, quelques autres prisonniers à leur aveuglement. La différence est que, chez Platon, le philosophe contemple la vérité hors de la caverne, tandis que la vérité n'est qu'un préjugé de plus contre lequel Nietzsche ne cesse de mettre en garde, sa philosophie du *Versuch* éliminant les préjugés sans pour autant garantir la vérité. La tâche d'un tel sage est d'autant plus délicate.

d'une sagesse qu'il hérite d'autres personnes et transmet à d'autres encore : le nom et la personne importent peu.

[§ 471] Une précision sur le tempérament de cet être contemplatif et passionné permet ensuite de le distinguer des exaltés, avec lesquels on pourrait parfois le confondre. La « *grande passion* », quoiqu'elle soit ardente intérieurement, n'en demeure pas moins sereine et calme, froide extérieurement, à l'opposé du « tempérament excité, bruyant, instable, nerveux ». Nietzsche réutilise ici l'analyse des tempéraments du livre IV pour préciser la caractérisation du sage. Il en découle une forme originale d'amour du prochain qui, là aussi, doit être distingué de celui du christianisme (livre I), de la morale altruiste (livre II) et du désir de plaire (livre IV). Évitant le renoncement à soi, l'affectation, l'idéalisation et l'identification, c'est à partir de la pleine possession de lui-même que le sage jette ensuite un regard sur ce qui est autre que lui, avec bienveillance mais aussi avec distance, ce que le paragraphe suivant va confirmer. [§ 472] Le sage n'éprouve pas non plus le besoin de se justifier (les §§ 399 et 416 avaient émis des doutes sur l'autojustification). En effet, à l'opposé de l'extrême attention portée à l'image de soi au livre IV, il ne cherche pas à paraître et est indifférent à l'égard de lui-même, de l'image qu'il renvoie et des fausses opinions à son sujet, ce qui est le signe de sa hauteur (quitte à paraître hautain), en même temps que de sa dépersonnalisation. [§ 473] Nietzsche prolonge ensuite cette réflexion sur la place du penseur dans le monde, et en particulier du point de vue de ses relations à autrui. Il envisage deux options, selon que la fécondité personnelle éclot plus volontiers « dans la solitude » ou en « société », recommandant en tout état de cause de s'installer où l'on se sent en mesure d'être père⁴¹. Cette expression désigne métaphoriquement l'activité du penseur, consistant à enfanter sa sagesse, des idées, des œuvres, et à se trouver des disciples en mesure de les continuer⁴². Notons l'ouverture perspectiviste, qui nuance l'exigence de solitude du penseur en laissant la possibilité d'une préférence pour « la société » (à l'égard de laquelle Nietzsche est en général critique). L'essentiel est de parvenir à se réaliser et à transmettre sa sagesse. [§ 474] Prenant le contrepied de cette présentation du penseur sage, le paragraphe suivant offre une critique des passionnés de la connaissance qui se sont égarés dans la solennité

41 Où l'on se sent bien, disait initialement la formule, que l'on trouve notamment chez Aristophane et chez Cicéron (cf. *NK*, p. 395), et que Nietzsche transforme ici. Cette référence fait écho à l'insertion du penseur qui se trouve dans le monde comme un poisson dans l'eau, cf. M-439–440, ce dont sa fécondité est ici le signe.

42 Plus tard, Nietzsche citera la formule « *aut liberi aut libri* », soit des enfants soit des livres, cf. GD-Streifzuege-27 et auparavant NF-1885,40[19] et 2[22] ainsi que 1887/11[59]. Quant à Zarathoustra, il nommera ses disciples à venir ses enfants, voir par exemple Za-II-Bildung, III-Seligkeit, IV-Begrueßung et Zeichen.

et la prétention à l'universalité, imposant dogmatiquement leurs préjugés. Anticipant la première section de *Par-delà bien et mal* sur «les préjugés des philosophes», Nietzsche nomme ici les deux convictions opposées de Platon et de Schopenhauer : la dialectique et l'intuition, deux conceptions sur la voie d'accès à la vérité qui étaient sans fondement. La figure traditionnelle du philosophe, imposant dogmatiquement sa vérité⁴³, est donc reconduite à la logique des préjugés et présentée ici comme un contre-exemple du sage, profondément sceptique dans sa multiplication des perspectives et des expérimentations, ainsi que dans sa manière délicate de diffuser ses opinions.

[§§ 475 à 479] Cette séquence revient sur les obstacles qui se dressent sur la voie du penseur et soulève la question de la gestion d'une sagesse lourde à porter. [§ 475] Une nouvelle métaphore aérienne met en scène celui qui peut voler en se chargeant «de multiples poids» mais, volant moins bien et moins haut, s'expose à la raillerie des autres. Ils prennent pour un manque de volonté ce qui est en réalité une puissance supérieure. Le contexte permet de supposer que ces poids sont des connaissances et que l'être qui vole maladroitement, tel le poète-Albatros chez Baudelaire, est le sage indifférent à l'image qu'il renvoie. À la différence des idéalistes qui se perdent dans le ciel des idées (§ 448), l'identification de la sagesse à un poids arrime en quelque sorte le penseur à la terre, qu'il survole mais vers laquelle il reste attiré⁴⁴. Nietzsche exprime ainsi sa quête d'une élévation spirituelle qui ne renonce pas à la matérialité du monde. [§ 476] En contrepoint des pauvres en esprit, dont il était question au § 449 et dont Nietzsche moque ici la «béatitude», il présente – à la première personne du singulier – la «richesse» de ses «expériences», des «réflexions» sur ces dernières et des «rêves sur ces réflexions» (faisant écho à la synthèse du «*gros lot*», au § 458). Mais «l'administration d'une telle richesse est une lourde tâche», au point que l'on souhaiterait parfois s'en défaire, ce qui rappelle l'expulsion de ce qui est importun (§ 463)⁴⁵.

[§ 477] Dans le prolongement de ces deux paragraphes sur la lourdeur de la sagesse, et prenant le contrepied du dogmatisme du § 474, le paragraphe suivant est un dialogue sur le scepticisme, dont il s'agit de produire une version légère et positive permettant de réapprendre à «dire oui [Ja-sagen]» (première mention du

43 Le titre, «*les seules voies*» (dont la formulation au pluriel contredit la prétention), et la version préparatoire NF1880,4[44], permettent de comprendre que c'est surtout l'imposition exclusive de ces opinions qui est problématique, plus encore que leur contenu même.

44 L'image du poids sera de nouveau utilisée dans ce livre V, puis désignera l'éternel retour dans FW341.

45 Le thème de la donation d'une sagesse débordante, présente dans plusieurs paragraphes de ce livre V, reviendra dans *Zarathoustra*, cf. notamment Za-I-Tugend-1. Le titre même de ce paragraphe : «*À la fête des moissons de l'esprit*», évoque le style de *Zarathoustra*.

dire-oui qui sera bientôt lié à l'*amor fati*). De nouveau, le locuteur déclare : « je me sens bien » malgré « les dangers », le « vent âpre » et la « mer » enflée. Il s'agit de trouver une manière de porter la sagesse expérimentale, sceptique et incertaine dont il est question dans ce livre V, en demeurant « courageux » et sans être brisé par elle, à la différence des croyants et des dogmatiques désillusionnés qui sombrent dans le pessimisme. [§ 478] Mais le danger est bien réel, et l'on peut se fêler, voire se briser comme un verre délicat, à force de s'emplier « d'un liquide trop chaud » (c'est-à-dire de connaissances destructrices). La métaphore du contenant évoque celle du débordement (§§ 449 et 476). Le remède est une fois encore la solitude, qui pourrait être réparatrice ou du moins aura le mérite de ne pas exposer le penseur brisé à l'opprobre de son échec. [§ 479] Nouvelle menace à l'encontre de sa sagesse : l'inclination humaine à s'enamourer, à s'aveugler et à idéaliser, à laquelle il doit constamment opposer sa véracité. À partir de cet antagonisme entre amour (aveuglant) et véracité (exigence de lucidité), qui s'inscrit dans le prolongement de la tension entre sentiment et raison, Nietzsche introduit le tempérament lunatique du penseur, dont la bonté « aura sa lune croissante et décroissante ».

[§§ 480 à 483] Nietzsche présente donc le cheminement, les détours, mais aussi les obstacles et parfois les impasses que rencontre le penseur sur la voie d'une sagesse supérieure. Il ne nous montre pas un idéal désincarné et inexistant, mais fait l'histoire du développement, de l'affirmation et des affres d'une quête de sagesse qui est avant tout la sienne. Cette philosophie vivante se prolonge dans les paragraphes suivants, qui mettent l'accent sur le rôle de l'expérience vécue aux côtés de la dimension théorique de la sagesse du penseur. [§ 480] Quelles que soient les expériences terribles que nous traversons (en l'occurrence : maladie, souffrance et convalescence⁴⁶), il se trouvera toujours quelqu'un pour en méjuger et nous rabaisser en les réinterprétant d'une manière moins conciliante que nous-mêmes. Cela tient à ce qu'autrui ne les a pas *vécues* ; il manque quelque chose d'essentiel à son savoir. L'expérience vécue, thème abordé de manière éparse dans les précédents paragraphes, permet ainsi de faire la distinction entre la connaissance de soi et celle d'autrui, la dernière étant toujours trop distante, désincarnée

46 Certains nous reprocheront alors de prendre notre « maladie pour un argument », objection de l'état subjectif érigé en preuve objective que Nietzsche a lui-même utilisée à plusieurs reprises, cf. M-28, 345, 372, 543. Il a par ailleurs lui-même fait de la maladie un moyen de connaissance privilégié (M-114). Mais il faut distinguer ce qui peut être riche d'enseignement *pour soi*, que Nietzsche valorise ici, et la prétention à une connaissance *universelle* tirée de cette seule expérience, qu'il récuse ; le perspectivisme implique l'idiosyncrasie. Quant au convalescent, c'est encore une figure à laquelle Nietzsche consacra un chant dans *Zarathoustra*, sa maladie étant la connaissance, intimement éprouvée, de l'éternel retour, cf. Za-III-Genesende-1.

et théorique. Ce faisant, Nietzsche fournit une explication à la méconnaissance d'autrui, abondamment traitée dans le livre IV, en même temps qu'il l'applique au cas spécifique de l'esprit libre (ici celui qui brise ses « chaînes » et parvient « à l'air libre »⁴⁷). [§ 481] S'ensuit une illustration de ce propos sur l'articulation de la connaissance théorique et de l'expérience vécue, à travers deux contre-exemples de philosophes à qui cette dernière faisait défaut : Kant et Schopenhauer. La pensée du premier est celle d'un cerveau sans passions et qui n'a rien vécu, celle du second exprime plutôt un caractère immuable réduit au seul intellect et sans histoire (contrairement au « gros lot » du § 458, en qui l'intellect et le caractère s'harmonisaient). Au contraire, la pensée de Platon, Spinoza, Pascal, Rousseau et Goethe constitue « l'histoire passionnée » et la « biographie involontaire d'une âme », un véritable « roman » avec ses « crises », ses « catastrophes » et ses « heures d'angoisse ». Nietzsche livre ici un indice décisif sur la manière dont il faut comprendre *Aurore*, sa genèse et les expériences vécues par l'âme de son auteur.

[§ 482] Pour exprimer encore sa conception de la connaissance fondée sur l'expérience vécue, Nietzsche reprend la comparaison des hommes avec des châtaignes, « retirées » du feu « au bon moment », et qui sont par conséquent des hommes « devenus doux ». Au § 402, les hommes-châtaignes étaient moelleux au centre mais rendus amers en surface par les flammes, un danger de brûlure que Nietzsche évoquait encore au § 478, mais qui a ici disparu. En précisant que ce sont les « fréquentations » qu'il se souhaite, Nietzsche indique ici l'horizon d'une expérience partagée, reposant certes sur le fait de s'être frotté aux expériences extrêmes mais dont on ressort, sinon indemne, du moins guéri (pensons aux blessures graves et à la convalescence du § 481), et non pas brisé ou amer. Le propre d'une expérience vécue, aussi terrible soit-elle, c'est d'en ressortir plus vivant encore. Le lien avec la connaissance est établi dans la conclusion : « de tels hommes, nous les appellerions philosophes ; mais eux-mêmes trouveront un nom encore plus modeste ». Nietzsche souligne une fois de plus l'écart entre le jugement extérieur (ce sont des philosophes) et le jugement personnel (eux-mêmes...). Quel est ce nom plus modeste ? Il s'agit probablement du penseur, que Nietzsche distingue ici d'une certaine image traditionnelle du philosophe (tel Kant ou Schopenhauer au § 481), ce qui ne l'empêche pas d'assumer certains héritages philosophiques par ailleurs. [§ 483] L'expérience vécue est ensuite élargie au point de vue de l'espèce humaine tout entière, et non plus seulement de l'individu, dans un dialogue exposant deux points de vue sur la connaissance humaine et ses

47 Nouvel écho du philosophe s'arrachant à la caverne platonicienne, avec encore une fois une nuance chez Nietzsche, qui tient à l'absence de vérité pour supplanter les préjugés : l'émancipation, loin de n'apporter que du mieux, implique une blessure grave ; la connaissance, en tant qu'expérience charnelle et personnelle, est pénible.

limites, contribuant à l'affirmation du perspectivisme. La première option est celle du dégoût suscité par cette connaissance trop humaine, limitée, qui nous renvoie *ad nauseam* à nous-mêmes et n'est finalement pas même connaissance. C'est le sceptique brisé du § 477, ou le pessimisme anhistorique de Schopenhauer au § 481 : «Toujours prendre place devant la même comédie, jouer dans la même comédie ? Ne jamais pouvoir regarder les choses avec d'autres yeux que *ces yeux-là* ?»⁴⁸ Le double point de vue de l'acteur et du spectateur exprime l'articulation de la finitude de la nature humaine et de sa connaissance sur le grand théâtre du monde. Il est aussi possible de prendre plaisir à cette comédie, ce que l'interlocuteur⁴⁹ indique en recentrant le point de vue sur «l'acte de connaître», au sein duquel nous sommes la plupart du temps pris. Si l'effort pour sortir de la perspective humaine est dangereux, en tant qu'il est voué à l'échec (le § 117 indiquait que nous en sommes prisonniers), il n'empêche donc pas de jouir de cette perspective même chaque fois que nous nous y enfermons, tout en en reconnaissant le caractère limité. C'est déjà le gai savoir que Nietzsche vise ici.

[§§ 484 à 500] La séquence suivante, après ces paragraphes sur la sagesse reposant sur une expérience vécue parfois lourde à porter, revient à la caractérisation du tempérament du penseur, entre distance et proximité dans son opposition singulière à la norme. [§ 484] Nous retrouvons la question de la relation du penseur qui s'émancipe avec son entourage. Lorsqu'on emprunte sa «*propre voie*», les amis et les intimes qui se croyaient supérieurs à nous s'en offusquent. Nietzsche distingue plusieurs réactions possibles, le pire d'entre eux (Wagner, probablement) voyant en nous son pire ennemi. La solution unique est d'accorder par principe «une amnistie d'un an» à toutes nos connaissances, ce qui fait écho à la bienveillance du penseur (§ 471). [§ 485] En écho au § 441 sur les choses proches qui nous deviennent lointaines, il est ensuite question des «*perspectives lointaines*», qui sont le moyen d'«avoir bonne opinion des choses» et des personnes. Nietzsche mentionne ses amis, dans le prolongement du paragraphe précédent, dont il perçoit d'autant mieux les qualités lorsqu'il est dans sa solitude. Il ne s'agit pas de

48 Cf. Schopenhauer 2010, p. 1280, citant la comédie *Clizia* de Machiavel : «*Si les mêmes hommes revenaient au monde comme y reviennent les mêmes événements, il ne se passerait pas cent ans sans que nous ne nous retrouvions ensemble à faire les mêmes choses qu'à présent*». En note, il rappelle la citation de l'Écclésiaste 1 : 9–10 : «Il n'est rien de nouveau sous le soleil», expression traditionnelle du pessimisme du fait de l'absence de progrès, que la pensée de l'éternel retour aura vocation à conjurer.

49 Nous pourrions aussi envisager que ces deux points de vue (le dégoût et le plaisir pris à l'existence) correspondent à deux phases du caractère lunatique du penseur (M-479), se tenant ici un dialogue à soi-même.

couper les ponts mais de prendre du recul (comme avec la réalité au § 448)⁵⁰. À mi-chemin de la vie en société et de la réclusion, selon l'alternative posée au § 473, Nietzsche recherche plutôt la juste distance, ce qui préfigure la dialectique de Zarathoustra qui ne cessera de descendre vers les hommes et de remonter vers les sommets solitaires. [§ 486] Nietzsche nuance immédiatement cet éloge de la distance, pour qu'on ne le confonde pas avec un rejet idéaliste de l'existence mondaine. La référence au roi Midas désigne la tentation de trop embellir et idéaliser la réalité. Mais de même que celui qui change tout en or doit à la longue mourir de faim, l'idéaliste finit par perdre de vue les choses essentielles, aussi prosaïques soient-elles. S'il est parfois nécessaire de prendre du recul (§ 485), cela ne doit pas revenir à s'enfermer dans une tour d'ivoire et il faut aussi savoir rester au contact des choses et des personnes pour alimenter sa propre perspective (§ 486).

[§ 487] Nouvelle épreuve pour le penseur qui, harassé, se tient parfois devant sa philosophie comme le cavalier las devant sa monture. Ce texte réactive les enjeux de la gestion des pensées lourdes (§§ 475–479) et de l'articulation de la connaissance théorique et de l'expérience vécue (§§ 480–483) sous la forme du penseur qui n'est pas à la hauteur de sa propre pensée et en a honte (écho des §§ 465–466 sur les apories du penseurs). Ce dernier trait de caractère, qui serait à sa place dans le livre IV, contribue à caractériser le tempérament du penseur, tandis que nous retrouvons le danger de la passion de la connaissance qui aspire à des idéaux grandioses face auxquels nous risquons de nous briser. [§§ 488 et 489] Après ce rappel de thèmes antérieurs, deux paragraphes abordent successivement l'amour et l'amitié. Le premier indique que nous devrions avoir honte (de nouveau) de toutes nos affections violentes (la haine comme l'amour) car elles sont par nature injustes. Corollairement, l'amour exclusif qui nous distingue est un danger plus qu'un honneur, car il s'abuse sur nous et nous fait courir le risque de nous perdre nous-mêmes. Il convient donc de distinguer «*la prodigalité en amour*», qui idéalise et fixe les caractères, de la transmission généreuse et impersonnelle de sagesse, rencontrée précédemment. Nous retrouvons par ailleurs la logique des préjugés et de la méconnaissance de l'homme à travers les sentiments aveuglants, dans le prolongement de la critique de la trop grande proximité entre les êtres (§§ 484–486). [§ 489] Lorsqu'au contraire un ami se tourmente de son plus grand attachement à un autre qu'à nous, il faut l'aider à se détacher de nous en l'offensant pour lui faciliter la tâche et lui permettre de se détourner avec bonne conscience. Ce texte reprend la disposition à payer de sa personne en se faisant

⁵⁰ Cf. Emerson 1858, «Natur», p. 399 : «Nous ne regardions rien correctement, car la perspective nous faisait défaut [*Wir sahen nichts richtig an, weil uns die Perspektive fehlte*]» (deux traits dans la marge de gauche, quatre dans celle de droite).

passer pour plus mauvais qu'on ne l'est (§ 469), par égards pour autrui, de même que l'exigence bienveillante de distance, une fois de plus.

[§§ 490 à 494] Les cinq paragraphes suivants sont des petits dialogues, dont certains, comme souvent, ne sont que des prétextes pour l'exposition d'un point de vue (l'interlocuteur se contentant par exemple de poser une question rhétorique). Ils reprennent alternativement les enjeux antérieurs : la part de l'expérience vécue dans la connaissance et la prise de distance du penseur par rapport à autrui. [§ 490] L'opposition entre les « *petites vérités* » et les « grandes » est avant tout une question de perspective, et tient à l'articulation de la connaissance avec l'expérience vécue. Le même contenu de connaissance sera considéré comme une petite vérité par celui qui n'en a pas fait l'expérience personnellement, mais celui qui a souffert dans sa chair et payé le prix pour y accéder y verra une grande vérité. [§ 491] S'ensuit un nouvel éloge de la solitude par la nécessité de l'exil dans le désert⁵¹, dont le texte précise le caractère ponctuel, confirmant le mouvement dialectique de rapprochement et de distanciation, vu au § 485 (à la différence de l'érémisme chrétien, au livre I, et de la contemplation de la religieuse au § 440, qui représentent un renoncement complet aux hommes et au monde). [§ 492] Le dialogue intitulé « *sous les vents du sud* »⁵² offre une nouvelle description du caractère ambivalent du penseur, qui fait écho à son tempérament lunatique (§ 479). À la fois solaire et sombre, enlevé et calme, tour à tour tempétueux et mélancolique, il est atteint d'une « maladie agréable » dont il ne souhaite pas même se délivrer. Nous retrouvons l'idée d'un caractère supérieur qui est moins l'idéal de la perfection que la jouissance douce-amère d'une profonde synthèse entre des expériences vécues et des états très variables⁵³. [§ 493] Nouvelle réflexion perspectiviste⁵⁴ : le premier interlocuteur prise ses propres pensées plus que toutes au-

51 Nouvelle subversion du texte biblique, où le désert était pour Jésus le lieu de toutes les tentations (Mt 4 : 1 et Mc 1 : 12–13). C'est ici le lieu de repos pour le *tentateur*, au double sens que nous avons défini pour M-432. Le désert est présent dans M-59, 61, 178, 343, ainsi que dans une version préparatoire de M-163, dans le manuscrit N-V-5,27 ; il symbolise alternativement la solitude qui permet de se trouver soi-même ou une épreuve.

52 ...*de l'âme*, précise la version préparatoire dans Mp-XV-1,23, inscrivant ce texte dans la tradition romantique de l'affinité entre l'état de l'âme et celui de la nature. Dans Emerson 1858, « Natur », p. 394, Nietzsche a tracé un trait en marge du mot « *Südwind* » dans un passage décrivant la nature.

53 NK, p. 401 y voit plutôt la phase intermédiaire entre les deux phases dominantes du tempérament maniaco-dépressif, ce qui rappelle les oscillations entre l'exaltation et le désespoir, au livre I, confirmant la proximité de cette sagesse avec d'autres formes de spiritualités et rappelant combien la condition idéale du penseur est précaire et éphémère. Cf. aussi Kant 1993, § 45, p. 150, sur le malade atteint de « *tubies* » et conscient de son état sans pour autant pouvoir se maîtriser, en qui « des humeurs différentes se mettent à alterner ».

54 Le titre, « *sur son arbre propre* », fait écho à M-484 : « *notre propre voie* ».

tres ; le second note que pour d'autres personnes, c'est l'inverse. Dans les deux cas, la valeur que les uns et les autres attribuent aux pensées (comme au § 490 aux vérités petites ou grandes) n'indique rien quant à la valeur objective de celles-ci ou de ceux qui les pensent. La pointe réside dans le fait que le goût et la convenance sont irrémédiablement personnels chez ceux-là même qui se portent vers des pensées qui ne sont pas d'abord les leurs. [§ 494] Nouveau trait de caractère supérieur qui, paradoxalement, tend à annuler la subjectivité du penseur : l'audace et le courage consistant à dire « Qu'importe de moi ! » ce qui fait écho à la disposition à se sacrifier pour la connaissance. Cette formule⁵⁵ est absolument décisive pour la réflexion de ce livre V, qui prolonge l'analyse de la nature et des tempéraments humains du livre IV par celle du caractère supérieur du penseur sage jusqu'à dissoudre sa subjectivité personnelle.

[§§ 495 et 496] Nietzsche interroge ensuite à nouveau la communicabilité de la sagesse. [§ 495] Les jeunes cherchent leurs maîtres dans leur entourage présent, à tort, note-t-il tout d'abord en rattachant les enjeux de la jeunesse et de la vieillesse, ainsi que de l'entourage, à la relation du maître et de l'élève. Plus tard, poursuit-il en valorisant une nouvelle fois la prise de distance contemplative, nous nous cherchons des maîtres partout et en tout temps. La pointe relève que, dans le pire des cas, nous découvrons trop tard qu'ils vivaient lorsque nous étions jeunes, ce qui évoque sans doute Schopenhauer, mort lorsque Nietzsche était adolescent et à qui il a consacré un ouvrage intitulé *Schopenhauer éducateur*⁵⁶. [§ 496] Un autre potentiel maître du passé est Platon, qui a montré que le philosophe, en tant que critique des mœurs établies⁵⁷, passe toujours pour « *le principe mauvais* » aux yeux de la société qui lui mène la vie dure, sauf s'il triomphe et se fait législateur de nouvelles mœurs. Nous retrouvons le danger inhérent à la mutinerie (§ 436) et la figure anticonformiste du législateur forgeant ses propres lois (§§ 9, 187) quitte à être criminalisé par ceux qui l'entourent. De fait, les tentatives politiques de Platon ont échoué, pour des raisons dont Nietzsche souligne la contingence afin de rappeler que le succès était *possible* ; à peu de choses près, nous « vénérons »

55 Elle apparaît à cette période et on la trouve dans différentes notes préparatoires, dans M-539, dans une version préparatoire de M-488 (manuscrit N-V-4,113) et encore plus tard, notamment dans FW-332.

56 Ce faisant, Nietzsche est loin de laisser inentamée l'image du maître, puisqu'il précise dans ce texte également que, sans le *rejetter*, il convient pourtant d'en *rectifier* l'apport pour trouver sa propre voie.

57 Cette image du philosophe trouve donc grâce aux yeux de Nietzsche, de même que Platon, ce qui n'est pas toujours le cas. Le penseur sage emprunte certaines caractéristiques à des types humains dont il est par ailleurs distingué, cf. notamment M-427, 474, 481–482 et 487 pour la philosophie, dont il sera encore question ensuite.

aujourd'hui le platonisme « du midi européen » et non le christianisme⁵⁸. Cette définition du philosophe esprit libre cherchant la voie d'une législation nouvelle et s'exposant à la criminalisation au regard de celle existante⁵⁹ contribue ainsi à la réflexion sur la place et la réception du penseur sage et de son éventuelle *praxis* dans la société. [§ 497] Après le législateur et le philosophe, Nietzsche revient à la figure du génie pour définir le penseur par le pur regard désintéressé, détaché de son caractère propre et contemplant le monde de manière impersonnelle. L'héritage schopenhauerien du génie est cependant retourné contre Schopenhauer lui-même, ce qui illustre la rectification des maîtres dont il était question au § 495⁶⁰. En effet, Nietzsche qualifie Platon, Spinoza et Goethe de génies, par opposition à Schopenhauer (comme au § 481 déjà), dans la mesure où celui-ci était incapable de s'élever au-dessus des vicissitudes de son tempérament. Il n'en reste pas moins que Nietzsche, toutes choses égales par ailleurs⁶¹, s'approprie un élément fondamental de la doctrine schopenhauerienne du génie : son aptitude à se faire pur regard (« *regard purifiant* », selon le titre de ce paragraphe) et à se détacher de soi, comme l'exprimait déjà la formule du § 494 : « Qu'importe de moi ! » Ce paragraphe décisif renforce donc un enjeu central de ce livre V : le dépassement de la subjectivité supérieure vers la désobjectivation, comme horizon du sage.

[§ 498] Nous apprenons ensuite qu'« il se *soumet* facilement et librement aux hommes et aux choses », pourvu « qu'on le laisse en paix » et qu'on ne lui impose pas la « soumission », sans que le sujet soit précisé. Il est donc de nouveau question ici des interactions entre le type de subjectivité dont ce livre V s'attache à esquisser les contours et le monde naturel et humain qui l'entoure, entre distance et proximité. Il s'approche volontiers, tout en restant enclin à la fuite si son indépendance est menacée. [§ 499] Faisant écho au § 496, le paragraphe suivant renverse

58 Nietzsche, qui fait souvent de Platon le précurseur du christianisme, les oppose ici fortement pour faire du philosophe-législateur, rompant avec les mœurs et les préjugés, l'alternative au christianisme.

59 La même dialectique sera reprise dans le chant de *Zarathoustra* intitulé « Des anciennes tables et des nouvelles », voir en particulier Za-III-Tafeln-26 pour la criminalisation.

60 La relation des maîtres et des disciples à travers les siècles n'était pas sans évoquer la conception schopenhauerienne de la « république des génies », que Nietzsche s'appropriait dans HL-9, sans forcément souscrire au mythe du génie mais en parlant plutôt de type supérieur de l'humanité et d'individus « qui forment une sorte de pont » au-dessus des masses et des siècles. La fin de M-497 souligne d'ailleurs à nouveau l'importance de trouver le bon maître, comme M-495 déjà.

61 Le simple fait que Nietzsche précise qu'il faut « un entraînement » et qu'il y a « une école du regard » rompt radicalement avec le mythe du génie caractérisé par l'intuition, l'enthousiasme, parvenant d'un seul coup et sans effort au but, pour mieux l'inscrire dans le prolongement du travail sur soi. Cf. Vivarelli 1991, p. 136. NK, p. 405–406, note en outre l'influence de Goethe, 1856–1857 (BN), que Nietzsche a lu à Venise au printemps 1880, pour la notion de pur regard.

une formule de Diderot et fait du solitaire un méchant, concluant qu'il vaut encore mieux le laisser s'épanouir et s'embellir dans sa solitude et sa méchanceté, plutôt que lui infliger le martyre des convenances sociales qui vont à l'encontre de sa nature. [§ 500] De même, « un penseur peut se contraindre pendant des années à penser à contre-courant », c'est-à-dire contre son propre courant, mais il finira inéluctablement par « tomber malade » à force de résister à sa nature. Le courant naturel est celui qui surgit en lui « de l'intérieur » et c'est en s'astreignant à faire ce qui est attendu de lui (en se soumettant, pour reprendre la formulation du § 498) qu'il s'épuise à aller contre son propre courant, selon une nouvelle métaphore aquatique qui reviendra par la suite.

Ainsi s'achève une première grande phase de ce livre V, qui a permis de tracer les contours du caractère supérieur du penseur sage, avec ses vertus distinctives (l'audace, le courage, la probité, la magnanimité...) et ses limites (le doute, la mélancolie, l'échec, l'épuisement...). Par un effort extraordinaire, il aspire à la synthèse d'orientations difficilement conciliables, entre affirmation de soi et dépersonnalisation, proximité et distance, influence discrète sur autrui et isolement, observation scientifique et contemplation esthétique, savoir théorique et sagesse vécue, passion de la connaissance et scepticisme. Il expérimente et se met en danger, à la recherche d'un équilibre précaire, empruntant notamment à la philosophie antique de quoi proposer une spiritualité, non dogmatique et non idéaliste, qui évite les écueils de la rationalité et de la foi.

[§§ 501 à 547] La proximité relative avec certaines figures antagonistes (philosophe, religieux, génie, législateur...) auxquelles le penseur sage emprunte certains traits tout en s'en dissociant par d'autres aspects exige d'approfondir la confrontation pour faire ressortir les nuances. C'est ce que cette nouvelle phase va s'attacher à faire en convoquant diverses figures avec lesquelles il pourrait être confondu, tout en constituant des contre-exemples de ce que Nietzsche met en valeur. Il apparaît que ce nouvel idéal, loin d'être une vue de l'esprit, pourrait émerger naturellement de types humains ayant déjà existé, mais aussi qu'il est toujours confronté au risque d'échouer et de dégénérer en l'un ou l'autre de ces différents types. Les thèmes antérieurs sont toujours à l'arrière-plan et certains se font à nouveau plus présents, ainsi les réflexions épistémologiques et esthétiques, ou des traits de caractère issus du livre IV qui sont à nouveau exploités ici pour servir de contrepoint au penseur.

[§§ 501 à 511] Une première séquence, s'inscrivant dans le prolongement de la précédente, continue d'interroger la relation du penseur avec les autres hommes, dans certains paragraphes, en proposant d'autres variations sur des figures voisines, dans les autres. La question de la juste distance à maintenir, non seulement vis-à-vis des autres mais aussi de soi-même et des choses du monde, entre d'autre part en résonance avec une réflexion épistémologique sur le perspectivisme.

[§ 501] Nietzsche commence par opposer frontalement la foi et la science, retrouvant l'antagonisme qui, dès le début d'*Aurore*, avait fait de la logique des préjugés théologiques une entrave à l'apparition de l'esprit libre grâce à la connaissance. Le déclin de la foi en l'immortalité de l'âme⁶² est présenté comme un facteur décisif dans la libération de la connaissance, qui peut se faire d'autant plus expérimentale et risquée en dehors du carcan religieux que l'enjeu n'est plus si important. Il n'en va plus du salut de son âme ni de la vie éternelle, ces préjugés qui précipitaient l'humanité vers « des pensées à demi-vérfiées » sans prendre le recul et le temps nécessaires à la rectitude de la pensée. Le livre V retrouve donc l'affrontement initial du livre I, tout en inversant la relation : la foi étouffait la science, son déclin rend possible l'épanouissement de la connaissance. [§ 502] C'est encore à partir d'une question d'épistémologie et via une nouvelle critique du langage que Nietzsche approfondit ensuite la réflexion sur la réalité vécue de la passion et de ses différentes manifestations. Le même mot « passion » désigne trois états : la passion animale (« bête féroce »), la passion mystique qui « élève » et rend « dérisoire » le reste de l'existence et enfin la passion noble et belle qui « ne se tient qu'un degré *au-dessous* de la grande nature ». La première tient, dans sa bestialité, de la *naturalité à son plus bas degré*, la deuxième évoque l'aspiration religieuse au *supernaturel*, dans la continuité du § 501 sur l'immortalité de l'âme, et en rappelant la foi enivrante du livre I, et la troisième est la *naturalité à son sommet*. Ces trois concepts de passion visent à repenser la psychologie subjective supérieure en la dissociant de la théologie et en la rattachant à une cosmologie naturelle, c'est-à-dire à redéfinir anthropologiquement les trois pôles de la *metaphysica specialis*. Ni bête, ni dieu, l'individu passionné atteint presque la perfection tout en demeurant dans le sein de la nature : Nietzsche annonce avec une analyse de la passion ce que le surhomme exprimera bientôt⁶³.

Les paragraphes suivants reviennent à la philosophie et au philosophe, implicitement apparenté au penseur. [§ 503] Reconnaisant l'importance de l'amitié dans l'Antiquité (par différence avec l'idéal moderne de l'amour sexuel), Nietzsche indique cependant qu'elle s'opposait à la philosophie aux yeux du philosophe antique, autarcique et contemplatif⁶⁴. Nous retrouvons l'affinité entre la pensée et l'isolement. [§ 504] Il esquisse ensuite une philosophie idéale conciliant la théorie

62 Il était notamment question de ce préjugé théologique, qui est au cœur de la psychologie au sein de la *metaphysica specialis*, dans M-72, 92 et encore 211.

63 La fin du texte précise que la troisième expression de la passion, souvent mal comprise par les hommes ordinaires, peut alors être considérée comme divine, ce qui revient à la réduire au deuxième sens. NK, p. 409 inscrit les sens 2 et 3 de la passion dans le prolongement de la distinction du sublime et du beau, respectivement.

64 Sur le caractère très discutabile des assertions de ce paragraphe, cf. NK p. 410–412.

et l'expérience⁶⁵, la foi et le savoir, la jeunesse et la vieillesse. La médiété, érigée comme vertu supérieure au livre IV, est ici transposée sur une forme de sagesse philosophique correspondant à l'âge adulte⁶⁶. Cependant, la conciliation de ces différentes exigences ne coïncidant pas forcément au cours du développement individuel, l'horizon à atteindre semble une fois encore précaire et éphémère. [§ 505] Après ces deux paragraphes sur la philosophie, Nietzsche revient au rapport des « penseurs » avec « *les gens pratiques* ». Il indique que les premiers fixent « le bon goût de toutes choses », ce qui n'est pas sans rappeler l'activité législative des philosophes (§ 496), tandis que les derniers reprennent ensuite à leur compte cet étalon, sans forcément s'en apercevoir. En contrepoint de l'analyse de l'esprit libre, ce sont à présent tous les autres qui sont dans la « dépendance » à l'égard du penseur. Comme précédemment, Nietzsche met en scène une forme d'influence discrète des penseurs sur la société⁶⁷, avec laquelle pourtant ils ne se confondent pas. [§ 506] C'est encore à partir de l'isolement du penseur, séparé de la société et de l'esprit de son temps, que le texte suivant propose une méthodologie de l'évaluation d'une œuvre par la décontextualisation, dont la dimension autoréférentielle est fort probable. Si cela entre en résonance avec l'aspiration de Nietzsche à l'isolement, c'est d'autant plus surprenant qu'il a fortement résisté par ailleurs au mythe du génie, que l'image d'une création totalement hors-contexte évoque pourtant⁶⁸.

[§§ 507 à 510] À partir de l'individualisme qui se dégage de ces réflexions, les quatre paragraphes suivants reviennent sur la pensée perspectiviste, dont le fondement réside dans l'effort de décentrement et de dépersonnalisation pour inclure les perspectives d'autres individus. Parmi les possibles titres et sous-titres

65 Cf. déjà M-480–483, 487 et 490. L'articulation de la théorie et de la vie rappelle, elle aussi, de nombreuses philosophiques antiques, voir Hadot 1995, deuxième partie : « La philosophie comme mode de vie », ainsi que l'exigence goethéenne d'articuler la philosophie et la science, d'un côté, avec la poésie de l'autre, ou plus généralement la connaissance théorique et l'expérience sensorielle et sensuelle, cf. Lartillot 2009.

66 Nietzsche veut peut-être éviter le double écueil de la jeunesse inexpérimentée et de la vieillesse affaiblie. Il a pu s'inspirer de la préface de la deuxième édition de Schopenhauer 2004, p. 14, qui souligne la complémentarité entre l'œuvre de jeunesse et les suppléments ultérieurs.

67 Ce texte évoque ce que nous appelons aujourd'hui le *nudge*, c'est-à-dire une théorie comportementale, et souvent une stratégie, dont l'objet est l'influence de la prise de décision par des suggestions indirectes.

68 L'étude des notes posthumes et des lectures de Nietzsche dément totalement cette image fantasmée de la production littéraire du penseur, ce que NK, p. 413 indique également en rappelant combien les *Inactuelles* étaient profondément inscrites dans l'actualité immédiate. Bien souvent, Nietzsche s'attache d'ailleurs à masquer ses influences (ce dont M-470 proposait une justification théorique), de sorte que ce paragraphe semble livrer une image qu'il veut donner plutôt que la réalité de son activité de pensée et d'écriture.

envisagés à l'époque de rédaction d'*Aurore*, nous trouvons la formule «*vademecum vadetecum*»⁶⁹, désignant la sagesse que chacun porte avec soi. Ces paragraphes, parmi d'autres, correspondent assez bien à cette expression. [§ 507] Prolongeant la critique du dogmatisme (§ 474), Nietzsche valorise la multiplicité des opinions⁷⁰, allant jusqu'à tolérer l'opinion fautive aux côtés de celle tenue pour vraie, dans la continuité des paragraphes sur le scepticisme, la divergence, la nouveauté et l'expérimentation. Il nuance aussi la normativité émanant de quelques personnes, fussent-elles des penseurs (§ 505), de sorte que la confrontation des deux textes met en scène la problématique centrale du perspectivisme, entre affirmation de sa propre perspective (§ 505) et préservation de la pluralité des perspectives (§ 507)⁷¹. [§ 508] Après la critique de la tyrannie du vrai, Nietzsche propose une critique de la tyrannie du bien. De même qu'il convient de ne pas imposer la vérité de son opinion, c'est à présent l'évaluation morale de notre comportement qui est mise à distance, en même temps que le pathos de l'auto-satisfaction. Quels que soient les choix personnels, ils n'engagent que l'individu et n'ont pas à faire l'objet de louanges.

[§ 509] Par conséquent, Nietzsche invite à voir l'existence (et avant tout l'existence personnelle) de manière distancée, sans pathos ni intérêt personnel, comme un spectacle, afin d'apprécier «la tragédie et la comédie» de nos passions et de nos expériences. L'expression «à travers le grand troisième œil», qui prolonge la métaphore optique récurrente du regard, du miroir, de la vitre ou encore de la perspective, rappelle aussi l'affinité de la déconstruction des préjugés dans *Aurore* avec l'image baroque du grand théâtre du monde. Cette nouvelle incitation à contempler sa vie n'est pas sans évoquer une forme de lâcher-prise qui met à mal toute la dimension pratique de travail actif sur soi et d'autopoïèse, dont le livre IV avait posé les fondements. L'enjeu de la désobjectivation est de susciter un décentrement perspectiviste en prenant du recul sur soi-même (ce qui est parfois la meilleure manière de véritablement se trouver et la propédeutique nécessaire pour renforcer son action aussi). [§ 510] Dans un nouvel appel au décentrement et à la dépersonnalisation, Nietzsche invite à prendre de la distance à l'égard de nos

69 NF-1880,4[313] ; la formule revient ultérieurement. Littéralement, *vademecum* signifie «viens avec moi» (d'où *vadetecum* : «avec toi») et désigne un petit livre que l'on emporte partout avec soi, contenant des règles à suivre et à appliquer dans un domaine pratique, parfois aussi des maximes de vie.

70 Sur la multiplicité des hypothèses prônée par Épicure, cf. *supra* p. 75, n10.

71 Il n'y a pas d'opposition tranchée entre les deux paragraphes qui, mis en regard l'un de l'autre, se nuancent réciproquement. Il s'agit de trouver le point d'équilibre entre deux attitudes en tension, selon une démarche qui s'applique à tout le livre V et concerne aussi la tension entre affirmation de la subjectivité et désobjectivation.

propres vertus, c'est-à-dire de ce qui est ordinairement considéré comme ce que nous avons de meilleur, mais évoque aussi la logique des préjugés moraux. De nombreux paragraphes ont montré que la vertu pouvait n'être que complaisance hypocrite, et partant un piège pour les autres comme pour soi-même (notamment §§ 30, 97, 140, 275 et 357). En écho au § 508, ce texte incite donc à se défaire de l'évaluation morale elle-même : « un penseur [...] ne doit pas être "seulement un être moral" », confirmant que le portrait du penseur dans ce livre V contribue pleinement à l'éradication des préjugés moraux. Les versions préparatoires de ce paragraphe recommandaient de savoir « s'élever [*erheben*] au-dessus de ses propres vertus »⁷², rappelant le lien entre critique de la morale, désobjectivation et modification de la perspective avec une nouvelle formule de distanciation verticale.

[§ 511] En contrepoint de ce portrait du penseur-philosophe, lucide et probe, Nietzsche indique que « l'honnêteté est la grande tentatrice de tous les fanatiques », donnant Luther pour exemple. La tentation, dont il était question au § 432 de manière plus positive au sujet de l'expérimentateur, retrouve ici sa signification chrétienne, en même temps que la logique des préjugés religieux et l'attitude fanatique resurgissent pour marquer le contraste avec l'effort évoqué dans les paragraphes précédents. Que l'honnêteté tente les fanatiques indique cependant une forme de continuité entre l'homme religieux (Luther) et le penseur sage. Ce dernier incarne une certaine aspiration du premier, quoiqu'il y résiste ; réciproquement, les hésitations du sage risquent toujours de le renvoyer dans l'autre camp. D'autre part, ce paragraphe représente aussi la version pervertie de la mise à distance de nos propres vertus, dont il était question au paragraphe précédent : en effet, Luther ne tient à distance sa vertu (l'honnêteté) que pour sombrer dans pire encore (le fanatisme).

Deux paragraphes prolongent cette séquence en interrogeant la similarité de la relation aux personnes et aux choses, et servent de transition vers la séquence suivante. [§ 512] Le premier envisage le cas de « celui » qui est « plein d'égards ou d'anxiété envers les personnes, mais qui tourne son courage contre les choses ». Les relations aux personnes et aux choses (i.e. les dimensions morale et épistémologique) sont alors inversement proportionnelles. Il est en effet contraint de prendre toujours plus de distance avec les personnes, pour que son audace ne les blesse pas, comme si les relations humaines impliquaient de voiler la vérité (ici aussi, la dimension autoréférentielle est très probable). C'est là un indice de ce qui

72 N-V-6,62 et M-II-2,118.

sépare les sciences naturelles des sciences humaines⁷³. [§ 513] Au contraire, ce paragraphe rapproche l'observation des paysages et des personnes, du point de vue de la beauté. Dans les deux cas, une condition de la beauté est la « limitation » : il faut se contenter « de points de vue et de perspectives limités »⁷⁴. Certes, il existe des « hommes » et des « contrées panoramiques », mais ils ne sont pas beaux. Nietzsche réinscrit ici l'humanité dans la nature, non sans distinguer deux types de relations à deux types d'humanité, mais en unifiant les conditions d'observation de l'humanité et de la nature⁷⁵. Une telle observation est de nouveau restreinte à une perspective unique, par opposition à l'élargissement perspectiviste (que l'objection des *panoramiques* inclut cependant), selon un critère esthétique cette fois.

[§§ 514 à 531] Les réflexions esthétiques se prolongent dans la séquence suivante, aux côtés d'analyses morales qui rappellent fortement celles du livre IV. Cependant, leur but est à présent de faire ressortir la caractérisation du type humain qu'est le penseur, toujours présent à l'arrière-plan de ces réflexions, de manière plus ou moins explicite.

[§ 514] Une adresse aux plus forts leur demande de ne pas nous charger de nouveaux fardeaux (c'était déjà l'idée du § 512 avec les égards du sage), mais au contraire de prendre un peu du nôtre, puisqu'ils le peuvent. La réflexion sur la relation du penseur avec les autres s'articule ainsi de nouveau à la thématique de la sagesse comme poids (§§ 475–479). Ce texte nuance en particulier le propos du § 475, où les faibles se moquaient de celui qui ne pouvait voler haut parce qu'il s'était chargé de poids importants. La confrontation des deux paragraphes ne

73 Par ailleurs, une version préparatoire (M-II-1,166) mentionnait les connaissances « universelles », comme si un autre enjeu de distinction, d'un point de vue strictement épistémologique cette fois, était l'universalité des connaissances issues des sciences naturelles, par opposition avec celles qui ont trait à la nature humaine.

74 Une pratique fréquente dans l'observation des paysages aux XVIII^e et XIX^e siècles consistait à leur tourner le dos et à les regarder dans un miroir noir, aussi appelé « miroir de Claude » (Lorrain). À la différence du sage platonicien dans M-448, qui tourne le dos à la nature pour fuir vers l'idéal, et du narcissisme moderne des *selfies* qui, recourant eux-aussi à des *black mirrors* 2.0, mettent le contemplateur (lequel ne contemple plus guère) au premier plan du tableau, l'enjeu de cette pratique était d'offrir un cadre permettant de sélectionner les éléments et l'agencement, c'est-à-dire de peaufiner la perspective pour rehausser la beauté de paysages *pittoresques*. Notons cependant les nombreuses critiques essayées par cet objet, réducteur, idéalisant et trompeur, dont la noirceur d'obsidienne avait également la particularité de rabattre les tons, ce que l'on peut rapprocher de M-426 sur la perception des couleurs et surtout de M-561, qui s'éloigne de la douceur chaleureuse des paysages du Lorrain pour associer l'obscurcissement au pessimisme, cf. *infra* p. 230 et 435. Sur cet objet, voir Maillet 2005.

75 Voir NK, p. 415 pour la transposition anthropologique de la dualité beau / sublime dans ce paragraphe.

laisse que peu de choix à l'individu supérieur, que l'on implore d'assumer un poids plus lourd et que l'on moque lorsqu'il le fait. [§ 515] Dans le prolongement du § 513, qu'il nuance, ce texte rapproche à nouveau l'esthétique et l'anthropologie, en dissociant cette fois la nature et la laideur, d'un côté, la culture et la beauté, de l'autre. Nietzsche affirme que la beauté croît avec la civilisation dès lors que trois causes de laideur vont diminuant : 1) les «affections [...] violentes» (écho de la passion bestiale du § 502) ; 2) les «efforts physiques» excessifs ; 3) l'exigence d'inspirer la peur, qui fait de la laideur un «devoir» jusque dans les gestes et les cérémonies. Les deux premiers points rappellent la critique de l'excès et de la démesure ; le troisième retrouve le thème de la peur, qu'il rattache au paraître, offrant une généalogie du préjugé moral fondamental qu'est le devoir. Ces trois aspects majeurs de la condition humaine à l'état primitif, touchant le moral, le physique et la socialité, permettent d'esquisser les contours d'une généalogie du jugement de goût, sur la base d'un relativisme évolutionniste qui entre en résonance avec le perspectivisme. En effet, si Nietzsche parle ici de la beauté seulement, et non du jugement esthétique subjectif, certains paragraphes ont déjà permis de deviner qu'il n'y a pas de beau en soi, ce que le § 550 affirmera explicitement. Les différents stades de l'embellissement de la nature humaine, quoiqu'ils reposent ici sur des critères objectifs, représentent aussi une variation du regard porté sur l'être humain, au cours du processus de civilisation⁷⁶. C'est donc sur la base du portrait du sage, toujours présent *en négatif*, pourrait-on dire (ses passions sont mesurées, il privilégie la contemplation au travail physique, il se tient à distance respectueuse de la société), que Nietzsche propose une évaluation esthétique de la nature humaine.

[§§ 516 et 517] Deux paragraphes approfondissent ensuite l'analyse morale à partir de l'amour-propre et du rapport à autrui. [§ 516] Malgré une concession apparente au préjugé moral moderne de «la bienveillance et la bienfaisance» (largement déconstruit au livre II), Nietzsche ajoute une condition qui lui permet finalement d'en livrer à nouveau la critique. Il faut en effet d'abord être dans une telle «humeur» à l'égard de soi-même, pour pouvoir ensuite éventuellement l'étendre à autrui, sans quoi le prétendu altruisme n'est qu'une fuite de soi-même. Nietzsche retrouve la dialectique de la haine de soi et de l'amour du prochain (livre I), la reconduction de l'altruisme à l'égoïsme (livre II) et le questionnement sur l'affectation et les fausses vertus (livre IV). Dans le contexte de ce livre V et de la nouvelle subjectivité du penseur, il précise que l'élargissement de la perspective égoïste ne saurait être confondu avec le renoncement à soi de la morale chré-

⁷⁶ Nietzsche retrouve ici partiellement le propos de M-25 qui, en partant d'une réflexion psychologique et sociale, tirait une conclusion esthétique analogue.

tienne. [§ 517] En contrepoint, il indique qu'il faut se méfier de celui qui « se hait lui-même » et chercher à « l'entraîner à s'aimer lui-même ». Tandis que le § 516 relevait que nous pouvions pâtir « de sa bonne volonté apparente », Nietzsche note à présent que nous « serons les victimes de sa rancune et de sa vengeance ». Ces deux paragraphes constituent donc une variation sur le même thème, avec modification du point de vue (qui est ici celui de la victime, alors qu'il était extérieur dans le précédent), ainsi que de certains éléments sur la base du même principe et avec les mêmes conséquences. [§ 518] Dans le prolongement du renoncement à soi et de la haine de soi, il est question de la « résignation », définie comme « la position [...] confortable » du « malade » qui, à force de la rechercher, s'est épuisé et l'a « trouvée ». Ces paragraphes, culminant dans la résignation chrétienne et schopenhauerienne, s'enrichissent ainsi d'une réflexion physiologique qui retrouve les thèmes de la maladie, de la fatigue et du repos⁷⁷. Ils fournissent un contre-exemple implicite à la disposition du penseur sage, qui devra d'abord être en paix avec lui-même pour se tourner vers les autres sans qu'il y ait là résignation d'aucune sorte.

[§ 519] Le texte qui suit évoque plus fortement le penseur à travers la figure du « contemplatif », dialoguant avec « un homme d'action ». Les avantages et défauts respectifs de la contemplation et de l'action sont renvoyés dos-à-dos (le contemplatif ayant toutefois le dernier mot, un mot qui donne son titre au paragraphe) : l'action suppose de « fermer la porte au doute », au risque « d'être *dupe* ». Nous retrouvons la tension entre la conviction qui permet d'agir, d'un côté, et le scepticisme qui, par souci de lucidité, paralyse. Peut-être est-ce là le prix à payer pour échapper, autant que faire se peut, à la logique des préjugés ? [§ 520] Le paragraphe suivant confirme que, de toute façon, tout ce que nous pouvons entreprendre, matériellement et pratiquement, est de peu de valeur au regard de l'essentiel : « pensées et espérances ». En utilisant à nouveau le thème de la mort pour questionner la condition humaine, Nietzsche retrouve d'une certaine manière la conviction chrétienne que tout n'est que vanité, ce qu'il nomme ici « *gloria mundi* » et qui doit favoriser un certain détachement. On aurait cependant tort de confondre cette forme de sagesse avec la résignation du § 518 ; elle a plutôt pour fonction, en rabaisant l'existence publique et l'apparat, de revaloriser la spiritualité personnelle, sans pour autant la confondre avec la question de l'immortalité de l'âme (§ 501) ni avec la spiritualité chrétienne dont l'horizon est eschatologique. [§ 521] Confirmant la réorientation morale du propos, de l'amour de soi (§§ 516–517) à l'orgueil et à la gloire (§ 520), le texte suivant s'intéresse à la « vanité

⁷⁷ La version préparatoire insiste sur la physiologie de la morale : « ce n'est rien de moral, c'est au contraire la position » (N-V-4,54). Cf. M-376, qui recommandait au tempérament mélancolique le repos (temporaire, à la différence de la résignation).

d'exception» de la subjectivité supérieure. Peu à peu, ce qui évoquait au livre IV un petit traité des vices et des vertus s'achemine dans ce livre vers l'analyse des vertus *privilegiées* du sage. En l'occurrence, c'est le regard cruel et ignorant d'autrui qui voit simplement de la vanité, ce que Nietzsche corrige en la qualifiant d'exceptionnelle. Elle caractérise alors un «homme» dont le «regard glisse avec dédain» sur la majeure partie de «son être» mais qui dispose d'un «sanctuaire» où il «se repose de lui-même», ce qui constitue une alternative à la fuite de soi et à la résignation des paragraphes précédents. De ce double rapport à soi-même, qui suppose une mise à distance importante pour se concentrer sur l'essentiel, cet homme (en qui l'on reconnaît le sage), tire une «consolation».

[§§ 522 et 523] Avec le précédent paragraphe, il est également question de la relation du penseur sage avec autrui, sous l'angle de la connaissance et de la mécompréhension. Ces deux paragraphes prolongent ce thème en introduisant, en contrepoint, une double sagesse qui suppose d'ignorer ce qu'autrui pense de nous, mais de chercher au contraire à déceler ses secrets. [§ 522] La «*sagesse sans oreilles*» évoque une forme de clôture sur soi, ponctuelle et sélective, pour éviter d'être progressivement détruit par les jugements répétés sur notre personne. Nous retrouvons des thèmes chers au livre IV, telle la question de l'entourage (dont les §§ 435, 441, 484, 495–496 et 498 se faisaient déjà l'écho), contribuant désormais à dessiner une image de la sagesse. [§ 523] En revanche, cela n'empêche aucunement de chercher à connaître autrui. Sur la base de «tout ce qu'un homme laisse paraître», nous pouvons en effet nous demander ce que cela cache, quels sont les préjugés en jeu, «jusqu'où va la subtilité de cette dissimulation» et «où réside l'erreur». C'est cette fois le thème de la trahison du caractère qui, sous l'angle de la connaissance moraliste du caractère humain, entre en résonance avec la lucidité du sage.

[§§ 524 à 529] Les six paragraphes suivants approfondissent cette confrontation du penseur sage avec l'affectation et le paraître. L'approche moraliste du livre IV sur les relations intersubjectives sert ici à faire ressortir le tempérament spécifique du penseur, farouche, réservé et discret, par contraste avec le tempérament sociable, dissimulateur et affecté. [§ 524] La thématique morale est prolongée par la «jalousie», qui est ici celle «des solitaires», en lien avec l'isolement du penseur sage jaloux de ses pensées, de son esprit, et qui ne les communique pas volontiers. Au contraire, «les natures sociables» se satisfont de tout, du moment qu'elles peuvent le communiquer sous des atours brillants et spirituels⁷⁸. Une

⁷⁸ Le présupposé de cette confrontation est que les deux types de natures sont ici dotées d'esprit, que les unes conservent par devers elles tandis que les autres en font la démonstration complaisante.

nouvelle inversion de perspective par rapport au paragraphe précédent rappelle que le penseur, qui éventuellement cherche à percer les secrets d'autrui, s'efforce surtout de ne pas dévoiler les siens. Il est cependant moins dissimulateur que cachotier : il ne ment pas, n'affecte pas, mais ne montre pas non plus. [§ 525] L'opposition est entre « les uns » et « les autres » dans ce texte très bref où il est cette fois question de la louange qui rend les premiers « honteux » et les seconds « arrogants ». Il n'y a pas plus de précision mais nous pouvons reconnaître derrière les premiers le penseur sage, solitaire et jaloux de ses pensées, et derrière les seconds les hommes actifs et sociables. [§ 526] Les « princes » incarnent ensuite concrètement et de façon exemplaire cette figure d'homme social, par contraste avec le penseur. Tandis que ce dernier est discret, intime et authentique, le prince n'est que « *symbole* », pur paraître qui, par conséquent, ne peut connaître les hommes qu'en se dissimulant⁷⁹. Du fait de sa condition, pourtant socialement élevée, le prince est à plaindre car il est condamné à méconnaître les hommes et à être méconnu d'eux. Nietzsche questionne donc la hiérarchie des valeurs existantes et, par cette critique de la subjectivité symbolique réduite à son image extérieure, revalorise l'intériorité discrète du penseur, en tous points opposée au culte de la personnalité et au mythe du grand homme.

[§ 527] Ce paragraphe prolonge la distinction entre deux types humains par deux manières de rester caché : ne pas se montrer, pour les êtres tout en retenue, mesurés et pudiques « *qui se cachent* » ; jouer un rôle au contraire, et affecter un caractère débonnaire, pour ceux « qui se font même trompeurs vis-à-vis des autres et d'eux-mêmes pour rester cachés ». Nietzsche tire une conclusion supplémentaire, qui n'était pas évoquée pour la subjectivité symbolique du prince au paragraphe précédent : tromper autrui implique souvent de se tromper soi-même, de sorte qu'il en résulte une profonde ignorance de la nature humaine jusqu'en soi-même. [§ 528] Au contraire, ce paragraphe revient à une vertu supérieure du sage : une « *retenue plus rare* » (qui fait écho au caractère exceptionnel de sa vanité au § 521). Nietzsche reprend le point de vue de la connaissance d'autrui, et non de la dissimulation de soi-même, et il voit « un signe d'humanité non négligeable » dans le fait de ne pas juger autrui ni en penser quoi que ce soit. C'était ce que la sagesse sans oreilles exigeait pour soi-même (§ 522), et cela ne contredit pas nécessairement l'effort pour percer les secrets d'autrui (§ 523), car on peut très bien s'efforcer de connaître sans juger⁸⁰. Telle est la gageure qu'implique l'effort de con-

79 C'est la raison pour laquelle il lui faut un fou de cour, ainsi que le relevait M-451. Cf. également M-188 et 189 et les références de Machiavel et de Pascal dans notre analyse de ces paragraphes, *supra* p. 107 et 189–190.

80 *NK*, p. 420 note l'influence probable du scepticisme, ici aussi, pour la suspension du jugement. Par ailleurs, il est probable que « juger » ait un sens moral dans ce paragraphe.

naissance de l'homme par le penseur sage, qui vise à prendre le contrepied des préjugés de la subjectivité, vus au livre IV. [§ 529] Conséquence : dès que l'on cesse de juger autrui, dès qu'on laisse l'individu s'exprimer librement, il réalise de grandes choses. La réflexion sur le penseur sage rejoint pleinement celle sur l'émancipation de l'esprit libre, telle qu'elle était introduite dès le livre I. La sagesse présentée dans ce livre V n'est pas seulement voisine de la liberté d'esprit, mais elle est aussi la condition de possibilité pour qu'émergent de nouveaux esprits libres, à l'opposé de la logique des préjugés qui juge, condamne, méprise et médit. Laisser être « *les hommes et les peuples* », ce qui représente une certaine application de la pensée expérimentale introduite dans la première phase de ce livre V, leur permet de prendre « *de l'éclat* » et contribue donc à l'élévation de la nature humaine vers un degré supérieur.

[§ 530] Une nouvelle métaphore aquatique, qui rappelle les penseurs à contrecourant (§ 500), les désigne comme des « fleuves » dont le cours impitoyable et résolu rencontre des obstacles, se scinde en « méandres », connaît des ralentissements et des accélérations, ce que le titre nomme ses « *détours* »⁸¹. Cette image héraclitéenne est un nouvel éloge de la médiété du penseur, qui sait conjuguer la régularité d'une direction rigoureuse dans l'ensemble avec une grande souplesse dans le détail, image qui s'applique d'ailleurs à la lecture d'*Aurore*. C'est également une nouvelle illustration de l'articulation, au sein de la perspective centrale du penseur, de multiples perspectives secondaires et décentrées, ainsi que de la synthèse entre la subjectivité et ses débordements. [§ 531] Le paragraphe suivant renoue avec la réflexion esthétique du début de cette séquence (§§ 513 et 515), ainsi qu'avec l'opposition du penseur et de celui qui ne l'est pas. L'art de celui qui n'est pas un penseur fait office de ravissement exceptionnel et momentané par rapport à la réalité habituelle. Au contraire, « l'ermite sociable » (l'oxymore souligne la juste mesure de ce caractère synthétique, comme plus tard le pathos de la distance), en tant qu'il a « de profondes et fécondes pensées », vit naturellement dans cet élément, de sorte que l'état de contemplation esthétique est ce qui définit la disposition d'esprit du penseur⁸². Dans cet état, « on change de goût » ; l'art n'est plus que

81 La métaphore naturaliste du courant pour exprimer la pensée fera aussi l'objet du chapitre IX des *Principes de psychologie* de William James : « Le courant de pensée [*The stream of thought*] » (1890, p. 224–290). L'image aura une postérité fameuse dans la littérature du xx^e siècle, reformulée en *stream of consciousness* ; pour son usage nietzschéen, cf. Mattioli 2017, en particulier p. 88 sq.

82 L'aptitude supérieure à rester durablement plongé dans la contemplation était l'une des caractéristiques distinguant le génie de l'homme ordinaire pour Schopenhauer 2004, § 36. Le penseur sage de ce livre V n'est donc pas seulement une alternative à la spiritualité chrétienne ou à la philosophie tour à tour trop aride ou trop idéaliste, mais aussi à l'artiste génial de Schopenhauer, dont Nietzsche s'efforce de préserver l'état d'esprit, sinon le fondement métaphysique.

le moyen, là aussi, de retrouver momentanément le contraire de ce qui est devenu notre norme : «se rêver pauvre, sous les traits d'un enfant, d'un mendiant, d'un fou», ce qui signifie que le penseur sage est ordinairement tout le contraire et se caractérise par la richesse intérieure, la maturité, la sagesse.

[§§ 532 à 547] La séquence suivante multiplie les contrepoints entre le sage et ses vertus, d'un côté, et divers contre-exemples (*vieux sage, génie, fanatique...*). Nietzsche recourt encore, quoique de façon moins prononcée, à des réflexions épistémologiques et esthétiques, et ajoute divers autres critères distinctifs (physiologiques, temporels, quantitatifs et qualitatifs) pour montrer que ces contre-exemples, dans leur recherche de consolations, s'abusent eux-mêmes. Dans l'esprit de cette deuxième grande phase, il s'agit donc toujours de confronter le nouvel idéal de sagesse à toutes les figures rencontrées précédemment dans *Aurore* et qui, n'ayant que l'apparence de la subjectivité supérieure, sont vouées à s'abuser sur elles-mêmes, sur autrui et sur le monde⁸³.

[§§ 532 à 535] Les premiers paragraphes traitent de manière variée de la comédie, qui peut être un piège comme un instrument stratégique, et plus généralement de la thématique du règne des illusions dans le grand théâtre du monde. [§ 532] L'antagonisme entre l'amour, facteur d'illusion, et l'attitude vérace liée à la connaissance, est une nouvelle fois convoqué pour ouvrir ces réflexions. Nietzsche ne parle explicitement que de l'amour, dont il répète qu'il trompe et dont il fournit une explication supplémentaire en indiquant qu'il fait croire à une ressemblance. En effet, l'amoureux joue la comédie pour se rendre semblable à l'être aimé et diminuer tout sentiment de distance et d'étrangeté entre eux. La pointe souligne le ridicule qui résulte de cette affectation, puisque les deux agissent de même, de sorte qu'il n'est plus possible à la fin de distinguer la réalité et le paraître, ni de savoir quoi imiter. Encore une fois, la connaissance de soi-même comme d'autrui est donc remise en question par «la belle folie de ce spectacle». La conclusion implicite est que l'attitude vérace du sage, distante et réservée, maintient au contraire les différences réelles entre les personnes⁸⁴. [§ 533] Nietzsche passe ensuite de la comédie de l'amour à une réflexion sur «l'œil» du «comédien

⁸³ *Mutatis mutandis*, ce schéma préfigure le dispositif narratif de *Zarathoustra* (en particulier de son quatrième livre), Zarathoustra n'ayant de cesse de dialoguer avec de multiples interlocuteurs dont il n'est d'ailleurs pas toujours si éloigné ; on a d'ailleurs pu voir l'ouvrage comme la succession de facettes d'une même personnalité, cf. Kiesel 2015, p. 21 sq. : «les hommes supérieurs comme fragments de Zarathoustra / Nietzsche».

⁸⁴ NF-1880,3[29] concluait plus explicitement : «L'amour est assurément tout sauf un moyen de connaissance».

[*Schauspieler*]», auquel il ajoute celui du «peintre»⁸⁵. Une nouvelle métaphore optique (cf. déjà les §§ 497 et 509) est donc articulée à deux types artistiques, considérés sous l'angle de la connaissance lucide «des âmes humaines». Ce sont en effet des experts dans l'observation : l'acteur parce que, lui-même expert pour jouer la comédie, il sait déceler tous les détails faux chez les autres ; le peintre parce qu'il sait aussi ajouter à son observation méticuleuse (de l'âme humaine) ce qui permettra de produire l'effet le plus frappant. En un sens, le premier sait reconnaître la réalité derrière l'apparence et le second sait produire l'apparence à partir de la réalité⁸⁶, mais tous deux se rejoignent dans l'acuité supérieure de leur connaissance de l'homme, ce qui en fait ici des exemples.

[§ 534] Après la comédie trompeuse de l'amour (§ 532) et l'aptitude du comédien à déceler la comédie chez autrui (§ 533), il est question du «*charlatanisme* [Quacksalberei] pathétique et sanglant» de la «grande Révolution», Nietzsche entrevoyant déjà ce qui fera bientôt sa critique des grands événements⁸⁷ qui, comme les grands hommes, ne sont souvent qu'ostentation, tintamarre et, au fond, cache-misère ne menant à rien. On se gardera donc de tels expédients (placebos inutiles, voire nuisibles, et poudre aux yeux) pour modifier le cours des choses et des destinées humaines. Il convient plutôt de leur préférer «*les petites doses*», selon le titre du paragraphe⁸⁸, dont les effets sont plus discrets mais, à long terme,

⁸⁵ NK, p. 421–422 souligne la dimension autoréférentielle de ce texte, Nietzsche cherchant dans *Aurore* à varier les perspectives, comme le peintre, et à jeter bas les masques, comme l'acteur. Vivarelli 1991, p. 135 *sq.*, note l'influence de Goethe 1856–1857, en précisant que Goethe parle au sens littéral de l'activité du peintre, alors que l'image désigne chez Nietzsche un regard spirituel et moral. La métaphore picturale, outre sa connotation perspectiviste, a aussi été utilisée pour désigner la connaissance de l'homme. Nietzsche s'inscrit donc dans une tradition, et il a pu s'inspirer du «sot projet [que Montaigne] a de se peindre», sans partager ce jugement sévère de Pascal 1993, § 62 / 1865, vol. 2, p. 24. Dans son exemplaire traduit des essais de Montaigne 1753–1754, Nietzsche a annoté la page [XL] (non numérotée) où se trouve le fameux passage de l'adresse au lecteur dans laquelle Montaigne déclare : «c'est moi que je dépeins». Métayer 2011, p. 160 indique que «Voltaire déjà répliquait à Pascal : "le charmant projet que Montaigne a eu de se peindre"» et qu'«*Aurore* répond aux *Pensées* de façon tout aussi frontale». Dans ce paragraphe, il ne s'agit cependant pas de peinture de soi, mais de peinture d'autrui.

⁸⁶ Brusotti 1997, p. 272, note que l'acteur a un regard analytique et le peintre un regard synthétique, Nietzsche invitant ici le connaisseur de l'âme humaine à conjuguer les deux.

⁸⁷ Cf. Za-II-Ereignisse.

⁸⁸ Ce paragraphe fait écho aux «cures lentes» de M-462, en lui donnant une portée plus vaste, culturelle et historique, et non plus seulement individuelle ; de même, il rappelle l'anticonformisme par petites doses de M-149 et 164. NF-1880,6[378] compare plus explicitement la révision complète de notre manière d'évaluer les choses, pour le moral, à celle qui a eu cours dans le domaine de la médecine, pour le physique. Pour plus de détails sur ce paragraphe, cf. Ansell-Pearson 2015, p. 193–194 et 212. Brusotti 1997, p. 246 parle d'homéopathie au sujet de la stratégie de

plus décisifs. Outre le thème de la seconde nature, qu'il faut façonner lentement, nous retrouvons l'éloge de la juste mesure (du penseur), par opposition aux coups d'éclat et au charlatanisme⁸⁹. [§ 535] Le paragraphe suivant applique l'argumentation de la célèbre pensée de Pascal sur la justice et la force à la vérité et à la puissance : la vérité n'étant pas puissante par elle-même, n'en déplaît aux « rationalistes », elle doit « tirer la puissance de son côté », « se rabattre du côté de la puissance » ou périr⁹⁰. Ce texte sur l'impuissance de la vérité contribue, par contraste, à la réflexion sur la performativité des illusions, ce que Pascal nommait quant à lui « raison des effets »⁹¹. Ces quatre paragraphes traitent donc tous de la comédie, du charlatanisme ou de l'illusion, autant de modalités d'une même disposition à l'erreur et à la tromperie, inhérente à la nature humaine, peut-être indépassable mais contre laquelle Nietzsche invite à lutter, conformément à la passion de la connaissance (§ 429).

Nietzsche dans ce paragraphe, en s'appuyant sur Volz 1990, p. 174 *sq.* Le terme « homéopathie » est pertinent du point de vue du critère quantitatif de la médication, mais il prête cependant à confusion du fait du statut pseudo-scientifique de l'homéopathie.

⁸⁹ Nietzsche s'est probablement inspiré ici de Spencer 1875, vol. 1, p. 148, qui renvoie dos à dos les deux croyances opposées d'après lesquelles l'histoire vérifierait toujours mieux la permanence de la nature humaine et la politique permettrait de la modifier soudainement. Spencer ajoute que ces deux « opinions [*Meinungen*] » engendrent en sociologie des « erreurs [*Irrthümern*] » et propose de les surmonter par une troisième voie qui les réunit en affirmant « que la nature humaine est certes modifiable dans une grande mesure, mais qu'aucune modification de celle-ci ne peut être provoquée rapidement » (trait en marge). À la page 152, Spencer illustre son propos sur la politique avec l'exemple de la Révolution française.

⁹⁰ Cf. Pascal 1993, § 298 : « Et ainsi ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste ».

⁹¹ L'expression rappelle par ailleurs la rationalisation *a posteriori* (M-1 et 358). Pascal part du principe de causalité, en science (dont l'équivalent métaphysique est le principe de raison suffisante, formulé par Leibniz), qui affirme que tout phénomène a une cause ou qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Mais il sait également que les effets sont parfois plus puissants que leur cause, et lorsqu'il transpose la raison des effets dans le domaine humain, moral et social, c'est pour souligner radicalement que tout n'y est qu'effet. Il en tire deux conclusions : 1) ce qui advient dans les affaires humaines est sans raison (d'où la vanité et la folie des peuples) ; 2) faute de mieux, c'est néanmoins faire preuve d'un jugement sain que de se plier à la seule raison des effets. En ce sens, elle repose sur la preuve par le succès, sur la pure efficacité malgré l'absence de fondement rationnel, ce qui justifie le rapprochement avec la logique des préjugés et la dimension performative des illusions. Cf. Pascal 1993, § 320 / 1865, vol. 1, p. 172 : « Cette loi serait ridicule et injuste ; mais parce qu'ils [sc. les hommes] le sont et le seront toujours, elle devient raisonnable et juste » (trait en marge). De nombreuses pensées sont réunies sous le titre « raison des effets », dont les §§ 328, 336, 329 et 334, qui se suivent dans cet ordre dans 1865, vol. 1, p. 212 (cornée par Nietzsche). Voir encore 1993, §§ 315 et 335 (« tout le monde est dans l'illusion »), ainsi que le groupe de pensées intitulé « la justice et la raison des effets ».

[§§ 536 et 537] Deux paragraphes font ensuite retour sur deux vertus du sage, dont la première est encore empreinte de cette réflexion sur la comédie. [§ 536] Le «sens de l'honnêteté», en effet, doit permettre de résister à la tentation de torturer autrui par nos vertus⁹². Cependant, il s'agit ici de mesurer le caractère du penseur sage à l'aune de cette propension universelle à la comédie. Nietzsche relève alors que nous pouvons aussi être tentés d'en user de même avec cette vertu, nous glorifiant de notre honnêteté pour mieux blesser ceux qui en sont dépourvus. L'enjeu consiste ainsi à distinguer le penseur véritablement honnête du tartuffe, qui exagère son sens de la vérité⁹³. [§ 537] Quant à la «maîtrise», elle n'est pleinement atteinte que lorsque nous évitons à la fois l'erreur et l'hésitation dans l'exécution. Ce paragraphe nuance donc la caractérisation purement contemplative du penseur et redéfinit la conception traditionnelle, théorique et subjective, de la vérité comme certitude, qui s'exprime ici en gestes sous l'angle d'une sagesse pratique. Par ailleurs, le penseur se retrouve une fois de plus sur le fil du rasoir, entre l'hésitation sceptique et l'erreur incombant à la pensée dogmatique aussi bien qu'à la logique des préjugés (voir le dialogue au § 519). Mais la maîtrise, qui est peut-être l'horizon asymptotique de la philosophie expérimentale esquissée par ailleurs dans ce livre V, constitue une réussite extraordinaire et la synthèse rare de ces deux dangers graves. Par sa maîtrise théorico-pratique, qui vient conforter son honnêteté (au paragraphe précédent), le sage se rapprocherait donc au plus près de la vérité, à distance du doute comme de l'erreur.

[§§ 538 à 547] La séquence suivante clôt cette deuxième phase, dont le but était à la fois de rapprocher le penseur sage d'autres attitudes et types humains, et de l'en distinguer. Le génie, le fanatique et le philosophe dogmatique sont ici les contre-exemples dominants, qui permettent d'approfondir cette confrontation en mettant en outre l'accent sur une série de conditions (physiologiques, psychologiques, historiques et temporelles) rendant raison de son émergence. Ce faisant, Nietzsche prolonge son projet de caractérologie afin de faire émerger un type de sagesse supérieure sur la base d'une connaissance aiguë de l'âme humaine, de ses secrets et de son inclination à se bercer d'illusions.

[§ 538] L'horizon asymptotique d'élévation au-dessus du doute et de l'erreur est battu en brèche par le contre-exemple du génie. Le prix à payer pour les moments d'élévation «chez une certaine catégories de grands esprits» est en effet l'«*égarement moral du génie*», qui donne son titre au paragraphe et s'ajoute aux «détresses physiques». La tentation d'arriver d'un seul coup au but, centrale dans

⁹² Sur cette forme de tartuferie morale, voir M-30, 97, 140, 275, 357 et 413.

⁹³ C'est ce que laisse entendre NF-1880,6[411], où Nietzsche précise encore (à la première personne) : «Même avec mon sens de la vérité, je veux me comporter humainement NB.»

la logique des préjugés et que nous avons croisée dès le livre I avec l'ivresse de la foi, a donc pour conséquence une instabilité faite d'oscillations, les rechutes suivant inéluctablement les phases d'élévation⁹⁴. Les conséquences en sont terribles, pour l'individu lui-même comme pour ceux qui l'entourent et en font les frais. En effet, les contrecoups du génie sont l'abattement et la « lâcheté », Nietzsche ajoutant dans la pointe finale que « les trois quarts du mal commis dans le monde arrivent par lâcheté : et celle-ci est avant tout un processus physiologique ! — » Cette nouvelle critique du génie se présente donc comme l'analyse psychophysiologique d'une fausse figure de sagesse et d'humanité supérieure, qui ne conduit qu'à la performativité néfaste de vues imaginaires et intenables dans la durée. Là où le maître de sagesse est stable et mesuré, le génie est aveuglé par un emportement démesuré qui le rend malade et dangereux pour lui-même et pour autrui.

[§ 539] Nous retrouvons un écho de la comédie de la vérité en tension avec la passion de la connaissance dans le paragraphe suivant, de nature épistémologique et qui renvoie dos-à-dos les sains et les malades, les jeunes et les vieux, les scientifiques froids et les génies échauffés. La vérité est une question de perspective, note Nietzsche, de sorte que chacun y met ce qu'il veut, ses préjugés, ses biais de regard dus à ses motivations secrètes, ses passions. Dans notre rapport aux choses comme aux hommes, nous promenons le même degré de « moralité » et de « loyauté », ainsi que de « mollesse » et de « lâcheté » (de nouveau) : « tout votre aimable et détestable moi ! » Le regard humain est donc toujours injuste, d'après la mise en garde finale qui suppose que nous retrouverons toujours « dans la caverne de toute connaissance [n]otre propre fantôme [*Gespent*], comme le voile fantomatique dont se déguise à [n]os yeux la vérité »⁹⁵. C'est une « effrayante comédie » dans laquelle nous cherchons tous à « jouer si inconsidérément [n]otre rôle ». Nous sommes renvoyés à l'inéluctable voile d'illusions dont les fous demeurent prisonniers et dont les sages s'efforcent de s'arracher tout en demeurant « tourmentés par l'angoisse de ne pas être capables de reconnaître ce qui est vrai ». Ne sont-ils

94 Nous retrouvons le danger des phases maniaco-dépressives du lunatique (M-479), propres au penseur lui-même écartelé entre l'échauffement de la passion et de l'amour de la connaissance et l'exigence rigoureuse de véracité. Sur l'oscillation entre élévation et écroulement, liée au clivage axiologique opposant l'ici-bas et l'au-delà (livre I), voir Simonin 2022a, p. 194, 251, 319–320 *et passim*, du point de vue des flux et reflux du sentiment de puissance et d'impuissance, et en particulier p. 111, 123 et 187 *sq.* pour l'influence potentielle de Goethe et de Baumann sur cette conception dynamique.

95 À la référence à la caverne de Platon, dont il semble impossible de sortir, s'ajoute une nouvelle mention du terme « fantôme », qui servait déjà à désigner (avec l'étymologie latine : « Phantom ») l'ego (M-105), les choses (M-118 et, avec l'exemple particulier de l'objet « science », M-270) et le passé (M-307).

pas alors les plus fous des fous, s'il est vrai que notre perspective est une prison (§ 117) ?

[§ 540] Mais, entre la présomption du génie (§ 538), qui s'apparente à la folie dogmatique (§ 539), et la maîtrise du sage (§ 537), c'est peut-être la manière qui fait toute la différence. C'est la raison pour laquelle Nietzsche revient ici à l'opposition classique, de Platon à Kant⁹⁶, entre le don inné du génie (avec Michel-Ange) et l'apprentissage technique, fondé sur l'expérience (avec Raphaël). Récusant une fois de plus le mythe du génie, il note que tout don prétendu est en réalité reconductible à une expérience antérieure, fût-elle héritée des générations précédentes⁹⁷. De nouveau, ce sont les petites doses discrètes et le travail patient qui sont privilégiés, plutôt que les coups d'éclat charlatans d'une inspiration soudaine. La maîtrise, qui est toujours aussi maîtrise et façonnement *de soi*, est un processus au long cours, de sorte que l'effort de connaissance du sage, au paragraphe précédent, n'est peut-être pas si fou qu'il y paraît, pourvu qu'il ne prétende pas déchirer la voile (ou sortir de sa perspective) d'un seul coup, à la manière de Schopenhauer. [§ 541] C'est bien cette valorisation du temps long et de la patience qui fait l'objet du paragraphe suivant, Nietzsche préconisant de « *se pétrifier* » et de « durcir lentement, lentement », comme une « pierre précieuse », pour conquérir une sérénité éternelle. Il était déjà question de « poussées telluriques » au § 540, et la métaphore de la gemme prolonge donc par la géologie l'arrière-plan naturaliste de ce cinquième livre, après les métaphores botaniques et animales. Nietzsche s'efforce d'inscrire le développement d'une nature humaine plus achevée dans le temps long d'une naturalité qui le dépasse. Cette métaphore minérale ne doit donc pas être comprise comme une critique de la sécheresse, de la froideur et de la mort, mais comme un éloge du façonnement progressif, rare et précieux, vers une perfection et une beauté supérieures, doublé d'un recentrement sur des processus naturels par opposition à l'idéalisme des génies, métaphysiciens et théologiens.

[§§ 542 à 547] Les six paragraphes suivants prolongent la confrontation entre le penseur sage, mesuré, patient et constant, lucide et probe, d'un côté, et les contre-exemples de l'attitude spirituelle opposée, dont l'idéalisme, sous couvert de génie, confine au dogmatisme et au fanatisme : le philosophe (§§ 542, 544, 546 et 547), l'enthousiaste (§ 543), l'artiste (§ 545) et le croyant (§ 546). Le sage et ses parodies antagonistes sont rapprochés et distingués sur la base de variations es-

⁹⁶ Voir Platon, *Ion*, 533e–534c / 1864a (BN), p. 421–438, p. 427 et 1864b (BN), p. 316–317 (la page 316 est cornée et porte des traces de lecture) ; Kant 1985, § 46, p. 1089–1090.

⁹⁷ Il s'agit de s'appropriier (activement) ce dont nous sommes dépositaires (passivement), cf. Goethe 2007, p. 83, v. 682–683 : « Ce que tes pères t'ont légué, / acquiers-le pour le posséder ». Voir également les réflexions de Schopenhauer sur les parents du génie (2004, supplément XLIII, en particulier p. 1274 avec l'exemple du père de Raphaël, peintre médiocre).

sentiellement temporelles. [§§ 542 et 547] Il s'agit tout d'abord du vieillissement, à la fois physique et spirituel, du « sage » au « soir de la vie » qui, dans l'urgence du crépuscule, s'autoproclame « génie » et devient dogmatique en sanctifiant son œuvre et sa personne par une aura mystique : « il en résulte que le vieux penseur s'élève en apparence au-dessus de l'œuvre de sa vie, alors qu'en réalité il la gâte »⁹⁸. Nietzsche fournit en négatif l'idéal de sagesse qu'il vise⁹⁹, et temporalise l'opposition entre le sage et ses doubles ratés, rappelant implicitement combien le triomphe de la sagesse est précaire puisque la condition humaine même, temporelle et tendue vers la vieillesse et la mort, en menace toujours le plein exercice. Le § 547, dont la genèse est commune à celui-ci¹⁰⁰, ne dit pas autre chose, en réaffirmant que les « soixante-dix ans » d'une vie sont trop brefs. Aussi le *vieux* penseur, perdant patience, est-il forcé de sacrifier son expérience et sa sagesse pour s'imaginer « « déchiffreur du monde » », empruntant le « *chemin le plus court* » vers la vérité. [§ 543] De même, les illusions de l'enthousiaste s'opposent à la lucidité et à la probité du penseur, dans un paragraphe qui rappelle de « *ne pas faire de la*

98 M-542. Ce paragraphe illustre ainsi les différents rapports à la vérité au cours de la vie (M-539) et présente à travers les faux-semblants du génie philosophique la mise en échec du penseur sage (comme dans M-487). L'élévation fantasmatique au-dessus de sa propre vie n'est que la parodie de la hauteur de vue recherchée par la spiritualité du penseur sage : il ne poursuit plus la vérité mais s'aveugle sur lui-même. L'absence d'hésitation de M-537 se fait ici conviction aveugle. Loin d'accéder à un regard impersonnel, il se fige dans une perspective qui ne bougera plus et devient la simple image d'une personnalité, forte à l'extérieur mais morte à l'intérieur. Ce faisant, il s'offre au culte, à la « vénération », d'où sa propension à « fonder des institutions » et à s'abriter dans un « temple de pierre » (là aussi parodie de la noble pétrification du paragraphe précédent), dont la matérialité imposante pallie l'absence de spiritualité. Le sage est un courant, un flot impétueux, il va à la mer, ainsi que nous l'avons vu ; mais ce vieux sage prétend vainement que son terme est aussi celui de tous et veut devenir « la digue sur laquelle vient déferler le ressac de toute pensée ». Nietzsche mentionne Platon et Auguste Comte, mais NK, p. 426 montre que le texte vise aussi Wagner et son temple à Bayreuth. Cf. aussi la préface de la troisième édition du *Monde comme volonté et comme représentation*, publiée par Schopenhauer « à l'âge de soixante-douze ans », avec pour consolation les mots de Pétrarque : « Si quelqu'un marche toute la journée et parvient le soir à son but, c'en est assez » (2004, p. 21).

99 Cf. lettre à Köselitz de la fin août 1881, BVN-1881,143 : « notre tâche consiste, en toute circonstance, à stimuler, à pousser vers "là-bas" et il n'importe guère de savoir si nous-mêmes y parviendrons ! (Je suis surpris de trouver souvent l'*exhortatio indirecta* dans mon dernier livre, par exemple au chapitre 542, "le philosophe et la vieillesse" [...]) ».

100 Voir N-V-3,103. « *Le philosophe et la vieillesse* » (titre de M-542) : ils sont conduits à devenir des « *tyrans de l'esprit* » (titre de M-547), à l'opposé de la sagesse de l'esprit libre. Sur ces deux paragraphes, cf. Simonin 2022a, p. 196 sq.

passion un argument en faveur de la vérité»¹⁰¹, distinguant donc la passion *pour* la connaissance du sage de la passion *comme* connaissance, commune à tous les fanatiques. Le critère temporel tient à l'articulation de l'instant exceptionnel et de la norme : seuls ses « instants » de « passion » et « d'ivresse » le confortent dans son illusion¹⁰², ce qui rappelle le diagnostic de la foi, de la révélation, et de leurs oscillations, fourni par le livre I.

[§§ 544 et 546] Le critère temporel est historique dans ces deux paragraphes, qui opposent la philosophie antique à celle de la modernité. L'une et l'autre prennent plaisir à la nouveauté et à ce qui fait contraste, selon le § 544. Mais la démonstration rationnelle et dialectique, nouvelle pour les Anciens, est devenue la norme pour nous, de sorte que nous nous reportons vers l'intuitif, le génie, le divin. Visant l'idéalisme kantien et postkantien, Nietzsche affirme que ce que l'on tient aujourd'hui pour de la philosophie est en réalité de la religion (d'où le temple du philosophe au § 542 et l'enthousiasme enivrant du § 543). C'est encore ce qu'affirme le § 546 en opposant l'idéal stoïcien du sage esclave, ferme sans rien attendre du monde, et l'idéalisme chrétien qui dans sa faiblesse aspire à une échappatoire, à des consolations, à la grâce enfin, et qui a contaminé la philosophie moderne¹⁰³. [§ 545] Au cœur de ces réflexions sur le vieux sage, le philosophe dogmatique, le génie, le croyant et l'enthousiaste, nous revenons à la métaphore de l'artiste pour illustrer la connaissance de l'homme¹⁰⁴. Là où le vrai moraliste a beaucoup vécu et a accumulé une longue expérience (ce dont le vieux philosophe usé ne sait tirer profit), Nietzsche se méfie des faux connaisseurs d'hommes qui, semblables à des musiciens ou à des peintres, se font passer pour plus expéri-

101 Cf. *supra* n46. Voir aussi Pascal 1993, § 252 / 1865, vol. 2, p. 145 pour l'opposition entre la raison et le sentiment ainsi que le sentiment comme argument : « [le sentiment] agit en un instant et toujours est prêt à agir. Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment » (trait en marge).

102 Nietzsche précise que l'enthousiaste veut avoir raison à ses propres yeux et aux yeux d'autrui, sans parvenir à s'aveugler complètement ni à renoncer à cette tentation. Il sait la vérité, mais se voile la face, ce qui contribue à la compréhension de la logique des préjugés en tant que stratégie psychologique de déni.

103 *NK*, p. 430–432 décrit les nombreux éléments empruntés par Nietzsche à la philosophie stoïcienne, dont certains sont particulièrement pertinents pour notre propos : la valorisation du *logos*, par opposition à la passion, à l'intuition ou à l'enthousiasme ; la distinction entre le sage accompli et l'apprenant, qui permet de mettre en perspective la critique nietzschéenne du vieux philosophe se croyant arrivé au but.

104 Cette métaphore doit être prise au sérieux : elle vise à montrer que la connaissance de l'homme, en tant que science expérimentale et sagesse reposant sur l'expérience vécue, est aussi et surtout un art, une *techné*, ce qui marque la profonde unité entre ce livre V et le précédent, consacré à l'autopoïèse.

mentés qu'ils ne le sont, s'affublent de l'aura du génie et ne font que créer un artifice illusoire¹⁰⁵.

Ces six paragraphes présentent donc différentes figures de fausse sagesse (le vieux sage, le philosophe, l'enthousiaste, le génie, le croyant), apparentées en leur commune contraposition à la sagesse véritable. L'opposition est épistémologique et morale : expérimentation réitérée, rationalité, lucidité, probité et constance, d'un côté, dogmatisme et mysticisme, passion, illusion, aveuglement volontaire et instabilité, de l'autre. Le rapprochement s'opère quant à lui par le critère temporel : le sage aspire à une forme de durabilité et d'éternité qui demeure cependant jeune, vigoureuse et lucide, le fanatique se contente d'instant éphémère qui l'épuisent et le gâtent. Aussi ces deux types humains ne s'opposent-ils pas de manière binaire, mais plutôt graduelle et temporaire : ce que l'un n'obtient que de manière précaire, l'autre parviendrait à le conquérir durablement.

[§§ 548 à 575] Mais Nietzsche ne s'en tient pas à l'énumération de contre-figures prisonnières de la logique des préjugés et des illusions de et sur la subjectivité (§§ 501 à 547) pour confirmer négativement l'image du sage qu'il a d'abord esquissée (§§ 423 à 500). Prolongeant le mouvement instauré par ces deux premières phases, il revient finalement à une description plus positive du dépassement de la subjectivité par le penseur sage, que la toute fin du § 547 introduisait déjà par le retour de la formule « qu'importe de moi ! » Ce faisant, il rattache la figure du penseur sage à celle de l'esprit libre des préjugés moraux, superstitieux et religieux, attestant la grande cohérence d'*Aurore* sous le signe de la logique des préjugés et de leur critique. En outre, par le caractère synthétique ou autoréférentiel de certains paragraphes, et par diverses nuances de ce qu'il a dit antérieurement, il conduit peu à peu l'ouvrage vers sa fin tout en préfigurant ce qui sera bientôt la philosophie de la *Selbstüberwindung*, du dépassement de soi-même et de la nature humaine.

[§§ 548 à 554] La première séquence prolonge la fin de la précédente avec quelques contre-figures, dont elle tire toutefois plus explicitement l'idéal contraire de sagesse, ouvrant la voie à la philosophie du surhomme. [§§ 548 et 549] Il est respectivement question du génie (en écho aux §§ 538, 540, 542 et 544) et de l'enthousiasme extatique (en écho aux §§ 539, 542–543) dans les deux premiers paragraphes. Nietzsche distingue d'abord le faux génie et tout ce que l'on a « vénéré jusqu'ici sous le nom d'"esprit surhumain [*übermenschlicher Geist*]" », fort en apparence mais dénué de rationalité, et le véritable génie encore à venir, qui sub-

¹⁰⁵ Tandis que la recherche de l'effet par le peintre était contrebalancée par la clairvoyance de l'acteur, dans M-533, son association avec le musicien en fait ici une nouvelle figure du charlatanisme.

ordonnera la force à la raison pour s'élever lui-même, de sorte que la simple force soit « surmontée [*überwunden*] »¹⁰⁶. Nietzsche expose alors sa vision du « grand homme » ou du « génie », dont les noms ont été galvaudés et qui restent à venir. Contre le culte de la personnalité qui s'attache à paraître par des artifices faciles et grossiers, Nietzsche valorise le caractère synthétique de celui qui se façonne lui-même « en tant qu'œuvre », se dompte et travaille à « la purification de son imagination » (en écho à la « purification des sentiments élevés » au § 33). À la place d'une subjectivité factice, nous trouvons le travail sur soi, qui n'est à son tour que la propédeutique à l'élévation au-dessus de soi-même. Au contraire, le paragraphe suivant dénonce la « fuite devant soi-même » et l'instabilité psychologique de poètes, de conquérants et de fondateurs de religions, qui n'ont triomphé dans l'action que parce qu'ils étaient incapables de se confronter à eux-mêmes. Nous retrouvons donc ici la dialectique de la *vita contemplativa* et *activa*, le succès extérieur comme cache-misère de la détresse intérieure et de la haine de soi, et l'idée que de tels individus sont malades puisque la connaissance de l'homme que Nietzsche considère appropriée est celle du « psychiatre »¹⁰⁷.

[§§ 550 à 552] Après ce contre-exemple, qui rappelle plutôt la phase négative antérieure, Nietzsche revient dans ces trois paragraphes à la caractérisation positive du rapport du penseur, non plus à lui-même, mais à la réalité. Il faut l'inventer et l'embellir, conformément à l'articulation de l'esthétique et de l'épistémologie qui ouvrait ce livre V, tout en distinguant cela des fictions idéales qui rompent avec la réalité. [§ 550] Par opposition à ceux qui se détournent de la réalité au profit de vues de l'esprit (les génies, mystiques et autres métaphysiciens des paragraphes précédents), Nietzsche valorise ceux qui sont capables d'embellir

106 Ce paragraphe important expose très clairement ce que Nietzsche entendra plus tard par « puissance » : non pas (seulement) la pure force physique, la violence ou la domination, mais un ensemble de dispositions accordant une large place à la raison et à l'esprit. Notons également que l'expression « esprit surhumain » réunit le thème central de ce livre V, l'*esprit* supérieur, et l'un des thèmes centraux de *Zarathoustra* : la surhumanité ; de même, Nietzsche utilise ici le verbe *überwinden* pour décrire le processus de dépassement et d'élévation du type humain vers « quelque chose de plus haut ». De manière significative, la fin d'*Aurore* met donc en place la conceptualité et, discrètement, le vocabulaire des œuvres qui suivront.

107 Brusotti 1997, p. 392, a montré que la source d'influence principale pour la psychiatrie est l'aliéniste britannique Maudsley 1875, p. 47 *sq.*, contenant diverses analyses de l'épilepsie, que Nietzsche mentionne ici. Nous retrouvons également le thème pascalien du divertissement (cf. *supra*, p. 57, n45), également cité et discuté par Lecky 1879, vol. 1, p. 78 dans une note en marge de laquelle Nietzsche a tracé un trait et écrit « NB ». Par ailleurs, ce paragraphe reprend aussi l'image du penseur qui se tient devant son œuvre comme devant un cheval fougueux, comme dans M-487, et dont découle un épuisement *hivernal*, ce qui fait écho à l'« automne » du vieux philosophe, dans M-542.

la réalité sans en rien retrancher et en s'efforçant de la connaître entièrement. Ce texte, qui fait écho à l'esthétique du laid (§§ 427 et 468), est une nouvelle caractérisation du penseur complet et du regard qu'il porte sur le monde. Il est capable de réunir la science et l'art dans une contemplation qui transfigure la réalité en élargissant le champ de la beauté (qui n'existe pas « en soi »). La performativité négative des jugements dictés par la fatigue et le pessimisme ou de l'idéalisme qui se réfugie dans l'imaginaire fait place à la performativité positive d'un regard qui, en jugeant beau le monde contribue à l'embellir en effet ; un nouvel *ensoleillement*, qui fait écho au titre de l'ouvrage, répond ici à l'obscurcissement déjà maintes fois critiqué. [§ 551] Les « sage[s] » de l'avenir, disposant de « *vertus futures* » telles qu'un « courage qui n'est pas éloigné d'une grandeur d'âme excessive » ou une « grandeur d'âme excessive » (nous retrouvons ici des traits de caractères de la première phase de ce livre V), seront par conséquent des « poètes », des « *voyants* qui nous racontent quelque chose du *possible* », des « astronomes de l'idéal ». Ce texte est décisif car il contribue à définir une alternative à l'idéalisme, par un concept d'idéal qui est ici lié au possible. Tandis que le premier s'oppose à la réalité, le second s'efforce de la transformer et d'ouvrir l'horizon en vue de son perfectionnement. Sous forme d'interrogation, Nietzsche demande alors si « le sage, devenu le plus courageux des hommes, verra, plus que tout homme, son moi et l'existence au-dessous de lui ». Ce faisant, il réaffirme l'horizon d'un regard surplombant mais qui ne se détourne pas, du dépassement de la subjectivité, ainsi que le caractère indissociable de l'homme et du monde, de la psychologie et de la cosmologie (« son moi et l'existence »), dans l'esprit que nous avons déjà rencontré au début de ce livre V et qui se nommera bientôt *amor fati*. [§ 552] Dans le prolongement de ces deux textes, le suivant redéfinit un « *égoïsme idéaliste* » qui subvertit le sens des deux termes de la formule. La métaphore organique de l'enfantement (appliquée à l'invention d'actions et de pensées) illustre l'amélioration concrète de l'existence par la création naturelle de nouveauté ; c'est là une manière de replacer la fiction et l'invention dans le processus même de la vie. Les limites de l'égoïsme sont donc repoussées par la procréation, qui vaut la peine de se sacrifier pour réaliser un être meilleur que soi, et ne se confond pourtant ni avec l'altruisme ni avec la fuite de soi. Quant à l'idéalisme, il ne s'oppose plus à la réalité, dont il n'est plus que le prolongement et l'horizon.

[§ 553] Ce paragraphe intitulé « *par des chemins détournés* », évoquant les détours du penseur au § 530 et retrouvant l'articulation du savoir et de l'expérience vécue (§§ 480–483, 487, 490, 545, notamment), recourt à la première personne du singulier et comporte donc une importante dimension autoréférentielle. Il y est question d'une philosophie qui assume d'être la transcription « en raison » (nouvel avatar de la rationalisation *a posteriori*) de « besoin[s] », « d'habitudes propres », d'un « goût » idiosyncrasique. C'est « une philosophie qui est au fond l'instinct d'un

régime personnel» et l'expression de sa «recherche» des meilleures conditions d'épanouissement. Le penseur-artiste des paragraphes précédents, le génie travaillant sur soi du § 548, rejoint ici la philosophie expérimentale, qui n'est autre que la réflexivité théorique et pratique sur les expériences vécues par Nietzsche lui-même¹⁰⁸. [§ 554] Puis un paragraphe répond à la séquence sur le philosophe dogmatique qui se fige (§§ 542–547), en faisant l'éloge de la «*progression*» constante et toujours réitérée du penseur, toujours en avance sur les autres mais surtout en mouvement permanent. S'il est ainsi tendu vers l'avenir, il ne vise pourtant aucun but prédéterminé mais il se jette bravement dans l'inconnu et il se risque à faire des expériences dont l'issue est incertaine. Nietzsche prend soin de distinguer cette «*progression* [Vorschritt]» de l'idéologie vide du «*progrès* [Fortschritt]», qui n'est que vaine agitation. Ici aussi, il part donc d'un préjugé dominant, dont il subvertit le sens pour dégager une conception alternative.

[§§ 555 à 559] Prolongeant cette séquence de caractérisation positive du nouvel idéal du penseur, ces cinq paragraphes font retour aux vertus supérieures du sage, dont certaines renouent avec l'idéal antique de sagesse¹⁰⁹, et qui évitent toute connotation pouvant rappeler la morale chrétienne. [§ 555] «Il faut éviter les événements, sachant que les *moindres*» influent fortement sur nous. Retrouvant le thème des petites doses (§§ 462, 534 et 547) et la méfiance des grands événements, Nietzsche recommande au penseur de rationaliser ce qu'il «*veut encore expérimenter*». Ce rappel de la vertu de médiété vient nuancer l'exposition au danger et à l'inconnu dans l'expérimentation et souligne que l'on ne progresse que peu à peu (contrairement aux aspirations fantasques des rêveurs). [§ 556] Nietzsche énumère ensuite ses quatre vertus cardinales, qui redéfinissent le bon rapport à soi-même

108 À la fin du texte, il prend ses distances avec la philosophie «d'un papillon» qui rappelle le batifolage du Don Juan de la connaissance (M-327) et le dilettantisme (M-452) dont il avait parlé en termes nuancés. Pourtant, cela évoque aussi le plaisir gratuit de la «chasse» aux vérités (M-396) et s'appliquerait assez bien à la philosophie expérimentale du tâtonnement, des essais, du perspectivisme. Dans NF-1880,7[15], Nietzsche appliquait la philosophie du papillon à lui-même. Il a cependant choisi de s'en éloigner dans le texte publié, probablement parce que le contexte de ce paragraphe souligne que le penseur construit pour l'avenir (ainsi dans M-552 avec l'enfantement), alors que le papillon «voltige de-ci de-là, sans se soucier de ne vivre qu'un jour».

109 Que Nietzsche se tourne vers les Grecs pour s'arracher à la logique des préjugés de la morale chrétienne ne contredit pas la tension vers l'avenir. La possibilité de s'inspirer du passé pour forger un nouvel idéal est plutôt la garantie que cet idéal, ayant existé, est possible. Cela n'empêche pas Nietzsche d'être lucide à l'égard de l'idéalisation fantasmagique du passé, raison pour laquelle toute quête d'un idéal supérieur demeure incertaine, ainsi que nous venons de le voir dans M-554. L'idéal dont nous parlons ici doit donc être entendu dans le sens que nous avons redéfini précédemment (M-551) : c'est l'horizon régulateur, et cependant indéterminé, qui doit nous servir à nous orienter pour transformer la réalité et aller de l'avant [*vorschreiten*].

et à différents types de personnes extérieures : la loyauté, envers soi-même et nos amis ; la vaillance, envers les ennemis ; la magnanimité, envers les vaincus ; et la politesse en toutes circonstances¹¹⁰. Nous retrouvons des vertus déjà rencontrées précédemment, reprises dans la perspective d'une synthèse à l'approche de la fin de l'ouvrage. [§ 557] Nuançant le ton martial de la vaillance contre l'ennemi, Nietzsche raille ensuite l'alliance de la « mauvaise musique » et des « mauvaises raisons » lorsque l'on « marche sus à l'ennemi ». Ce texte constitue une nouvelle critique des grands événements assourdissants et aveuglants, et par conséquent de la logique des préjugés moraux et politiques, qui vont à l'encontre de la lucidité du penseur. [§ 558] Ce texte indique qu'il est de « rares humains » qui sont enclins à laisser voir leurs fautes et à cacher leurs vertus. Quoiqu'il en fasse l'éloge en notant qu'ils font preuve d'une « vanité [...] de nature rare et sublime » (en écho à la vanité d'exception du § 521 et à la retenue rare du § 528), il conclut pourtant que c'est « une faute de goût » dans la mesure où cela « offr[e] au monde un fort peu agréable spectacle ». Il nuance les paragraphes où il valorisait la discrétion du penseur, ainsi que sa capacité à mettre en avant ses défauts par égards pour autrui (§§ 469 et 489) ; encore une fois, il ne faut pas en abuser¹¹¹. [§ 559] De même, dans « rien de trop ! » Nietzsche corrige les mauvaises interprétations que l'on pourrait faire en exagérant certains de ses préceptes, ce qui montre à quel point l'accusation de contradiction qui lui est adressée est peu fondée : en réalité, les différents paragraphes *doivent* être confrontés, dans une logique perspectiviste, et se contrebalancer réciproquement, dans une logique de médiété. Cette dernière vertu¹¹² fait l'objet de ce paragraphe, par opposition aux buts inatteignables,

110 Des vertus cardinales platoniciennes, Nietzsche ne retient ici que la vaillance, ou force d'âme [*Tapferkeit*], quoiqu'il prise par ailleurs la justice et, non sans certaines nuances, la tempérance aussi.

111 Ce paragraphe file aussi la métaphore aquatique en présentant les penseurs comme une « eau transparente » laissant « voir les impuretés au fond de leur courant ». Il lui donne cependant une signification épistémologique qui renvoie à la connaissance de l'homme, avec la « transparence » rendant possible la vision.

112 Voir *NK*, p. 443 : Nietzsche cite ici le précepte grec « μηδὲν ἄγαν » (rien de trop), formule attribuée à l'un des sept sages, probablement Solon, et souvent associée à d'autres formules, notamment le « connais-toi toi-même » (qui donnait son titre à M-48). Nietzsche s'inspire de la sagesse grecque et articule lui aussi ces deux préceptes : c'est pour ne rien faire de trop, pour ne rien entreprendre « qui excède ses forces », qu'il s'agit de bien se connaître. Cela vaut pour ce paragraphe comme pour l'ensemble d'*Aurore*, qui ne saurait refouler la logique hypertrophique des préjugés sans produire une connaissance approfondie et lucide de la nature humaine.

derrière lesquels on reconnaît la logique des préjugés et les fictions idéalistes, et qui ne peuvent qu'épuiser et briser jusqu'aux « meilleurs des hommes »¹¹³.

[§§ 560 et 561] Mais s'il ne faut rien de trop, sur quoi devons-nous mettre l'accent ? [§ 560] Dans le prolongement de l'argumentation sur la connaissance et le façonnement de soi, ainsi que sur l'effort vers la progression et l'embellissement, Nietzsche reprend la métaphore botanique du sujet comme jardinier dont l'art et le savoir-faire consistent à cultiver le jardin de ses pulsions (cf. § 382)¹¹⁴. Il soulève ainsi la question de l'activité et de la liberté dans le processus de sélection et de dressage de l'autopoïèse, et nuance à la fois l'impression de passivité qui pourrait se dégager du lâcher-prise contemplatif esquissé dans ce livre V, et sa critique radicale du libre arbitre. Il retrouve la sagesse antique d'un Épictète, avec la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas¹¹⁵. Dans quelle mesure le sujet est-il maître de sa destinée, s'il est en réalité façonné malgré lui ? Dans quelle mesure le jardinier est-il libre de choisir ce qu'il fera du terrain qu'il est, lequel présente toujours déjà certaines caractéristiques prédéterminant ce qu'il sera possible d'en faire ? Nietzsche met en avant une certaine marge de manœuvre dans le but d'articuler la liberté humaine et le nécessitarisme. N'oublions cependant pas que le § 109 avait pris soin de souligner le nécessitarisme fondamental en précisant que la lutte des pulsions était, en dernière instance, l'origine de toute décision prise par le sujet, lui-même simple produit de leur activité : « *tu es fait !* » notait encore le § 120. Il est donc important de préciser de quelle liberté il est question. Il ne s'agit pas de la liberté à l'égard des choses extérieures (celle de l'esprit *libre*, dont il sera question au § 562), puisque le jardin n'est ici qu'une métaphore pour la subjectivité pulsionnelle. Il ne s'agit pas non plus de la liberté politique, selon la conception libérale à laquelle Nietzsche opposera plus tard sa propre définition de la liberté comme lutte et triomphe sur des résistances (qui n'est pas sans rappeler le présent texte)¹¹⁶. Enfin, il ne s'agit pas non plus du libre arbitre, ou de la liberté de la volonté, ce que l'ajout final sur « l'immutabilité du caractère », ce « préjugé » des « philosophes », pourrait laisser croire¹¹⁷. L'enjeu de ce texte réside essentiellement dans la défense d'une sub-

113 La version préparatoire (N-V3,58) était à cet égard très explicite, qui mettait en cause « les idéaux supra-terrestres grâce auxquels on nous berne ».

114 Sur la métaphore de l'art des jardins, cf. Vivarelli 1991, p. 146 *sq.* et 1992, p. 108 *sq.*, ainsi que Ritter 2001, chapitre « Landschaft. Zur Funktion des ästhetischen in der modernen Gesellschaft », p. 141–190. Sur l'influence de Burckhardt et de Schopenhauer, cf. Simonin 2022a, p. 391 *sq.*

115 Voir Épictète 1783, p. 3 / 1962, I, p. 1111.

116 Voir GD-Streifzuege-38.

117 Cette indication, qui vise principalement Schopenhauer, était absente de la version préparatoire (N-V-4,84) et encore de la mise au net (M-II-2,4). Nietzsche a pris soin de l'ajouter pour dissiper

jectivité en devenir, ouverte, changeante, c'est-à-dire du caractère processuel de l'autopoïèse (la « progression » du § 554). Peu importe que le sujet soit *libre* d'orienter ce processus dans une direction plutôt qu'une autre, du moment qu'il *devient*¹¹⁸. [§ 561] Cette précision étant faite, nous pouvons nous demander sur quoi mettre l'accent, sans projeter le préjugé du libre arbitre sur cette activité. Le peintre prend le relai du jardinier, dans une métaphore picturale de la coloration et du contraste, de la « nuance » et des « tons » : le regard que l'on porte sur le monde et sur soi-même est susceptible de faire ressortir le bon comme le mauvais, d'embellir ou d'enlaidir, d'éclaircir ou d'assombrir. Il n'est pas possible de rendre la couleur de la réalité, de sorte que nous la peignons toujours un peu plus terne qu'elle ne l'est. Mais tandis que « les poètes et les philosophes » se servent du contraste pour faire ressortir d'autant mieux leur bonheur, « le pessimiste », lui, « donne à toutes choses les couleurs les plus noires », que les vifs contrastes et les « éclairs » ne font que renforcer. Nietzsche retrouve ainsi le propos du § 426, qui indiquait que nous sommes plus sensibles à certaines couleurs qu'à d'autres, mais il en fait ici une stratégie de contrastes. L'approche esthétique de l'épistémologie, c'est-à-dire la dimension subjectiviste et créatrice du regard que nous portons sur le réel, entre ainsi en résonance avec le thème moral de la valeur de l'existence et du pessimisme, présent dès le livre I avec le clivage axiologique.

[§§ 562 à 566] Les paragraphes suivants reviennent à la figure de l'esprit libre qui, par opposition à ceux qui sont asservis aux préjugés moraux et aux superstitions, peut porter un autre regard sur les choses. [§ 562] Nietzsche part de l'exemple d'Ulysse. Déjà mentionné (§§ 199, 306 et 321) pour sa ruse amorale et son aptitude à la comédie, Ulysse incarne ici les « *hommes libres* » et aventuriers, aussi nommés « esprits libres », par opposition aux « *sédentaires* » (*attachés* à un lieu). Le texte montre cependant le prix à payer de cette liberté d'esprit, qui pousse l'esprit libre à blesser ceux qu'il contraint à « abandonner leur opinion, leur foi », tout comme Ulysse blesse mortellement ses proches (en écho aux paragraphes souvent autoréférentiels sur les rapports tendus entre le penseur sage et son entourage).

les malentendus et indiquer clairement l'enjeu central du paragraphe dont le titre (« *ce que nous sommes libres de faire* ») ne doit pas tromper : ce n'est pas un éloge du libre arbitre, mais une subversion du mot « libre ».

118 C'est sans doute le sens de l'appropriation nietzschéenne de la devise pindarique, « deviens celui que tu es », que l'on trouve dès NF4876,19[40] et qui revient à l'époque de la publication d'*Aurore*, avec précisément une insistance sur la progressivité : « Deviens, encore et toujours, qui tu es [*werde fort und fort, der, der du bist*] » (1881,11[297]). La version préparatoire de M-560, parlant de « *liberté artistique* » n'implique pas plus la notion de libre arbitre, mais bien toujours l'idée de façonnement, de transformation, que le nécessaire n'exclut aucunement. Il n'est donc pas exact que Nietzsche veuille établir ici un « quantum de "liberté" », selon la formule de Brusotti 1997, p. 156.

L'image de la descente «aux enfers», qui permet à Ulysse de se confronter à sa mère «morte d'affliction» du fait de son absence, est l'occasion de prolonger la métaphore des contrastes clairs-obscur¹¹⁹. [§ 563] À la suite des contrastes et du regard (§ 561), ainsi que de l'enfer et de la culpabilité de l'esprit libre (§ 562), ce texte réaffirme contre la logique néfaste des préjugés théologiques et moraux que «ce ne sont pas *les choses* mais les opinions *sur des choses qui n'existent pas* qui ont ainsi troublé les hommes»¹²⁰. Nous retrouvons l'idée de la perturbation causée par les opinions erronées (cf. §§ 82 et 449). Nietzsche donne comme exemples «*l'illusion de l'ordonnement moral [sittlichen Weltordnung] du monde*» et sa conséquence, le préjugé moral de la «faute», de sorte que la fin d'*Aurore* revient sur les enjeux de son commencement¹²¹. Ce qui ressort, c'est l'affrontement toujours plus marqué de deux visions du monde : l'une, judéo-chrétienne, est morale, clivée, contrastée, faite d'idéaux supranaturels et de préjugés nuisibles ; l'autre, grecque notamment, n'est pas morale au sens du dualisme du bien et du mal, mais vise au développement harmonieux du sujet dans le monde par la constitution d'un nouveau regard et l'éradication des préjugés, conformément à la sagesse de l'esprit libre. Ce dernier s'impose toujours plus, quoi qu'il lui en coûte, de sorte que la sagesse du livre V l'emporte progressivement sur l'idéal chrétien du livre I¹²².

[§ 564] «Même les grands esprits», cependant, n'ont «qu'une *expérience [Erfahrung]*» limitée et courent toujours le risque de la «bêtise» au-delà. Nietzsche nuance l'opposition entre l'esprit libre (ou «grand», ici) et la logique des préjugés, des illusions et de la bêtise. Il rappelle que le combat n'est pas manichéen et n'est jamais gagné, mais que le règne des opinions et de la bêtise menace toujours, y compris les meilleurs esprits, du fait de la condition humaine limitée et prisonnière de sa perspective. La réflexion sur l'expérimentation et les tâtonnements patients pour progresser avec mesure dans l'inconnu consiste précisément à mettre en place les conditions d'un élargissement du champ de l'expérience qui ne revienne pas pour autant à cautionner les plus folles rêveries et la *Schwärmerei*. La notion d'au-delà de l'expérience fait notamment penser aux spéculations mé-

119 C'est déjà par l'image de la descente d'Ulysse aux enfers que Nietzsche achevait ses *Opinions et sentences mêlées*, cf. VM-408 : «*Moi aussi, j'ai été aux enfers comme Ulysse*» (nous soulignons). Le sens était cependant différent, puisque Nietzsche n'allait pas y retrouver sa mère, mais de grands penseurs du passé. Ulysse est aussi une figure qu'il convient de rapprocher de la mer, métaphore récurrente (et présente dans ce paragraphe) de l'infini, cf. Lupi 1959–1960, p. 86.

120 Cf. *supra* p. 65, n62.

121 Le livre I, qui discutait amplement la question de la faute, s'ouvrait et s'achevait aussi sur des mentions de la «signification éthique» du monde (M-3 et 90), que rappelle ici «l'ordonnement moral». Voir aussi M-197.

122 Voir déjà M-546 : l'esclave stoïcien contre l'esclave chrétien.

taphysiques et idéalistes, déjà dénoncées par Kant avec la métaphore de la « colombe légère » aspirant à voler encore mieux « dans l'espace vide » pour illustrer l'abandon radical du « monde sensible »¹²³ par la spéculation platonicienne. [§ 565] Après l'illusion (§ 563) et la bêtise (§ 564), il est pareillement question de « l'ignorance », que nous masquons souvent par une dignité affectée. Il convient de ne pas se fier aux apparences et de bien distinguer le véritable sage de la fatuité des doctes, qui savent auréoler leur ignorance d'une solennité imposante. Dans un même mouvement, Nietzsche montre la logique des préjugés par opposition à l'esprit libre (§ 562), souligne l'ampleur et le caractère néfaste de cette logique (§ 563), dont les grands esprits eux-mêmes ne sont pas à l'abri (§ 564), ce qui peut conduire à se pavaner en affectant un savoir qui n'est que le cache-misère de l'ignorance (§ 565). [§ 566] Le paragraphe suivant se concentre plutôt sur le mode de vie du penseur, « bon marché » et « innocent » dans la mesure où il a besoin de ce que les autres dédaignent et se satisfait de peu dans sa solitude. Nietzsche rappelle diverses caractéristiques telle que la tension entre *vita activa* et *vita contemplativa*, qui ne sont pas sans évoquer l'idéal de sagesse épicurienne¹²⁴. Cependant, il nuance son propos en admettant que l'inverse est vrai aussi, et que le penseur ne peut pas se passer de ce qui lui est essentiel sans en être très affecté. Mais surtout, cette dernière touche au portrait du penseur sage permet de marquer son opposition avec toute la phase économique du livre III sur les préjugés de la société moderne. L'esprit libre, sur lequel Nietzsche a pris soin de revenir dans ces quelques paragraphes, est donc l'alternative aux préjugés religieux du livre I, aux préjugés moraux du livre II, aux préjugés socio-économiques, culturels et politiques du livre III, et bien entendu aussi aux préjugés de la subjectivité du livre IV.

[§§ 567 à 575] Les neuf derniers paragraphes forment la dernière séquence, à la fois conclusive, programmatique et autoréférentielle. Nietzsche dresse le bilan

123 Kant 1980, introduction, p. 764. Nietzsche retourne l'objection contre les spéculations de Kant qui, selon lui, a prétendu réduire le savoir au profit de la foi (et de la morale), comme ici l'expérience au profit de la bêtise, cf. M-Vorrede-3, M-92 et 197, ainsi que NF-1880,6[310] et déjà VM-27 (« *Les obscurantistes* »). Dans le même esprit, Spir 1877, vol. 2, p. 101 critiquait en Hermann von Helmholtz le physiologiste qui se fait métaphysicien et cesse d'observer pour postuler en dehors de toute expérience, et Nietzsche a tracé un trait en marge de ce passage.

124 NK, p. 448 mentionne l'autarcie et l'indépendance, la modération des plaisirs, l'évitement de ce qui trouble l'âme, et souligne cependant une différence : Épicure prise la société, qui n'est pour le penseur de ce paragraphe qu'un délassement temporaire pour mieux revenir à sa solitude. Pensons aussi à la solitude plus farouche du personnage de Byron 2013, p. 33, II, 2 : « [...] Depuis ma tendre / enfance, / Mon esprit ne frayait guère avec les âmes ordinaires, / Le regard qu'il portait sur la terre n'était pas humain ; / Leur soif d'ambition comme le but de leur existence / M'étaient étrangers. Mes joies, mes peines, mes / passions, / Mes pouvoirs m'aliénaient ; tout en ayant l'apparence / Des êtres de chair, je ne me reconnaissais pas en eux ».

de ce qu'il a accompli et ouvre l'horizon d'une tâche philosophique qui doit être poursuivie, adoptant par moment un métadiscours qui lui permet de préciser le rapport entre sa pensée, à travers son œuvre, et ses lecteurs. [§ 567] Une première stratégie programmatique, celle des «braves soldats de la connaissance», consiste à «prendre les choses plus gaiement qu'elles ne le méritent», après les avoir prises trop «au sérieux» (ce qui oriente déjà la réflexion vers le *Gai savoir*). Nietzsche prend le contrepied de la logique des préjugés dont la performativité a surtout été néfaste. Il ne propose pas de rétablir une quelconque vérité en éradiquant les illusions puisque dans l'un et l'autre cas (gaité ou sérieux), il y a excès du jugement ou de l'évaluation, du regard porté sur la réalité. Ce qui est en jeu, par conséquent, c'est la performativité positive d'illusions admises comme telles, qui se distingue des préjugés moraux en tant que ceux qui y souscrivent ne savent même pas que ce sont des préjugés, et en tant que leur performativité est essentiellement négative. Illusion contre illusion, donc, dans cette phase conclusive qui, à la fois, rejette les opinions erronées et en même temps admet que l'on n'en sort jamais véritablement. [§ 568] S'ensuit une métaréflexion sur «l'œuvre» du poète conçue comme un «phénix». Cette métaphore ornithologique s'applique à *Aurore* («il y a maintes sortes d'aurores», conclut le texte en rappelant l'épigraphe de l'ouvrage) et la désigne opportunément, alors qu'elle touche à son terme, comme une œuvre qui meurt et renaît. Le texte indique encore que l'œuvre est inactuelle et hors du temps, et par conséquent éternelle. La réappropriation et la subversion de la symbolique christique du phénix fait signe vers la pensée de l'éternel retour et vers une forme d'éternisation de la pensée et de l'œuvre de Nietzsche (ce qui fait écho au penseur en tant que pierre précieuse, pétrifiée «pour la joie de l'éternité», au § 541).

[§ 569] Le paragraphe suivant conclut l'ensemble des réflexions sur la solitude du penseur par une adresse «aux solitaires» (peut-être les lecteurs potentiels de Nietzsche) à qui il recommande de ne pas blesser «l'honneur des autres». C'est aussi un indice sur la stratégie d'écriture de Nietzsche, qui s'efforçait le plus souvent de critiquer les idées mais non les personnes, dont il effaçait les noms au cours du processus de rédaction (à l'exception notable de Wagner)¹²⁵. Peut-être ce texte a-t-il aussi valeur d'excuse, au terme d'*Aurore*, pour ceux qui pourraient en être choqués. [§ 570] Après la solitude du § 569, ce texte sur le silence note qu'il est «des pertes qui confèrent à l'âme une sublimité» silencieuse, par opposition aux lamentations pessimistes. Nous retrouvons l'opposition entre deux états d'esprit

125 Ce texte fait écho à M-470, sur la transmission impersonnelle de la sagesse, et peut-être aussi à M-556 sur la magnanimité envers le vaincu, rappelant alors le ton martial de M-567 sur les braves soldats de la connaissance en présentant Nietzsche comme victorieux par l'achèvement de son œuvre (de son arme ?) : *Aurore*.

face aux aspects les plus sombres de la réalité, Nietzsche valorisant une disposition d'esprit qui préfigure l'*amor fati* du *Gai savoir*. [§ 571] En contrepoint de ce paragraphe sur les pertes, et filant la métaphore martiale (§§ 556–557 et 567¹²⁶), il indique que «le remède le plus efficace» est «la victoire». Il peut s'agir de la victoire de Nietzsche sur lui-même grâce à l'achèvement de son œuvre, mais aussi d'une exhortation à vaincre les préjugés moraux. La métaphore médicale fait écho à l'ambition qu'avait Nietzsche d'être médecin, non seulement de lui-même, mais de la culture en soignant l'humanité de ses faux remèdes.

[§ 572] Pour le penseur vivant et dormant même dans le «grand courant des pensées et des sentiments», la vie doit être apaisement et silence ; au contraire, d'autres méditent pour se reposer de la vie. Nous retrouvons le silence (§ 570), ainsi que l'association du penseur et du courant (§§ 550, 530 et 558) et l'opposition perspectiviste entre les types contemplatif et actif, chacun se délassant ponctuellement des excès de son mode de vie au moyen du mode de vie opposé. Nietzsche confronte peut-être son propre point de vue avec celui d'éventuels lecteurs, qui ne chercheraient dans la lecture d'*Aurore* qu'un simple délassement à leurs occupations, quand lui y ferait le récit de ses aventures spirituelles tumultueuses. [§ 573] En guise d'ouverture, et pour relativiser le contenu de l'œuvre qui s'achève, Nietzsche présente le penseur comme un serpent qui doit muer, c'est-à-dire changer d'opinions, ou mourir. L'image se trouvait au § 455, articulée au thème de la seconde nature dans le contexte de l'expérimentation sur soi. Ici, elle entre en résonance avec l'exhortation au dépassement de soi, qui fait signe vers la définition de la vie, en tant que volonté de puissance, comme *Selbstüberwindung*. À l'opposé du fanatisme des convictions et du dogmatisme du vieux philosophe (§§ 542 et 547), Nietzsche prône l'indifférence et la prise de distance envers ses propres opinions, à commencer par celles qui sont contenues dans *Aurore*¹²⁷.

[§ 574] Préparant l'ultime métaphore ornithologique du paragraphe suivant, Nietzsche recourt ici à celle de l'envol. Elle permet une variation de perspective et symbolise la distance verticale et hiérarchique, qui rend toujours plus incompréhensible celui qui vole («nous», dans ce texte) à mesure qu'il s'élève au-dessus des autres. Au § 475, Nietzsche adoptait la perspective d'en bas sur ceux qui sont au-dessus ; le § 514 était une adresse de ceux qui rampent à ceux qui volent ; à

126 Ce paragraphe s'intitule «*infirmerie de campagne de l'âme*» ; M-567 s'intitulait «*en campagne*». Dans EH-M-1, Nietzsche affirmera à nouveau que c'est avec *Aurore* «que s'ouvre [sa] campagne contre la morale».

127 Nietzsche s'inscrit dans le prolongement de la libre pensée rationaliste et humaniste, tolérante envers les opinions divergentes et la possibilité d'errer, contre l'obscurantisme dogmatique qui ne tolère qu'une vérité et blâme ce qui s'en éloigne. Sur la peccabilité de l'erreur et l'influence de Lecky à ce propos, cf. *infra* p. 422–425.

présent, il adopte le point de vue en surplomb et, comme pour s'exhorter à s'y maintenir, livre un dernier précepte : « *ne pas oublier* » que « plus nous nous élevons haut, plus nous semblons petits à ceux qui ne savent pas voler »¹²⁸. [§ 575] Enfin, le paragraphe conclusif d'*Aurore* applique la métaphore ornithologique à la philosophie de l'expérimentation, de l'exploration et de l'aventure. Nietzsche présente l'image d'un oiseau « *aéronaute de l'esprit* » volant toujours plus loin (dans le prolongement de l'envol vertical du paragraphe précédent). Il aura sans doute besoin de se reposer, comme le penseur pris dans le courant de ses pensées (§ 572), et se posera alors sur « un misérable récif », de même que les oiseaux migrateurs sur leur île (§ 314, l'accent était alors mis sur leurs rapports de groupe). Mais il reprendra toujours son vol vers l'inconnu et vers le couchant (en réponse à l'aurore), tel le penseur prêt à se sacrifier et à s'abîmer dans la mer de son exploration afin que d'autres aillent plus loin, nouvelle symbolique du dépassement. La fin s'abstient de conclure et laisse ouverte l'alternative suivante : échouera-t-il (contrairement au remède de la victoire au § 571), « ou bien, mes frères ? Ou bien ? — » Le livre s'achève sur cette interrogation¹²⁹, fidèle à l'esprit sceptique de l'ouvrage, peut-être hérité de Bacon, dont la page de titre de l'édition originale du *Novum Organum* représentait déjà l'horizon dégagé entre les deux colonnes d'Hercule qui

128 Nietzsche pense peut-être à la dernière phrase de la préface de la deuxième édition de Schopenhauer 2004, p. 20 : « aussi, arrive-t-elle [sc. l'œuvre authentique] finalement, par une sorte de miracle, à dominer ce grand tumulte : comme on voit un ballon se dégager peu à peu des épaisses vapeurs du sol pour planer dans les pures régions, d'où aucune force humaine ne saurait le faire redescendre ».

129 Nietzsche en était très fier, cf. EH-M-1 *in fine*. Cf. aussi NK, p. 453 pour la référence au poème de Leopardi 1866, p. 57, ainsi que Brusotti 2001, p. 422, n2 pour les références à Pettigrew 1875, p. 179–223 et Draper 1871, p. 452 *sq.* Quant à la mention de Christophe Colomb, on pensera à Wagner et Schuré, déjà cités *supra* p. 41 et qui désignent tous deux le génie de Beethoven, mais aussi à Littré 1876⁴, p. 94, qui en fait une image du génie scientifique : « Le poète allemand Schiller, représentant Christophe Colomb voguant à la découverte d'un nouvel hémisphère, lui dit : "poursuis ton vol vers l'ouest, hardi navigateur ; la terre que tu cherches s'élèverait, quand bien même elle n'existerait pas, du fond des eaux à ta rencontre ; car la nature est d'intelligence avec le génie." Il y a là, sous la forme d'une grande image et d'une orgueilleuse exagération, l'expression d'une des conditions les plus réelles du vrai génie dans les sciences, à qui les découvertes n'arrivent point par un hasard, mais qui va au-devant d'elles par une sorte de pressentiment ». Cf. aussi Romundt 1882 (BN), introduction : « Die Entdeckung Amerikas durch Columbus eine Wirkung, eben dieselbe eine Ursache der Erneuerung der menschlichen Gedankenwelt », p. 1–8, qui associe plus philosophiquement cette découverte à l'élargissement de la pensée humaine. Cet ouvrage de l'ami de Nietzsche ne paraît qu'en 1882, mais Nietzsche se réjouit déjà de l'entreprise de son ami en août 1881, juste après la publication d'*Aurore*, cf. lettre à Franz Overbeck du 20/21 août 1881, BVN-1881,139, tout en déclarant encore à l'automne ne pas l'avoir lu, et aussi ne guère apprécier l'impression qu'un simple coup d'œil lui en a donné, cf. lettre à Overbeck du 14 novembre 1881, BVN-1881,167.

encadrent le détroit de Gibraltar. Cette fin ouvre la possibilité de nouveaux horizons, de nouvelles aurores et est un appel à la perpétuation de la pensée de Nietzsche par cette *fraternité* : des lecteurs, des disciples peut-être, d'autres oiseaux disposés à se mouvoir dans la pensée sur le mode perspectiviste et évolutif de la migration, tout comme Nietzsche, apatride depuis 1869 et qui entama en 1879 une vie itinérante dont il devait nourrir sa philosophie.

* * *

L'émancipation des préjugés par l'esprit libre, le penseur ou le sage, ainsi que Nietzsche le nomme alternativement, est donc une lutte de chaque instant (contre lui-même et contre la société) dont la victoire demeure en suspens au terme de l'ouvrage. Blâmé sous les noms de criminel, de pécheur, de réprouvé, il est d'abord violemment opprimé par la prépondérance des préjugés superstitieux et religieux de la moralité des mœurs et du christianisme. L'effet principal de ces préjugés est le clivage axiologique de la nature, y compris humaine, qui pousse les êtres humains à inventer des idéaux contre-nature et surestimés pour compenser la «réalité» qu'ils tiennent en mésestime et dont ils s'exagèrent les défauts (acte I). Les mésaventures de l'esprit libre se poursuivent avec le prolongement moral du christianisme, qui l'expose aux préjugés du libre arbitre et de l'altruisme, notamment. Quelques réflexions de nature épistémologique montrent pourtant déjà que les êtres humains ne se connaissent pas eux-mêmes, pas plus qu'ils ne connaissent le monde qui les entoure, mais cela ne suffit pas encore à les déciller, ni à les arracher à une logique des préjugés qui, loin d'être contingente, semble constitutive de leur nature (acte II). L'aveuglement se poursuit et atteint son paroxysme avec les préjugés de la culture moderne, dont nous souffrons plus que jamais et qui ne sont que la continuation la plus actuelle des précédents. La culture moderne, héritant de ces préjugés contre-nature et de leurs variations, se trouve dans une impasse. Cependant, le comparatisme culturel redonne un peu de confiance en offrant l'image d'alternatives, à travers les Grecs notamment. L'asservissement aux préjugés et le grégarisme ne sont pas la seule option, mais des conditions culturelles ont pu exister et sont donc concevables, qui pourraient favoriser l'émancipation individuelle de l'esprit (acte III). Dès lors, il importe de s'attacher à travailler sur soi pour s'extraire de la logique des préjugés qui pèsent toujours déjà sur l'individu. Mais parce que ces préjugés religieux, moraux et socio-politiques ont tous contribué à forger une certaine image de soi-même et de la nature humaine, il est impératif de se défaire avant tout des préjugés qui s'attachent à la subjectivité. L'autopoïèse repose donc sur l'impératif de connaissance de soi et de la nature humaine, d'où l'effort de Nietzsche pour offrir un petit traité de psychologie morale et de caractérologie qui, démasquant les faux-semblants, participe de la formation de soi (acte IV). Celle-ci se prolonge avec la

figure du penseur sage, qui rejoint peu à peu celle de l'esprit libre en tant qu'il parvient toujours plus à s'affirmer. De manière un peu déroutante, cependant, l'élimination de la logique des préjugés (y compris subjectifs) conduit ultimement à une certaine forme de déprise. Le sujet humain, cherchant toujours à se connaître et à s'affirmer, en vient peu à peu à repousser les limites de la connaissance et de l'affirmation étroitement subjectives. Loin de s'enfermer exclusivement dans sa perspective unique d'individu ou d'être humain, il tend vers un décentrement et une élévation perspectivistes qui le conduisent à une relative dépersonnalisation et modifient fortement sa vision du monde comme de lui-même. Ce nouvel horizon de spiritualité, qui fournit une alternative aux illusions des préjugés moraux, n'élimine cependant pas la dialectique entre l'affirmation du regard subjectif et son dépassement, pas plus que le décentrement permanent de l'exploration et les migrations de la pensée expérimentale n'éliminent le caractère situé d'un regard, aussi mobile soit-il. Aussi la lutte contre la logique des préjugés ne supprime-t-elle pas l'illusion au profit d'une supposée vérité ; tout au plus prend-elle la forme d'un jeu conscient avec les opinions, dans le but de favoriser les plus riches et les plus belles, et avec la réalité, dans la conviction qu'elle n'a pas d'existence « en soi », totalement indépendante de nos opinions (acte V).

Partie II : **Les sciences de l'homme contre la**
metaphysica specialis

Le déclin de la métaphysique et l'émergence des sciences de l'homme

Ce premier parcours, linéaire, d'*Aurore* nous a permis d'en extraire les principaux enjeux et d'en retracer la progression dramatique. Nous pouvons à présent reprendre les différents aspects de l'analyse critique des préjugés et de leur logique, ainsi que de la découverte qu'ils ne sont qu'un cas particulier d'un phénomène bien plus fondamental, d'après lequel l'illusion et ses effets réels sont constitutifs du rapport que nous entretenons avec le monde qui nous entoure. L'une des hypothèses qui nous servira de fil conducteur dans la suite est que Nietzsche, dans *Aurore*, joue l'anthropologie contre la métaphysique¹. Plus précisément : une certaine anthropologie, conçue au sens large comme l'ensemble des disciplines prétendant alors au statut de sciences de l'homme, en tant qu'elles s'efforcent de repenser la question : « qu'est-ce que l'homme ? », contre certaines définitions de la métaphysique. Il ne s'agit pas de proposer une étude de la place du philosophe allemand dans la longue histoire de la question de l'homme ou dans les sciences de l'homme alors naissantes, pas plus que de mettre en scène une confrontation entre Nietzsche et Kant qui, d'une certaine manière déjà, tenta de circonscrire la portée de la métaphysique et accorda une place prépondérante à l'anthropologie². Nous nous appuyerons plutôt sur certains éléments de ces débats et de la littérature, déjà importante, qui leur a été consacrée.

1 Voir notamment les différentes démarches mentionnées dans l'introduction, *supra* p. 19, et encore Lange 1877, vol. 2, p. 89, citant Feuerbach 1849, § 55, p. 81 : « la nouvelle philosophie fait de l'homme y compris la nature, base de l'homme, l'objet unique, universel et suprême de la philosophie ; – l'anthropologie donc, y compris la physiologie, devient la science universelle ». Récemment, Barbara Stiegler a publié un ouvrage dont la démarche est assez analogue à la nôtre, à ceci près qu'elle recourt aux sciences du vivant, et non pas aux sciences de l'homme, contre la métaphysique (2021).

2 Rappelons ici ce très célèbre texte de Kant 2007, p. 25 : « Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène aux questions suivantes : 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire ? 3. Que m'est-il permis d'espérer ? 4. Qu'est-ce que l'homme ? À la première question répond la *métaphysique*, à la deuxième la *morale*, à la troisième la *religion*, à la quatrième l'*anthropologie*. Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière ». Dans l'introduction à *Aurore* de l'édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Peter Pütz indique que le sous-titre sur les préjugés moraux doit s'entendre au sens large de la morale, correspondant à tout ce qui est humain par opposition à ce qui est naturel et physique, incluant la théorie de la connaissance, la psychologie, la religion et l'éthique : « tout ce qui peut, selon Kant, faire l'objet de l'anthropologie et se ranger sous les trois questions fondamentales de la philosophie : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ? » (Nietzsche 1993, vol. 1, p. 960).

Les préjugés moraux, qui font l'objet de la critique menée par Nietzsche dans *Aurore*, seront ainsi subsumés dans la suite sous trois chapitres (Le Moi³, le Monde et Dieu) reprenant les trois étants privilégiés de ce que la métaphysique classique, chez Christian Wolff et Alexander Gottlieb Baumgarten notamment, nommait « métaphysique spéciale » (*metaphysica specialis*), ou particulière, et dont la critique faisait déjà l'objet de la « dialectique transcendantale » dans la *Critique de la raison pure*. Le chapitre « Moi », correspondant à la psychologie, pourra ainsi être considéré comme une anti-métaphysique du sujet ; le chapitre « Monde » sera une cosmologie anti-métaphysique ; le chapitre « Dieu », une critique anti-métaphysique de la théologie. En effet, c'est bien à une récusation en règle des trois postulats kantien, qui sont autant de réponses à la question « que puis-je espérer ? » et correspondent aux trois pôles de la *metaphysica specialis*, que Nietzsche se livre dans *Aurore* : s'il se contente d'une allusion à « "Dieu, la liberté et l'immortalité" »⁴ dans l'ouvrage publié, une version préparatoire fait explicitement de ces trois objets de purs produits de l'imagination : « Kant : l'homme est un être moral : par conséquent il est 1) libre 2) immortel 3) il y a une justice qui récompense et punit : Dieu. — Mais l'être moral est une imagination, donc : — — — »⁵. Il est donc tout à fait pertinent d'appréhender *Aurore* à partir de cette triade, que Nietzsche connaissait⁶.

L'ordre que nous suivons est fondamental : l'homme, le monde et Dieu⁷. En partant du sujet, c'est depuis l'homme que Nietzsche veut reposer les grandes questions métaphysiques, morales et religieuses touchant à la compréhension du monde et de la place que les êtres humains y occupent. C'est au contraire à partir de Dieu que l'anthropologie religieuse concevait l'homme : créature à l'image de Dieu et pourtant d'une nature imparfaite et duelle, écartelé entre deux instances que sont le corps et l'âme, oscillant entre nature et grâce, péché et rédemption, damnation et salut, ainsi que nous l'avons vu précédemment avec le clivage axiologique. Ainsi que Pascal l'écrivait : « toute la conduite des choses doit avoir pour objet l'établissement et la grandeur de la religion », laquelle « doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent, que qui en saura les principes

3 La métaphysique classique parlait ici d'« âme ».

4 M-92.

5 NF-1880,7[21].

6 Il en est par exemple question dans Ueberweg 1866–1867, vol. 3, p. 161 ; Lange 1877, vol. 1, p. 59 et vol. 2, p. 3 et 517 ; Romundt 1882.

7 Notons que le biologiste et philosophe Ernst Haeckel donnera une structure analogue à son ouvrage, construit selon les quatre parties suivantes : 1) partie anthropologique : l'homme ; 2) partie psychologique : l'âme ; 3) partie cosmologique : le monde ; 4) partie théologique : Dieu (Haeckel 1899).

puisse rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général»⁸. De même, dans la métaphysique classique, l'anthropologie – partageant d'ailleurs certaines conceptions avec l'anthropologie religieuse, ainsi le dualisme esprit/corps – n'occupait qu'une place subordonnée et n'avait de sens que réinscrite dans l'horizon de la métaphysique⁹. Ainsi, chez Wolff et Baumgarten, l'anthropologie n'était, comme la psychologie empirique, qu'une sous-catégorie elle-même comprise à partir de la psychologie rationnelle en tant que l'un des trois domaines de la métaphysique spéciale ; ce que Kant, le premier, s'efforça de modifier¹⁰. Quant à savoir à quel point Kant lui-même était déjà sur la voie d'une « pensée critique (post-métaphysique) du sujet » et d'un « *humanisme non métaphysique* »¹¹, a hésité entre une conception pragmatique et une conception encore métaphysique de l'anthropologie (dans la *Logique*)¹², ou bien est demeuré prisonnier de l'horizon métaphysique¹³, c'est une question qui doit être laissée de côté ici.

Deux précisions s'imposent toutefois. La première concerne les connaissances que Nietzsche avait de Kant et les raisons pour lesquelles on peut le considérer comme un interlocuteur de premier choix. Quoiqu'il le cite régulièrement, il n'y a guère de traces d'une réelle confrontation, hormis peut-être avec la troisième *Critique*, en 1868, lors d'un projet de thèse sur la téléologie (qui sera l'un des préjugés moraux, de type cosmologique, dans *Aurore*). En revanche, il est certain que Nietzsche connaissait les principaux acquis du kantisme, ainsi que les débats laissés en héritage aux post- et aux néokantiens, qui étaient prégnants dans l'horizon intellectuel de son époque et auxquels il se confronta à son tour en lisant

8 Pascal 1993, § 556. Voir aussi § 430 : « ne sachant de nous-mêmes qui nous sommes, nous ne pouvons l'apprendre que de Dieu ».

9 Cf. Landgrebe 2015 (traduction d'un article allemand de 1982), p. 301 : d'Aristote à Wolff en passant par Thomas d'Aquin, « la question de l'être de l'homme est donc subordonnée à la question de la métaphysique concernant les fondements derniers de tout être et de tout devenir, et elle est guidée par leur détermination ».

10 Cf. Brandt 1999, p. 49.

11 Renault, présentation à sa traduction de Kant 1993, p. 14. Voir aussi p. 34 : la logique philosophique de l'anthropologie « est celle de la fin de la métaphysique (comme psychologie rationnelle) et de la naissance des *sciences de l'homme* » ; et p. 5 : « Avec l'anthropologie, ce serait donc en un sens la philosophie elle-même [...] qui trouverait le lieu de son accomplissement ».

12 C'est ce que Sardinha nomme le « paradoxe de l'anthropologie » (2011 et 2012, p. 47–49).

13 Cf. Landgrebe 2015, p. 306 : « Toutes les questions portant sur l'humain et sur la société humaine reçoivent par là [sc. par le système du savoir spéculatif absolu] leur lieu déterminé dans le système de tout ce qui peut être connu en général ». Cf. aussi Tietz 2002 qui, après avoir souligné divers dépassements du criticisme kantien par Nietzsche, précise que Kant lui aurait sûrement objecté « que la réponse à la question "qu'est-ce que l'homme ?" parachève la construction de la métaphysique, mais ne la fonde pas » (p. 63).

Schopenhauer, Lange, Kuno Fischer, Afrikan Spir, Otto Liebmann, son ami Heinrich Romundt, ou encore Eduard von Hartmann, pour s'en tenir à quelques-unes des lectures bien attestées et réalisées avant 1881. La *Nietzscheforschung* s'est d'ailleurs de plus en plus intéressée à l'apport de la philosophie de Kant dans les dernières années¹⁴. La question se pose également pour l'anthropologie, Kant ayant là aussi constitué un apport décisif dans la manière dont les questions de cette discipline seraient posées tout au long du XIX^e siècle. La proximité de certaines idées de Nietzsche avec celles de l'*Anthropologie au point de vue pragmatique* est parfois si grande qu'on se demande d'ailleurs, avec Richard Schacht, « si Nietzsche ne l'a pas lue quand même »¹⁵, quoique nous n'en sachions rien de façon positive.

La deuxième précision consiste, pour pouvoir affirmer que Nietzsche joue l'anthropologie contre la métaphysique, à distinguer plusieurs sens du terme « métaphysique » (nuances dont Nietzsche ne tient pas toujours compte). Ainsi, (1) la métaphysique générale (ou ontologie) était déjà rejetée par Kant, au profit de l'approche transcendantale des conditions de possibilités de la connaissance et de la théorie du phénomène permettant la fondation de (2) la métaphysique comme science, que l'on nommerait plutôt théorie de la connaissance aujourd'hui¹⁶. Malgré des désaccords importants, que Nietzsche partage avec nombre d'interprètes post- et néokantiens de son temps, ainsi sur la question de l'en soi, des jugements synthétiques *a priori* ou encore au sujet de la réinterprétation physiologique, évolutionniste ou pragmatique du cadre transcendantal, qu'il ne nommerait certes plus « métaphysique », il partage *grosso modo* les acquis de ce geste kantien¹⁷.

(3) La métaphysique spéciale fait quant à elle l'objet d'une critique serrée dans la « dialectique transcendantale », dont Nietzsche, là aussi, partage certains aspects. Tout comme Kant dans les paralogismes portant sur le moi, il refuse ainsi d'hypostasier le sujet sous la forme d'une entité dont les caractéristiques seraient la substantialité, la simplicité, la personnalité et l'idéalité. De même, Nietzsche est très critique envers toutes les preuves de l'existence de Dieu, comme Kant dans l'idéal théologique. Dans les deux cas, nous en trouvons des éléments dès l'époque d'*Aurore*. Pour les antinomies, en revanche, Nietzsche semblera plutôt se trouver en accord avec les antithèses empiriques et sceptiques, dans des textes parfois

14 Voir notamment Himmelmann 2005 ; Dufour 2015 ; Brusotti, Siemens, Constâncio, Bailey, Mayer Branco et Hay 2017.

15 Schacht 2005, p. 280.

16 D'où le fait que ce soit la métaphysique qui permette de répondre à la question « que puis-je connaître ? »

17 Voir à ce propos Stack 1983, en particulier le chapitre 8, « The Shadow of Kant », qui montre bien ce que la compréhension nietzschéenne du kantisme doit à la lecture de Lange.

ultérieurs : (a) que le monde n'ait pas de commencement, c'est ce qu'il affirmera avec l'éternel retour ; (b) qu'il n'ait pas de parties simples, c'est ce que sa critique de l'atomisme montrera ; (c) qu'il n'y ait pas de causalité libre dans la nature, il n'a cessé de l'affirmer. (d) Enfin, il répond un peu différemment à la question soulevée par la quatrième antinomie (existe-t-il un être nécessaire ?) dans la mesure où *tout* est nécessaire d'après lui, ce qui ne correspond ni à la thèse, ni à l'antithèse de l'antinomie kantienne.

(4) Précisons qu'une interprétation courante (en particulier au XIX^e siècle) de la philosophie kantienne consiste à distinguer deux usages – théorique et pratique – de la raison, dont l'un exclut la métaphysique classique, qu'elle soit générale ou spéciale, en tant que connaissance dogmatique, tandis que l'autre en préserve le contenu en tant qu'horizon, tâche morale ou postulat¹⁸. En ce sens, Kant n'aurait récusé la connaissance théorique des trois objets privilégiés de la métaphysique spéciale (l'âme, le monde et Dieu), que pour les conserver en tant qu'idées régulatrices de l'action humaine – un tour de passe-passe aux yeux de Nietzsche, dont la critique de Kant s'appuie sur cette interprétation.

(5) « Métaphysique » est aussi le nom d'une disposition naturelle, d'une aspiration profondément inscrite dans la nature humaine, ce que Schopenhauer appelait « besoin métaphysique de l'humanité »¹⁹. Cette disposition sera, au choix, l'indice de la destination suprasensible de l'homme, pour parler en termes kantien (auquel cas l'anthropologie demeure subordonnée à la métaphysique)²⁰, ou bien, selon Nietzsche, l'expression d'un besoin qui n'est peut-être même pas naturel, mais le rejeton tardif d'interprétations erronées et, de ce fait, profondément enraciné en l'homme²¹ (auquel cas la métaphysique est subordonnée à l'anthropologie).

(6) Enfin, « métaphysique » désigne au sens le plus courant la scission du monde en deux pôles, l'un immanent et l'autre transcendant, attitude que Kant

18 Les trois postulats de la raison pure pratique étant l'immortalité de l'âme, la liberté humaine et l'existence de Dieu, dont l'action morale de l'homme ne peut faire l'économie, et qui correspondent à la psychologie, à la cosmologie et à la théologie, dont la connaissance théorique s'était révélée impossible dans la « dialectique transcendantale ».

19 Schopenhauer 2004, Supplément XVII.

20 C'est cette interprétation qui permettra à Martin Heidegger, dans *Être et Temps* puis dans *Kant et le problème de la métaphysique*, de plier la philosophie de Kant à sa propre ontologie fondamentale, ou métaphysique du *Dasein*, qui porte moins sur la question de l'être que sur l'homme en tant qu'être qui se pose cette question. À ce propos, cf. Rivelaygue 1992, vol. 2, p. 337–344.

21 Cf. NF-1880,6[290], réélabéré dans FW-151. De ce point de vue, et bien qu'il ne s'y réfère que de façon indirecte, Nietzsche est à rapprocher historiquement et intellectuellement de l'école de Marbourg, via Lange notamment, pour la réception du kantisme sous la forme d'une théorie de la connaissance et pour ses effets sur la question « qu'est-ce que l'homme ? »

reprochait déjà à (1) la métaphysique générale et à (3) l'usage théorique de la raison pour la métaphysique particulière. C'est cette forme de projection fantasmatique, cette invention d'un arrière-monde, doublée d'une évaluation axiologique qui conduit à le valoriser au détriment du pôle immanent, que Nietzsche dénonce principalement sous le terme de « métaphysique ». À tort ou à raison, il reconduit à ce schéma le dualisme kantien noumène / phénomène, quitte à exagérer la portée métaphysique (en ce sixième sens) de la philosophie kantienne, pour mieux s'en démarquer.

Résumons-nous : Nietzsche souscrit à l'élimination de la métaphysique générale et de ses prétentions dogmatiques (1), ainsi qu'aux fortes restrictions qui touchent la métaphysique spéciale (3). Loin de pouvoir donner lieu à quelque scientificité que ce soit (2), le besoin métaphysique tout entier est à ses yeux illusoire (5 et 6), comme savoir théorique aussi bien que comme aspiration pratique (4).

Même si Nietzsche conçoit sa tâche philosophique comme antimétaphysique, un certain nombre des enjeux qui viennent d'être présentés se retrouvent cependant dans sa philosophie, d'une manière profondément remaniée. Ainsi, la substitution kantienne d'une théorie du phénomène à la métaphysique générale trouvera des prolongements dans ce qu'on a pu appeler le phénoménisme de Nietzsche²², et la question se pose de savoir s'il s'en est toujours tenu à une simple critique sceptique de la connaissance, ou si son élaboration tardive d'une philosophie de l'interprétation ne revêt pas, à son tour, une portée ontologique. Toujours est-il qu'il s'efforce de rester au plus proche du monde tel que nous en faisons l'expérience, lorsqu'il rabat sur la seule phénoménalité sa nature fondamentalement interprétative, là où certaines caractérisations kantienne de l'intelligible et du sensible reproduisaient le dualisme métaphysique (ainsi l'opposition entre liberté nouménale et causalité naturelle). De même, l'opposition du surhomme à l'homme de l'anthropologie philosophique classique a déjà été maintes fois relevée²³. Plus généralement, on pourrait voir dans les philosophèmes que sont le surhomme, l'éternel retour et la mort de Dieu une alternative aux trois postulats kantien qui, déjà, constituaient une autre manière de concevoir les trois domaines de la métaphysique spéciale. Ce serait l'objet d'un travail spécifique qui n'a, à notre connaissance, jamais été fait, et qui dépasse la portée et le corpus du présent ouvrage, mais dont nous esquisserons toutefois les linéaments dans la conclusion. Enfin, il convient également de souligner que Nietzsche, suivant en cela

22 Voir à ce sujet Gori 2019, p. 58–59, 67–71, 74, 104–110 et 126, et *infra* p. 284–306.

23 Cf. notamment Foucault 2008, p. 79 : « la trajectoire de la question : *Was ist der Mensch ?* dans le champ de la philosophie s'achève dans la réponse qui la récuse et la désarme : *der Übermensch* » ; Rölli 2005, p. 348 ; Sardinha 2012, p. 46–47.

certaines remarques de Lange et de Hartmann²⁴, s'inscrit aussi dans le prolongement de Kant pour ce qui concerne la relève pratique de la réduction sceptique de la connaissance du monde. Si la conception de l'homme, du monde et de Dieu ne sont plus acquises par le bénéfice d'un fondement métaphysique, alors il revient peut-être à l'homme de s'en forger une nouvelle vision (ce dont les trois philosophèmes précédemment mentionnés pourraient être l'expression), sous forme d'idéal régulateur, d'*expérimentation* dirait Nietzsche, orientant de manière immanente l'avenir de l'humanité en reposant la question de l'homme sur une toute nouvelle base²⁵.

Nietzsche partage donc beaucoup avec la critique kantienne de la métaphysique, notamment *d'un point de vue théorique*, telle qu'elle se déploie dans la première *Critique*. À bien des égards, il ne fait que pousser à l'extrême le geste kantien, la critique des illusions transcendantales culminant chez Nietzsche dans une analyse des représentations, opinions, erreurs et illusions nécessaires²⁶. Mais il en retire un «scepticisme radical»²⁷ et récuise, pour l'essentiel, l'issue pratique proposée dans la deuxième *Critique* (et dans les textes de la première qui semblent lui ouvrir la voie, tel le «canon de la raison pure»)²⁸. Il voit là un subterfuge pour sauver la métaphysique, dont la philosophie kantienne serait un ultime avatar, et qui n'est d'ailleurs à ses yeux qu'un masque de la théologie (et de la morale afférente). Prenons ainsi l'exemple de la raison, différence spécifique constituant la caractéristique essentielle et définitionnelle de l'homme – *animal rationale* – depuis Aristote. Chez Kant, la raison est à la fois la caractéristique essentielle de

24 Cf. Lange 1887, p. 821 *sq.* (dernier chapitre, intitulé «der Standpunkt des Ideals») / 1877, vol. 2, p. 570 *sq.* ; Hartmann 1879 (BN), p. 148 *sq.* (chapitre intitulé «Das Moralprincip des künstlerischen Lebensgestaltung»).

25 C'est en ce sens que Stack 1983, p. 209, relève que Kant s'est fait «professeur de l'idéal», tout comme Lange parle d'une «vérité imagée [*figurative truth*]», avant d'appliquer cette conception à Nietzsche : «cela devrait indiquer à tout le monde qu'il n'est question ni de connaissance positive, ni de "vérité métaphysique", lorsqu'il postule sa conception hypothético-poétique d'un *Wille zur Macht* universel» ; puis : «nous sommes à même de mettre en avant notre vision de la "réalité" comme une construction poétique, figurative, idéale, dans le but de présenter une vision édifiante ou esthétique du "réel" qui puisse parfaire l'existence des individus et conduire à une régénérescence culturelle». Peut-être est-ce dans cet horizon poétique qu'il convient de chercher les linéaments d'une post-métaphysique ? Sur la volonté de puissance comme interprétation métaphorique ou mythologique, cf. Simonin 2022a, p. 189.

26 Cf. notamment M-90, NF-1880,4[10 ; 57], 6[216 ; 290], 7[233]. Stack 1983, p. 199, souligne que l'expression «erreurs *a priori*» se trouve déjà chez Lange.

27 Stack 1983, p. 196.

28 Il suit en cela la lecture de Schopenhauer 2004, Appendice, «critique de la philosophie kantienne», p. 517–668.

l'homme²⁹, mais aussi celle de Dieu, présente dans la nature³⁰. C'est donc encore à partir de Dieu et du monde naturel qu'il a créé, que la nature rationnelle de l'homme est posée. En s'appuyant sur la célèbre déclaration par laquelle Kant redéfinissait le statut de la métaphysique dans la deuxième préface de la première *Critique* : « Je devais donc supprimer le *savoir*, pour trouver une place pour la *foi* »³¹, Nietzsche souscrit à l'interprétation d'une restriction kantienne de l'usage théorique de la raison afin d'en libérer l'usage pratique. Cela lui permet de reconduire le rationalisme kantien à la métaphysique et celle-ci à la théologie, dès lors que c'est l'usage pratique de la raison humaine qui permet de sauver la métaphysique, sous forme de croyance. C'est peut-être pour cela que Nietzsche, dès le premier paragraphe d'*Aurore*, s'en prend au statut fondamental de la raison, et du même coup à une conception classique de la nature humaine qui va d'Aristote à Kant en passant par l'humanisme, en affirmant qu'elle provient de son contraire, la déraison³². Surtout, au § 197, il fustige l'asservissement de la connaissance « à la domination du sentiment », qu'il identifie à la stratégie kantienne consistant à « rouvrir le chemin à la foi en assignant au savoir ses limites »³³. L'importance de la formule sera confirmée dans la préface ajoutée à la deuxième édition d'*Aurore*, publiée en 1887, tout en étant explicitement rattachée à la logique des préjugés moraux par la substitution de la morale à la foi : « pour faire une place à son "empire moral" il se vit contraint de poser un monde indémontrable, un "au-delà" logique – c'est pour cela précisément qu'il avait besoin de sa critique de la raison pure ! »³⁴

Kant ne semble donc être allé assez loin, ni dans sa critique de la métaphysique, ni dans son interrogation sur ce qu'est l'homme (et peut-être la première insuffisance est-elle cause de la seconde). Nietzsche, au contraire, va reposer la question de l'homme, de ce qui est accessible à sa connaissance et de ce à quoi il peut aspirer, afin d'exhiber sur une base historique et anthropologique la prove-

29 Kant 1993, p. 41 : dès le premier paragraphe de la préface, l'anthropologie est définie comme l'entreprise visant à connaître l'homme « comme être terrestre doué de raison », ce qui revient d'une certaine manière à apporter une réponse à la question « qu'est-ce que l'homme ? » avant même de l'avoir posée.

30 *Ibid.*, p. 250 : « Les élans les plus forts de la nature, lesquels représentent la raison (celle de l'Être qui régit le monde) qui, de façon invisible, veille sur le genre humain [...] ».

31 Kant 1980, préface de la 2^e édition, p. 748.

32 M-1. Sur le statut de la raison dans l'anthropologie nietzschéenne, cf. Tietz 2002, et sur les rapports de Nietzsche avec l'humanisme, en lien avec ses prolongements dans les sciences de l'homme, cf. Simonin 2022c.

33 M-197. La formule était déjà présente dans VM-27, intitulé « les obscurantistes », un pied-de-nez au statut d'*Aufklärer* de Kant.

34 M-Vorrede-3. Cf. aussi, à la même époque, NF18879[178].

nance de ses différentes croyances, de ses préjugés moraux, religieux et aussi métaphysiques. Kant voulut abolir le savoir afin d'obtenir une place à la croyance, la critique nietzschéenne des préjugés moraux consiste à abolir les croyances pour refonder le savoir.

Nietzsche est nourri par la réflexion kantienne et plus encore par l'héritage néokantien de son siècle³⁵, mais aussi celui de Feuerbach, de l'évolutionnisme et du positivisme. L'esprit de son temps est celui du développement des sciences expérimentales et de la crise de la métaphysique, qui concourent à l'émergence d'une conception de l'anthropologie opposant le savoir des sciences empiriques à l'idéalisme spéculatif³⁶. C'est dans cet horizon que l'entreprise nietzschéenne se situe, et c'est ce contexte qui conduit Nietzsche à s'approprier, prolonger et radicaliser l'approche du criticisme³⁷. Il reprend la théorie du phénomène en éliminant l'en soi. Il remplace la distinction entre usage théorique et usage pratique de la raison par une conception pragmatique et non rationnelle de la connaissance. Kant interrogeait les conditions de possibilité de la connaissance, selon le modèle métaphysique de la vérité anhistorique, la critique nietzschéenne des préjugés moraux met en jeu les conditions de possibilité des représentations erronées et illusives, selon un modèle anthropologique historicisé. Kant se penchait sur l'illusion transcendante de la raison, Nietzsche ne voit plus qu'une somme d'erreurs et d'illusions nécessaires³⁸, dont la raison elle-même. Le premier voulait refonder métaphysiquement la connaissance humaine sur la base d'une critique de la raison pour montrer à quelles conditions l'*animal rationale* peut connaître, dans un horizon qui demeurerait métaphysique ; le second fait de la logique des préjugés (dont celui de la raison) le point de départ structurant son enquête critique sur la nature humaine et sur les modalités de sa connaissance, pour montrer que l'*homo fabulator* ne peut prétendre à aucune vérité définitive dans un horizon post-métaphysique. Débarrassée de sa gangue métaphysique, cette réflexion conduit à repenser radicalement la question « qu'est-ce que l'homme ? », ainsi que le savoir qu'il peut acquérir sur son environnement, sur lui-même et sur la place qu'il occupe dans le monde.

35 Renault, dans sa présentation de Kant 1993, p. 35, note à ce propos que « ces positions kantienne, à travers leur discussion et leur réélaboration par les néo-kantiens, ont joué un rôle fort important, après 1850, dans la théorisation des sciences humaines naissantes ».

36 Cf. Tietz 2002, p. 47.

37 On a pu parler à propos de la philosophie de Nietzsche de « kantisme hyperbolique », Stack 1893, p. 211 ; cf. aussi Dufour 2015, p. 277, pour son épistémologie. Lange 1877, vol. 2, p. 437 / 1887, p. 713 parlait déjà de « la physiologie des organes des sens » comme d'un « kantisme développé ou rectifié » (deux traits en marge).

38 Des « erreurs a priori », ainsi que l'exprimait Lange avant lui (1877, vol. 2, p. 37).

L'approche anthropologique par laquelle Nietzsche tente d'interroger les conditions de possibilités de l'illusion, radicalisant l'épistémologie kantienne, se veut donc résolument antimétaphysique. Mais comment se présente cette anthropologie chez Nietzsche ? On a pu parler d'« anthropologie radicale »³⁹, d'« anthropologie expérimentale »⁴⁰, ou encore de « philosophie anthropologique »⁴¹ par contraste avec une anthropologie philosophique qui serait vouée à demeurer métaphysique, et même d'une démarche « anti-humaniste »⁴² ou encore d'une « anthropologie sans "homme" »⁴³. Toutes ces caractérisations sont justes, et nous voudrions ajouter qu'il s'agit en outre d'une anthropologie négative, dans la mesure où elle repose avant tout sur le constat de la méconnaissance, non seulement d'autrui, mais encore de soi : « tous ces hommes qui ne se connaissent pas eux-mêmes croient à cette abstraction exsangue, "l'homme", c'est-à-dire à une fiction »⁴⁴. La critique des préjugés n'est donc pas circonscrite à la connaissance du monde qui nous environne, mais affecte également la connaissance que l'homme (en tant qu'individu et en tant

39 Rölli 2005, p. 348.

40 Zavoronkov 2017 et Heit 2014. L'auteur lie cette anthropologie expérimentale à la déconstruction des préjugés des philosophes, dans *Par-delà bien et mal* ; nous voulons quant à nous montrer comment *Aurore* s'emploie, sur une même base anthropologique, à déconstruire toutes sortes de préjugés.

41 Sardinha 2012, p. 58 : « le paradigme surhumain vient opposer à l'anthropologie philosophique, qui soumet la réflexion sur l'humain à l'idée supposée d'une essence transcendante au devenir de l'humain, une philosophie anthropologique, forme d'exercice de la pensée qui ne se laisse pas arrêter par la supposition que son objet aurait une essence, mais qui, au contraire, plonge elle-même, et le replonge, dans l'élément du devenir ». L'auteur précise aussi qu'il s'agit de « repenser l'humain en dehors de l'agencement métaphysique » (p. 55).

42 *Ibid.*, p. 57. De fait, avant même d'avoir défini le projet de *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche opposait déjà deux concepts d'humanité : *menschlich*, l'humanité *trop humaine*, c'est-à-dire naturelle, animale, et *human*, l'image purifiée de l'humanité, abstraction forgée par la culture humaniste de la Renaissance. Cf. NF-1875,3[12] : « L'*humain* <das Menschliche> que nous montre l'antiquité ne doit pas être confondu avec l'*humain* <das Humane> ».

43 Choulet 1999, § 13.

44 M-105. Cf. également M-18 : « Oh, connaisseurs du cœur humain, apprenez à vous mieux connaître ! » Ces *connaisseurs* pourraient désigner les moralistes classiques, que Nietzsche a lus avec assiduité depuis l'époque de rédaction de *Choses humaines, trop humaines*, ou bien les anthropologues, ainsi que le suppose Salanskis 2015, p. 153, ou encore Socrate, qui se présente comme un connaisseur des hommes dans *L'Apologie de Socrate*, 20d-e, cité in Quérini 2023, p. 54. On pense encore à la première phrase d'*Éléments pour la généalogie de la morale* : « Nous sommes pour nous des inconnus » (GM-Vorrede-1). Sur l'anthropologie négative, voir Bajohr et Edinger 2021, en particulier Bajohr, p. 7-42, p. 15 qui fait de Nietzsche un « candidat plausible » pour celle-ci, et surtout Fladung, p. 125-144.

qu'espèce) a de lui-même⁴⁵. Affirmer que Nietzsche joue l'anthropologie contre la métaphysique ne revient donc pas à en faire un anthropologue, pour éviter d'en faire un métaphysicien. À l'époque d'*Aurore*, il a déjà lu un certain nombre de textes d'ethnographes ou d'anthropologues, sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir, et il se nourrit de leurs réflexions, mais il ne souscrit pas pour autant aux pré-supposés et, parfois, aux préjugés qui sont les leurs. En un sens, il convient donc de dire que l'anthropologie antimétaphysique de Nietzsche va encore plus loin que l'anthropologie des anthropologues de son temps (laquelle n'est peut-être pas exempte de préconceptions métaphysiques sur la nature humaine).

La conception nietzschéenne de la nature humaine retrouve certains aspects des grandes traditions de la question de l'homme : Helmut Heit, partant de l'énigme proposée à Œdipe par le sphinx et qui ouvre *Par-delà bien et mal*, propose une analyse très fine montrant que l'homme, mi-homme mi-animal, est une énigme pour lui-même⁴⁶. De même, Nietzsche reprend la devise inscrite sur le temple de Delphes, érigée par Socrate au rang de tâche philosophique : « connais-toi toi-même »⁴⁷. Il s'inscrit en outre dans le droit fil du mythe d'Épiméthée et de Prométhée⁴⁸ sur le caractère inachevé et en devenir de l'humanité, entre manque naturel et perfectionnement par la culture. C'est probablement l'une des manières de comprendre sa reprise de la formule pindarique : « deviens celui que tu es »⁴⁹, et

45 Cf. ici aussi Kant 1993, préface, p. 43–44, qui énumérait déjà différentes difficultés dans la connaissance de la nature humaine, inhérentes à celle-ci : « l'homme qui remarque qu'on l'observe » est « embarrassé (géné), et dans ce cas il ne *peut* se montrer tel qu'il est ; ou bien il se *dissimule*, auquel cas il ne *veut* pas être connu tel qu'il est » (p. 43) ; s'il veut « s'explorer lui-même », il est entravé par « son état affectif » (p. 43–44) ; enfin les « habitudes » et la « seconde nature » (p. 44) compliquent le jugement que chacun est susceptible de porter sur lui-même aussi bien que sur autrui.

46 Heit 2014, p. 27–29. Il cite également Platon, *Phèdre*, 229e.

47 M-48. Voir Muglioni 2011, p. 52, sur la reprise kantienne de la devise socratique qui, rapprochée de la question « qu'est-ce que l'homme ? » et des trois autres questions qui s'y rattachent, peut être reformulée comme suit : « prends conscience des limites du savoir de telle sorte que ta raison remplisse sa fin propre, qui est de te dicter ta conduite ». Chez Nietzsche, ce questionnement revient surtout à se défaire des illusions que l'on a établies pour combler les limites du savoir et, dans le cas de Kant en particulier, à la *place* du savoir. Sur le « Γνώθι σεαυτόν », et en particulier sur la relation étroite entre théorie de la connaissance de soi et pratique de la réalisation de soi, voir également Quérini 2023.

48 Cf. Platon, *Protagoras*, 320c–322d / 1864a, vol. 3, p. 135–198 (les plus annotées de l'exemplaire), p. 149–151 (la page 149 est cornée), ainsi que 1868 et 1856 (BN), vol. 1, p. 46–49.

49 Cf. notamment NF-1876,19[40], 1881,11[297], FW-270 et 335, Za-IV-Honig. Dans SE-1, déjà, on trouvait l'injonction « Sois toi-même ! », et plus tard, le sous-titre d'*Ecce Homo* sera : « Comment on devient ce que l'on est ».

c'est également ce qu'il exprimera en qualifiant l'homme d'« *animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé* »⁵⁰.

En revanche, Nietzsche affirme la spécificité de son approche anthropologique de plusieurs manières. Premièrement, soutenir que la nature humaine est en devenir n'implique aucunement que l'homme ait à conquérir une quelconque essence, ce qui ne ferait que reporter au terme du processus une nature éternelle, contenue en germes dès l'origine. La réalisation de soi de l'individu comme de l'espèce humaine, chez Nietzsche, est expérimentale, asymptotique et surtout exempte de toute forme de téléologie, qu'elle soit eschatologique ou prenne la forme laïcisée du Progrès, prônée par les Lumières. Le perfectionnement dont il est question n'est donc ni moral, ni rationnel, ni cosmopolitique ; surtout, l'horizon qui s'ouvre demeure parfaitement inconnu, comme en témoignent aussi bien l'exergue que le dernier paragraphe d'*Aurore*. Deuxièmement, Nietzsche commence à partir d'*Aurore* à risquer une définition positive de la nature humaine, en termes de relations de puissance, qui fournit un modèle explicatif à ce paradigme à la fois en devenir et cependant non finalisé. Les êtres humains se constituent en déployant leurs forces au sein d'un affrontement incessant et sans terme avec d'autres puissances, sans qu'il y ait là quoi que ce soit de moral ou de rationnel *a priori*, l'issue n'étant pas définissable à l'avance et rien ne garantissant qu'elle soit heureuse.

Deux conséquences en découlent : tout d'abord, et c'est la troisième spécificité de l'anthropologie nietzschéenne, l'élaboration ultérieure de cette conception sous le nom de volonté de puissance conduira Nietzsche à replonger l'humanité dans la totalité du monde naturel, selon un isomorphisme qu'il recherchait depuis longtemps. Ainsi que l'explique Richard Schacht, l'homme réel est de part en part nature dédivinisée⁵¹, ce qui implique une fois de plus de redéfinir l'articulation entre l'homme, le monde et Dieu. L'anthropologie généalogique et naturaliste de Nietzsche consiste à étudier le devenir-humain de l'humanité, à partir de l'animalité naturelle, dans une logique immanente qui s'oppose notamment au fixisme créationniste. Les nombreux textes d'*Aurore* où Nietzsche critique les représentations imaginaires d'une humanité supérieure, suprasensible ou divine, sont à comprendre à partir de ce contexte. La deuxième conséquence de cette anthropologie fondée sur des relations de puissance, et c'est la quatrième spécificité de l'anthropologie nietzschéenne, tient à l'approche pluraliste et perspectiviste de

50 JGB-62, cf. déjà NF-1884,25[428] et 1885,2[13].

51 Cf. Schacht 2005, p. 286. Sur les concepts de dédivinisation [*Entgötterung*] et de déshumanisation [*Entmenschung*] de la nature, ainsi que de naturalisation [*Vernatürllichung*] de l'homme, cf. *infra* p. 440–443.

l'homme, qui remet en question aussi bien l'universalisme des conceptions chrétienne et humaniste, que l'ethnocentrisme⁵². Il y a selon Nietzsche des types humains (que l'on ne confondra pas avec des races), dont les deux formes les plus exemplaires sont le type grégaire de la moralité des mœurs et le type émancipé de l'individu exceptionnel, qui s'appelait d'abord génie au début des années 1870 (en accord avec Schopenhauer), puis esprit libre depuis *Choses humaines, trop humaines*, et prendra par la suite d'autres noms, tels que les maîtres ou les surhommes⁵³.

Enfin, la dernière spécificité de l'anthropologie nietzschéenne tient à sa nature fabulatrice : traversé par des rapports de force qui le mettent aux prises avec le monde qui l'entoure, cet être en devenir qu'est l'homme n'a d'autre solution que d'interpréter et d'inventer sans cesse ce qui n'a pas d'essence prédéfinie (le monde, et surtout lui-même). C'est la raison pour laquelle l'interprétation sera ultérieurement définie comme l'activité principale de la volonté de puissance : l'essence des choses, et de l'homme en particulier, étant de n'en avoir aucune, mais d'en façonner. L'homme n'est pas *imago dei*, pas plus qu'il n'est *animal rationale* : il est *homo fabulator*⁵⁴. Il se raconte des histoires, trompe autrui et s'abuse lui-même, et c'est par cette activité même qu'il s'affirme et devient. Tels sont, en quelques mots et à titre préparatoire de la deuxième partie de notre ouvrage, les linéaments de l'anthropologie nietzschéenne : relations de puissance naturelles et immanentes, plurielles, en devenir incessant, et forgeant une grande diversité de représentations⁵⁵. Entre le *trop humain* et le *surhumain*, il s'agit donc ici de proposer une interprétation de l'anthropologie qui se met en place dans *Aurore*, et qui fait de l'homme un être par nature contraint d'inventer des images de lui-même et du

52 Cf. Zhavoronko 2020.

53 On rencontre bien d'autres typologies dans le corpus nietzschéen : ainsi le philosophe, l'homme de science, le religieux ou l'artiste, mais aussi des considérations sur les différents tempéraments, héritées de l'anthropologie philosophique, cf. p. ex. Kant 1993, section « du tempérament », p. 263–269, et *infra* p. 322 *sq.*

54 C'est là ce qui permet d'inscrire Nietzsche dans le mouvement intellectuel de son temps, au seuil des sciences humaines modernes d'inspiration néokantienne et positiviste qui accompagnent le déclin de la métaphysique, et qui verront bien, elles aussi, que la spécificité de leur approche par rapport aux sciences naturelles tient à la place de l'herméneutique.

55 Certaines de ces caractéristiques sont postérieures à *Aurore*, et ne seront pas approfondies ici, même si nous verrons que les pensées sur les préjugés moraux, publiées en 1881, préparent à bien des égards les réflexions que Nietzsche conduira dans la suite des années 1880. Par ailleurs, d'autres caractéristiques de l'anthropologie nietzschéenne auraient pu être mentionnées aussi, mais nous nous en sommes tenus à ce qui nous a semblé être l'essentiel. Voir Choulet 1999, § 5, qui indique qu'« il n'y a donc plus de "nature" humaine qui tienne : il n'y a que de l'*injection de sens* », ce qui correspond exactement à ce que nous nommons une anthropologie de l'*homo fabulator*; puis propose une liste de caractéristiques de l'homme.

monde dans lequel il vit, dont la plupart ne sont que des préjugés qui ne font que renforcer sa méconnaissance de l'un comme de l'autre. Quant à savoir s'il est possible de distinguer certaines interprétations comme meilleures que d'autres et si, partant, la lecture proposée par Nietzsche échappe à cette critique en étant elle-même exempte de préjugés, c'est ce qu'il nous faudra interroger⁵⁶.

Si l'anthropologie de Kant comme celle de Nietzsche définissent l'homme dans l'horizon ouvert par l'impossible définition de son essence, il semble donc que Nietzsche le fasse sous la forme d'une activité de fabulation qui permet aux êtres humains d'imaginer des alternatives à la réalité qu'ils sont pour inventer les réalités qu'ils ont à être, au risque de se perdre dans l'illusion pure et simple et le déni de réalité. Loin de reconduire la question de l'homme à la religion ou à la métaphysique, Nietzsche entreprend donc de situer celles-ci à partir de celle-là. L'anthropologie problématique qui transparait dans *Aurore* interroge ainsi ce que l'homme peut connaître (du monde et de lui-même), ce qu'il devrait faire et peut espérer, et il s'agit par-là de chercher une réponse *humaine* à l'appréhension du monde et de la place que l'homme y occupe.

⁵⁶ Choulet 1999 note ainsi à raison que définir l'homme comme indéfinissable, c'est encore le définir, et s'attache à exhiber les difficultés de cette entreprise (voir en particulier les §§ 10 à 12). Reste que Nietzsche, plus qu'aucun autre philosophe, s'est efforcé d'en proposer une définition aussi minimale, expérimentale, ouverte et plurielle que possible, remettant radicalement en question un certain nombre des convictions les plus ancrées.

Le Moi

Le livre II d'*Aurore*, consacré à certains préjugés de la morale, repose sur une critique du sujet humain. La responsabilité du sujet, qui présuppose sa liberté, aussi bien que l'altruisme sont en effet des représentations qui supposent une certaine compréhension de l'agent moral, et de la subjectivité en général. Vers le début de ce livre, nous lisons ainsi : «La plupart des gens, quoi qu'ils puissent penser et dire de leur "égoïsme", ne font malgré tout, leur vie durant, rien pour leur *ego* et tout pour le fantôme d'*ego* [*Phantom von ego*] qui s'est formé d'eux dans l'esprit de leur entourage qui le leur a ensuite communiqué»¹. À l'*ego*, représentation classique de la subjectivité pensante et consciente d'elle-même, origine et fondement de toute certitude ainsi que des travers de l'égoïsme, et que l'on devine ici implicitement comme réel, véritable ou substantiel, Nietzsche oppose un fantôme². Il insiste sur le fait qu'il n'y a là qu'une vue de l'esprit³ et pourtant, contre toute attente, c'est bien ce fantôme d'*ego* qui, par ses effets, est le plus réel, ou mieux : le plus effectif. Alors même qu'il n'a pas de réalité substantielle (la *realitas* qui vient de la *res*, la chose), c'est lui qui exerce des effets [*Wirkungen*], c'est lui qui fait agir («ne font malgré tout, leur vie durant...»). Nous sommes ainsi au cœur de notre enquête sur la logique des préjugés et sur la performativité des illusions, dont le sujet humain constitue un domaine privilégié. En effet, il se présente comme une somme illusoire de préjugés qui, cependant, constitue l'essentiel de la représentation que les êtres humains ont d'eux-mêmes et en fonction de laquelle ils agissent.

La suite d'*Aurore* présente trois autres occurrences du terme «*Phantom*», qui ne désignent plus le sujet humain lui-même mais ce qu'il connaît, ainsi quelques paragraphes plus loin : «Monde de fantômes [*Phantome*] où nous vivons !»⁴ Il est

1 M-105.

2 Voir Kofman 1979, p. 231, qui note que le *cogito* implique un grand nombre «de croyances, d'opinions, de préjugés, d'"articles de foi", de fictions imaginatives», qu'il «est un produit non de la raison mais de "l'imagination", une "supposition", une fiction, une invention, une illusion». Pour plus de détails sur le «fantôme d'*ego*», voir aussi Lawtoo 2013, p. 27 sq.

3 La suite du texte parle d'un «brouillard d'opinions impersonnelles ou à demi-personnelles et d'appréciations de valeur arbitraires et pour ainsi dire poétiques», et conclut : «étrange monde de fantasmes [*Phantasmen*]». Notons le rôle des relations intersubjectives («leur entourage», «opinions [...] à demi-personnelles»), abordées ici dans le contexte d'une réflexion sur l'égoïsme et l'altruisme, et sur lesquelles nous reviendrons au chapitre suivant. Remarquons également l'emploi du terme *Phantasma*, que l'on peut traduire par fantasme, illusion, hallucination, mais aussi apparence et apparition, ou encore... fantôme, qui a la même racine.

4 M-118. Les deux autres occurrences sont M-270, qui concerne toujours la connaissance d'hommes et de choses extérieurs (ici la science), en variant le point de vue puisque Nietzsche n'écrit plus

ainsi probable que le caractère fantomatique de tout ce que nous connaissons s'enracine dans le fait même que nous soyons un fantôme pour nous-mêmes. C'est ce que confirme un autre paragraphe, dans lequel Nietzsche semble mettre en avant la projection du caractère fantomatique depuis le sujet connaissant sur l'ensemble des choses qu'il connaît, ajoutant à l'idée kantienne selon laquelle « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »⁵ l'idée supplémentaire que ce « nous » n'est que fantôme : « Ne craignez-vous pas de retrouver dans la caverne de toute connaissance votre propre fantôme [*Gespenst*], comme la toile fantomatique [*Gespinnst*] dont se déguise à vos yeux la vérité ? »⁶ C'est que la conception nietzschéenne de la subjectivité en crise outrepassa non seulement l'*ego* cartésien mais encore le sujet transcendantal kantien, nous y reviendrons. C'est d'ailleurs à un néokantien, Lange, que Nietzsche emprunte peut-être la formule, puisque ce dernier écrit dans un chapitre de son *Histoire du matérialisme* consacré au cerveau et à l'âme que « le fantôme de l'âme [*das Seelengespenst*], apparaissant sur les ruines de la scholastique, embrouille constamment toute la question »⁷. Nous reviendrons au chapitre suivant sur les préjugés concernant le monde que nous connaissons, mais il sera bien question dans ce chapitre sur la subjectivité des conditions de possibilité de la connaissance sous l'angle du sujet connaissant.

Notons, plus généralement, un écho de la réflexion pascalienne sur la nature du moi également. Quelques mois avant de lire, ou relire, les *Pensées* de Pascal, Nietzsche écrit : « Ce qu'on ne connaît pas, on ne peut l'aimer, ou bien on aime quelque chose d'autre, très exactement un fantôme [*Phantom*] »⁸. Dans son exemplaire des *Pensées*, il a tracé un trait en marge de tout le célèbre passage

« nous » mais « vous » ; et M-307, au sujet de la connaissance historique : « procréation et conception continues de fantômes [*Phantomen*] qui planent sur les profonds brouillards de l'insondable réalité », où nous retrouvons la même association des fantômes et du brouillard, déjà présente dans M-105, et la même idée d'après laquelle seules des suppositions et des « opinions » exercent véritablement « des effets ».

5 Kant 1980, préface de la 2^e édition, p. 741.

6 M-539. Le terme *Gespenst*, d'origine allemande et non plus grecque, renvoie à un autre registre sémantique, à la fois plus restreint, puisqu'il désigne surtout l'apparition d'esprits de défunts, et plus populaire, souvent lié à l'idée de croyance superstitieuse, tandis que ce qui fait plus largement la parenté entre le *Phantom* et le *Phantasma* disparaît, en dépit de l'allusion au sensible et à la caverne de Platon.

7 Lange 1877, vol. 2, p. 345 / 1887, p. 637. Ici aussi, Lange se sert du terme allemand *Gespenst*. Cf. Gori 2019, p. 56, qui note que Lange, tout comme Ernst Mach et Gustav Fechner, inspirés par Franz Brentano, sont tous à la recherche d'une « solution antimétaphysique au problème corps-esprit » et d'une « psychologie sans âme ». Cette dernière expression est empruntée à Lange 1877, vol. 2, p. 403 / 1887, p. 685, dans un passage consacré à l'école de Herbart.

8 NF-1880,3[29].

affirmant qu'on ne connaît que des qualités extérieures et transitoires, jamais le véritable moi⁹. Il écrit alors dans ses notes qu'«il est mythique de croire que nous trouverons notre moi le plus propre après avoir abandonné ou oublié telle ou telle chose»¹⁰, puis mêle cette réflexion à la thématique des fantômes : «il n'y a pas que les fantômes qui disparaissent quand on en parle, mais aussi les qualités véritables, chez les peuples et les individus»¹¹. Le § 105, dont nous sommes partis, porte discrètement la trace de ces réflexions, tout comme un paragraphe intitulé «*Où s'arrête le moi ?*»¹²

Il s'agit donc d'aborder les illusions *du* sujet humain, dans tous les sens que recouvre l'article : génitifs objectif et subjectif, ainsi que la notion d'origine. Il sera ainsi question des représentations illusoire concernant le sujet humain, mais aussi plus généralement de celles que le sujet humain nourrit à propos de lui-même comme du monde qui l'entoure, et enfin de l'hypothèse selon laquelle toute représentation illusoire proviendrait de la nature même du sujet humain, ou encore selon laquelle toute représentation forgée par le sujet humain serait *ipso facto* illusoire. Cette hypothèse qui, dans sa forme la plus radicale, fait de la subjectivité la matrice et en même temps la somme d'illusions et de préjugés, contribue donc directement à notre analyse de la connexion entre le thème des préjugés moraux et la question de la performativité des représentations illusoire. Il s'ensuit en effet une certaine image, illusoire et cependant effective, que les êtres humains ont d'eux-mêmes en tant qu'individus et en tant qu'espèce. L'objet de ce chapitre est l'étude des conditions de possibilités de cette logique des préjugés, inhérente à la subjectivité humaine et qui l'affecte en retour.

Nous verrons que les sources et les réflexions de Nietzsche, empruntant notamment à la psychologie et à la physiologie, offrent une tout autre image de la nature humaine et de ses facultés de connaissance que celles véhiculées par la métaphysique du sujet, conçu comme substance, par la métaphysique de la certitude de soi et par toute conception métaphysique de la connaissance postulant l'adéquation de la pensée et de l'être. Le déploiement croissant des disciplines prétendant au statut de science de l'homme, allant de pair avec le déclin de la métaphysique, ouvre la voie à une représentation problématique de l'être humain,

9 Pascal 1993, § 323 / 1865, vol. 1, p. 190. Voir également Helvétius 2016, p. 271 / 1760, p. 350 : «on ne nous aime pas pour nous-mêmes, mais toujours pour quelque cause» (trait en marge) ; et Stendhal 1854b, p. 236 : «Qu'est-ce que le *moi* ? je n'en sais rien. Je me suis un jour réveillé sur cette terre ; je me trouve lié à un corps, à un caractère, à une fortune. Irai-je m'amuser vainement à vouloir les changer, et cependant oublier de vivre ? duperie : je me soumetts à leurs défauts» (trait en marge).

10 NF-1880,7[213].

11 NF-1880,9[1].

12 M-285.

à une crise du sujet, désormais conçu comme source nécessaire et indépassable d'erreurs fondamentales. Aussi ce chapitre peut-il être conçu comme retraçant l'élaboration nietzschéenne d'une antimétaphysique du sujet.

Ces réflexions sont parsemées en divers endroits d'*Aurore*, répondant à chaque fois à une logique spécifique. Il n'en est question qu'indirectement au livre I, sous l'angle religieux de la destinée et du salut individuels, ou encore de l'immortalité de l'âme. C'est le livre II qui constitue le premier temps fort de cette déconstruction du sujet, entre réflexions épistémologiques et morales. L'enjeu général est la critique des préjugés moraux liés à la liberté et à la responsabilité, à la pureté prétendue des motifs de l'action, ainsi qu'à la valorisation de l'altruisme. Ce sont là autant d'aspects qui interrogent l'agentivité morale et reposent sur une certaine conception du sujet humain, que Nietzsche s'attache à remettre en question par ses réflexions sur les facultés de l'esprit, sur l'introspection et la délibération, ou encore sur la nature de l'*ego* et de l'égoïsme, ainsi que sur la méconnaissance de soi et d'autrui. De nouveau, le livre III ne soulève de tels enjeux qu'indirectement, sous l'angle du sujet moderne au sein d'une société postrévolutionnaire, démocratique et libérale, mais qui demeure pétrie de conformisme, de préjugés et d'idéaux grégaires. Le livre IV représente un deuxième temps fort puisqu'il emprunte à la fois au traité des passions et à l'essai de caractérologie, s'efforçant de redéfinir le sujet humain en déployant un vaste panorama des types humains. Ceci en vue de la constitution d'un type humain supérieur, encore à venir, qui se nomme au livre V le penseur ou le sage, et à l'horizon duquel nous devinons déjà certains aspects propres au surhomme.

Pour retracer ce parcours et les différentes dimensions de cette réflexion, nous étudierons d'abord le sujet connaissant, ses facultés gnoséologiques et les conditions de possibilité de la connaissance dans le contexte de l'inflexion phénoméniste de Nietzsche. Puis nous aborderons plus précisément les différentes composantes de la subjectivité humaine, en tant qu'elles concourent à la logique des préjugés et à la performativité des illusions en alimentant la méconnaissance de soi ; pour ce faire, nous nous concentrerons notamment sur la psychopathologie des croyances esquissée par Nietzsche à l'aide de sa lecture de médecins aliénistes, et sur quelques-uns des remèdes qu'il envisage.

Le sujet connaissant

Ce sous-chapitre vise à cerner ce qui, dans la constitution même du sujet connaissant, nourrit paradoxalement la méconnaissance et diverses illusions de l'homme sur lui-même aussi bien que sur le monde qui l'entoure. Le détail des

conceptions du monde qui sont erronées fera l'objet du chapitre suivant ; seules nous intéressent ici les conditions de possibilité subjectives de telles erreurs.

(1) Dans un premier temps, nous passerons en revue les principales facultés qui jouent un rôle dans la connaissance, et qui dans le livre II d'*Aurore* font l'objet d'un traitement assez suivi¹³. Sans prétendre épuiser la liste ni le détail de ce qu'il y aurait à dire à leur sujet, nous ferons surtout ressortir leur contribution à une connaissance toujours précaire, nécessairement et constitutivement falsificatrice et trompeuse. (2) L'étude des différentes facultés contribuant à la connaissance nous conduira à faire ressortir les principales causes d'hétéronomie de la pensée et certaines solutions envisageables. (3) Mais la radicalisation de la critique nietzschéenne nous incitera surtout à reconsidérer les illusions des sens, les jugements incorrects, l'imagination débridée, les représentations faussées et l'irrationalité de la raison, qui ne sont plus tant des écarts par rapport à une norme supposée, aux yeux de Nietzsche, que l'indice du fonctionnement normal de la pensée. Nous verrons ainsi comment, la critique des préjugés moraux se doublant d'une critique épistémologique de la connaissance elle-même, Nietzsche en viendra à redéfinir à la fois le sujet et la connaissance dont il est capable. Peu à peu, il s'avère en effet que le sujet n'est plus seulement le support des sensations ou de la représentation, mais qu'il n'est lui-même rien d'autre que cela. Quant aux conditions de possibilité de la connaissance de la réalité, elles sont radicalement redéfinies par l'inflexion phénoméniste de Nietzsche, qui s'affirme toujours plus au cours de la période de rédaction d'*Aurore* (de même que la nature de cette réalité elle-même, par voie de conséquence).

Les facultés de connaissance : des puissances trompeuses

Les sens sont-ils trompeurs, comme l'affirment les rationalistes ? Offrent-ils au contraire une voie d'accès directe au monde extérieur, de sorte qu'il faudrait imputer toute erreur ou illusion au jugement, à l'entendement ou à la raison, ainsi que les matérialistes et les empiristes le supposent, d'Épicure aux sensualistes ? De ce très ancien débat, Nietzsche retient ce qui lui permet de renvoyer dos-à-dos les

¹³ Dans un groupe d'une quinzaine de paragraphes, il est ainsi question de la conscience (M-115, 119, 129), des sens (M-117 et 122), du jugement (M-117, 119, 122), de l'imagination (M-119, 121, 130), de la représentation (M-119, 121, 129), de l'intellect (M-121, 125), de la raison (M-123, 130), de la volonté (M-124, 125, 129 et 130), de la pensée (M-125), de la mémoire (M-126). D'autres paragraphes traitent par ailleurs de ces facultés, mais ce groupe constitue le noyau d'une réflexion facultaire relativement unifiée.

deux pôles de la connaissance : la sensorialité corporelle et les facultés cognitives de l'esprit.

D'une part, en effet, il n'hésite pas à affirmer la valeur de la connaissance sensorielle contre les abstractions de la raison, ainsi dans sa critique de la *vita contemplativa*, de l'élévation spirituelle et de la dialectique platonicienne, dont il reconduit le « mépris profond du monde sensuel » et l'aspiration à être « délivré des sens » à « la préhistoire de la science »¹⁴. Il semble ainsi s'inscrire dans le droit fil de la doctrine épicurienne, rapportée notamment par Lucrèce, Kant ou Lange. Le premier notait ainsi que c'est « à la raison enfin de faire la différence, / l'œil ne peut connaître la nature des choses. / Ainsi n'impute pas aux yeux les défauts de l'esprit », avant d'ajouter que « l'erreur provient le plus souvent / d'opinions que l'esprit ajoute de lui-même : / on suppose avoir vu ce que les sens n'ont vu, / car le plus difficile est de distinguer les évidences / et les douteuses créations que l'esprit leur adjoint »¹⁵. Le second rappelait que « *les sens ne sont pas trompeurs* », non tant « parce que leurs jugements sont toujours exacts, mais parce qu'en fait ils ne jugent aucunement, – ce pourquoi l'erreur n'incombe jamais qu'à l'entendement »¹⁶. Kant, reprenant ensuite le fameux exemple épicurien de la tour carrée, en offrait une interprétation personnelle en déclarant que « l'homme en vient souvent à tenir pour objectif ce qu'il y a de subjectif » et à « prendre le *phénomène* pour l'*expérience*, ce qui le fait tomber dans une erreur qu'il faut concevoir comme une faute de l'entendement, non pas comme celle des sens »¹⁷. De même encore, Lange déclarait au sujet de la théorie épicurienne des simulacres que la perception est toujours vraie :

La base finale de toute connaissance est la perception sensible qui est toujours vraie en soi ; l'erreur ne peut naître que par la relation établie entre la perception et l'objet qui la produit. Quand un fou voit un dragon, sa perception, comme telle, ne le trompe pas. Il perçoit l'image d'un dragon ; à cette perception ni la raison, ni les règles de la pensée, ne peuvent rien changer. Mais s'il croit que ce dragon va le dévorer, il se trompe. L'erreur gît ici dans la relation entre la perception et l'objet. C'est, en termes généraux, la même erreur que commet le savant qui interprète mal un phénomène parfaitement observé dans le ciel. La perception est vraie ; la relation avec la cause hypothétique est fautive¹⁸.

14 M-43. Voir encore GD-Vernunft-2 : « C'est la "raison" qui est cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens ».

15 Lucrèce 1997, IV, v. 384–386 et 464–468, p. 265 et 269 respectivement / 1865, p. 135 et 138.

16 Kant 1993, § 11, p. 76.

17 *Ibid.*, p. 77.

18 Lange 1877, vol. 1, p. 100 / 1887, p. 82 : tout le passage est marqué par Nietzsche d'une double flèche verticale en marge.

La perception sensible, qu'Épicure nommait « simulacre », Lucrèce « évidence » et Kant « phénomène », n'est donc jamais trompeuse en tant que réalité sensorielle, mais n'indique cependant rien du monde extérieur et de ce dont elle est censément la sensation. Cette relation de la perception sensible à l'objet réel, où l'erreur peut se glisser, résulte quant à elle d'un acte de l'esprit.

Il importe cependant de ne pas sous-estimer la dimension stratégique de l'éloge nietzschéen des sens et du corps contre la raison et l'esprit, c'est-à-dire au fond contre la théologie¹⁹. En effet, Nietzsche n'est pas plus matérialiste ou sensualiste que Kant et Lange et il se montre bien plus critique à l'égard de la sensation dès qu'il s'efforce d'approfondir la réflexion épistémologique à son sujet. À l'époque qui nous intéresse ici, il note ainsi que « les sensations qui se rapportent à des choses irréelles sont *injustifiées* »²⁰, puis généralise en considérant « dans quels errements [*Irrungen*] nos sens se plaisent surtout à nous fourvoyer [*verführen*] »²¹. Un paragraphe d'*Aurore*, stratégiquement situé au cœur de l'analyse de la subjectivité qui est conduite dans le deuxième livre, est tout à fait explicite à ce propos : « Les habitudes de nos sens nous ont fait tomber dans les rets trompeurs de la sensation [...] – il n'y a pas la moindre échappatoire, pas de tour ou de détour qui mène au monde *réel* »²². Nous verrons bientôt ce que le subjectivisme extrême qui se dégage de ce paragraphe doit au phénoménisme en vogue à l'époque de Nietzsche. Retenons pour l'instant que la sensation, quoique trompeuse²³, est la matière première de l'expérience et la seule réalité objective que nous puissions prétendre atteindre²⁴.

Les sens trompeurs sont à leur tour « la base de tous nos jugements et nos "connaissances" »²⁵, poursuit Nietzsche dans ce même paragraphe publié. Mais la

19 C'est le cas des deux paragraphes dont nous sommes partis, issus d'*Aurore* et du *Crépuscule des idoles*, dans lesquels Nietzsche fait parler – entre guillemets au discours direct – les philosophes rationalistes et idéalistes. Cf. aussi NF-1881,11[194] au sujet de Malebranche, qui met sur un pied d'égalité « les sens » et « le péché ».

20 NF-1880,5[18].

21 NF-1880,6[434].

22 M-117.

23 Voir également NF-1880,6[439] : « la faiblesse des organes des sens » ; 1881,11[70] : « avec la sensation la *superficialité*, l'imposture commencent » ; 11[323] : « Combien totalement *erronée* est la sensation ! »

24 « Le monde, un phénomène esthétique », écrit Nietzsche au sujet de ce « monde de nos sens » dont il vient de remarquer qu'il « n'existe pas réellement, il se contredit : il est une tromperie des sens » (NF-1880,10[E93]). Notons que cette appellation de *phénomène esthétique* n'a plus du tout le sens qu'elle avait à l'époque de *La Naissance de la tragédie*, celui d'une métaphysique d'artiste, mais vise à souligner le lien entre la sensorialité (*aesthêsis*) et la phénoménalité.

25 M-117. Remarquons les guillemets qui mettent à distance ces prétendues connaissances.

réci-proque est également vraie, et les sensations et sentiments sont d'autant plus trompeurs qu'ils sont eux-mêmes déjà traversés par des jugements et des croyances, souvent hérités et eux aussi erronés. Ainsi lit-on dans *Aurore* que « derrière les sentiments il y a des jugements et des appréciations de valeur » – « un jugement » dont Nietzsche précise qu'il est « souvent erroné ! »²⁶ –, ou encore que « nous continuons toujours à tirer les conséquences de jugements que nous tenons pour faux [...] – par l'entremise de nos sentiments »²⁷. De même, dans les notes préparatoires, il est question du « jugement » organique fondamental, de la « croyance » qui préside aux sensations²⁸, du « préjugé de nos sens »²⁹, ou encore de la sensation, qui n'est que « préjugés », « opinions », et Nietzsche de conclure : « tout est faux ! »³⁰ Loin de n'être qu'une forme dérivée de l'exercice correct de la pensée et du jugement, le préjugé semble donc profondément enraciné dans l'organisme des sujets sentants et connaissant. Hérité au fil des générations, il apparaît même comme constitutif de l'expérience sensorielle et de la connaissance individuelles : le préjugé est devenu la forme originelle du jugement. Il y a donc une influence réci-proque entre la faculté de juger et les jugements moraux, éthiques ou de valeur, que Nietzsche nomme aussi préjugés et dont il ne cesse de rappeler le caractère erroné³¹. Ceux-ci, en effet, ne sont pas simplement le résultat de l'usage

26 M-35 pour les deux citations.

27 M-99.

28 NF-1880,10[F100]. Nietzsche a pu s'inspirer des travaux du néokantien Afrikan Spir, dont il a lu à plusieurs reprises l'ouvrage *Pensée et réalité* (1896 / 1877). Spir indique qu'une sensation est un contenu de conscience neutre à l'égard des choses extérieures dont elle est censément la sensation, à la différence d'une idée, qui comporte une croyance inhérente, une « foi en [l']existence » (1896, p. 31 / 1877, vol. 1, p. 46) de l'objet dont elle est l'idée et qu'elle affirme. De même, Spir indique au sujet du jugement qu'il repose sur « la croyance à la réalité ou à la vérité de ce qui est exprimé » (p. 522 / vol. 2, p. 224) ; « l'affirmation de l'objet, la croyance à son existence est ainsi le fait primitif » (p. 524 / vol. 2, p. 226 ; deux traits en marge). Nietzsche, qui semble adopter et radicaliser cette conception en l'étendant jusqu'à la sensation, trace encore deux traits en marge d'un passage indiquant la « nécessité interne de croire quelque chose sur les objets » (p. 51 / vol. 1, p. 76 ; la même idée est rappelée p. 181 / vol. 1, p. 228, avec de nouveau deux traits en marge). Notons la grande postérité de cette idée, que l'on retrouve dans la « foi perceptive » de Merleau-Ponty 1979 (le concept est central et omniprésent dans l'ouvrage), ou encore dans « l'adhérence aveugle au monde » de Picard 1993, cité in Héritier 2012, p. 10. Sur la lecture de Spir par Nietzsche, voir D'Iorio 1993 et Mattioli 2017.

29 NF-1880,10[F101].

30 NF-1881,11[323].

31 Voir par exemple M-35, déjà mentionné, mais aussi M-102, cité *infra* p. 275, ou encore M-453, ainsi que NF-1880,1[65] : « Les jugements moraux sont portés avec le maximum d'assurance par les gens qui n'ont jamais réfléchi » ; 3[54] : « Ce qu'on apprend d'abord, ce n'est pas la compréhension en profondeur des choses et des hommes, ce sont des jugements de valeur sur les choses et les hommes » qui « interdisent l'accès à la connaissance véritable ».

ou du mésusage de cette faculté, mais contribuent pleinement à son exercice : « nous sommes généralement, durant toute notre vie, les dupes des jugements acquis étant enfants »³².

De même, et sans surprise si l'on tient compte de sa parenté avec l'imaginaire, l'imagination est une faculté que Nietzsche associe fréquemment aux fictions, à l'illusion, aux erreurs ou aux préjugés³³. Il déplore ainsi, au seuil du cinquième livre d'*Aurore*, que l'« erreur, l'imagination [*Einbildung*], l'esprit d'illusion » se tiennent « derrière chaque mot » et même jusqu'au cœur de la « pensée »³⁴. Que par ailleurs il recoure plus au terme *Phantasie*, désignant l'imagination fantaisiste à l'œuvre par exemple dans la fiction, qu'à celui d'*Einbildungskraft*, désignant la faculté de mettre en image ce qui fait impression sur le sujet, indique déjà qu'il met l'accent sur la faculté d'invention, d'affabulation et d'illusion plutôt que sur la faculté de connaissance par reproduction imagée adéquate³⁵. De fait, les deux termes lui servent à marquer l'écart avec la connaissance de la réalité, ainsi lorsqu'il récuse les « causalités imaginaires [phantastischer] » par contraste avec « le monde réel »³⁶, lorsqu'il dénonce le « monde imaginaire [eingebildete Welt] » de la « moralité des mœurs » qui méprise « causes », « conséquences » et finalement « la réalité »³⁷, ou lorsqu'il met en garde contre les excès de la passion qui conduit à devenir « rêveur [*Phantasten*] »³⁸ et contre la « vénération » qui se nourrit des « œuvres de l'imagination [*Einbildung*] et de la fiction »³⁹. Car l'imagination joue en outre un rôle performatif qui peut certes être positif⁴⁰, mais tout aussi bien et

32 M-104. Cf. aussi NF-1880,3[24], citée *infra* p. 330.

33 C'est un lieu commun, mais Nietzsche a sans doute été particulièrement influencé par la pensée de Pascal sur l'imagination, cf. Simonin 2022b, p. 2 sq.

34 M-423.

35 On trouve dans *Aurore* une trentaine d'occurrences de *Phantasie* ou *phantastisch*, aucune d'*Einbildungskraft*, et huit occurrences d'*Einbildung* ou *eingebildet*, qui ont du reste souvent le sens de « vue de l'esprit ». Notons cependant quelques usages positifs de la *Phantasie*, ainsi de « l'imagination scientifique » (M-36), de la place de l'imagination dans l'activité intellectuelle du penseur (M-43) ou encore de l'aptitude des moralistes les plus fins, capables grâce à leur imagination d'expliquer les comportements humains (M-428).

36 M-10. Voir déjà NF-1880,2[11] sur « le monde imaginé ».

37 M-33.

38 M-450.

39 M-550. Voir également la critique de l'art, d'inspiration platonicienne, du fait qu'il valorise les « choses que nous imaginons [*die eingebildeten Dinge*] » jusqu'à nous faire croire en « leur réalité » (NF-1880,5[19]).

40 Voir M-7 : « Qu'est-ce qui a le plus contribué au bonheur de l'humanité, les choses véritables ou les choses imaginées ? » Nietzsche penche pour la deuxième option, ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'un tel bonheur soit véritablement une bonne chose... La performativité positive de l'imagination ressort plus nettement de NF-1880,10[D85] : « La valeur *suprême* de la pensée imaginante [...],

surtout négatif, ainsi lorsque Nietzsche déplore les conséquences du concept de punition et conclut : « on dirait que l'éducation de l'humanité a été dirigée jusqu'à présent par l'imagination déréglée [*Phantasterei*] de geôliers et de bourreaux ! »⁴¹

L'imagination, régulièrement associée aux préjugés moraux et religieux aussi⁴², est étroitement liée aux autres facultés, au travail desquelles elle contribue ou dont elle résulte au contraire. Elle est associée à la sensation, à la perception et au sentiment, puisqu'il est question de « sentiments de fantaisie [*phantastischen Gefühle*] »⁴³ et de « rêveurs [*Phantasten*] » dont « tous [les] sens » sont « ébranlés »⁴⁴. L'imagination est aussi associée au jugement, Nietzsche envisageant « que nos appréciations et nos jugements de valeur moraux [*moralischen Urtheile*] ne [soient] également que des images et des variations fantaisistes [*Phantasien*] sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses [*Nervenreize*] » et « que toute notre prétendue conscience [*Bewusstsein*] [ne soit] que le commentaire plus ou moins fantaisiste [*phantastischer*] d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable et seulement ressenti [*gefühlten*] »⁴⁵. Plus rarement, et principalement dans les posthumes, l'imagination est encore liée à la représentation, à la mémoire et à la volonté :

c'est d'inventer des possibilités et d'exercer leurs mécanismes sentimentaux qui pourront être ensuite utilisés comme instruments pour sonder l'être réel».

41 M-13. Voir également M-53 et 78, ainsi que NF-1880,3[131], qui fait du « fantastique [*Phantastik*] moral du christianisme » l'une des causes de l'assombrissement du monde.

42 Ainsi le concept de punition (M-13, 78), les angoisses de l'enfer (M-53), les fins et la volonté (M-130), l'altruisme (M-137, NF-1880,2[52]), l'être moral de type kantien (7[21]), la rédemption (4[89]), ou plus généralement la morale et/ou la religion : M-50, 66, 68, 119, ou encore NF-1880,3[131] et 1881,11[192].

43 M-189, voir aussi ses versions préparatoires NF-1880,4[244 et 247].

44 M-450. Nietzsche parle encore de « sensations [*Empfindungen*] justes » sans « aucun facteur imaginaire [*imaginären*] » (5[31]), ce qui laisse entendre qu'il peut aussi y en avoir de moins justes et de plus imaginaires ; de « sentiments [*Gefühlen*] que [l']imagination [*Einbildungskraft*] avait engendrés » (6[87]) ; d'une imagination « déjà à l'œuvre » « partout où nous croyons seulement percevoir [*wahrzunehmen*] » (6[440]) ; de « l'outrecuidance de notre imagination [*Phantasie*] » qui travaille « déjà au niveau des perceptions sensorielles [*Sinneswahrnehmungen*] » (10[D79, voir également 10[F100], 1881,11[13 et 155]). Une note posthume, en particulier, reprend l'argumentation de M-35, déjà citée, qui liait sentiment et jugement, en y ajoutant la sensation et l'imagination : « Nous vivons parmi les reliquats des sensations de nos ancêtres primitifs : pour ainsi dire dans des fossilisations du sentiment. Ils ont « poétifié » et « phantastique [*phantasirt*] » (11[252]). Notons encore le lien de l'imagination avec le pathos (3[89]), les affects (3[129]), ou avec les sensations de plaisir ou de douleur (M-78 qui les associe, 114 qui les oppose, ainsi que 1881,11[301 et 319]), d'où son association avec la cruauté et la peur également (M-53, 133, 3[119] et 4[280]).

45 M-119. Cf. également NF-1880,3[133], 4[279], 5[17 et 26].

Que nos représentations [*Vorstellungen*] agissent en tant qu'excitations libératrices, vient de ce que nous nous représentons et que nous ressentons [*vorstellen und empfinden*] maintes représentations comme étant la même – donc du fait de la mémoire grossière [*groben Gedächtnis*] laquelle ne voit ce qu'elle voit que comme identique et du fait de l'imagination [*Phantasie*] qui par paresse *affabule* [*dichtet*] [...]»⁴⁶

Même la raison semble en dériver génétiquement : « Qu'est-ce donc que l'imagination ? Une raison plus grossière, moins épurée, – une raison qui commet de graves erreurs » et est soumise « à la tutelle incohérente des affections : un type sauvage et pittoresque de raison »⁴⁷.

Aussi Nietzsche ne s'en tient-il pas au simple constat d'après lequel les préjugés moraux seraient en grande partie imaginaires mais, étayant sa réflexion morale d'une analyse épistémologique, il place la faculté d'imagination au cœur de l'appareil facultaire du sujet connaissant et de son fonctionnement ordinaire. Tout comme les illusions des sens semblent inhérentes à la sensation et à la perception, et le préjugé à l'exercice du jugement, l'imagination fantaisiste et affabulatrice apparaît, elle aussi, constitutive de la sphère sensorielle et cognitive. Quoiqu'*Aurore* accorde une place à ces deux aspects de la réflexion, la dimension épistémologique est plus approfondie dans les notes posthumes, et en particulier dans celles du manuscrit M III 1, contemporain de l'achèvement et de la publication du livre en juillet 1881⁴⁸. Ce manuscrit présente en particulier un infléchissement dans l'orientation phénoméniste de la pensée de Nietzsche, sur laquelle nous allons bientôt revenir, mais notons seulement à ce stade qu'il s'efforce de concevoir un progrès dans la connaissance sur la base même de facultés cognitives structurellement falsificatrices et trompeuses, telle l'imagination.

Une autre faculté vient d'être mentionnée : la représentation [*Vorstellung*], faculté qu'a l'esprit de se représenter le monde sous forme d'idée ou d'image (d'où

46 NF-1881,11[138]. Voir également 1880,6[349] : « par la mémoire [*Gedächtnis*] et l'imagination [*Phantasie*], nous construisons le monde des choses identiques » ; 6[374] : « L'homme agit toujours d'après la représentation [*Vorstellung*] qui lui est relativement la plus agréable. Mais ce calcul est souvent très difficile [...], surtout que l'imagination [*Phantasie*] devrait avoir alors la force d'estimer dans leur plénitude les joies et les douleurs futures » ; 1881,11[301] : « Sans imagination ni mémoire [*Phantasie und Gedächtnis*] il n'y aurait ni plaisir ni douleur » et 11[319], ainsi que M-130 : « Peut-être n'y a-t-il ni volonté [*Willen*] ni fins ; peut-être nous les sommes-nous imaginées [*eingebildet*] ».

47 NF-1880,3[129].

48 Utilisé depuis le printemps 1881, ce manuscrit le sera jusqu'à l'automne : il présente donc un état des réflexions de Nietzsche qui accompagne la phase ultime de la rédaction d'*Aurore* et, à certains égards, en prolonge le contenu.

le lien avec l'imagination)⁴⁹. Cette faculté également, Nietzsche l'aborde avant tout par une approche morale qui le conduit à interroger les représentations imaginaires et les idées fausses sous l'angle des préjugés moraux et religieux⁵⁰. Tout en constatant que ces idées ou représentations [qui traduisent également *Vorstellung*] différent souvent de la réalité⁵¹, il note cependant qu'elles sont susceptibles d'avoir des effets bien réels⁵². C'est le cas, par exemple, dans un paragraphe sur la connaissance historique, une discipline dont l'objectivité faisait l'objet d'intenses débats à la fin du XIX^e siècle : «Un historien n'a pas affaire à ce qui s'est réellement passé mais seulement aux événements supposés : car seuls ces derniers ont eu des effets» ; il conclut : «Tous les historiens racontent des choses qui n'ont jamais existé, sauf dans la représentation»⁵³.

49 *Vorstellungskraft* est parfois presque synonyme d'*Einbildungskraft*, ce qui reconduit pour la représentation la même ambivalence que pour l'imagination dans le rapport, adéquat ou non, à la réalité dont l'esprit produit une image ou une représentation.

50 Voir notamment M-18 sur «l'idée [de] la souffrance volontaire», M-72 sur «l'idée des tourments infernaux», M-90 sur les représentations morales et idéalistes de Dieu, ainsi que NF-1880,3[117] («l'idée du jugement»), 3[138 et 164] (les «représentations morales»), et encore 4[251] («l'idée de la fin du monde»), 6[290] («la représentation d'un autre monde»), 1881,11[16] (la «représentation de Dieu»).

51 Nietzsche est très probablement tributaire en cela de Schopenhauer qui, radicalisant la conception kantienne en faisant du phénomène qui apparaît [*Erscheinung*] une simple apparence [*Schein*], finit par condamner la représentation comme une simple manifestation illusoire de la réalité véritable. Il nomme encore cette représentation «voile de Maya», en référence à la pensée hindouiste : «c'est le voile de l'illusion, qui, recouvrant les yeux des mortels, leur fait voir un monde dont on ne peut dire s'il est ou s'il n'est pas» (2004, § 3, p. 31 ; cf. également p. 525).

52 Nietzsche s'intéresse en particulier au rôle joué par la représentation dans le déclenchement de l'acte volontaire, ce qui revient à interroger l'action humaine à l'aune de la causalité mentale et du jeu des idées. Il est probablement influencé en cela par sa lecture de Baumann, qui récuse la conception traditionnelle de la volonté éclairée et motivée de façon unilatérale par la représentation, mais souligne néanmoins le rôle déclencheur de la représentation, doublée de jugements de valeur et de sentiments, dans l'ensemble complexe des mouvements organiques, des réflexes et des forces accumulées qui préside à l'action. Cf. Baumann 1879, p. 1, 7–8, 10–12, 17, 59 et *passim*, comportant de nombreuses traces de lecture de Nietzsche, et NF-1880,1[127], 3[36, 91], 4[310], 6[63 et 265], 8[87], 1881,11[131, 133, 138], ainsi que M-22 et 42.

53 M-307. Sur l'écart entre réalité et représentation, voir également NF-1880,2[6 et 10] et 6[350], au sujet de la personnalité individuelle et de la représentation qu'en a autrui, et plus généralement 6[447] et 7[123] dans le contexte de l'écart entre l'être et le paraître en société, sur le fait de représenter quelque chose que l'on n'est pas. Cf. Schopenhauer 2020, p. 447 : «Notre monde civilisé n'est donc en réalité qu'une grande mascarade. On y trouve des chevaliers, des curés, des soldats, des docteurs, des avocats, des prêtres, des philosophes, et tout le reste ; mais ils ne sont pas ce qu'ils représentent ; ils ne sont que des masques». Sur l'influence, bonne ou mauvaise, des représentations sur la pensée, le tempérament et l'action, voir notamment M-18, NF-1880,1[46], 3[83 et 138], 4[89], 7[158] et 1881,11[38].

Progressivement, en parallèle de cette réflexion morale sur certains contenus de représentation, et dans les notes posthumes principalement, Nietzsche se livre à une analyse épistémologique de la faculté elle-même. Sans en ignorer le statut traditionnel de faculté de connaissance⁵⁴, mais fort du constat des très nombreuses représentations imaginaires et illusives, il l'aborde surtout en tant qu'elle conduit le sujet à des représentations à la fois fausses et inévitables : « ces représentations sont peut-être nécessaires », suppose-t-il seulement dans le premier livre d'*Aurore*⁵⁵. Les posthumes, plus explicites, permettent de saisir le double sens, à la fois théorique et pratique, de cette nécessité. Celle-ci relève en effet du besoin vital, comme il ressort clairement du paragraphe publié⁵⁶, ce qui aboutira au concept d'« erreur utile » à l'époque du *Gai savoir*. Mais Nietzsche ne s'en tient pas aux représentations fantaisistes de la morale et de la religion : dès l'automne 1880, une note posthume inclut dans les éléments incontournables de la représentation certaines conditions fondamentales de toute expérience et de toute connaissance, comme « l'espace à trois dimensions » et « le mouvement »⁵⁷, auxquels s'ajoute dans le manuscrit M III 1 de l'été 1881 « la représentation du temps »⁵⁸. C'est au cours de cet élargissement que la critique des préjugés moraux en tant que représentations fausses fait place à l'idée que toute représentation relève, comme telle, d'une « erreur originelle »⁵⁹, incorporée pour son utilité et non pas pour sa vérité⁶⁰. Ainsi, la nécessité des représentations falsificatrices de la réalité tient à la fois du besoin pratique et du conditionnement théorique : parce que nous en avons besoin pour survivre, la représentation du monde est de part en part et structurellement erronée.

54 Voir par exemple NF-1880,4[280].

55 M-90. Il s'agit ici d'« articles de foi » tels que « la signification éthique de l'existence », reposant sur « Dieu ».

56 Voir également NF-1880,4[57], 6[290].

57 NF-1880,6[413]. Cf. Spencer 1879, p. 136, qui envisage que la représentation [*Anschauung*] de l'espace et la « représentation morale [*moralischen Anschauung*] » aient l'une et l'autre été formées il y a très longtemps, puis inscrites dans le système nerveux et transmises héréditairement (Nietzsche souligne) ; l'espace joue un rôle comparatif analogue dans M-7. Deux pages plus loin, Spencer critique également le mouvement en tant qu'« idée abstraite et forgée [*gebildete abstracte Idee*] » acquérant une « indépendance trompeuse [*täuschende Unabhängigkeit*] » alors qu'il n'existe pas en soi (trois traits de Nietzsche en marge).

58 NF-1881,11[281].

59 NF-1881,11[270].

60 Voir NF-1881,11[286].

À cet élargissement radical, qui soumet toute connaissance représentationnelle à un impératif pragmatiste⁶¹, Nietzsche adjoint encore au même moment l'idée, qui deviendra centrale pour son perspectivisme, d'après laquelle « il existe vraisemblablement maintes sortes d'intelligences, mais chacune a sa loi propre qui lui rend impossible la représentation d'une loi autre »⁶². Autrement dit, nous sommes conditionnés pour nous représenter les choses, non pas telles qu'elles sont en réalité, mais d'une manière conforme à nos besoins propres : nous sommes ainsi enfermés dans notre représentation, toujours relative et jamais adéquate à quelque réalité en soi. C'est donc sur la base d'autres critères qu'il faudra distinguer les représentations fantaisistes des préjugés moraux et religieux, d'un côté, et l'ensemble des représentations, nécessairement et fondamentalement falsificatrices aussi, de l'autre⁶³. Retenons seulement ici que la faculté de représentation est elle aussi intrinsèquement trompeuse et que les représentations que Nietzsche disqualifie par sa critique de la morale sont moins une déviance par rapport à l'usage normal de la faculté, qu'un cas particulier de celle-ci.

D'autres facultés sont régulièrement rapprochées de la représentation et du jugement et font l'objet de développements analogues, ainsi l'intellect⁶⁴ ou la conscience⁶⁵, dont Nietzsche ne cesse de souligner le caractère trompeur⁶⁶. Mais venons-en à la raison, faculté centrale à l'époque d'*Aurore*, qui permet traditionnellement d'exercer un contrôle sur l'ensemble des facultés et de garantir leur bon exercice ainsi que la possibilité de la connaissance, mais que Nietzsche soumet à la même critique. Certes, on a pu souligner à bon droit la place importante accordée

61 Cf. NF-1880,6[274] sur les « formes imposées à notre organisme » : « c'est un mouvant filet de mensonges et de tromperies, avec leurs tentacules : tout entier pragmatisme animal ».

62 NF-1881,11[291]. Voir aussi 11[286] et M-483 : « ne doit-il pas y avoir d'innombrables espèces d'êtres dont les organes sont plus propres à la connaissance ! »

63 Parmi ces critères, nous pouvons mentionner, d'une part, le caractère dogmatique des préjugés moraux et religieux, qui tendent à réprimer les représentations relevant de perspectives alternatives, là où l'analyse épistémologique de Nietzsche permet, sinon d'embrasser d'autres perspectives que la sienne, du moins d'en reconnaître l'existence et la validité. D'autre part, le critère pragmatiste lui-même permet également de départager les représentations morales que Nietzsche critique violemment, de toutes les représentations nécessaires à la survie de l'espèce : toutes sont, d'une manière ou d'une autre, faussées, mais celles de la morale ont en outre le défaut de se révéler à la longue plus nuisibles qu'utiles, contredisant ainsi leur principe même.

64 Cf. notamment M-121, ainsi que NF-1880,6[124, 290, 361] et 1881,11[127, 153, 293, 335].

65 Cf. notamment M-115 et 119, ainsi que NF-1880,6[340, 350 et 361].

66 Voir par exemple NF-1881,11[293] : « l'intellect, lequel est l'erreur », et 11[335] : « Au début de toute activité intellectuelle se trouvent les *suppositions*, les affabulations les plus grossières [...]. Elles sont du même âge que l'intellect et c'est d'après elles qu'il a modelé son essence ». Nous pourrions encore ajouter à cette liste de facultés la mémoire, cf. M-278 et 307 (cité précédemment, sous l'angle de l'histoire) ainsi que NF-1880,6[349] et 1881,11[133, 138, 301 et 333], ou la volonté.

par Nietzsche à la raison dans les ouvrages de la période dite « intermédiaire », souvent qualifiée de positiviste et manifestement influencée par la philosophie des Lumières⁶⁷. De fait, la rationalité scientifique se dresse régulièrement comme un rempart contre les préjugés obscurantistes. Cependant, on ne saurait sous-estimer la précarité de cette faculté tardive, impure et toujours menacée qui, tout en se présentant comme une arme privilégiée dans la lutte contre les préjugés, pourrait fort bien n'être elle-même qu'un préjugé.

Loin de se fonder sur le bon usage de la raison, *Aurore* s'ouvre au contraire sur l'idée d'une « rationalité à retardement »⁶⁸ sur une base tout à fait déraisonnable, la pureté du terme étant fortement remise en question par l'impureté de l'origine⁶⁹. Un bref paragraphe intitulé « raison », dans l'enchaînement de textes du livre II consacrés aux facultés, affirme de même : « Comment la raison est-elle venue au monde ? Comme il se doit, de façon déraisonnable, par un hasard »⁷⁰. Cet exercice de la « raison poétifiante »⁷¹ s'enracine dans notre organisme et la philosophie elle-même ne vise peut-être qu'à donner, tant bien que mal, un sens à nos pulsions, à « transcrire en raison, pour ainsi dire, une pulsion vigoureuse et constante »⁷². Loin d'incarner la pureté d'un exercice de la pensée exempt d'in-

67 Voir l'éloge de la rationalité d'Épictète par contraste avec la superstition religieuse (M-546), ou la valorisation de la raison dans la force : « seul le *degré de raison au sein de la force* est décisif » (M-548). Cf. Kaufmann 1950, p. 200 *sq.* ; Ansell-Pearson 2015, notamment p. 202–203 ; et NK, p. 54 : « La tournure des “pensées sur les préjugés moraux” dans les premiers livres d'*Aurore* est résolument dans l'esprit des Lumières ».

68 M-1. Voir également M-34, et déjà MA-1 qui s'ouvrait pareillement sur la genèse problématique de la raison à partir de la déraison. La philosophie de l'esprit a fait de ces mécanismes de rationalisation rétrospective de ce qui ne l'est pas au départ un objet d'étude à part entière, cf. notamment Cushman 2020, qui considère la rationalisation *post hoc* de nos propres intentions (par l'invention de motifs, croyances et désirs qui auraient rendu l'action rationnelle) une fiction utile ; Bortolotti 2020, chap. 3 : « Confabulated Explanations ».

69 Dans l'avant-propos de 1886, Nietzsche livrera d'ailleurs une critique de la *Critique de la raison pure* et de l'hypothèse kantienne d'une critique, par l'instrument de connaissance lui-même, de « sa propre justesse et sa propre compétence », de « sa valeur, sa force, ses limites » (M-Vorrede-3). Cf. Conill Sancho 2015, p. 303 : « le criticisme radical de Nietzsche transforme la critique de la raison pure en une critique de la raison impure, en découvrant qu'il n'y a pas que des éléments logiques dans la raison humaine, mais aussi corporels, tropologiques (métaphoriques), linguistiques et affectifs, qui sont des composantes intrinsèques de la raison elle-même ». Sur la dette de la pensée rationnelle (grecque) à l'égard de formes de pensée irrationnelles, cf. Orsucci 1996, notamment p. 108 au sujet de la « tâche consistant à mettre enfin en lumière l'envers de “l'hellénique” [...], les éléments “impurs” qui composent la plus grosse partie de la culture grecque ».

70 M-123. Voir également M-18 sur la petite « parcelle de raison humaine » lentement conquise, M-107 sur la croissance très lente de la raison dans l'humanité.

71 M-119. Voir également M-358, intitulé : « *Raisons et leur absence de raison* ».

72 M-553.

clinations pathologiques, ainsi que Kant cherchait à l'établir, la raison semble au contraire conditionnée par le même impératif pragmatique dont nous avons déjà parlé, et dont le siège est à chercher dans l'organisme⁷³. Elle n'est donc pas l'envers de la sphère pulsionnelle et affective, mais seulement un autre mode d'expression de celle-ci, et elle semble condamnée, par sa constitution même, à subir les déformations des passions et des sentiments : « Commander aux humeurs ! » – avec cela on peut remplacer toutes les raisons⁷⁴. La raison, qui est censée apporter de l'ordre dans la connaissance, a donc une origine irrationnelle qu'elle semble incapable de circonscrire et elle se laisse toujours fourvoyer par la sphère pathologique des inclinations, des pulsions et des passions, lorsqu'elle n'est pas tout bonnement sacrifiée au profit du sentiment et de la foi.

L'hétéronomie de la pensée : causes et solutions

De ce premier moment résulte l'idée que toutes les facultés de connaissance sont en réalité porteuses d'erreur, du fait de leur mésusage, *a minima*, voire de manière structurelle dans l'option la plus radicale. Ce sont ces deux hypothèses, minimaliste et maximaliste, qui feront l'objet des deux sous-chapitres à venir. Dans celui-ci, il sera donc question de différentes sources d'hétéronomie de la pensée et des mécanismes qui permettent à l'erreur de s'immiscer dans nos facultés de connaissance : le corps, ou plutôt l'organisme et les organes dans le vocabulaire du néokantisme qui procède à une physiologisation de la pensée kantienne transcendante ; l'hérédité et le besoin vital, qui découlent de cette approche physiologique et empruntent également des éléments à l'épistémologie évolutionniste et au pragmatisme ; les habitudes de pensée et les associations d'idées, Nietzsche s'inspirant de l'associationnisme dans sa version psychophysiologique, en vogue au XIX^e siècle ; enfin, le poids démesuré de l'opinion sur l'exercice de la pensée. Le sous-chapitre s'achèvera sur quelques pistes de solutions pour remédier à ces biais cognitifs, ainsi que nous les appellerions aujourd'hui.

Parce que la rectitude de la pensée n'a jamais été conçue que dans la séparation d'avec le corps, voire dans l'opposition à celui-ci, le « tournant physiologi-

73 Nietzsche demeure en cela fidèle à Schopenhauer qui, déjà, faisait de la raison l'instrument des exigences de la volonté dont le siège dans l'individu n'est autre que le corps.

74 M-28. Sur cette dialectique de la raison et des passions ou sentiments, voir également M-35, 99, 109, 142, 197 (« Le culte du sentiment fut érigé à la place du culte de la raison »), 247, 543 (« Vous [les enthousiastes] allez jusqu'à la haine de la critique, de la science, de la raison ! ») et dans le contexte particulier de la foi et du christianisme, M-58, 89, 94 et 417.

que»⁷⁵ qui s'opère dans la philosophie de Nietzsche au début des années 1880 a notamment pour effet – et peut-être même pour but – de battre en brèche l'idée même de la pensée correcte, et à travers elle de la connaissance en général. Nietzsche repart en effet d'un constat qu'il partage, d'après lequel le corps est le premier obstacle à la connaissance véritable. Mais il le radicalise en faisant également du corps le fondement de toute connaissance, ce qui le conduit de prime abord à un positionnement sceptique à l'égard de cette dernière. L'organisme conditionne la connaissance et l'entrave en même temps, tel est le paradoxe dont nous partirons ici.

Un premier aspect de cette question relève de la physiologisation du transcendantal, telle qu'elle a pu s'opérer chez nombre d'auteurs du XIX^e siècle que Nietzsche a lus, dont les composantes matérialistes et positivistes servaient une perspective résolument antimétaphysique, et dont l'ouvrage de Lange présente une synthèse riche. Si le point de départ est la philosophie critique de Kant, l'importance de Schopenhauer est également capitale dans la mesure où il accordait une place fondamentale au corps et rapportait tous les phénomènes de la représentation et toutes les facultés de connaître à leur siège organique, ainsi le système nerveux pour la sensation, ou le cerveau pour la pensée, la conscience, l'intellect⁷⁶. La physiologisation du transcendantal repose en effet sur cet ancrage corporel des différentes facultés de connaître (dont nous avons traité précédemment), et par conséquent des conditions de possibilité mêmes de la connaissance. Schopenhauer envisage du reste une anthropologie tripartite associant une science médicale de l'organisme et une science médicale de la conscience, le médecin idéologue Pierre Jean Georges Cabanis incarnant selon lui la synthèse des deux ; quant à la psychologie, elle doit selon lui être reconduite à la physiologie, sous peine de demeurer une discipline très précaire⁷⁷.

Un deuxième aspect tient donc au développement de la psychophysiologie, c'est-à-dire de la réflexion sur les interactions entre la psychologie et la physiologie, entre la pensée et l'organisme. Au cours du XIX^e siècle, les différentes facultés de connaissance font l'objet d'expérimentations ; la psychologie se fait expéri-

⁷⁵ Voir Fornari 2006, p. 127 *sq.* ; 2005, p. 312–313 ; 2015, p. 54 ; et Simonin 2022a, p. 167–210.

⁷⁶ Cf. notamment Schopenhauer 2004, suppléments I à III, ainsi que 2020, p. 826 : « penser est une fonction physiologique du cerveau, comme la digestion en est une de l'estomac », comparaison que l'on retrouve p. 124 et 127, et qui reviendra plus tard sous la plume de Nietzsche dans JGB-230 notamment. Voir également p. 620 : « On pourrait presque hasarder l'hypothèse physiologique que le penser conscient a pour siège la surface du cerveau, le penser inconscient l'intérieur de sa myéline », l'image de la pensée de *surface* se trouvant elle aussi dans le corpus ultérieur de Nietzsche, cf. notamment NF-1885,1[20 et 61] et JGB-32.

⁷⁷ Schopenhauer 2020, p. 574. Sur Cabanis, cf. *supra* p. 22.

mentale, les sciences de l'homme adoptent une orientation empirique marquée. Le médecin et physiologiste Johannes Peter Müller (1801–1858) travaille ainsi sur l'implication du système nerveux dans les sens et élabore la loi des énergies spécifiques des nerfs, d'après laquelle un nerf n'est réceptif qu'à un type de sensation en fonction de l'organe auquel il est lié. La conséquence en est un renforcement du conditionnement subjectif, par l'appareil cognitif organique, de la perception du monde extérieur. Ses élèves, Emil du Bois-Reymond (1818–1896) et Hermann von Helmholtz (1821–1894), furent parmi les premiers à travailler, l'un, sur l'électrophysiologie, l'autre, sur la vitesse des influx nerveux ; Helmholtz étudia en outre les phénomènes de perception, notamment des sons. Wilhelm Wundt (1832–1920) travailla avec les précédents et fonda le premier laboratoire pour étudier la psychologie, s'efforçant de décomposer sur la base de l'observation et de l'expérimentation (et non plus de l'introspection⁷⁸) le contenu de la conscience pour en établir les propriétés quantitatives, qualitatives, les combinaisons et complexifications, établissant enfin les lois de leur coexistence et de leur succession. La psychophysique de Gustav Fechner (1852–1887), de même, consistait à étudier les liens entre l'intensité des stimuli nerveux et la vivacité des sensations, dans le but d'établir la mesure des phénomènes mentaux. Nietzsche ne saurait ignorer ces auteurs qui sont au cœur des débats scientifiques de son temps⁷⁹.

De fait, la double influence de Schopenhauer et de ces physiologistes matérialistes sur Nietzsche se fait sentir de multiples manières, notamment lorsqu'il

78 Cf. *infra* p. 313, n255.

79 Cf. Lange 1877, vol. 2, III, II : « le cerveau et l'âme » et III : « la psychologie conforme à la science de la nature ». Dans la bibliothèque de Nietzsche sont conservés les ouvrages suivants : du Bois-Reymond 1874 (BN) et 1884 (BN) ; Fechner 1875 (BN). Nietzsche a emprunté Helmholtz 1863 le 9 novembre 1870 à la bibliothèque de Bâle, cf. Crescenzi 1994, p. 403. Treiber in Rée 2004, p. 22 affirme également que Nietzsche a emprunté son *Handbuch der physiologischen Optik* le 5 avril 1873, mais Crescenzi n'en fait pas mention. Aucun livre de Müller ni de Wundt n'est conservé dans sa bibliothèque personnelle ni n'a été emprunté à Bâle, mais Nietzsche note à l'automne 1879 le titre d'une conférence tenue à ce moment par Wundt, « Der Aberglaube in der Wissenschaft », qui devait paraître sous forme d'article en 1880, et il demandera en 1887 que lui soient envoyés ses *Éléments pour la généalogie de la morale*, ainsi qu'à Helmholtz et à du Bois-Reymond, voir respectivement NF-1879,47[15] et la lettre à Constantin Georg Naumann du 8 novembre 1887, BVN-1887,946. Nietzsche a également pu se familiariser avec ces auteurs grâce à diverses revues, comme *Mind* ou la *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, et à l'été 1877 il évoquait d'ailleurs un article de Wundt à paraître, cf. la lettre à Paul Rée de début août 1877, BVN-1877,643 et Wundt 1877. L'ami Paul Rée, philosophe et médecin de formation, devait d'ailleurs constituer une source d'inspiration et de recommandations pour ce genre de matières, lui qui assista notamment aux cours de du Bois-Reymond et de Helmholtz à Berlin, cf. Treiber in Rée 2004, p. 41, n148. Pour plus de détails sur ces auteurs, voir également Nicolas 2016², I, v et II, I et II, p. 27–43 ; et pour leur influence sur Nietzsche : Reuter 2014.

emploie lui-même leur vocabulaire en parlant du cerveau, des organes ou de notre organisation. C'est le cas aux §§ 117 et 483, déjà mentionnés précédemment : « et ne doit-il pas y avoir d'innombrables espèces d'êtres dont les organes sont plus propres à la connaissance ! Au terme de toute sa connaissance, que connaîtra l'humanité ? – ses organes ! »⁸⁰ La connaissance est donc conditionnée par notre organisme et, de ce fait même, conditionnée à l'erreur : nous retrouvons ici le paradoxe dont nous sommes partis. Au moment où il publie ces textes, Nietzsche affirme très explicitement dans ses notes manuscrites que « nos ORGANES (pour vivre) sont construits sur l'erreur »⁸¹ et que « l'histoire de la "vérité" » est plutôt celle d'une « construction organique de l'erreur qui passe dans le corps et l'âme et domine finalement les *sensations* et les *instincts* »⁸², ce qui confirme que nos facultés de connaissance s'enracinent dans un organisme plutôt porté à l'erreur. Et nous retrouvons parmi ces erreurs fondamentales celles que nous avons rencontrées précédemment, ainsi l'identité et la stabilité : « La *croyance* (le jugement) se serait ainsi formée ANTÉRIEUREMENT à la conscience de soi : durant le processus d'*assimilation* de l'organique cette croyance existe déjà – c'est-à-dire cette *erreur* ! – Là est le mystère : comment l'organique en est-il venu à juger ce qui est identique, semblable, persistant ? »⁸³ Il en va de même pour l'identité subjective, le « moi », qui n'est qu'une représentation tardive et superficielle dérivant de phénomènes organiques d'unification⁸⁴. Nietzsche semble donc assumer ce réductionnisme physicaliste, ainsi lorsqu'il écrit qu'« il doit y avoir dans le cerveau un mécanisme de déclenchement pour chaque état »⁸⁵, lorsqu'il distingue radicalement la pensée consciente du « véritable processus cérébral »⁸⁶, ou encore lorsqu'il

80 M-483. Que cela le conduise à parler de « comédie » dans le même paragraphe confirme notre hypothèse sur la théâtralité d'*Aurore*, d'après laquelle Nietzsche se réapproprierait la métaphore du *theatrum mundi* pour exposer les résultats de sa réflexion sur la logique des préjugés et sur l'illusion. Parmi les textes déjà cités, voir également NF-1880,6[274 et 439].

81 NF-1881,11[162].

82 NF-1881,11[262].

83 NF-1881,11[268]. Cf. aussi 11[254]. Voir Lange 1877, vol. 2, p. 230 : « la "chose" » est « une fiction nécessaire et impérieusement exigée par notre organisation ». Voir également *ibid.*, p. 65 : « les *idées d'âme*, d'*univers* et de *Dieu* ne sont que l'expression de ces désirs d'unité impliqués par notre organisation rationnelle ». On remarque ici la mention des trois objets constitutifs des trois domaines de la *metaphysica specialis*, que Lange, tout comme Kant, nomme « idées » et qu'il rapproche de la raison, tout en insistant sur le caractère conditionné de cette *organisation* rationnelle. Ceci confirme notre hypothèse d'après laquelle le développement des sciences de l'homme – ici, la psychophysiologie – entérinerait le déclin de la métaphysique.

84 Cf. NF-1881,11[14, 270 et 316].

85 NF-1880,1[115]. Il est question d'états physiologiques qui, à leur tour, entraînent la remémoration de pensées antérieures.

86 NF-1880,5[44].

fait du plaisir et de la douleur de simples phénomènes cérébraux, sans omettre de souligner ce que cela implique pour l'évaluation pessimiste et morale de la valeur de l'existence⁸⁷. Car Nietzsche ne manque pas, en effet, de tirer les conclusions qui servent sa physiologisation de la morale : « Une goutte de sang de plus ou de moins dans le cerveau peut rendre notre vie indiciblement misérable et dure », le pire étant d'ignorer cette cause physiologique et d'en inventer : « “le diable” ! Ou “le péché” ! »⁸⁸ Il est plus explicite encore dans les notes posthumes : « les états moraux sont des états *physiologiques* »⁸⁹.

Pour autant, Nietzsche n'est pas un simple réductionniste matérialiste, et certains textes font au contraire des organes et de l'organisme le produit d'un devenir dont l'origine est à rechercher dans la pratique et surtout dans les facultés de connaissance, ou tout aussi bien (nous le savons à présent) les facultés d'*erreur*. Le § 248 indique ainsi que la pratique de la dissimulation engendre une certaine nature, jusqu'à faire naître « des organes et des instincts », « fruits assez inattendus du jardin de l'hypocrisie »⁹⁰. Dans les notes posthumes, Nietzsche remarque également que tout ce qui est organique présuppose la représentation⁹¹, et plus radicalement encore que « connaissance = erreur, qui devient organique et qui organise »⁹². Hésitation ou réciprocité voulue, Nietzsche affirme donc alternativement que les organes sont cause de l'erreur, que l'erreur travaille l'organisme de façon constitutive et devient elle-même organique, ou encore que les organes sont le résultat de ces erreurs incorporées. Quoi qu'il en soit, il ressort de cette réflexion que les facultés – condition de ce que nous nommons connaissance et qui tient surtout d'erreurs fondamentales – s'enracinent dans l'organisme et ne sauraient plus être considérées *in abstracto*. En cela, Nietzsche

⁸⁷ Cf. NF-1881,11[309] et surtout 11[319].

⁸⁸ M-83. Cf. NF-1880,3[74] sur les « pensées de cerveaux mal nourris, fatigués ou surexcités ; il faut s'en souvenir pour juger le christianisme et les divagations socialistes ».

⁸⁹ NF-1880,6[445]. Il précise qu'ils sont presque tous agréables et nécessaires à l'organisme, ce qu'il corrige plus tard : « un fait physiologique est la raison de toute modification du goût moral ; et cette modification physiologique n'est pas quelque chose qui exigerait nécessairement ce qui serait en tout temps *utile* à l'organisme » (NF-1881,11[112]). L'explication de l'action volontaire qui, inspirée par Baumann, fait de la représentation et du jugement des éléments certes concomitants des mouvements cérébraux et musculaires, mais non pas déclencheurs, suit la même logique réductionniste. Cf. notamment NF-1880,1[66] et 3[36], ainsi que Brusotti 1997, p. 33–56 sur l'influence de Baumann.

⁹⁰ M-248. Voir également M-250, qui relève que la crainte a encouragé le développement de l'oreille, « organe de la peur ».

⁹¹ NF-1881,11[329].

⁹² NF-1881,11[197]. Datée du 26 août 1881, un mois après la publication d'*Aurore*, cette note contient un plan des quatre livres de ce qui deviendra *Le Gai savoir*. Cette citation se réfère au livre II.

s'inscrit pleinement dans le contexte de la physiologisation du transcendantal, qui résulte de la réappropriation et de la transformation de la philosophie kantienne par Schopenhauer, d'une part, et par les physiologistes et psychologues qui s'efforcent de donner une base expérimentale rigoureuse à la science de l'homme et de ses facultés de connaissance, d'autre part.

Une autre conséquence de cette physiologisation du transcendantal, au siècle du transformisme de Lamarck et de l'évolutionnisme de Darwin, c'est l'historicisation de la nature humaine, de son organisme et des facultés qui, nous venons de le voir, doivent y être reconduites⁹³. L'illusion, l'erreur ou encore les préjugés ne sont donc pas seulement organiques mais, parce qu'ils sont organiques, ils sont aussi le fruit d'une évolution : «Triple erreur ! Triple méprise immémoriale ! Peut-être est-ce l'héritage des animaux et de leur capacité de jugement !»⁹⁴ La transmission héréditaire inscrit dans l'organisme des manières de penser et des représentations, non tant pour leur valeur de vérité que parce qu'elles satisfont un besoin, ainsi que nous l'avons évoqué précédemment : «nos pulsions ne font [...] rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses» en fonction de «leurs propres besoins»⁹⁵. Cette conception pragmatiste doit d'ailleurs être distinguée à son tour de l'utilité réelle, dans la mesure où tout besoin n'est pas bon à satisfaire et où l'évaluation des besoins même est bien souvent pétrie d'illusions, ainsi dans le cas du besoin de Dieu, au sujet duquel Nietzsche déclare : «le fait est seulement que celui qui a pris l'habitude de ces représentations ne désire plus vivre sans elles : que pour lui, donc, pour sa survie, ces représentations sont peut-être nécessai-

93 Voir p. ex. Spencer 1879, p. 137, où l'auteur, souscrivant de ce fait à la théorie de l'hérédité des caractères acquis, affirme que les représentations intellectuelles et morales sont le résultat d'expériences anciennes transmises par hérédité : des sensations agréables ou douloureuses chez les ancêtres façonnent, par transmission héréditaire, les inclinations et les rejets innés des générations ultérieures (trait en marge). Sur ce sujet, voir Fornari 2006, deuxième partie, notamment p. 127, où Spencer est présenté comme un catalyseur pour le glissement nietzschéen de la morale à la biologie, p. 152 *sq.* et p. 189 *sq.* sur l'hérédité des caractères acquis et sa transposition sur les représentations et les sentiments moraux. Voir aussi Spir 1896, p. 183 / 1877, vol. 2, p. 231, résumant (pour la critiquer) la position de Spencer : «toutes les expériences des générations antérieures sont en quelque sorte accumulées dans notre organisme, par héritage corporel, sous forme de prédispositions à certaines manières de penser touchant les choses. Les opinions justement que nous sentons comme nécessaires manifestent le résultat auquel sont arrivées les générations précédentes et sont, pour cette raison, bien autrement certaines que celles que nous avons acquises par notre propre expérience. Elles doivent prétendre à une certitude apodictique.» (Nietzsche ne souscrit certainement pas à cette conclusion).

94 M-102.

95 M-119.

res»⁹⁶. Les illusions font donc naître des besoins (eux-mêmes illusoire, par conséquent) : «Les illusions ont également habitué l'homme à des *besoins* que la vérité ne peut *pas* satisfaire»⁹⁷. Plus radicalement encore, Nietzsche semble faire de l'illusion elle-même un besoin ; il décèle en l'homme un besoin d'illusion : «Combien l'homme a besoin d'illusions pour bien vivre !»⁹⁸

C'est une fois encore dans le manuscrit M III 1, contemporain de la publication d'*Aurore*, que Nietzsche tire toutes les conséquences de ces réflexions en parlant, pour la première fois, d'erreurs incorporées :

il paraîtra vraisemblable que ce qui à l'*origine* engendra la vie fut précisément l'*erreur la plus grossière* qui se puisse concevoir – que d'abord cette erreur s'est développée et que d'une manière générale c'est sur les plus anciennes et les mieux «incorporées» que repose la constance des sociétés. Ce n'est point la vérité, ce sont l'utilité et la faculté conservatrices de certaines opinions qui ont dû faire leurs preuves au cours de l'expérience ; c'est du pur délire, contredit d'ailleurs par notre expérience actuelle, que de penser que l'adaptation la plus immédiate *au réel état de fait* soit la condition la plus favorable à la vie⁹⁹.

Nietzsche s'intéresse alors aux «répercussions» de ces «innombrables *erreurs* incorporées», qu'il nomme aussi «perceptions héréditaires»¹⁰⁰, insistant sur le lien entre la sphère physiologique de l'instinct et de la pulsion, d'une part, et celle, mentale, du jugement et de la représentation, d'autre part¹⁰¹. Il entend traiter cette question dans un nouveau projet, qui deviendra *Le Gai savoir*¹⁰², et il rattache immédiatement cette réflexion sur les erreurs incorporées à la question de leur performativité, positive ou négative : «les opinions et les erreurs transforment l'homme et lui donnent ses impulsions»¹⁰³, constate-t-il, en opposant l'éternel re-

96 M-90. Voir également NF-1880,4[57] : «Parce que l'on a l'habitude de croire en Dieu ou en la signification éthique de l'existence, on s' imagine que "l'homme" en a besoin, qu'il n'est pas possible de vivre sans cela » ; 4[261] sur le «besoin d'un sauveur» ; et encore 6[290].

97 NF-1880,4[7].

98 NF-1880,4[10]. Voir aussi 7[256] sur le besoin de certitude qui n'entraîne que fanatisme et mécompréhension, 1881,11[156] sur la croyance à la réalité, dont dépend l'existence de l'être humain, et 11[330] sur le besoin de falsification.

99 NF-1881,11[320]. Voir aussi 11[321], et déjà 11[141] : «L'incorporation des erreurs fondamentales», première occurrence de l'*Einverleibung* en ce sens radical (voir cependant déjà VM-96). Sur le concept d'incorporation, voir notamment Ansell-Pearson 2006.

100 NF-1881,11[302].

101 NF-1881,11[164 et 314].

102 NF-1881,11[197].

103 NF-1881,11[144]. Voir également 11[143] : «tes opinions [...] te déterminent [...]. – Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera». Il est intéressant de noter que la doctrine de l'éternel retour est introduite en tant qu'opinion, dans le sillage de la critique des préjugés moraux auxquels elle est censée se substituer.

tour au péché comme une opinion erronée mais aux effets bénéfiques s'oppose à une opinion erronée et néfaste. La physiologisation du transcendantal, étayée par la psychologie expérimentale, la psychophysologie et les théories de l'évolution, ouvre ainsi la voie à une épistémologie évolutionniste, elle-même fortement teintée de pragmatisme. Approfondir ces thèmes outrepasserait les limites de ce livre¹⁰⁴, mais il convient de retenir pour notre propos que la connaissance théorique aussi bien que les valeurs et jugements moraux sont le fruit d'une histoire dont les étapes sont inscrites dans notre organisme. Fondamentalement erronées mais présentant à un moment donné les apparences de l'utilité, des représentations fausses se sont progressivement imposées comme vraies.

Fort de cette épistémologie évolutionniste et pragmatiste, Nietzsche se réapproprie également certains aspects de l'associationnisme, théorie qui présuppose l'activité créatrice de l'esprit dans toute connaissance, ainsi que nous l'avons vu¹⁰⁵, et dont le principe directeur reposerait sur des associations d'idées. On en trouve certains indices dans l'usage qu'il fait du thème de l'habitude, présent dans plusieurs textes déjà cités d'après lesquels nous nous sommes habitués à certaines représentations qui, dès lors, nous sont devenues nécessaires¹⁰⁶. Outre la tradition empiriste¹⁰⁷, Nietzsche a pu s'inspirer de Pascal qui, à la fois, reconnaît le rôle de

104 Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage décisif de Gori 2019, notamment p. 126 : « Le perspectivisme de Nietzsche est en fait une position philosophique fondée sur une épistémologie phénoménaliste post-positiviste [...]. Cette épistémologie est née dans un contexte (néo)kantien et a été fortement influencée par le point de vue évolutionniste qui s'impose à la fin du XIX^e siècle [...]. Par conséquent, la vision de Nietzsche intègre les résultats d'un débat qui a eu lieu à son époque et qui a finalement remis en question la conception traditionnelle de la vérité comme correspondance avec la réalité [...]. Ainsi, le perspectivisme semble être avant tout une théorie sur la nature de la vérité, mais sa signification réelle ne saurait s'y réduire. [...] Nietzsche ne met pas seulement en question les vérités théoriques, mais plutôt l'ensemble des valeurs et des "vérités morales" auxquelles l'homme a toujours cru, qu'il présuppose sans critique, comme si elles étaient l'expression d'un ordre transcendant la dimension purement humaine ».

105 Cf. Gori 2019, p. 18, au sujet du pragmatisme de William James : « le cerveau humain est extrêmement dynamique et continuellement actif ; il produit donc constamment des images et des idées » ; Tietz 2002, p. 54, qui déclare que « la théorie de la connaissance antidualiste de Nietzsche ne voit pas un acte passif [*passiven Akt*] dans les perceptions des sens, mais une action active [*aktive Handlung*] ».

106 Cf. M-90 et 117, ainsi que NF-1880,4[7 et 57], 6[90].

107 Voir Lecky 1879, vol. 1, p. 28 qui, dans une note, cite un passage de la *Logique* de John Stuart Mill, où l'auteur déclare « que l'habitude de persévérer dans la direction de vie choisie ne quitte pas le héros des mœurs [*Sittenheld*], même si la récompense n'offre pas l'équivalent des souffrances à endurer ou des désirs à abandonner » (deux traits en marge) ; et Lange 1877, vol. 2, p. 25 : « Les hommes, comme l'a très bien montré Stuart Mill, sont tellement soumis à l'influence de l'habitude que, pour fortifier une hypothèse quelconque, qui leur est familière ou pour repousser une assertion nouvelle, qui leur paraît monstrueuse, ils ne sont que trop portés à transformer en

l'habitude et de l'accoutumance dans le triomphe de certaines idées qu'il juge arbitraires et erronées¹⁰⁸ et, en même temps, propose de faire reposer l'aptitude à croire en Dieu sur le même mécanisme¹⁰⁹. Bien entendu, il retourne l'argument contre Pascal : « L'erreur capitale de Pascal : [...] la nécessité pourrait seulement *paraître* telle parce qu'on s'est déjà tellement habitué à l'erreur qu'elle est devenue impérieuse comme une 2^e nature ! »¹¹⁰

Quant à l'associationnisme, plusieurs textes de Nietzsche y font explicitement référence. La quatrième méthode proposée pour maîtriser ses pulsions, dans M-109, repose entièrement sur l'associationnisme : « il existe un procédé intellectuel qui consiste à associer [*verbinden*] à l'assouvissement quelque pensée très pénible, si fermement qu'au bout d'un certain entraînement l'idée de l'assouvissement provoque toujours elle aussi instantanément une sensation pénible »¹¹¹. Notons que ce dressage pavlovien avant l'heure fait bien appel à l'habitude (le « temps » et l'« entraînement »), d'une manière active qui laisse entendre un usage prescriptif et transformateur de l'associationnisme nietzschéen. Les exemples qui suivent (l'ascétisme chrétien et le volontarisme orgueilleux d'un Napoléon) montrent quant à eux toute l'ambivalence du procédé. Plus loin dans le livre II, Nietzsche applique l'associationnisme au sentiment moral de sympathie, l'imitation des effets de la souffrance que nous constatons chez autrui conduisant à « une légère ressemblance du jeu des muscles et de l'innervation », de sorte qu'« un sentiment analogue naît alors en nous par suite d'une vieille association [*Association*] du mouvement et de la sensation »¹¹². Autrement dit, à force de mimer la souffrance, nous nous mettons à l'éprouver¹¹³. Notons le vocabulaire physiologique

données de l'intellect des connaissances qui appartiennent évidemment au pur domaine de l'expérience» (i. e. : qui sont insuffisamment fondées).

108 Voir Pascal 1993, §§ 92, 96–97 / 1865, vol. 2, p. 47 *et passim*.

109 *Ibid.*, § 89 / vol. 2, p. 140 : « La coutume est notre nature. Qui s'accoutume à la foi, la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer, et ne croit autre chose » (trois traits en marge) ; § 252 / vol. 2, p. 144 : « Il faut acquérir une créance plus facile qui est celle de l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement » (plusieurs traits en marge).

110 NF-1880,7[233].

111 M-109. Plus loin, Nietzsche résume : « établir une association [*Association*] avec une idée torturante ».

112 M-142.

113 Nietzsche est en revanche sceptique quant à l'explication utilitariste de la morale, reposant sur l'association de représentations vertueuses et de sensations agréables, ainsi chez John Stuart Mill ou Herbert Spencer, notamment en ce qu'elle présuppose déjà connu le contenu de la vertu. Dans Lecky 1879, vol. 1, le premier chapitre, très annoté par Nietzsche, est ainsi consacré à une histoire naturelle des mœurs et accorde une large place à l'utilitarisme. Une note de la page 26 donne une citation de *L'Utilitarisme* de Mill où l'on peut lire que la vertu n'est pas naturelle mais

(« muscles », « innervation »), par lequel Nietzsche ne se rattache pas tant à l'associationnisme d'un Locke ou d'un Hume qu'à celui de David Hartley (1705–1757), philosophe ayant étudié la médecine, et après lui de John Stuart Mill (1806–1873), de Herbert Spencer (1820–1903) ou encore du philosophe et psychologue Alexander Bain (1818–1903), fondateur de la revue *Mind*¹¹⁴.

Outre que Nietzsche a lu au moins les trois derniers, Lange lui offre une bonne synthèse des positions de ces auteurs et d'autres encore, dont il prône la « méthode somatique »¹¹⁵ à titre heuristique, tout en renvoyant quant à lui dos-à-dos le spiritualisme avec sa critique du fantôme de l'âme et de l'introspection, et le matérialisme consistant à réduire intégralement les phénomènes de l'esprit aux fibres nerveuses, à la phrénologie et aux mouvements cérébraux¹¹⁶. Nietzsche peut ainsi lire chez Lange que Hume « expliquait occasionnellement la naissance de l'erreur [...] par la fausse direction que suivraient les idées dans le cerveau, où il les croyait toutes localisées », tandis que Stuart Mill, sans exclure la possibilité d'une réduction des représentations au cerveau, c'est-à-dire de la psychologie à la physiologie, se bornait pour l'heure à discerner des lois d'association au moyen de la méthode empirique¹¹⁷. Pareillement, Spir offre de bons aperçus sur l'associationnisme empirique¹¹⁸, sans partager son postulat réductionniste puisqu'il

peut le devenir si l'on s'habitue à lier plaisir et vertu (Nietzsche trace un grand « NB » en marge). À la page 29, Lecky note que « l'association de la vertu et du plaisir n'est achevée que lorsqu'elle conduit de manière habituelle à l'action spontanée et non calculée » (Nietzsche souligne et marque ce passage d'un point d'exclamation en marge). Aux pages 59 et 60, annotées également, ce sont le caractère artificiel de telles associations et la confusion moyen/fin qui attirent l'attention de Nietzsche. À la page 33 du volume 2, Lecky applique l'association d'idées aux représentations chrétiennes, comme Nietzsche dans M-109. Pour la critique de l'utilité chez Nietzsche, voir notamment M-37 (« fausses conclusions tirées de l'utilité »), M-102, 104, 106, 132, 146, 152, 174, 178, 230, 360, et plus tard GM-I-2 et 3 ; sur cette question, voir Fornari 2006, p. 58, 75 sq., 160 sq., p. 220 sq. et *passim*.

114 Nietzsche ne semble pas avoir lu Hartley, mais Lange 1877, vol. 1, p. 297, montre qu'il étaye la « doctrine de l'association des idées », qu'il hérite de Locke, en donnant « une théorie complète des modifications cérébrales qui leur correspondent ». Voir Nicolas 2016², p. 13–14, qui explique la synthèse opérée par Hartley entre la psychologie associationniste et la physiologie qui se concentre sur le système nerveux, avant d'indiquer sa postérité avec Jeremy Bentham (1748–1832), James Mill (1773–1836), John Stuart Mill ou encore Alexander Bain.

115 Cf. Lange 1877, vol. 2, p. 418–419, chap. « la psychologie conforme à la science de la nature », où cette méthode expérimentale matérialiste, employée notamment par Bain et Spencer et qui n'est pas sans rappeler le « fil conducteur du corps » chez Nietzsche, vient renforcer l'associationnisme de Dugald Stewart (1753–1828) et de Thomas Brown (1778–1820). Voir déjà *ibid.*, p. 84, où Cabanis est présenté comme un précurseur de cette méthode.

116 Voir notamment *ibid.*, vol. 2, p. 344, 387 et *passim*.

117 *Ibid.*, p. 8 et 422–423 respectivement.

118 Spir 1896, notamment p. 76 et 514 sq. sur les lois de l'association.

maintient l'existence de lois purement logiques, et non simplement physiques, pour expliquer le fonctionnement de la pensée.

Il vaudrait d'ailleurs mieux parler de dysfonctionnement de la pensée, dès lors que les lois de l'association, loin de pouvoir servir de critère de vérité, semblent incapables d'indiquer quoi que ce soit de la réalité. Nietzsche s'intéresse notamment à un passage où Spir résume la pensée de Hume :

Mais l'association de nos idées, l'habitude de se représenter toujours ces faits ensemble, nous porte à croire à une connexion de ces faits et à compter qu'ils se présenteront encore ensemble à l'avenir. Hume explique cette croyance comme un simple fait subjectif [...], et il montre qu'il n'a pas de fondement objectif. Ainsi se trouve mise en question la valeur du principe de causalité, et de toute induction en même temps. Car si l'induction n'a pas d'autre fondement qu'une habitude de notre pensée, elle ne peut pas avoir non plus d'autre valeur, et elle ne s'étend évidemment pas hors du sujet : nos habitudes ne peuvent rien faire en effet et rien changer à la nature des choses¹¹⁹.

Spir prolonge l'idée humienne d'après laquelle nos associations d'idées peuvent errer¹²⁰ mais, moins radical, il y voit cependant l'expression d'une nécessité de la pensée qui, lorsque l'usage qui en est fait est correct, est à son tour le signe d'une réalité objective. Ainsi, Spir reconnaît bien que « la principale source de l'erreur est donc l'association des idées reproduites », mais il précise immédiatement qu'elle est « un principe de raisonnement régulier sans lequel la connaissance n'aurait pu faire aucun progrès »¹²¹. Quant à Nietzsche, il ne retient de Spir que ce qui sert la critique de la connaissance, c'est-à-dire l'affirmation que nos associations d'idées nous conduisent *nécessairement* à des représentations qui sont en outre *fausses*, ainsi que l'attestent les traits en marge des deux passages de la longue citation précédente. De même, il s'intéresse à l'idée que l'association ait pu conduire les hommes à une « nécessité de penser »¹²², tout en prêtant surtout attention, en

119 *Ibid.*, p. 198 / 1877, vol. 1, p. 248–249 (Nietzsche a tracé un trait en marge de la première phrase et trois traits en marge de la dernière proposition du passage cité) ; la suite traite de Stuart Mill.

120 Voir *supra* la dernière citation de Lange, ainsi que Nicolas 2016², p. 12 : « L'imagination peut en effet fabriquer des fictions par les lois d'association (fonctionnement illégitime des lois) ; d'où le scepticisme de Hume concernant les croyances au monde, le moi et Dieu », où nous reconnaissons les trois objets de la *metaphysica specialis*.

121 *Ibid.*, p. 57 / *ibid.*, vol. 1, p. 84 (cornée). Plus loin, il déclare que l'articulation des deux composantes de la pensée, essentielles à ses yeux, que sont les lois physiques de l'association et les lois logiques de la pensée, sont toutes deux causes d'erreurs et en même temps le principe qui permet de les corriger, cf. p. 77 / vol. 1, p. 107 (cornée) : « C'est seulement parce que la pensée subit l'influence de deux sortes de lois, qu'il nous arrive de nous tromper facilement, mais aussi de trouver un fil conducteur pour parvenir au vrai ». Il est vrai que les lois physiques lui semblent en cela plus fautives, ainsi qu'il le précise à la même page.

122 *Ibid.*, p. 181 / *ibid.*, vol. 1, p. 229 (deux traits en marge).

divers endroits du livre de Spir, à des représentations erronées, ainsi l'idée de finalité, à la fois nécessaire et fautive, issue de l'association d'observations semblables¹²³. Chez Lange, pareillement, l'associationnisme est bien souvent chimérique : « l'image maîtrise la pensée et entraîne à des conséquences où toute rigueur logique s'évanouit, au milieu du charme d'une association d'idées sensibles »¹²⁴ ; c'est ce qui lui fait emprunter à Mill la formule d'« erreurs a priori » : « le plus souvent, l'erreur *a priori* n'est pas une idée inconsciemment acquise par l'expérience, mais une idée qui nous est nécessairement imposée par l'organisation physique et psychologique de l'homme avant toute expérience particulière »¹²⁵.

Si *Aurore* se contente d'allusions à l'associationnisme, les notes posthumes portent la marque d'un intérêt plus poussé pour les lois de l'association des idées qui reposent, selon les auteurs, sur la ressemblance ou l'analogie de leur contenu, sur la contiguïté ou juxtaposition de leurs occurrences dans le temps et l'espace, ainsi que sur leur succession, ou encore sur leur intensité¹²⁶. Quant à la ressemblance ou analogie, évoquée dans sa composante physiologique au § 142, Nietzsche note encore que « nos jugements de valeur tardifs se forment par analogie avec ceux qui nous ont été inculqués »¹²⁷. De même, il est question de la contiguïté ou succession, par opposition avec une causalité réelle, lorsque Nietzsche parle d'une « vieille association [*Association*] qui déclenche automatiquement le mécanisme lorsqu'une représentation faisant l'objet d'un jugement de valeur est montée jusqu'au cerveau : c'est une succession réglée, non une cause et un effet »¹²⁸. Loin de

123 *Ibid.*, p. 450 / *ibid.*, vol. 2, p. 157 (deux traits en marge). Sur la finalité, cf. *infra* p. 404 sq.

124 Lange 1877, vol. 1, p. 66. Voir également Baumann 1879, p. 174, sur les associations d'idées tantôt rigoureuses, tantôt fantasmagoriques (avec un trait en marge).

125 *Ibid.*, vol. 2, p. 36. Notons la référence à l'organisme, qui rappelle que l'*a priori* n'est pas transcendantal mais physiologique, ce qui le reconduit au domaine empirique et à la conception évolutionniste de la connaissance.

126 Cf. Nicolas 2016², p. 12.

127 NF-1880,1[36].

128 NF-1880,3[36]. Voir également 6[361] : « C'est seulement par une association », « en fait, c'est une juxtaposition. Il n'est pas question de cause et d'effet ». Outre Baumann, dont il a été question précédemment pour l'association des sensations agréables, des représentations et des jugements de valeur au sein de tout acte volontaire, Nietzsche a pu s'inspirer ici de Mill et de Spencer, ainsi que de Spir 1896, p. 515 / 1877, vol. 2, p. 215 : « Il y a par suite deux lois fondamentales de l'association ou de la reproduction des idées : 1° l'association par *ressemblance*, 2° l'association par ce que les Anglais appellent la *contiguïté* des idées » ; voir également Ueberweg 1866–1867, vol. 3, p. 123 : « les trois principes de l'*association* : ressemblance, connexion dans l'espace et le temps, et cause et effet ». De manière plus implicite, il est également question d'association par analogie et remémoration dans le phénomène de la cristallisation, chez Stendhal 1857, p. 28 : « La vue de tout ce qui est extrêmement beau, dans la nature et dans les arts, rappelle le souvenir de ce qu'on aime, avec la rapidité de l'éclair ».

prétendre établir les lois de la pensée, Nietzsche va ensuite jusqu'à déclarer qu'«à tout instant le *chaos* poursuit encore son travail dans notre esprit : concepts, images, sentiments y sont fortuitement juxtaposés, jetés pêle-mêle»¹²⁹, et enfin que «*succession*» et «*juxtaposition*», qui font naître «la représentation du *temps*»¹³⁰, ne sont que des créations de notre esprit.

Dans l'un et l'autre cas, la répétition de l'association (ce que Spir nomme liaison invariable, «liaison indissoluble» ou «association indissoluble d'idées»¹³¹) joue un rôle décisif, d'où l'insistance de Nietzsche sur l'«entraînement»¹³². Cependant, Nietzsche tient également compte de la loi d'intensité des idées élaborée par John Stuart Mill, et qui provient aussi bien de la vivacité liée à la nouveauté, que de l'effet de répétition du semblable : «La répétition fréquente, l'acceptation ou le refus de ces représentations provoque un choc en retour sur les instincts eux-mêmes», note-t-il d'abord, avant de distinguer deux étapes en affirmant qu'«à l'origine», «l'imitation est ce qu'on préfère, on déteste la nouveauté. Inversement, tout à la fin, on se dégoûte très vite d'imiter et l'on prend le plus grand plaisir à la nouveauté et au changement»¹³³. Or, c'est là un nouvel élément qui vient renforcer le caractère fantasmatique des associations d'idées, dès lors que la nouveauté, en exerçant une impression très vive, provoque la terreur ou l'admiration qui, toutes deux, perturbent le jugement et déforment la perception de la réalité, jusque dans l'estimation par contraste de la prétendue stabilité : «Les choses *soudaines* ont

129 NF-1881,11[121].

130 NF-1881,11[281].

131 Spir 1896, p. 75 / 1877, vol. 1, p. 105. Notons que Spir souligne la nécessaire distinction entre une liaison que l'on supposerait *réelle* et la simple *croyance* en la liaison entre idées, ce à quoi Nietzsche est attentif lorsqu'il parle d'«erreur courante par association» et précise qu'«une *croyance* vient s'intercaler» (NF-1880,5[45]).

132 M-109 : «pour la centième fois». Cf. Spir 1896, p. 515 / 1877, vol. 2, p. 215 : «La *force* de l'association croît avec la répétition de la rencontre». Cf. aussi Kant 1993, p. 116 : «*La loi de l'association* est la suivante : des représentations empiriques qui se sont souvent succédé suscitent dans l'esprit une habitude consistant à faire surgir la seconde dès que la première a été produite» ; à la différence de Nietzsche dans M-109, Kant précise immédiatement qu'il est difficile d'en tirer un usage pragmatique, «c'est-à-dire qu'on ne peut l'utiliser pour mettre au point un exercice».

133 NF-1880,6[265]. Cf. Spir 1896, p. 75 / 1877, vol. 1, p. 105 : «une rencontre toute fortuite des objets dans certaines circonstances peut produire une liaison indissoluble de leurs idées, en particulier si l'esprit (ou l'imagination) du spectateur a été fortement excité» ; Stendhal 1857, p. 37 : «l'imagination est entraînée par la nouveauté» ; Pascal 1993, § 82 / 1865, vol. 2, p. 43 : «Les impressions anciennes ne sont pas seules capables de nous abuser : les charmes de la nouveauté ont le même pouvoir» ; Draper 1871, p. 2 : «Tout ce qui est rare, grand et puissant emplit son imagination [sc. de l'homme] de peur» et conduit à la superstition (Draper prend l'exemple de l'astrologie).

habitué les hommes à imaginer fallacieusement leur contraire, à savoir tout ce qu'ils nomment durable, régulier, etc.»¹³⁴

La représentation de la causalité elle-même ne résiste pas à cette déconstruction associationniste, ainsi que certains textes qui viennent d'être cités le laissent entendre. C'est pourquoi, sous l'influence de diverses lectures¹³⁵, *Aurore* s'ouvre sur «la croyance en des causalités simples»¹³⁶ et sur des «causalités imaginaires» issues le plus souvent d'une «consécution (*post hoc*) occasionnelle»¹³⁷. Nous reconnaissons bien l'argumentation de type empiriste et associationniste, avec la répétition, la consécution, les successions, et Nietzsche, tout en tirant les conséquences de ces théories pour sa propre critique des préjugés moraux, s'efforce également de lui donner un fondement théorique et épistémologique. C'est ainsi que la causalité doit être reconduite aux croyances fondamentales nécessaires à notre survie¹³⁸, et se présente comme constitutive de notre expérience, qui n'est qu'illusion¹³⁹. Au § 121, intitulé «“Cause et effet !”» (notons le point d'exclamation et les guillemets), Nietzsche reprend une argumentation très humienne en déclarant : «Nous n'avons rien vu d'autre que des *images* de “causes et d'effets” ! Et cette *représentation imagée* empêche justement d'apercevoir un rapport plus essentiel que celui de la succession»¹⁴⁰. Il en va de même pour la causalité mentale, censée rendre raison de l'action volontaire par l'influence causale des représentations, et au sujet de laquelle Nietzsche écrit qu'«il n'y a pas ici cause et effet, mais seulement association»¹⁴¹. Résumant l'argumentation de Baumann, il note que la croyance en l'acte volontaire résulte seulement de l'association entre la répétition volontaire de représentations et d'évaluations, d'un côté, et certains mouvements involontaires, de l'autre¹⁴². Là aussi, il en tire les

134 NF-1881,11[228]. Dans M-544, les modes philosophiques s'expliquent pareillement par le besoin de nouveauté contrastant avec la norme dont on se lasse.

135 Cf. Lange 1877, vol. 2, p. 47 : l'idée de causalité est une «bâtarde de l'imagination, laquelle, fécondée par l'expérience, place certaines conceptions sous la loi de l'association et prend pour une nécessité objective de science, une nécessité subjective née de l'association, c'est-à-dire de l'habitude».

136 M-6.

137 M-10. Voir déjà NF-1880,1[76] : «Bien des illusions sur la morale doivent naissance à de prétendues causalités, en des domaines où il n'y a en vérité que des successions». Sur la causalité, cf. *infra* p. 397 sq.

138 Voir NF-1881,11[315].

139 Voir NF-1880,10[E93].

140 M-121. Cf. déjà NF-1880,6[412 et 433].

141 NF-1880,6[238]. Cf. aussi 3[36], 6[361].

142 Voir NF-1880,1[127] et 3[36]. Sur la causalité immanente à la succession des représentations, voir également Lange 1877, vol. 2, p. 421 sq., qui résume les positions de Comte, Mill, Spencer et

conclusions qui servent sa critique des préjugés moraux : « Vouloir est un préjugé »¹⁴³.

L'associationnisme classique est donc réinvesti au XIX^e siècle par la physiologisation du transcendantal, l'épistémologie évolutionniste et le pragmatisme. Nietzsche, héritier de toutes ces conceptions et de leurs articulations, s'en sert pour conforter son analyse critique des préjugés moraux, d'une part, et nourrir sa réflexion phénoméniste sur les illusions fondamentales qui président à la connaissance, d'autre part. Nous venons ainsi de voir que l'organisme, l'hérédité et les besoins vitaux, et l'association des idées qui en découle, sont autant de facteurs contribuant à égarer nos facultés de connaissance et à nous enfermer dans des représentations erronées de la réalité.

Sommes-nous alors condamnés à nous méprendre sur nous-mêmes et sur le monde qui nous entoure ? Sommes-nous physiologiquement constitués de telle sorte que le préjugé représente la modalité ordinaire et nécessaire de notre connaissance ? Tout porte à le croire, même si nous verrons que Nietzsche s'efforce de chercher des solutions. À ce stade, nous avons constaté qu'il mêlait les registres et parlait, par exemple, de préjugé pour désigner aussi bien les opinions du temps et de la société, qu'on imagine fort bien corrigibles, que des erreurs *a priori* et constitutives de la perception humaine du monde. Celles-ci sont-elles alors corrigibles également ? Peut-on véritablement penser la rétroaction du domaine moral sur celui de l'épistémologie ? Suffit-il de critiquer les préjugés moraux et religieux pour parvenir à la réalité, ou bien ne faut-il pas considérer au contraire la « réalité » et la « connaissance vraie » elles-mêmes comme des préjugés ?

Des pensées sur les préjugés au phénoménisme

Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner certains textes dans lesquels Nietzsche semble tendre vers une position phénoméniste ou subjectiviste¹⁴⁴, ainsi lorsqu'il parle d'un monde de fantômes, d'une insondable réalité, de l'impossibilité d'accéder au monde réel, du préjugé comme forme originelle du jugement et de l'imagination au cœur de l'activité même de la pensée, ou encore des erreurs en

Bain, ainsi que Spir 1896, p. 431–432 / 1877, vol. 2, p. 136, qui souligne l'indépendance des mouvements du corps et de la volonté, le sentiment de tension n'appartenant pas à l'esprit mais bien à l'organisme, tout en donnant lieu, par association, à une confusion des deux. Nietzsche a tracé plusieurs traits en marge de ces passages.

¹⁴³ NF-1880,5[47].

¹⁴⁴ Stiegler 2021, conclusion : « Nietzsche, philosophe de l'après-vérité ? », p. 373 *et passim*, parle également de constructivisme.

soi, fondamentales ou incorporées : « Qu'est-ce donc que nos expériences vécues ? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve ! »¹⁴⁵ Le phénoménisme, courant de pensée issu d'un certain néokantisme dont Lange, Spir et Nietzsche peuvent être considérés comme des représentants¹⁴⁶, se scinde en deux grandes orientations entre lesquelles Nietzsche, on va le voir, hésite à se positionner. Selon la première option, qui demeure assez fidèle à l'esprit de la philosophie kantienne, nous ne pouvons connaître que les phénomènes mais la réalité en soi nous demeure strictement inconnue, quoique nous puissions légitimement supposer qu'elle existe. Selon la seconde option qui, plus radicalement, rejette la dichotomie entre réalité et apparence, la seule réalité est celle des phénomènes eux-mêmes et il n'existe aucune réalité en soi¹⁴⁷. La première position est plutôt d'ordre épistémologique (nous ne connaissons pas la réalité en soi), la seconde est plutôt d'ordre ontologique (les phénomènes sont la réalité). Nietzsche oscille entre le prudent scepticisme de la première hypothèse et la radicalité de la seconde, qui le conduira à développer son perspectivisme et sa philosophie de l'interprétation.

Voyons comment cette hésitation se traduit chez ses prédécesseurs. Lange, repartant du sensualisme de Protagoras, pour qui l'homme est la mesure de toute chose (une formule que Nietzsche apprécie particulièrement), note que « la manière dont les choses nous apparaissent dépend de nos sensations ; et cette apparence est notre seule donnée »¹⁴⁸. À ce stade, il n'affirme pas que rien n'existe en dehors de notre expérience sensorielle, mais seulement que nous n'avons accès qu'à cette dernière : il semble s'en tenir à la position épistémologique du phénoménalisme. Il reconduit ensuite la philosophie de Kant, qu'il entend lui-même prolonger, à ce sensualisme de Protagoras, en passant par Berkeley et d'Alembert, au sujet desquels il déclare que « le premier voyait dans le monde entier des phénomènes une grande et unique illusion des sens ; le second doutait qu'il y eût

145 M-119.

146 C'est aussi le cas de Richard Avenarius 1876 (BN), que Nietzsche a retourné en 1876, ainsi que d'Ernst Mach, que Nietzsche ne lit probablement pas avant 1882, et plus tard de la pensée de Vaihinger, aussi nommée fictionnalisme et inspirée notamment de Lange et de Nietzsche.

147 Lalande 2006, p. 764–768 distingue la première option sous le nom de *phénoménalisme*, de la seconde, le *phénoménisme*, et précise que seul le premier terme dispose d'un équivalent en langues allemande et anglaise (p. 768). La proximité des deux mots français, tout comme l'emploi d'un unique mot en allemand (qui ne doit pas nous porter à croire que les philosophes allemands n'aient disposé que de la première conception), indiquent également l'ambivalence au cœur de ce courant de pensée. Par souci de simplicité, nous utiliserons principalement le second terme, dérivé du premier et exprimant sa radicalisation au cours du second XIX^e siècle, sauf lorsqu'il sera nécessaire de distinguer les deux.

148 Lange 1877, vol. 1, p. 34.

quelque chose en dehors de nous qui correspondît à ce que nous croyons voir»¹⁴⁹. Est-ce à dire qu'il y a une réalité, mais qui ne correspond pas à la connaissance que nous en avons, ou bien qu'il n'y a aucune réalité du tout qui s'en distinguerait ? Au cours de son second volume, Lange se fait plus incisif et opte pour la seconde solution : «Plus la "chose en soi" se volatilise et se réduit à une simple représentation, plus le monde des phénomènes acquiert de réalité»¹⁵⁰.

Quant à Spir, il semble parfois admettre l'existence de choses réelles, extérieures à nous, ce qui le rapprocherait de la position phénoménaliste selon laquelle l'en soi existe mais est inconnaissable, ainsi lorsqu'il critique «l'hypothèse kantienne que les objets n'existent pas en dehors de nos idées, hypothèse que pas un homme raisonnable ne peut accorder»¹⁵¹. Mais Spir est souvent ambigu, dans la mesure où il distingue nos idées, largement subjectives, de nos sensations, qu'il considère objectives. Fidèle en cela à la distinction entre *objet* (pour nous) et *chose* (en soi), il l'outrepasse en revanche lorsqu'il considère que nos sensations, en tant qu'objets, sont à la fois le fondement de la connaissance objective et, par voie de conséquence, la réalité elle-même ; la seule réalité. Il renverse ainsi le rapport au monde ordinaire, qui peut douter des sensations mais a foi dans l'existence des corps, en témoignant quant à lui d'une grande foi dans nos sensations, au détriment des corps :

si notre perception des corps est une pure apparence, en ce sens qu'aucune substance existant réellement dans l'espace ne lui correspond, ce n'est pas une pure apparence en ce

¹⁴⁹ *Ibid.*, vol. 2, p. 6.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 58. Il se réfère également à d'autres auteurs qu'il rapproche de sa position, ainsi Feuerbach : «L'être sensible est seul vrai, seul réel, le monde des sens est seul vérité et réalité» (cité p. 91) ; Spencer et son «matérialisme du phénomène» (p. 424) ; Lichtenberg : «Lorsque nous croyons voir des objets, nous ne voyons que nous-mêmes» (p. 440) ; ou encore les lois de l'optique de Johannes Müller, que prolonge la théorie de la *camera obscura* du philosophe Friedrich Ueberweg, dont Lange conclut que l'espace que nous voyons n'est que l'espace de notre conscience (p. 444). Notons que ce qui fait ici la différence entre le matérialisme, que Lange rejette, et le sensualisme réinterprété à l'aune du phénoménisme qu'il adopte, tient à la pure réceptivité des facultés de connaissance ou à leur activité de mise en forme des soi-disant «données» de l'expérience (moins données que construites, en réalité). Voir notamment *ibid.*, vol. 1, p. 52 («le matérialisme [...] était déjà dépassé par le sensualisme, qui n'admettait aucune chose en soi derrière le phénomène») ; vol. 2, p. 33 («L'expérience n'est pas une porte ouverte, par laquelle les objets extérieurs, tels qu'ils sont, peuvent s'introduire en nous, mais un processus, grâce auquel l'apparition des choses se produit en nous»), et encore p. 438.

¹⁵¹ Spir 1896, p. 196. Ce n'est d'ailleurs pas ce que défendait Kant.

sens qu'aucun objet ne lui correspond dans la réalité. Notre perception a au contraire des objets correspondants, à *savoir nos sensations*¹⁵².

Spir se range donc en fait résolument du côté du phénoménisme le plus radical, et consacre même une section de son ouvrage à la « démonstration de la non existence de choses extérieures comme causes de nos sensations »¹⁵³. Il note par ailleurs qu'« à notre idée des corps ne répondent pas, comme on l'a amplement montré, des choses réelles hors de nous, mais seulement une organisation réellement présente en nous de nos sensations »¹⁵⁴.

Nietzsche s'approprié ces réflexions et les retravaille à l'aide de métaphores qui lui servent à mettre en question le rapport entre le sujet humain et le monde, ainsi que Dieu¹⁵⁵. Repartons de ce grand texte qui contient, en germes et sous l'influence du phénoménisme, la pensée perspectiviste de Nietzsche : le § 117 d'*Aurore*, intitulé « *en prison* ». Par cette métaphore de la prison, Nietzsche désigne d'abord l'enfermement subjectiviste de l'homme, qui semble lui interdire à jamais l'accès au monde extérieur : « d'après ces horizons où nos sens enferment chacun de nous comme dans les murs d'une prison, nous *mesurons* ensuite le monde [...] : ces mesures, nous les nommons sensations – et tout cela, absolument tout, n'est qu'erreur en soi ! »¹⁵⁶ Existe-t-il, inconnu de nous, un monde extérieur au-delà des murs de la prison ? Nietzsche ne se prononce pas explicitement, mais il est cependant très clair sur l'impossibilité totale d'y accéder : « il n'y a pas la moindre échappatoire, pas de tour ou de détour qui mène au monde *réel* ! » La même métaphore revient dans un autre paragraphe d'*Aurore*, recouvrant une fonction plus morale qu'épistémologique, et nuance ce subjectivisme radical : Nietzsche

152 *Ibid.*, chap. « Démonstration de l'idéalisme », p. 375. Nous soulignons la fin, qui montre l'équivalence, pour Spir, entre « réalité », « objet » et « sensation ». P. 358 *sq.*, il affirmait déjà que ce que nous tenons pour des corps perçus n'est autre que nos sensations.

153 *Ibid.*, p. 363 *sq.* Voir également 1877, vol. 2, p. 93 (cornée), où Spir note qu'une telle présupposition « perd de vue le caractère de théorie de la connaissance et ne conserve plus qu'un intérêt métaphysique » (trad. pers. ; le passage en question ne se trouve pas dans la traduction française).

154 *Ibid.*, p. 444–445 / 1877, vol. 2, p. 151 (trait en marge du dernier membre de phrase). Voir également p. 457 / vol. 2, p. 163 (trait en marge), où Spir fait du sujet « le support du monde connu » et « une condition indispensable pour l'existence de ce monde même », jouant du double registre épistémologique (« monde connu ») et ontologique (« l'existence de ce monde même »).

155 Nous retrouvons ainsi la triade de la *metaphysica specialis* : le moi, l'âme, ou plus généralement la subjectivité humaine, le monde et Dieu, tout comme le *theatrum mundi* avait pour fonction d'exposer le théâtre du monde, mis en scène par Dieu et dont les personnages principaux sont les *hommes*.

156 M-117. Notons ici l'évocation de la doctrine de Protagoras, d'après laquelle l'homme est la mesure de toutes choses et dont Nietzsche, suivant Lange et Spir, identifie les mesures à nos sensations.

écrit que les hommes de la grande passion, c'est-à-dire les subjectivités très affirmées, «regardent en quelque sorte par les fenêtres de leur donjon qui est leur forteresse et par là même leur prison»¹⁵⁷. Jouant avec l'idéal stoïcien de la forteresse intérieure, désignant la subjectivité du sage blindé contre les aléas du monde extérieur, Nietzsche dote cependant la prison du moi de fenêtres qui, par principe, donnent sur l'extérieur.

Mais le § 117 élabore d'autres métaphores, dont celle de la toile d'araignée de la connaissance humaine : «Nous sommes dans notre toile, araignées que nous sommes, et quoi que nous y prenions, nous ne pouvons prendre que ce qui veut bien se laisser prendre dans *notre* toile»¹⁵⁸. Le sujet humain est à présent une araignée, prisonnière de cette toile dont elle dépend pour sa survie mais qui est en même temps l'instrument lui permettant de s'emparer de certaines choses du monde extérieur. Tout comme la prison dotée de fenêtres donnant sur l'extérieur, la toile est donc à la fois une figure d'emprisonnement et d'extériorisation, voire de dépassement de soi, puisqu'elle est ce par quoi l'araignée, tirant d'elle-même une substance qu'elle inscrit dans le monde extérieur, se rend capable de croître en s'assimilant ce qui n'est pas elle. Notons cependant deux différences : d'une part, l'ouverture des fenêtres était passive, tandis que la toile est à la fois réceptive aux tremblements causés par ce qui vient s'y prendre, et en même temps activement élaborée pour s'en emparer ; d'autre part, seul le sujet était prisonnier de sa cellule, tandis que l'araignée est une prisonnière capable d'aller au contact du monde extérieur et de l'attirer dans le piège de la prison qu'elle a elle-même constituée. Nietzsche vient certes de préciser qu'aucune connaissance du monde réel n'est rendue possible par-là, mais la métaphore de la toile pour désigner la connaissance laisse cependant entendre que des choses, différentes de la toile et

157 M-471. Notons encore un usage antérieur, quelque peu différent, de la métaphore de la prison, dans WS-84, désignant selon Ponton 2018, p. 40, une «métaphore de la vie terrestre». La prison y désignait, non pas le sujet humain, mais le monde en tant que Création, l'humanité étant l'ensemble des prisonniers, Dieu le geôlier et le Christ un prisonnier qui était aussi le fils du geôlier, promettant l'évasion aux autres. La métaphore faisait donc bien intervenir les trois pôles du sujet humain, du monde et de Dieu. L'évasion, quant à elle, est susceptible selon ces différents usages de désigner aussi bien une échappatoire hors de la vision subjective du monde, dans *Aurore*, qu'hors de la prison du monde lui-même ou, peut-être, hors du contrôle du geôlier, Dieu, dans *Le Voyageur*, selon que l'on considère qu'il vit, comme l'affirme son fils, ou qu'il est mort, ainsi que le soutiennent certains prisonniers.

158 M-117. Cette conclusion était préparée, dès la première phrase : «dans cet espace [sc. de ma perception] je tisse et je vis [*webe und lebe ich*]», et rappelée peu auparavant : «Les habitudes de nos sens nous ont fait tomber dans les rets [*eingespinnen*] trompeurs de la sensation». *Weben*, tisser, évoque la toile d'araignée [*Spinnenweb*] et *einspinnen*, pouvant signifier tisser, prendre dans des filets, ou encore envelopper et même embobiner, est apparenté à *die Spinne*, l'araignée.

existant indépendamment d'elle, soient susceptibles de s'y laisser prendre. Il semble donc à la fois postuler l'existence d'un monde réel et son caractère inconnaissable pour nous, qui n'en saisissons jamais que ce qui est adapté à notre mesure et à nos besoins. Barbara Stiegler, commentant ce glissement de la métaphore de la prison à celle de la toile d'araignée, y voit l'indice d'un glissement « du thème de l'enfermement à celui de la nutrition et du solipsisme du sujet constituant à l'expérience nécessaire, pour tout vivant se nourrissant, d'un autre que soi »¹⁵⁹, manière pertinente d'exprimer l'effort nietzschéen pour échapper au subjectivisme absolu. Mais nous pourrions au contraire voir ce glissement comme un geste de radicalisation, l'emprisonnement s'étendant du seul sujet à ce qui, du monde extérieur, tombe dans sa toile. D'autre part, on interprétera aussi bien cette appropriation du monde par l'araignée comme un geste actif et puissant de prédation, ou comme une propension assez pitoyable à tout ramener à notre petite mesure. En tout état de cause, ce texte n'épuise pas les ambiguïtés de cette très riche métaphore que l'araignée-Nietzsche ne cesse de filer.

Poursuivons-la un instant. Dans le livre II d'*Aurore* toujours, on trouve peu auparavant un paragraphe qui identifie directement la toile à la subjectivité elle-même, puisqu'il y est question de « la trame [*Gespinnst*] de notre caractère et de notre destin »¹⁶⁰, laquelle est d'ailleurs susceptible de se déchirer lorsque nous éprouvons des états subjectifs extrêmes et extraordinaires. Il faut attendre le livre V pour que la subjectivité et le monde soient réunis, par un jeu de mots qui rapproche le fantôme [*Gespenst*] de la subjectivité et la toile fantomatique [*Gespinnst*] dans laquelle la vérité est enserrée¹⁶¹, entérinant la continuité de l'araignée-sujet et de sa toile-connaissance, grâce à laquelle le monde se trouve plié à sa mesure. D'autre part, un autre paragraphe du livre II, distinguant à nouveau l'araignée et sa toile, le sujet et sa connaissance du monde, étend la réflexion au domaine moral. Notant que nous sommes des nains au regard de ces géants écrasants que sont les hasards de l'univers, Nietzsche écrit que

malgré tout nous ne voudrions pas vivre sans la poésie horrifiante de ce voisinage, car ces monstres surviennent souvent lorsque notre vie dans la *toile d'araignée* des fins est devenue par trop ennuyeuse ou trop angoissée, et ils nous procurent une sublime diversion lorsque leur main *déchire* d'un coup toute la toile¹⁶².

159 Stiegler 2021, p. 299.

160 M-115.

161 Voir M-539, cité *supra* p. 256.

162 M-130. Notons, ici aussi, la possibilité que la toile soit déchirée.

La toile d'araignée n'est plus ici que l'instrument par lequel nous plions le monde à nos propres interprétations, de nature morale en l'occurrence puisqu'il y est question des fins, des intentions et des volontés que nous voyons à l'œuvre dans la nature. Au § 33, déjà, Nietzsche avait déclaré que « l'homme, sous l'empire de la moralité des mœurs, méprise premièrement les causes, deuxièmement les conséquences, troisièmement la réalité, et tisse [*spinnt ... an*] tous ses sentiments élevés [...] en un monde imaginaire : le monde prétendu supérieur »¹⁶³. Nous retrouvons ici aussi la triade de la *metaphysica specialis*, dans la mesure où le tissage du *sujet* falsifie le *monde* au profit de *l'idéal* et du *surnaturel*. Le pôle divin, mentionné dans ce paragraphe, revient d'ailleurs dans la suite de celui cité précédemment, la représentation du Dieu intelligent prenant la relève du hasard cosmique en tant que tissage moral : Nietzsche y reconduit en effet la « fable du bon Dieu, méconnu jusque-là sous forme d'une race de géants ou d'une Moira et tramant [*spinne*] lui-même les toiles [*Netze*] de fins plus subtiles encore que celles de notre entendement »¹⁶⁴. Le tisseur n'est plus le sujet humain, mais Dieu lui-même, et le monde est sa toile, ce qui fait probablement des êtres humains les prisonniers de celle-ci¹⁶⁵.

163 M-33. Voir également NF-1880,1[111] : « On *refait* toujours les mêmes choses, mais les hommes tissent [*umspinnen*] toujours de nouvelles pensées autour (jugements de valeur) ».

164 M-130. Nietzsche a pu s'inspirer ici de Hume 2005, septième partie, p. 221 / 1781 (BN), p. 132–133 : « Les *brahmines* affirment que le monde est né d'une araignée infinie qui tissa toute cette masse compliquée à partir de ses entrailles et qui en annihile ensuite tout ou partie, en l'absorbant de nouveau et en la résolvant dans sa propre essence ». Hume s'inspire quant à lui de Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, art. « Spinoza » : « La création donc, disent ces docteurs imaginaires, n'est autre qu'une extraction et extension que Dieu fait de sa propre substance, de ces rets qu'il tire comme de ses entrailles, de même que la destruction n'est autre chose qu'une reprise qu'il fait de cette divine substance, de ces divins rets, dans lui-même » (cité in Hume, *ibid.*). Plus tard, Nietzsche qualifiera parfois Spinoza d'araignée [*Spinne*], par un jeu de mot intraduisible, cf. notamment AC-17 et GD-Streifzuege-23. Ce faisant, il joue avec la signification traditionnellement rationaliste de la métaphore de l'araignée, que l'on trouve par exemple chez Bacon 2000, p. 79 lorsqu'il compare les empiristes à des fourmis, les rationalistes à des araignées, et esquisse son idéal à atteindre qui est celui de l'abeille, le passage étant en outre rapporté par Liebmann 1880 (BN), p. 8 (Nietzsche demande à Overbeck de lui faire parvenir cet ouvrage à la fin du mois d'août 1881). Voir Kofman 1979, p. 22 sur la « toile d'araignée » dont Parménide est prisonnier.

165 Voir encore NF-1888,17[4] et AC-18 sur le « Dieu-araignée ». Précisons toutefois qu'il s'agit là, aux yeux de Nietzsche, d'une « fable », ce qui laisse entendre que les fins divines ne sont sans doute qu'anthropomorphisme, c'est-à-dire une nouvelle version de la toile morale projetée par l'homme sur le monde, en tant que celui-ci obéirait à une intelligence divine ; nouvelle redistribution de la relation à trois termes entre le sujet humain, le monde et Dieu. Notons une dernière occurrence dans M-71, quelque peu différente, où Rome est assimilée à une grosse araignée en embuscade, son impérialisme ne laissant aucune échappatoire aux hommes de l'Antiquité.

La genèse du § 117 montre également le souci qu'avait Nietzsche de varier et d'articuler les réseaux métaphoriques, en mêlant aux métaphores de la prison et de la toile d'araignée des métaphores optiques (l'œil, le miroir), acoustiques (la mélodie, l'écho), géométriques, spatiales et astronomiques (cercles, sphères, centre, soleil, étoiles), afin d'exposer sa réflexion phénoméniste sur la perception du monde et ses répercussions morales et religieuses. Une première étape se trouve dans le manuscrit N V 4, datant de l'automne 1880. Aux pages 135 et 136, Nietzsche expose d'abord «*l'optique humaine*», c'est-à-dire la manière perspectiviste que nous avons de connaître le monde en fonction de notre organisation spécifique, en recourant à la métaphore du miroir : «Nos sens sont des centres de sensations très développés, avec des résonances et des miroirs puissants»¹⁶⁶. À la page 138, Nietzsche déclare que «nous ne faisons rien de plus avec la connaissance que les araignées avec leur toile», ce qui reconduit la connaissance prétendument désintéressée à un acte pragmatiste et vital de prédation. En effet, Nietzsche met en avant, non pas la fausseté mais «la *nocivité* de toute relation défectueuse», de sorte que «notre connaissance n'a aucune valeur *en soi*». Tous les objets de connaissance ne sont ainsi que «des voies détournées jusqu'à nous», ainsi «le soleil, les étoiles et les atomes», c'est-à-dire l'infiniment grand et l'infiniment petit de la science, mais aussi le suprasensible et la matière, le noble et l'insignifiant, «de même que le refus d'un dieu», c'est-à-dire le rejet athée de la superstition. Il n'y a là aucun renseignement sur la nature exacte de l'univers, rien que des projections de «nos besoins» et des «moyens de les satisfaire»¹⁶⁷. Le texte suivant adopte une métaphore musicale qui présuppose plus explicitement l'existence de choses extérieures exerçant une influence sur le sujet, quoique le produit qui en résulte soit tout à fait différent : «*les choses ébranlent nos cordes, mais c'est nous qui en tirons la mélodie*»¹⁶⁸. Puis vient un autre texte revenant à la métaphore du miroir : «Le

166 N-V-4,135et136 ; texte publié comme NF-1880,6[433].

167 N-V-4,138, texte publié comme NF-1880,6[439].

168 *Ibid.*, texte publié comme NF-1880,6[440]. Nietzsche a pu s'inspirer ici de la théorie acoustique de Helmholtz, qui avait précisément pour objet la différence entre les stimuli quantitatifs strictement matériels (les sons) et leur élaboration active et qualitative par le sujet (la musique, la mélodie), dont il trouvera encore une évocation dans Liebmann 1880, p. 42 qui, discutant les idées de Johannes Müller et évoquant Helmholtz, indique que «la totalité de nos sens est équivalente au clavier sur lequel le monde extérieur joue» (trait en marge), les sons n'ayant toutefois «pas la moindre ressemblance avec le monde extérieur qui joue du dehors» (trois traits en marge). On pense surtout à Pascal 1993, § 111 / 1865, vol. 1, p. 184 : «On croit toucher des orgues ordinaires, en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables» ; image que l'on retrouve dans Za-III-Genesende-2 lorsque Zarathoustra traite ses animaux d'«orgues de barbarie», après qu'ils ont recouru à la métaphore mathématique et astronomique en déclarant qu'«autour de chaque ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout», évoquant là aussi une

point de départ est l'illusion du miroir; nous sommes *de vivantes images dans un miroir*¹⁶⁹. Cette note aborde également les sphères que nous créons autour de nous, image qui rappelle les «centres de sensations» évoqués quelques pages auparavant, et que l'on retrouvera au § 117 : «Autour de chaque être s'étend ainsi un cercle concentrique qui a un centre et qui lui est propre»¹⁷⁰. À la page suivante du manuscrit, c'est la notion de mesure qui est mise en œuvre et appliquée à une réflexion morale, préfigurant à la fois les §§ 117 et 130 : «nous mesurons et dénommons tous les états moraux en fonction de *ce que* nous percevons consciemment *en eux*, – et cela non avec *finesse* mais avec beaucoup de grossièreté», Nietzsche faisant du «*vouloir* conforme à des fins»¹⁷¹ l'une de ces grossièretés. De même, à la page suivante, l'amour est-il à son tour une «vision grossière»¹⁷², d'ordre moral une fois de plus ; puis vient une première ébauche assez suivie du § 117, qui ne comporte pas les métaphores de la prison ou de la toile d'araignées, mais reprend la notion de «sphères concentriques», le noyau conceptuel phénoméniste du paragraphe publié¹⁷³, ainsi que le motif astral abordé sous l'angle de la perception et qui, dans le paragraphe publié, donnera :

certains organes pourraient être conformés de telle sorte qu'ils percevraient des systèmes solaires entiers, contractés et resserrés sur eux-mêmes, comme une cellule unique : et pour des êtres inversement conformés, une seule cellule du corps humain pourrait se présenter comme un système solaire avec son mouvement, sa structure et son harmonie¹⁷⁴.

Nietzsche se réapproprie ici, sous l'angle épistémologique de la perception, le motif classique du sujet humain comme microcosme, qu'il fait entrer en résonance avec le jeu pascalien de décentrement de la perspective humaine en s'inspirant d'un texte célèbre qu'il vaut la peine de citer en partie :

formule pascalienne : «C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part». Quelques pages plus loin dans le manuscrit, à la page 143, nous trouvons une autre métaphore acoustique, prenant la chambre au lieu de la prison comme métaphore de l'enfermement et de l'intériorité n'offrant d'accès au monde qu'indirect et biaisé : «vos pensées», dit Nietzsche, sont «l'écho de celles des autres : de même que votre chambre tremble quand une voiture passe» (texte publié comme NF-1880,6[448]). La notion moderne d'*echo chamber* trouve là une belle anticipation. 169 N-V-4,138 à 140, texte publié comme NF-1880,6[441]. Il était déjà question de «lois optiques» dans 6[439], et M-117 s'ouvre sur la plus ou moins grande acuité de l'œil.

170 M-117.

171 N-V-4,141, texte publié comme NF-1880,6[444]. Sur la même page, nous trouvons la note 6[442], où il n'est pas question de mesure mais de «calculs avec quelques grandeurs inconnues».

172 N-V-4,142, texte publié comme NF-1880,6[446].

173 *Ibid.*

174 M-117.

Nous avons beau enfler nos conceptions, au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part. [...] que, de ce petit cachot où [l'homme] se trouve logé, j'entends l'univers, il apprend à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini ? [...] Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites [...]. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre [...]»¹⁷⁵

Nous retrouvons ici de nombreux motifs présents dans les textes de Nietzsche, de l'infiniment grand des astres à l'infiniment petit de l'humanité et du ciron (chez Pascal) ou de l'araignée (chez Nietzsche), en passant par la condition humaine apparentée à une prison.

La deuxième étape de la genèse du § 117 est sa mise au net, dans le manuscrit M II 2, datant de l'hiver 1880–1881. Le texte se trouve aux pages 72 et 73, assez proche de la version publiée, à ceci près que Nietzsche a ajouté après coup la formule « comme dans les murs d'une prison »¹⁷⁶, qui lui permet de rapprocher la métaphore de la toile d'araignée de celle de la réclusion. Mais surtout, cette version est précédée de la copie au net du § 76, qui déclare au sujet de nos sensations et du monde que « croire mauvais, c'est rendre mauvais », ce qui permet de lier le propos phénoméniste (§ 117) avec la performativité néfaste des croyances (§ 76). Elle est en outre suivie par les copies au net du § 243, qui revient à la métaphore de la connaissance comme miroir, et du § 240, autre application morale et esthétique de la réflexion, prenant le contrepied du § 76. En effet, critiquant l'idée reçue d'une influence morale du théâtre, Nietzsche affirme ici que la mise en scène de la vertu ou du vice ne les fait pas nécessairement advenir dans la réalité. Cette deuxième étape, tout en reprenant certains enjeux de l'élaboration antérieure, vise donc à mettre la réflexion phénoméniste en lien avec celle sur la performativité des croyances et des représentations.

Par ailleurs, une page assez éloignée de ce même manuscrit comporte un texte que Mazzino Montinari a considéré comme un simple fragment, mais que l'on peut également voir comme une variante du § 117, et qui apporte encore d'autres éléments. On peut y lire que « la parfaite connaissance nous ferait probablement tourner autour des choses, froids et brillants comme des astres »¹⁷⁷. Nouvelle inversion : il n'est plus ici question de notre connaissance des astres et le monde n'est plus connu par le truchement d'une sphère dont le centre serait le sujet, mais

175 Pascal 1993, § 72 « Disproportion de l'homme » / 1865, vol. 2, p. 53–54.

176 M-II-2,72et73. Il a également ajouté après coup la formule : « ces mesures, nous les nommons sensations ».

177 M-II-2,15 ; texte publié comme NF-1880,9[15].

l'identification métaphorique du sujet de la connaissance à un astre le décentre et le fait tourner autour des choses¹⁷⁸. La suite varie également l'articulation du motif de la toile d'araignée et du thème des fins (présent dans la note 6[444] et au § 130), et pousse à son terme l'idée de finesse dans le tissage, jusqu'à envisager la suppression des fils :

Et puis ce serait *notre* fin, la fin d'êtres avides de connaître qui jouissent d'une existence d'araignées et d'un bonheur d'araignées à tisser toujours plus fins les fils de leurs intérêts – et qui, finalement, coupent peut-être exprès eux-mêmes le plus mince et le plus délicat des fils, parce qu'à partir de lui il n'est plus possible d'en tisser d'encore plus fin¹⁷⁹.

Parachevant la connaissance la plus parfaite elle-même, qui nous faisait encore tourner autour des choses en nous en tenant à la distance que suppose toute objectivité (dont l'indice dans le texte est la froideur), Nietzsche semble à présent envisager la suppression de la toile d'araignée par l'araignée elle-même, c'est-à-dire le sujet connaissant. L'exténuation des fils les plus ténus abolirait ainsi toute distance entre le sujet et le monde, les deux pôles seraient enfin réunis. On se demandera toutefois ce qu'il reste du sujet dans une telle fusion avec le monde : l'araignée peut-elle subsister sans sa toile et, au fond, ce fil le plus ténu dont la rupture marque notre *fin* n'est-il pas le fil qui, nous liant à un monde que nous objectivons selon nos besoins, nous rattache à la vie ? Après tout, les Parques étaient elles-mêmes généralement représentées comme des fileuses et Nietzsche, au paragraphe 45 d'*Aurore*, envisageait précisément le sacrifice de l'humanité au nom de la vérité comme « *issue tragique de la connaissance* », une idée qu'il présentait dans ce même texte comme une « constellation » apparaissant « à l'horizon », usant du même vocabulaire que les textes que nous venons de voir¹⁸⁰.

178 Voir *infra*, p. 452–453.

179 M-II-2,15 ; texte publié comme NF-1880,9[15]. Dans M-130, c'est Dieu qui est responsable de la subtilité des fils de la finalité ; ici, c'est l'homme.

180 La note posthume 9[15] sert d'ailleurs, dans le manuscrit M-II-2,15, à clore la copie au net du paragraphe précédent, M-44, à la place des deux dernières phrases publiées. Dans ce paragraphe, nous lisons finalement que les progrès de la science mettent à mal tout l'intérêt que nous projetions dans les choses à mesure que nous les cernons de plus près, tandis qu'auparavant « les penseurs tournaient féroce­ment en rond comme des bêtes prisonnières, épiant sans relâche les barreaux de leur cage et se jetant contre eux pour les briser : et *bienheureux* semblait celui qui croyait voir par un interstice quelque chose de l'extérieur, de l'au-delà et des lointains ». Nous retrouvons ici un mouvement circulaire, qui ne relève plus de la pureté astrale mais de la bestialité d'êtres engagés ; nouvelle variation sur le thème de la prison. Notons par ailleurs les modalisateurs qui nuancent l'existence d'un monde extérieur : « semblait », « croyait ». Ces deux textes qui n'en forment qu'un – la copie au net de M-44 et la note 9[15] – sont en outre enchâssés dans deux étapes de la copie au net de M-547, intitulé « *les tyrans de l'esprit* » et assimilant une fois encore la

À travers ces différents textes, qui sont autant de tentatives pour cerner le problème de la connaissance, Nietzsche ne cesse d'appliquer les mêmes images tour à tour au sujet de la connaissance (l'homme), à son objet (le monde), ou encore à Dieu, qui se résorbe toujours dans l'un ou l'autre des deux autres pôles, selon qu'il est une invention de l'homme ou le créateur du monde. Chacun de ces trois éléments est, à un moment ou à un autre, la prison ou le prisonnier, le centre ou ce qui gravite autour, la proie, la toile ou l'araignée¹⁸¹. Par un réseau métaphorique très riche, Nietzsche s'approprie donc la réflexion phénoméniste, sans véritablement trancher la question de savoir si un monde existe en dehors du sujet qui le connaît, mais tout en présentant la connaissance du monde en soi, indépendamment de nous, comme un horizon très hypothétique, et probablement inatteignable.

Nous allons bientôt revenir sur la complémentarité du pôle subjectif et du pôle objectif de la connaissance, avec la métaphore du miroir. Mais auparavant, si la toile d'araignée est bien la métaphore d'un subjectivisme dont il est presque impossible de sortir, comment Nietzsche parvient-il à éviter le relativisme de Protagoras ? Celui-ci, en effet, affirmait que chaque individu, à chaque instant de son existence, était la mesure de toute chose et le critère ultime de la vérité, c'est-à-dire de sa vérité ; idée que Nietzsche semble parfois partager¹⁸². Chacun d'entre nous n'est-il ainsi qu'une araignée prise dans sa toile, y ramenant tout ce qui l'entoure, hermétique à toute autre perspective ? Une des réponses qu'apporte Nietzsche au

connaissance à un exercice de domination, de la part des penseurs qui aspiraient à être « déchiffreur[s] du monde » et croyaient que la mesure – c'est-à-dire la durée – de la vie humaine était suffisante pour cette tâche. Nous retrouvons donc le thème de la mesure et de la finitude de l'existence humaine, le monde étant quant à lui appelé à rester une énigme.

181 Le motif de l'araignée ne disparaît pas ensuite mais reste très présent dans *Zarathoustra*, et se transforme. Il recouvre, d'une part, une signification morale et négativement connotée, désignant la médiocrité de l'humanité moderne avec ses petites vertus, ses petits bonheurs, ses rancœurs mesquines (Za-II-Taranteln et Gelehrte ; Za-III-Tugend-3), cette bassesse étant ensuite liée à la condition humaine sous Dieu à travers l'image de l'araignée de confessionnal (Za-III-Abtrünnige-2, Boese-2, Sehnsucht et Siegel-2). Notons toutefois, dans la quatrième partie, un usage particulier et positif de la toile dont les fils rattachent l'âme de Zarathoustra, non à Dieu mais à la terre (comme auparavant à la vie) : « il lui suffit alors qu'une araignée tisse sa toile entre la terre et lui. Il n'est pas besoin d'une amarre plus solide » (Za-IV-Mittag). D'autre part, l'araignée symbole de l'infiniment petit et, dans *Zarathoustra*, du plus petit homme qui, hélas, revient toujours, est aussi liée aux astres dans le contexte de l'éternel retour. Dès NF-1881,11[206], nous lisons : « Tout est revenu : Sirius et l'araignée et tes pensées » ; Sirius devient ensuite « le clair de lune » (Za-III-Gesicht-2), puis le ciel, peu avant le lever du soleil (Za-III-Sonnen), et encore la lune (Za-IV-Nachtwandler-4). Une fois encore, le motif est lié à la redistribution des relations entre le sujet humain, le cosmos et le divin.

182 Voir notamment NF-1880,6[420].

solipsisme aussi bien qu'au relativisme, c'est l'intersubjectivité, dont il fait le résultat d'un processus, à la différence de Kant (pour qui le sujet transcendantal était garant d'une universalité *a priori*). Ainsi, dans une note posthume du manuscrit M III 1, Nietzsche écrit d'abord qu'avec la science « ce n'est pas la vérité, mais *l'être humain* qui se trouve ainsi connu », soulignant donc que nous ne sortons pas de notre perspective humaine. Puis il ajoute : « c'est dire que l'on *construit* un fantôme, tous y contribuent sans cesse, afin de trouver ce sur quoi *il faut que l'on soit unanime* »¹⁸³. Nous avons avec cette notion d'unanimité un moyen de distinguer le domaine des illusions fondamentales, découvert par Nietzsche sous l'influence du phénoménisme, et celui des préjugés moraux et autres représentations erronées dont il s'efforce de faire la critique. Rien n'est vrai, à proprement parler, puisque nous construisons un fantôme, mais cela ne signifie pas que toutes les erreurs se valent, d'où l'exigence d'unanimité permettant d'établir une norme.

C'est pourquoi Nietzsche, dans le même texte et en remplaçant le vocabulaire épistémologique de la vérité par celui, pragmatiste, de l'utilité, relève ensuite que « l'«insensé», le «cerveau dérangé», l'idiosyncrasie ne prouvent pas la non-vérité d'une représentation, mais son anomalie ; celle-ci ne permet pas de vivre à la masse »¹⁸⁴. Nietzsche a pu s'inspirer en cela de Lange, une fois de plus, qui notait que « les idées se distinguent des chimères tout d'abord en ce qu'elles n'apparaissent point momentanément dans tel ou tel individu, mais sont fondées sur l'organisation naturelle de l'homme et ont une utilité que l'on ne saurait communément attribuer aux chimères »¹⁸⁵. C'est là que résiderait la différence entre les représentations scientifiques communément admises et les vues de l'esprit de celui qui fait seul telle ou telle expérience. Il paraît toutefois difficile de reconduire les préjugés moraux à ce schéma : en effet, loin d'être seulement des erreurs d'un genre particulier, s'écartant de la norme, ils semblent bien souvent très partagés au contraire ; or, s'ils font consensus parmi les masses, ne deviennent-ils pas *ipso facto* « scientifiques », d'après le critère établi dans ce texte ? Cela semble d'autant plus paradoxal que Nietzsche n'a cessé de critiquer le conformisme de la moralité des mœurs et de l'instinct grégaire, cherchant à faire émerger les voix divergentes

183 NF-1881,11[156], pour les deux citations. Notons, une fois de plus, l'usage du mot « fantôme », associé ici à une conception constructiviste de la connaissance.

184 *Ibid.*

185 Lange 1877, vol. 2, p. 65. Voir également p. 572, où Lange s'efforce de trancher la controverse du phénoménisme sur le statut de l'illusion, que l'on peut résumer par cette question : si tout est illusion, pourquoi certaines sont plus valables que d'autres ? Lange répond que « la «réalité» est le phénomène pour le genre, tandis que l'apparence décevante est un phénomène pour l'individu, phénomène qui ne devient une erreur que parce qu'on lui attribue la réalité, c'est-à-dire l'existence pour le genre ».

de l'individu. Mais le paradoxe n'est qu'apparent dans la mesure où, d'une part, ce texte se place dans le temps très long de l'évolution de l'espèce, qui permet de concevoir que des représentations, tout en étant partagées par les masses pendant longtemps, se révèlent à terme non viables (c'est le cas du christianisme). Pour cette raison, d'autre part, Nietzsche entend donc influencer sur les représentations des masses à l'aide de ses propres idées, c'est-à-dire imposer une nouvelle norme à partir de sa vision du monde qui, individuelle et inédite, s'écarte d'abord de la norme. Cette note posthume ne doit donc pas nous porter à croire que Nietzsche se ferait le héraut de l'opinion dominante, puisqu'il s'efforce précisément de la modifier en passant sa propre vision du monde au crible de la réception par le plus grand nombre¹⁸⁶. Il sait fort bien, du reste, que le succès n'est sans doute pas un critère fiable, ni pour la vérité, ni pour l'utilité. Aussi se tient-il toujours, tel le funambule du prologue de *Zarathoustra*, sur le fil étroit¹⁸⁷ qui sépare le conformisme étouffant des préjugés faisant consensus et l'abîme de l'aliénation individuelle, dont le garde-fou consiste précisément à trouver la caution des autres sujets ; mais la folie n'a-t-elle pas déjà contaminé des peuples entiers ?

Ces interrogations sur les conditions de possibilité de la connaissance humaine, sous l'angle du phénoménisme et de la délicate question de l'idéalisme absolu et du subjectivisme radical, trouvent un prolongement avec une autre métaphore, en partie articulée aux précédentes et que nous avons déjà rencontrée : le miroir. Cette métaphore prolonge celles de la prison, de l'araignée et de sa toile, en tant qu'image de l'optique subjective dans laquelle nous sommes enfermés et qui ne garantit un accès à la réalité que par des voies détournées. Plus spécifiquement, le miroir désigne l'intellect et la représentation¹⁸⁸, auxquels il communique sa symbolique traditionnelle selon laquelle il n'est pas la réalité mais seulement son reflet, le plus souvent déformant¹⁸⁹. À cette réflexion des choses se

186 C'est ainsi que nous pouvons comprendre le souci constant que Nietzsche avait de ses lecteurs, que l'on retrouve notamment aux livres IV et V d'*Aurore* avec les thèmes de la communicabilité et de la relation du penseur et de ses disciples, dans *Zarathoustra* avec la difficulté que celui-ci éprouve à se faire entendre sur la place publique, et plus tard encore dans le motif du législateur du futur, qui doit imposer de nouvelles normes.

187 Nouvel avatar, peut-être, des fils ténus de la toile d'araignée.

188 Nietzsche suit notamment Schopenhauer 2004, qui fait du sujet pur de la contemplation le « clair miroir de l'objet » (§ 34, p. 231), et du génie le « clair miroir de l'être du monde » (§ 36, p. 240 ; voir également supplément 31, p. 1109), à ceci près que le poète est pour Schopenhauer « un miroir qui rend les images plus nettes » (§ 51, p. 318) et l'art « le miroir fidèle de la vie » (§ 51, p. 322). La métaphysique d'artiste du jeune Nietzsche pouvait souscrire à une telle conception du miroir, mais ce n'est plus le cas dans *Aurore*.

189 Cf. encore Za-II-Kind et, plus tard, NF-1885,1[3], plan de travail intitulé « le miroir » et contenant entre autres thématiques « la volonté de préjugé [*der Wille zum Vorurtheil*] ».

mêle en outre la thématique de la connaissance de soi spéculaire, parfois vaniteuse. Enfin, le miroir sert souvent à relier ces deux pôles de la connaissance que sont l'objet connu et le sujet connaissant (dans les termes de la *metaphysica specialis* : le monde et le moi) ; le miroir est le sujet, mais ce qui s'y reflète, c'est le monde. Tout en réaffirmant l'impossibilité totale de connaître le monde tel qu'il est, en soi, autrement que comme le reflet qu'il est, pour nous, nous allons voir que Nietzsche se réapproprie ce motif traditionnel de l'idéalisme pour maintenir l'existence d'un monde bien réel, quoiqu'inconnaissable¹⁹⁰.

La plupart des notes posthumes qui, dans la période qui nous intéresse ici, traitent du miroir, se trouvent dans le manuscrit N V 4 de l'automne 1880, où nous avons déjà rencontré bon nombre des textes contenant les métaphores précédentes. Dans la première occurrence, Nietzsche rapproche la métaphore du miroir de la doctrine de l'idéalisme absolu, selon lequel le monde n'existerait pas sans le moi : « les idéalistes, finalement, surent faire de nous l'élément capital et du monde une sorte de production de notre moi : comme si le miroir disait : "sans moi rien n'existe, je suis à l'origine de tout" »¹⁹¹. Ce « comme si » hypothétique fait ensuite place à une récusation explicite : « "Il n'y a pas de monde quand il n'y a pas de miroir" est une absurdité ». C'est donc sur la base de cette reconnaissance de l'existence réelle d'un monde hors du sujet, que nous devons interpréter le phénoménisme de Nietzsche en sa version strictement épistémologique : le miroir de notre intellect *déforme* ce monde et nous conduit à le méconnaître. Nietzsche note ainsi que « toutes les relations importantes pour nous sont celles de *figures reflétées dans le miroir*, non les vraies ». Les informations qui en ressortent, parce qu'elles ne concernent que le monde *pour nous*, nous renseignent ainsi moins sur le monde que sur nous : ce « sont des descriptions de l'homme, *non du monde* : ce sont les lois de cette optique suprême au-delà de laquelle il nous est impossible d'aller »¹⁹².

190 Sur la métaphore du miroir, voir Soto Bruna 1995, en particulier les p. 220–231 consacrées à Nietzsche, qui cependant passent sous silence les nombreux textes sur lesquels nous allons revenir ; Tietz 2002, p. 55, qui oppose le modèle nietzschéen de la critique sceptique de la connaissance par le miroir déformant au modèle lockéen d'une fondation empirique de la connaissance par le miroir transparent et fidèle ; et Colli 1987, p. 148 qui, en lien avec sa propre philosophie de l'expression, s'intéresse à la dimension orphique du miroir de Dionysos.

191 NF-1880,6[189].

192 NF-1880,6[429], pour les trois citations. Cf. aussi 6[433] : « notre image du monde dans le miroir » ; et 6[439] : « notre connaissance n'a aucune valeur *en soi* : ce ne sont que lois optiques ». Le champ sémantique de l'optique permet à Nietzsche de jouer à la fois sur le registre littéral de l'œil, de la vision et du miroir, ainsi que des illusions d'optique (cf. 6[437]), mais encore sur le registre métaphorique de la perspective – ou optique – humaine : « il n'y a de chose existante que dans l'optique humaine : nous ne pouvons nous en dégager » (6[433]).

Pour autant, Nietzsche cherche à maintenir un lien, un fil ténu, entre cette image et le monde qu'elle ne décrit jamais de façon adéquate : « ce n'est pas une apparence ni une illusion, mais une écriture chiffrée où s'exprime une chose inconnue [...]. C'est ainsi que les choses nous sont dissimulées »¹⁹³. Le choix du *chiffre*, plutôt que de l'apparence ou de l'illusion, permet à la fois de réaffirmer l'existence d'un monde, d'une « chose inconnue » (la chose en soi = X de Kant), qui se donnerait en quelque façon à travers le miroir déformant de notre connaissance, tout en nous restant inaccessible : cryptée. Dans la connaissance du monde, il y a ainsi à la fois chiffrement ou dissimulation, et en même temps une relation qui, toute cryptée qu'elle soit, peut servir de base de travail. De même, notre incapacité à aller derrière le miroir nous apparente à « la mouche qui ne peut traverser le verre »¹⁹⁴ (pas plus que l'araignée ne peut véritablement sortir de sa toile), une image que Nietzsche explicite dans *Aurore* :

Sous prétexte que nous avons percé une chose à jour, nous croyons que désormais elle ne peut plus nous offrir aucune résistance – et nous nous étonnons ensuite de pouvoir la traverser du regard, mais sans pouvoir passer à travers elle ! C'est la même folie et le même étonnement qui s'empare de la mouche devant chaque vitre¹⁹⁵.

Signe de l'ambivalence de la connaissance : la vitre est à la fois transparente et en même temps un obstacle ; la résistance indique bel et bien un contact avec la réalité, mais aussi l'impossibilité de l'atteindre en traversant la paroi.

Ce qui fait obstacle, selon Nietzsche, c'est l'homme : « l'homme nous cache les choses »¹⁹⁶, nouvelle attestation d'un idéalisme épistémologique qui nous interdit l'accès au monde et confirme que nous ne sortons jamais de notre sphère : « nous faisons progresser la science ? Non, l'homme ! »¹⁹⁷ La connaissance *de* l'homme semble donc s'entendre avant tout au sens subjectif du génitif : les progrès de la connaissance sont avant tout des progrès dans la connaissance de soi, le miroir nous renvoie notre propre reflet. Mais dans ce cas aussi, le reflet n'est pas la réalité, ce que Nietzsche explore dans un paragraphe d'*Aurore* comparant l'acuité

193 NF-1880,6[429].

194 NF-1880,6[430].

195 M-444. Le miroir réfléchissant est ici une vitre transparente ; de prédateur (l'araignée), nous devenons la proie (la mouche). L'image revient dans Za-III-Tugend-2, peu avant celle de l'araignée : « leur bonheur de mouche, tout leur bourdonnement autour des vitres ensoleillées ».

196 NF-1880,6[432]. M-438 porte la trace de cette réflexion, sous un angle beaucoup plus général : « Pourquoi l'homme ne voit-il pas les choses ? Il barre lui-même la route : il cache les choses ». Voir aussi M-483.

197 NF-1880,6[437]. Cf. aussi 6[441] : « partout où se rencontrent miroir et organes du toucher – il naît une sphère ».

de l'œil de l'acteur et de l'œil du peintre en tant que connaisseurs des hommes : le premier, en particulier, sait déceler chez autrui quand telle ou telle attitude a été étudiée « devant le miroir »¹⁹⁸. Il rappelle ainsi que cet objet qui, certes, permet de s'observer et de façonner l'image de soi, est aussi l'attribut de la vanité et de l'affectation¹⁹⁹. Surtout, Nietzsche insiste sur la réciprocité du pôle subjectif et du pôle objectif, de sorte qu'après avoir constaté que l'homme barre la route des choses, il remarque également que le miroir de la connaissance ne donne accès qu'aux choses qui s'y reflètent. Ainsi résume-t-il paradoxalement « l'histoire universelle de la connaissance » dans un paragraphe intitulé « *les deux directions* », nommant en fait deux impasses : « si nous cherchons à contempler le miroir en soi, nous ne découvrons finalement rien d'autre que les choses qui s'y reflètent. Si nous voulons saisir les choses, nous n'atteignons finalement rien d'autre que le miroir »²⁰⁰. Ainsi, nous sommes renvoyés à notre subjectivité quand nous observons le monde, mais nous sommes également renvoyés au monde lorsque nous nous concentrons sur nous-mêmes et sur notre propre connaissance : « en fin de compte, l'homme ne découvre *pas* le monde, mais ses organes du toucher, ses antennes et leurs lois – mais leur existence n'est-elle pas déjà une preuve suffisante de la réalité ? Je pense que le miroir *prouve* les choses »²⁰¹. Tel est le paradoxe de la connaissance spéculaire : de même que l'araignée, tout en étant éminemment réceptive à l'extérieur, ne s'empare vraiment que de ce qui pénètre le microcosme de sa toile, de même le miroir ne dévoile pas les choses, mais sa propre existence, en tant que reflet, les *prouve*, c'est-à-dire atteste la leur par réfraction. Le monde

198 M-533.

199 Cf. Calderón 2003, v. 1314–1323, où le miroir est l'attribut de la beauté, et Lecky 1873, vol. 1, p. 175, qui note que Clément d'Alexandrie considérait que les femmes péchaient en se regardant dans le miroir, car elles se réduisaient à une simple image (trait et « NB » en marge). Sur le lien entre miroir et connaissance de soi, voir également Gracián 2005, § 89, p. 305 : « *Se connaître soi-même* » : « Nul ne peut être maître de soi s'il ne se connaît pleinement d'abord. Il y a des miroirs du visage, mais point de l'esprit : réfléchir sur soi-même peut en tenir lieu » ; Schopenhauer 2020, p. 543, qui note que, malgré tous les miroirs, nous connaissons moins bien notre propre visage que celui des autres, et y voit un obstacle majeur au *connais-toi toi-même*.

200 M-243, dont nous avons vu que la copie au net se trouvait à proximité de celles de M-117 et de M-121. Voir également NF-1880,6[431]. NK, p. 305 en tire la conclusion que nous ne connaissons adéquatement ni le monde, ni nous-mêmes, mais cela revient également à dire que toute connaissance de l'un (aussi précaire soit-elle) présuppose nécessairement celle de l'autre.

201 NF-1880,10[D83]. Voir déjà 6[441] : « Nous croyons voir dans le monde nos propres lois, et inversement nous ne pouvons concevoir ces lois que comme la conséquence d'une action de ce monde sur nous. Le point de départ est l'illusion du miroir, nous sommes *de vivantes images dans un miroir* ». Le miroir que nous sommes est ici encore une illusion fondamentale, mais qui fonde le pôle objectif – par l'action supposée du monde sur nous – aussi bien que le pôle subjectif de la connaissance.

extérieur n'est jamais percé à jour, mais il se rend perceptible par ses effets sur nous (rappelons que la réalité, pour Nietzsche, n'est pas tant *realitas*, un ensemble de choses, qu'effectivité : un ensemble d'effets, *Wirkungen*). Réciproquement, ce processus est aussi ce qui nous fait exister nous-mêmes en tant que sujets connaissants²⁰².

D'autres textes prolongent ce thème de la réflexion par un vocabulaire évoquant plus la réfraction, l'empreinte et l'image en négatif. Ainsi, le paragraphe qui suit immédiatement le § 117 applique ces conclusions à la connaissance d'autrui, cas particulier parmi toutes les choses du monde : nous n'en connaissons que les « frontières », « ce qui lui permet en quelque sorte de s'inscrire et de s'imprimer sur nous et en nous », rien d'autre en somme que « les *modifications* qu'il provoque *en nous*, – la connaissance que nous avons de lui ressemble à un espace de *forme creuse* », sur la base duquel nous lui attribuons « une fausse positivité inversée »²⁰³. Les notes préparatoires appliquent alternativement ce raisonnement à des « choses » et à des « hommes », inscrivant donc ce texte dans le contexte de la connaissance en général²⁰⁴. L'impression des choses sur nous y est évoquée dans un langage plus explicitement empirique : « leur empreinte et leur impression sur nous » ; « comme une empreinte sur la cire de notre être »²⁰⁵. Nietzsche parle en outre de « chose négative », « d'images négatives », de « côté négatif »²⁰⁶, recourant ainsi à un vocabulaire photographique et optique qui rappelle celui du miroir. Enfin, il est question dans ces textes de « frontières », d'« obstacles » et de « limites », nouveaux symboles ambivalents entre point de contact et séparation infranchis-

202 Dans son introduction à Kant 1993, p. 25–26, Alain Renault, résumant l'interprétation proposée par Jacques Rivelaygue du lien entre le *je pense* et l'existence, qualifie déjà le sujet kantien de « trace » et de « reflet ».

203 M-118. Ce paragraphe fait aussi d'autrui « un satellite de notre système », rappelant le motif astronomique. Plus loin, le miroir est discrètement évoqué dans la relation avec autrui aussi, dans M-142, paragraphe déjà mentionné pour l'associationnisme qui préside à l'empathie : Nietzsche évoque « cette imitation [*Nachbilden*] et cette réflexion [*Wiederspiegeln*] incessante » dans le rapport à autrui, comme s'il avait l'intuition de ce que nous appellerions aujourd'hui les neurones *miroirs*.

204 Voir NF-1880,6[410, 412, 418 et 419].

205 NF-1880,6[418 et 419]. Pensons ici à l'empirisme de Locke 2009, livre II, chap. 1, p. 215–216 : « supposons donc qu'au commencement l'âme est ce qu'on appelle une *table rase*, vide de tous caractères » (§ 2) ; « et premièrement nos sens étant frappés par certains objets extérieurs, font entrer dans notre âme plusieurs perceptions distinctes des choses » (§ 3).

206 NF-1880,6[410, 412 et 418]. La « fausse positivité inversée » du paragraphe publié rappelle cela. Nietzsche semble s'inspirer de Lange 1877, vol. 2, p. 442, citant le *Manuel de physiologie* de Johannes Müller : « Selon les lois de l'optique, les images des objets se reflètent en sens inverse sur la rétine... On se demande maintenant si l'on voit effectivement les images renversées, telles qu'elles sont, ou si on les voit redressées, comme dans l'objet ».

sable, dans le prolongement des barreaux ou des murs de la prison, des confins de la toile d'araignée, des résistances de la vitre contre laquelle la mouche se heurte, ou de l'horizon de la sphère de nos sens. Ainsi lisons-nous déjà dans un paragraphe consacré à la connaissance de soi dans ses rapports à la connaissance en général, que «les choses ne sont que les frontières de l'homme»²⁰⁷.

Le phénoménisme de Nietzsche, qu'illustrent notamment les métaphores de la toile d'araignée et du miroir, repose donc sur les limites de toute connaissance, tant de soi-même que du monde, et suppose en outre la paradoxale réciprocité des deux pôles. Vouloir se connaître présuppose de connaître le monde, mais en cherchant à connaître le monde on n'accède qu'au prisme subjectif que nous lui imposons. Par conséquent, aucune des deux directions ne suffit à connaître directement et positivement quoi que ce soit, mais peut-être un progrès dans la connaissance est-il possible, négativement, sur la base de ce jeu d'allers retours ? En effet, si toute la connaissance, pensée comme miroir ou impression en négatif, se réduit au modèle de l'image inversée sur la rétine, puis corrigée par le cerveau, alors nous avons bien là de quoi établir la régularité de lois pour penser les relations entre ce monde inconnu et nous. Autrement dit, nous n'avons toujours pas d'accès direct à l'en soi, mais nous avons de quoi déchiffrer ce qui ne nous parvient qu'encodé ; nous ne connaissons pas les choses en tant que telles, mais nous pouvons évaluer la plus ou moins grande adéquation de ce que nous en savons. C'est sur cette base que Nietzsche pense un progrès négatif de la science, sur la base de l'illusion fondamentale, par correction asymptotique des erreurs les plus grossières. Peu à peu, l'image s'affine et gagne en netteté.

En ce sens, la position de Nietzsche relèverait de ce que nous appelions phénoménalisme : une position épistémologique qui, dans l'esprit du kantisme, serait compatible avec l'idéalisme transcendantal et avec le réalisme empirique, tout en maintenant la possibilité d'un progrès dans la connaissance²⁰⁸. Dès l'automne 1880, en parallèle de ses pensées sur le miroir, il note ainsi que, loin de demeurer prisonniers des erreurs de nos sens, «nous pouvons deviner de quelle

207 M-48.

208 C'est en ce sens que Lange 1877, vol. 2, p. 58, faisait de la chose en soi un «*concept limitatif*» auquel nous n'accédons qu'indirectement, comme l'envers du domaine de notre connaissance possible, avec une autre métaphore animale : «Le poisson du vivier [...] ne peut nager que dans l'eau et non sur la terre ; mais il peut pourtant heurter de la tête le fond et les parois.» Nous aussi pourrions de la sorte avec l'idée de causalité mesurer tout le domaine de l'expérience, et trouver qu'il y a au-delà de ce domaine une région entièrement inaccessible à notre faculté de connaître». Voir également Spir 1896, p. 69 / 1877, vol. 1, p. 98 : «Les procédés scientifiques de l'induction ne sont pas autre chose que le développement conscient et le plus complet possible de cette méthode de rectification».

nature seront leurs erreurs fondamentales»²⁰⁹. La réflexion sur les relations que nous entretenons avec le monde, à défaut de parvenir à une adéquation exacte, est néanmoins susceptible de perfectionnements : «l'homme et l'animal construisent *d'abord* un nouveau monde d'erreurs et ils affinent ensuite toujours davantage ces erreurs, si bien que toutes sortes de contradictions se découvrent et que le nombre des erreurs possibles en est réduit d'autant»²¹⁰. L'histoire de la connaissance se présente ainsi comme un ensemble de rectifications, d'affinements et de tâtonnements sur la base d'erreurs progressivement circonscrites. Négative, la connaissance est essentiellement reconnaissance de l'erreur²¹¹. Nietzsche radicalise cette conception dans le manuscrit M III 1 en faisant de l'erreur le prérequis de toute connaissance : «la connaissance présuppose l'erreur». Il précise :

nous *falsifions* le réel état de fait, mais il serait impossible d'en savoir quoi que ce soit sans d'abord l'avoir falsifié. Ainsi, en effet, chacune de nos connaissances est sans doute encore fautive, mais *ainsi il y a* tout de même une *représentation* et parmi les représentations derechef *quantité de degrés* DU FAUX. Établir les degrés du faux et la nécessité de l'erreur fondamentale en tant que CONDITION *de vie de l'être qui se représente* les choses – voilà la tâche de la science²¹².

C'est probablement en ce sens que nous pouvons saisir la différence, de degré et non pas de nature, entre les préjugés moraux dont Nietzsche élabore la critique et les erreurs fondamentales dont il reconnaît le caractère constitutif pour la connaissance : le degré de fausseté des premiers serait plus important que celui des secondes.

209 NF-1880,6[434].

210 NF-1880,6[441]. Nietzsche précise également dans ce texte que «l'idée de "relations absolues" est une absurdité. L'erreur, l'apparence, est donc la base de la connaissance. Seule la *comparaison d'apparences nombreuses* engendre la vraisemblance qui est donc un degré de l'apparence». Il conclut : «la plupart des vérités ne sont en fait *que* des vérités NÉGATIVES [...] Là prend sa source *tout le progrès* de la connaissance».

211 Popper 1998 s'inscrit dans le prolongement de ces réflexions en privilégiant les «*méthodes négatives*» (p. 65), visant non pas à établir directement la vérité mais à éliminer la fausseté (p. 77) pour parvenir à des «*approximations de la vérité*» (p. 164), conformément à «une conception de l'évolution de la vie comme processus d'essai et élimination de l'erreur» (p. 381). Sur l'épistémologie évolutionniste et le réalisme hypothétique de Popper, qui cherche à établir non l'exacte réflexion de la réalité mais une sorte de correspondance structurelle toujours perfectible, une approximation plutôt qu'une adéquation, cf. Gori 2019, p. 10–12, 33 *sq. et passim*.

212 NF-1881,11[325]. Voir aussi 11[119] : «Au moyen de tous ces nombreux phantasmes on devine enfin, presque nécessairement, la réalité et la vérité ; on dresse tant de tableaux que finalement il en est un qui coïncide avec elles».

Mais peu après cette note, Nietzsche va encore plus loin et semble radicaliser sa position au profit d'un phénoménisme au sens strict. En partant de ce qu'il nomme «l'*antinomie*» de la connaissance, à la fois nécessaire pour la survie du sujet et impossible car toujours biaisée par les projections de celui-ci, il déclare la résoudre en ces termes : «la véritable essence des choses est une *affabulation* de l'être qui se représente les choses»²¹³. Autrement dit, Nietzsche ne sépare plus ici le sujet qui affabule et l'objet qui résulte de son affabulation, mais il les rapproche par une relation d'affabulation commune. À cette époque, il semble encore hésiter entre ces deux conceptions : phénoménisme de la connaissance au travers duquel la réalité pourrait être devinée, d'une part, phénoménisme ontologique d'après lequel la réalité serait reconnue en tant que processus de falsification au même titre que le sujet, d'autre part. La philosophie du perspectivisme se dessine à l'horizon de la première option, celle de la volonté de puissance comme activité d'interprétation à l'horizon de la seconde. De l'interprétation du monde par le sujet, Nietzsche s'achemine progressivement vers une conception du monde et du sujet comme interprétations.

Étonnamment, le phénoménisme de Nietzsche, culminant dans sa philosophie de l'interprétation, semble être «le comble de l'idéalisme»²¹⁴, ainsi que Barbara Stiegler le relève. De fait, Lange et Spir, sources récurrentes de Nietzsche à cette époque et pour ces réflexions, se réclamaient tous deux de l'idéalisme. Mais Stiegler répond elle-même à cette accusation en faisant ressortir, contre le subjectivisme outré et le relativisme des interprétations qui s'ensuit, la résistance du réel²¹⁵ qui conduit au «conflit des perspectives et des interprétations»²¹⁶. On ne sort pas de l'activité d'interprétation, telle est la leçon du phénoménisme nietzschéen ; mais on peut produire des interprétations plus ou moins aux prises avec le réel qui les suscite et auxquelles elles se heurtent, d'où la possible épuration des préjugés moraux. À cette première réponse, nous pouvons ajouter que le rejet nietzschéen de l'idéalisme concerne avant tout la conception morale consistant à dévoyer le réel au profit de l'idéal. Le point de départ qu'il adopte, en revanche, est de nature épistémologique et modifie ainsi sensiblement la relation entre l'idéal

213 NF-1881,11[329]. Cf. déjà 1880,10[E93] qui, pareillement, rapprochait le sujet connaissant de l'objet connu comme la représentation de l'être, faisant de l'un comme de l'autre «*ce qui trompe*».

214 Stiegler 2021, conclusion : «Nietzsche, philosophe de l'après-vérité ?», p. 373. L'autrice poursuit en indiquant que cela «pourrait être la conclusion ultime d'une philosophie dans laquelle c'est le sujet pensant, et ici interprétant, qui institue toute réalité comme sa construction» (*ibid.*).

215 *Ibid.*, p. 378 : «le réel ne cesse de résister à nos constructions».

216 *Ibid.*, p. 385. Nous sommes quant à nous parvenus à la même conclusion en faisant ressortir la dimension affective et réceptive de la puissance, contre la métaphysique de la certitude issue d'une certaine lecture subjectiviste de la volonté de puissance, cf. Simonin 2022a, p. 285 sq.

(ou l'idéal) et le réel en affirmant que nous ne connaissons de la réalité que les idées que nous nous en faisons. En ce sens précis, il est tout à fait possible de placer le phénoménisme de Nietzsche dans la lignée de l'idéalisme transcendantal de Kant. Remarquons enfin que le geste nietzschéen s'efforce de renvoyer dos-à-dos des positions épistémologiques en apparence opposées. Ainsi, le sensualisme bien compris conduit en effet à la conclusion que la connaissance empirique est connaissance, non de la chose même, mais seulement des qualités secondes qui nous apparaissent²¹⁷. De même, le positivisme n'est pas tant la connaissance de faits supposés «réels» que de ce qui est posé devant (et par) le sujet, ce que Nietzsche frappera de la formule demeurée célèbre : «il n'y a pas de faits, seulement des interprétations»²¹⁸. Il s'inscrit ainsi dans une lignée idéaliste qui prend son départ avec l'empirisme de Locke, Berkeley et Hume, qui tous soulignent le primat des impressions, de la perception et des idées, se prolonge avec Kant et s'achève en son temps, sous l'influence du néokantisme, par le phénoménisme²¹⁹.

217 Lange 1877, vol. 1, p. 34 affirme ainsi au sujet du sensualisme de Protagoras que «la manière dont les choses nous apparaissent dépend de nos sensations ; et cette apparence est notre seule donnée». Il s'efforce avec constance de montrer que le matérialisme (théorie concernant la réalité objective) est dépassé par le sensualisme (théorie concernant la connaissance que nous en avons), voir *ibid.*, p. 31, 52, 258–259 (sur Hobbes et Locke) et *passim* ; or, pour Lange, le sensualisme fait signe vers l'idéalisme. Voir également Spir, 1877, vol. 1, p. 6 : «l'empirisme conséquent consiste précisément à tout faire dériver et à tout expliquer à partir du donné, c'est-à-dire avant tout des sensations» (trad. pers., trait en marge) ; et p. 78 (trad. fr. p. 53) : «[les sensualistes] supposent toujours *implicitement* ce qu'ils nient ostensiblement, à savoir le rapport primitif du sujet connaissant à des objets» (trait en marge). La première citation n'est pas reportée dans la traduction française.

218 NF-1886,7[60]. Le positiviste Émile Littré a des accents idéalistes lorsqu'il note que «nous ne connaissons jamais rien que nos perceptions ; [...] elles sont les seules choses vraiment réelles pour nous, et [...] la réalité que nous reconnaissons dans les êtres qui nous les causent, n'est que secondaire et ne consiste que dans le pouvoir permanent de faire toujours les mêmes impressions dans les mêmes circonstances» (1876⁴, p. 310 ; il cite ici le psychologue Alexander Bain, lui-même citant l'idéologue Destutt de Tracy). Il précise ensuite : «En disparaissant, nous en emportons toute la phénoménalité qui n'est que relative à notre impression ; et derrière cette phénoménalité ce qui est, personne ne peut le concevoir» (p. 312). L'existence d'un monde extérieur n'est alors qu'«une conclusion qui naît des phénomènes» (p. 313).

219 Il enjambe, en revanche, l'idéalisme absolu hégélien et post-hégélien. Certes, la théorie de l'interprétation que Nietzsche développera dans le cadre de sa philosophie de la volonté de puissance s'efforcera bien d'étendre les conclusions (et les impasses) de l'approche épistémologique à la réalité elle-même, en soulignant la commune nature interprétative de la réalité objective et de la connaissance subjective. Ce qui distingue cette position des tentatives idéalistes pour affirmer l'identité du sujet et de l'objet – avec le sujet absolu (Hegel), le moi absolu (Fichte) ou l'identité de la nature et de l'esprit dérivant tous deux de l'absolu (Schelling) –, c'est précisément le refus nietzschéen de la synthèse et de l'absolu, tant au niveau de l'être que de la pensée et du

Ainsi le sujet connaissant, avec ses facultés structurellement trompeuses, se révèle-t-il sujet instituant une connaissance qui n'entretient que peu de rapports avec la réalité, sauf à révéler qu'elle n'est elle-même rien d'autre que cette activité créatrice d'interprétations fluctuantes, conflictuelles, et si souvent erronées²²⁰. Telle sera la solution nietzschéenne pour parvenir à dire quelque chose de ce monde qui se dérobe sans cesse à nos facultés de connaissance si précaires. Ce faisant, il récupère et radicalise le geste d'extension du phénoménalisme kantien au phénoménisme néokantien, en affirmant paradoxalement et de manière inédite au sujet du monde qu'il est d'une nature analogue à la *méconnaissance* que nous avons. Par ailleurs, la reconnaissance des conditions de possibilité et des limites du pouvoir humain de connaître le monde, loin de nous condamner au relativisme, est aussi ce qui nous permet de hiérarchiser nos représentations, fussent-elles illusoires, et ainsi d'éliminer les préjugés tout en comprenant le caractère inéluctable de certaines erreurs fondamentales.

La connaissance du sujet

Nous avons vu le rôle décisif et paradoxal joué par le sujet de la connaissance dans l'élaboration de visions du monde plus ou moins illusoires, certes, mais toujours fondamentalement erronées. Il s'agit à présent de faire retour sur le sujet lui-même, conçu en tant qu'objet de connaissance. Or, nous étions partis du fait que Nietzsche remplace le sujet classique par un fantôme d'ego... On pressent dès l'abord que la connaissance *de soi* n'échappera pas aux écueils de la connaissance en général et que le sujet, source d'innombrables représentations trompeuses, en est peut-être également le résultat.

Nous aborderons tout d'abord la question de la (mé)connaissance de soi, que nous prolongerons ensuite par une étude de la psychopathologie des croyances mise en œuvre par Nietzsche. Ici aussi, nous verrons que Nietzsche s'efforce, à l'aide de lectures empruntées aux sciences de son temps, de remettre en question les représentations métaphysiques du sujet humain et de la connaissance qu'il

savoir. L'idéalisme de Nietzsche demeure, jusque dans sa plus grande extension phénoméniste, résolument sceptique et critique.

²²⁰ Voir Ponton 2018, p. 253, «s'il n'y a que des interprétations, si vivre consiste toujours à imaginer, alors ce qui fait qu'une interprétation, une expérience, une connaissance, une pensée n'est pas idéaliste, ce n'est pas qu'elle cesse d'être une "poétisation", mais qu'elle cesse de l'être inconsciemment et naïvement (on peut rêver tout en sachant qu'on rêve). Tel est le gai savoir, tel est le réalisme de Nietzsche (un réalisme sans réalité, un réalisme qui se définit par le dépassement de toute croyance à la réalité)».

peut avoir, non seulement du monde qui l'entoure, mais encore de lui-même. Le «sujet» lui-même pourrait n'être qu'un préjugé et une illusion.

La méconnaissance de soi

La question de la subjectivité, centrale dans la philosophie de Nietzsche, a fait l'objet de nombreux commentaires²²¹. Pour notre part, nous sommes partis du fantôme d'ego et des formulations d'inspiration pascalienne sur la nature insaisissable du moi. À plusieurs reprises, Nietzsche fait de l'individu, de l'ego ou du sujet, parfois aussi plus généralement de l'homme ou de l'humanité²²² des préjugés ou des représentations illusoire. Ainsi, dans les paragraphes du livre II que nous avons déjà étudiés, l'homme est présenté comme une «fiction»²²³ et Nietzsche s'en prend coup sur coup au «prétendu "moi"», soulignant que «nous nous *méconnaissions*»²²⁴, et au «monde inconnu du "sujet"», insistant sur «l'ignorance [des hommes] sur eux-mêmes»²²⁵. Le livre IV, contenant la vaste étude de caractérologie aspirant à saisir toute la diversité des types humains, insiste également à maintes reprises sur la méconnaissance de soi et des hommes : «l'humanité est un préjugé»²²⁶. Les notes préparatoires de la période indiquent elles aussi que «nos opinions» sont «la *peau* dont nous nous revêtons»²²⁷, que «le sentiment du sujet» en tant qu'entité unitaire et stable est une invention et «une erreur»²²⁸, que «l'individu lui-même est une *erreur*», «n'est qu'une somme de sensations cons-

221 Voir notamment Benne et Müller 2014 et Constâncio, Mayer Branco et Ryan 2015.

222 Il emploie souvent ces termes de manière interchangeable, quoiqu'ils puissent aussi faire ponctuellement l'objet de traitements différents. On distinguera en particulier les niveaux individuel (recoupant l'ego et le sujet) et spécifique (l'humanité), l'«homme» pouvant relever de l'un ou de l'autre. Voir par exemple M-26 : «Ainsi l'individu se dissimule sous la généralité du concept d'«homme», ou au sein de la société, ou encore il s'adapte [...] aux opinions de son temps et de son milieu». Ici, c'est une certaine image générale de l'homme qui oblitère la réalité concrète de tel ou tel être humain particulier. Sur le refus nietzschéen de l'essentialisation de l'humanité au profit de la diversité individuelle, voir Simonin 2022c, p. 65.

223 M-105.

224 M-115. Il souligne du reste le caractère performatif de cette représentation erronée de nous-mêmes : «Mais *notre opinion sur nous-mêmes* à laquelle nous sommes parvenus sur ces voies erronées, notre prétendu "moi" a désormais sa part dans l'élaboration de notre caractère et de notre destin».

225 M-116.

226 M-333. Voir notamment M-264, 287, 303 et, sur le thème des connaisseurs d'hommes (*Menschenkennner*), Salanskis 2015, p. 153 et Simonin 2022c, p. 63 sq.

227 NF-1880,6[339].

228 NF-1880,6[349].

cientes, de jugements et d'erreurs, une *croyance*» produite «par affabulation», enfin «une “unité” qui ne résiste pas (à l'examen)» et «une fantasmagorie de “Moi”»²²⁹.

Cela ne signifie pourtant pas que la subjectivité soit un pur *nihil*, le «moi» ou le «Je» un *flatus vocis*, l'individualité une vue de l'esprit. Mais la plupart des attributs que nous prêtons au sujet sont erronés, selon Nietzsche, qui reprend et prolonge notamment le fil kantien des quatre paralogismes de la raison pure. Dans son effort d'élaboration du sujet transcendantal, conçu comme fonction dynamique et non plus comme substance, Kant s'en prend à une quadruple illusion sur la nature de l'âme humaine, illusion sans laquelle l'exercice même de la pensée et la conscience de soi seraient impossibles, mais qui pourtant conduit à une conception métaphysique du sujet qui est profondément erronée. Selon cette conception, l'âme serait une substance simple, personnelle (identique à soi) et idéale (indépendante du monde extérieur) ; immatérielle, elle serait en outre incorruptible, d'où la croyance en son immortalité. Nietzsche a pu trouver des analyses des paralogismes kantien dans de nombreux ouvrages, et Spir, en particulier, consacre un chapitre à «la nature et l'unité du moi». Comme tous les objets du monde extérieur, le moi n'est qu'un phénomène que nous sommes contraints de nous représenter d'une manière erronée, mais qu'il faut nous efforcer d'étudier, quelque chose qui n'existe que par la conscience que nous en avons, et qui cependant diffère de celle-ci. Suivant approximativement la leçon kantienne du sujet conçu comme unité synthétique de l'aperception, Spir le conçoit comme fonction d'unification d'une diversité, tout en précisant que le sujet n'est pas «le produit de la synthèse de plusieurs représentations dans une conscience, mais au contraire la raison de celle-ci», qu'il n'est «pas simplement la succession de ses représentations, mais qu'au contraire les représentations sont des actes du sujet»²³⁰. Nietzsche, radica-

229 NF-1881,11[7]. M-326 porte la marque de ces réflexions, qui mettent l'accent sur l'erreur de la permanence, déjà rencontrée au sujet des «choses» du monde et fondamentale pour la conception classique du sujet comme substance : «il faut se considérer comme une grandeur variable». Voir également 1880,6[70] sur l'ego conçu comme pluralité changeante : «le sujet est instable».

230 Spir 1877, vol. 2, p. 173–188, ici p. 181 (cornée par Nietzsche ; trad. pers.). La troisième édition de l'ouvrage comportera des explicitations sur les paralogismes, auxquels la deuxième (que Nietzsche possédait) ne fait référence que par allusion (voir p. ex. p. 177). Sur les paralogismes, voir Lange 1877, vol. 2, chap. 1 : «Kant et le matérialisme», l'auteur soulignant l'influence de Hume pour la critique kantienne de la subjectivité : «contre la théorie de l'identité de la personne, de l'unité de la conscience, de la simplicité et de l'immatérialité de l'âme» (p. 9) ; Fischer 1869², livre II, chap. 9, p. 477–511, en particulier p. 482 et p. 486–497, intégralement consacrées aux paralogismes et concluant : la psychologie rationnelle «est partout induite en erreur [*verführt*] par l'existence apparente du Je, apparence qui se révèle en tous points trompeuse» (p. 495) ; Ueberweg 1866–1867,

lisant sa critique du sujet, renversera cette conception : « le Moi n'est pas l'affirmation d'Un être face à plusieurs (instincts, pensées etc.) »²³¹. De même, il récuse la notion de substance²³², d'esprit désincarné²³³, ainsi que la simplicité au profit de la multiplicité pulsionnelle²³⁴, la personnalité au profit de l'influence qu'autrui exerce sur l'ego²³⁵ et l'indépendance à l'égard du monde extérieur, conduisant au solipsisme²³⁶, sans oublier l'immortalité de l'âme²³⁷. Il s'inscrit donc dans le sillage de la critique kantienne de la métaphysique du sujet, qu'il radicalise en dénonçant terme à terme « l'illusion du Je »²³⁸, selon une expression de Barbara Stiegler.

Manifestement, une part importante de la critique nietzschéenne du sujet est de nature épistémologique et repose sur le fait que nous nous abusons à son propos : « le préjugé règne, que l'on connaîtrait l'ego, qu'il ne manquerait pas de se manifester sans cesse »²³⁹. Nietzsche se réapproprie ainsi le thème socratique de la connaissance de soi et l'injonction delphique : « connais-toi toi-même » [*gnôthi seauton*], auquel il consacre d'ailleurs le § 48 d'*Aurore*, au cœur du livre I, et dont il

vol. 3, p. 161–164. En 1881, l'ami kantien de Nietzsche, Heinrich Romundt, travaillait à son *Antäus* (1882, voir notamment la partie 2, en particulier le § 13).

231 NF-1880,6[70]. Cf. aussi 1881,11[268] sur la formation du sujet et, plus tard, 1885,40[42] : « L'hypothèse d'un *sujet unique* n'est peut-être pas nécessaire ; sans doute est-il tout autant permis de supposer qu'il existe une pluralité de sujets dont l'interaction et la lutte sont au principe de notre pensée et même de notre conscience ? »

232 Voir notamment NF-1880,10[F100], 1881,11[151, 155–156, 270] sur les substances corporelles en général, ainsi que 11[330] pour une application à la substantialité du sujet, doublée d'une critique de l'identité à soi.

233 Voir en particulier M-39.

234 Voir notamment M-109 et 119. La lecture de Roux 1881 (BN) le convaincra même de parler de la multiplicité conflictuelle des organes au sein de l'organisme, idée alors répandue et à laquelle Nietzsche avait déjà été confronté, cf. Simonin 2020b, § 2, note 4. Nietzsche commande l'ouvrage de Roux à son éditeur le 21 juin 1881 (BVN-1881,118) et le lit une première fois dans les mois qui suivent. Sur cette lecture, cf. Müller-Lauter 1998, p. 111–164, et en lien avec l'organisme comme multiplicité en particulier, Orsucci 1992, p. 22–26, 71, 75, 84–85, 99, 195–196 et *passim*, et Stiegler 2021, p. 193–201.

235 Voir notamment M-104, 105, 111, et les nombreux paragraphes du livre IV sur le rôle de l'intersubjectivité et de la vanité dans la connaissance et le façonnement de soi.

236 Voir notamment M-48, sur lequel nous allons revenir. Nous avons déjà abordé l'interdépendance des pôles objectif et subjectif de la connaissance dans le cadre de l'intellect-miroir et du phénoménisme.

237 Voir notamment M-72, 92, 211 et 501, ou encore NF-1885,40[42] : « le caractère constamment transitoire et fluctuant du sujet, "âmes mortelles" ».

238 Stiegler 2021, p. 66. Voir tout le chapitre II, p. 56–83, pour une confrontation du sujet transcendantal kantien et de la conception nietzschéenne de la subjectivité, alimentée par la biologie. Cf. aussi Dufour 2015, p. 85–90, 105–110.

239 NF-1881,11[226].

fait « toute la science », c'est-à-dire son parachèvement. Ce paragraphe indique en effet que « ce n'est qu'au terme de la connaissance de toutes choses que l'homme se connaîtra. Car les choses ne sont que les frontières de l'homme »²⁴⁰. Nous reconnaissons ici le motif des limites de la subjectivité qui, faisant office de points de contact entre le moi et le monde, permettent l'instauration réciproque du sujet et de l'objet. Notons que Nietzsche accorde dans ce paragraphe la préséance à la connaissance objective, dont la connaissance de soi doit résulter²⁴¹. Variant les approches, il lui arrive aussi de partir de l'homme qui, rappelons-le, est à la fois la mesure de toutes choses et en même temps leur fait obstacle, pour s'élever ensuite à une connaissance plus générale qui requiert souvent de surmonter les erreurs et les limites de la subjectivité²⁴². Faut-il y voir une simple hésitation, la recherche d'une démarche perspectiviste, ou peut-être le résultat d'une distinction entre la structure fondamentale de la subjectivité et la conscience de soi, secondaire ? S'agit-il d'allier la *ratio essendi* (antériorité réelle du monde par rapport à l'homme) à la *ratio cognoscendi* (antériorité du sujet connaissant par rapport à l'objet connu) ? De souligner la complémentarité des méthodes déductive, allant du général au particulier (du monde à l'homme), et inductive, allant du particulier au général (de l'homme au monde) ? De rappeler la réciprocité des pôles subjectif et objectif, que la métaphore du miroir impliquait ? Ou bien encore de poser l'idéal

240 M-48. Au sujet de la connaissance de soi socratique, Lange 1877, vol. 1, p. 56 écrit au contraire que Socrate « part de l'homme pour expliquer le monde, non des lois de la nature pour expliquer l'homme », démarche qui court le risque de l'anthropomorphisme et contre laquelle Nietzsche s'efforcera de privilégier la naturalisation de l'homme au lieu de l'humanisation du monde, à l'époque du *Gai savoir*. Quelques pages plus loin, Lange note le double enjeu psychologique et moral du « connais-toi toi-même » socratique (*ibid.*, p. 60), là aussi renversé par l'approche physiologique et naturaliste de Nietzsche, visant à saper la morale. Lange conclut : « se connaître soi-même est le plus haut problème que l'homme ait à résoudre » (*ibid.*, p. 62).

241 Voir également NF-1880,6[349] et 1881,11[268 ; 270 et 316], ainsi que Platon, *Timée*, 27a, cité in Quérini 2023, p. 51 : « commençant avec la naissance du monde, terminer avec la nature de l'homme » (trad. mod.). Nous remercions vivement Nicolas Quérini pour nous avoir permis de consulter son livre avant sa parution. Cf. aussi Schopenhauer 2020, p. 776, cité *infra* p. 337, n24. Le véritable fondement de la connaissance de l'univers, absent de ces citations, est du reste la connaissance des dieux, par quoi nous retrouvons la triade de la *metaphysica specialis* : Dieu, le monde et l'âme humaine. Nietzsche, quant à lui, se garde bien de mentionner Dieu dans ce paragraphe, absence singulière et significative dans la mesure où le livre I traite majoritairement des préjugés religieux.

242 Voir notamment NF-1881,11[7] et M-497, intitulé « le regard purifiant », où Nietzsche, se réappropriant l'image schopenhauerienne du génie comme clair miroir du monde, dépourvu de tout biais subjectif et entièrement empli par l'objet qu'il contemple, réserve le nom de « génie » à ceux qui « possèdent le regard *pur*; *purifiant*, qui ne semble pas provenir de leur tempérament et de leur caractère ».

d'une sagesse cosmique par contraste avec le constat d'un subjectivisme borné ? Peut-être s'agit-il, selon les occurrences, d'un peu de tout cela, et surtout d'un geste fort consistant à marquer l'interdépendance du Moi et du Monde, que la structure relationnelle de la représentation comme du miroir fait advenir conjointement²⁴³.

Toujours est-il qu'une version préparatoire du § 48 renvoie les deux types de connaissance dos-à-dos, d'une manière aporétique que le paragraphe publié n'a pas conservée. Après avoir déclaré que « l'individu est inconnaissable et ineffable », Nietzsche souligne « combien cette éternelle réflexion sur l'ego nous rend bornés ! On n'aurait pas de temps pour la connaissance du monde ! » Mais, prenant immédiatement le contrepied de cette déclaration, il ajoute, plus proche du paragraphe publié : « Et si cette connaissance était un moyen indispensable pour connaître l'ego, nous n'aborderions *jamais* la tâche même ! »²⁴⁴ Autrement dit, l'impossible connaissance de soi nous fait passer à côté de la connaissance du monde, et réciproquement. Si le paragraphe publié se veut plus optimiste²⁴⁵, *Aurore* conserve cependant la trace de telles réserves, dans la mesure où deux paragraphes encadrant celui-ci remettent en question la possibilité de la connaissance de l'homme (au double sens du génitif) et, dût-elle advenir, évoquent ses conséquences terribles²⁴⁶.

Qu'elle soit première ou dérivée, la connaissance de soi est donc toujours fragile aux yeux de Nietzsche, qui en souligne régulièrement l'impossibilité : « Chaque jour je m'étonne : *je ne me connais pas moi-même !* »²⁴⁷ Après les quelques textes clés du livre II d'*Aurore*, le livre V y revient dans le contexte de la consti-

243 Cf. Dufour 2015, p. 107, qui souligne que Nietzsche évite la double aporie de la chose en soi et du solipsisme, respectivement véhiculées par le primat du pôle objectif ou du pôle subjectif, en étudiant la connaissance en elle-même en tant que relation entre l'objet connu et le sujet connaissant. Ce n'est que par cette relation que les deux pôles se constituent réciproquement : « Pour Nietzsche, il n'y a pas de sujet, parce qu'il n'y a que des processus de subjectivation qui sont les corrélats de processus d'objectivation. » (p. 108).

244 NF-1880,7[54].

245 La nécessaire « connaissance de toutes choses » (M-48) n'est qu'une hypothèse dans la note posthume (« Et si... ») ; son « terme » (M-48), seulement indéfini dans le paragraphe publié, est hors de portée dans la note posthume : « *jamais* ».

246 Voir M-45, « *Une issue tragique de la connaissance* » : « on n'a encore jamais posé le problème de savoir si l'humanité dans son ensemble était capable d'une démarche propre à faire progresser la connaissance ». Si tel était le cas, l'issue envisagée par Nietzsche est le sacrifice de l'humanité ; et M-49, où Nietzsche donne à l'adage humaniste « *nihil humani a me alienum puto* » une connotation négative en l'attribuant au « *dernier homme* », fossoyeur de l'humanité. Pour plus de détails sur ce dernier point, voir Simonin 2023b, p. 19.

247 NF-1880,7[39]. Cf. aussi 7[200] : « je n'ai jamais réfléchi profondément sur moi-même », et Quérini 2023, p. 256. Par-delà ces remarques personnelles caractéristiques des posthumes, voir aussi M-115 et 116 cités précédemment pour une approche plus théorique.

tution d'une subjectivité et d'une sagesse supérieures : «Vous aimeriez vous faire passer pour des connaisseurs d'hommes», écrit-il au début d'un paragraphe dont le titre neutralise d'emblée l'ambition : «*Mais nous ne vous croyons pas !*»²⁴⁸ Nietzsche recourt ensuite à une double métaphore artistique pour exprimer la connaissance de l'homme : le peintre au coup de pinceau présomptueux et le musicien qui, dans l'introduction de son thème, en fait trop. La connaissance de soi-même et de l'homme se présente ainsi comme un art, avec tout ce que cela suppose d'infidélité dans l'imitation. Peu auparavant, Nietzsche avait déjà abordé la connaissance «des âmes humaines» par la double métaphore artistique du peintre, toujours, et de l'acteur, en lieu et place du musicien, cette fois en faisant l'éloge de ces connaisseurs-artistes par contraste avec «*Nous, les débutants !*»²⁴⁹ Cette métaphore picturale récurrente est tout sauf anecdotique pour Nietzsche qui, depuis *Choses humaines, trop humaines* jusqu'à *Aurore*, a lu et relu Montaigne et Pascal. Or, ce dernier envisageait pour la préface de la première partie de son ouvrage de «parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même», et notamment de Montaigne, dont il déplore «le sot projet qu'il a de se peindre !»²⁵⁰ La peinture de soi ou de l'âme humaine semble donc un art précaire, vain, voire mensonger²⁵¹. Peu après, Nietzsche complète le *gnôthi seauton* par l'autre formule canonique et traditionnellement liée à la première : «*Rien de trop !*»²⁵² comme si, faute de se bien connaître, l'homme était condamné à présumer de ses forces et à s'abîmer dans la poursuite de buts qu'il ne peut atteindre²⁵³.

Aussi la connaissance de soi se présente-t-elle surtout comme une tâche, indissociablement théorique et pratique. Par différence avec l'idéal d'une connaissance pure et objective de soi, Nietzsche écrit ainsi qu'«au contraire, nous *faire*

248 M-545.

249 M-533. En outre, la longue description des manques qui attestent la méconnaissance de soi, dans M-545, évoque elle aussi l'art dramaturgique, avec ses coups de théâtre tragiques : «Avez-vous vécu en vous-mêmes de l'histoire, des ébranlements, des tremblements de terre, d'amples et longues tristesses, des bonheurs en coup de foudre ?» Elle rappelle une description similaire dans M-481, avec ses «crises» et ses «catastrophes», dont nous avons parlé dans le cadre de notre hypothèse sur la théâtralité d'*Aurore*.

250 Pascal 1993, § 62 / 1865, vol. 2, p. 24. Cf. *supra* p. 217, n85.

251 Le mérite reconnu au peintre dans M-533 est d'ordre perspectiviste et expérimental, mais Nietzsche précise aussi qu'il faut pour cela que le peintre «*ajoute* surtout tant de choses à sa vision pour compléter ce qui est en sa présence et lui donner son plein effet», écartant ainsi le souci de vérité.

252 M-559 ; en grec : *médén àgan*. Sur cette formule et sa proximité avec le *gnôthi seauton*, cf. Quérini 2023, p. 45–54 et *passim*.

253 Nietzsche ne cessera par la suite de rappeler que nous nous connaissons fort peu, ainsi encore au seuil d'*Éléments pour la généalogie de la morale* : «nous, chercheurs de la connaissance, nous sommes pour nous-mêmes des inconnus» (GM-Vorrede-1, première phrase de l'œuvre).

nous-mêmes, modeler une forme à partir de tous ces éléments – voilà notre tâche ! » Il précise encore que « ce n'est pas grâce à la connaissance, mais grâce à l'exercice et à un modèle que nous devenons *nous-mêmes* »²⁵⁴. C'est une enquête qui est aussi bien une quête, une recherche d'information qui est aussi effort de formation, d'où les thématiques de l'autopoïèse au livre IV, de l'expérimentation et de la sagesse à la fois contemplative et pratique au livre V, dont nous avons longuement parlé dans la première partie. Il semble alors que Nietzsche, critique à l'égard de l'introspection²⁵⁵, conscient des innombrables biais subjectifs et de l'horizon asymptotique de la connaissance de soi et de l'homme, privilégie les tâtonnements d'une *praxis* aventureuse plutôt que l'idéal d'une contemplation théorétique objective. La science de l'homme est résolument expérimentale, confirmant une fois de plus que Nietzsche pense désormais la vérité en termes d'adaptation et de conditions d'existence, plutôt que d'adéquation. Quant au sujet en tant qu'objet de connaissance²⁵⁶, il est source d'illusions sur lui-même autant que sur le monde qui l'entoure : « Nous avons eu tant de mal à apprendre que les choses extérieures ne sont pas telles qu'elles nous apparaissent, – eh bien ! il en va de même du monde intérieur »²⁵⁷. Il fait l'objet d'innombrables méprises et nous demeure largement inconnu, au point que Nietzsche en vient parfois à mettre en doute son existence même. Rappelons qu'à l'arrière-plan de cette réappropriation

254 NF-1880,7[213]. Le début de cette note a été cité *supra*, p. 257. Une grande partie de l'ouvrage déjà mentionné de Nicolas Quérini consiste précisément à penser cette articulation théorico-pratique de la connaissance de soi et du devenir-soi ; nous y renvoyons pour plus de précisions.

255 Voir notamment NF-1880,3[57] : « La théorie de la connaissance est le sujet favori des esprits pénétrants qui n'ont pas appris suffisamment et qui s'imaginent [...] qu'ici l'"introspection" suffit » ; 1881,11[226] : « comme si une intuition nous dispensait de recourir à la recherche pour ce qui est de la connaissance de nous-mêmes » ; M-115, sur l'observation inexacte de nos états intérieurs réguliers, et sur l'observation erronée de nos états intérieurs extrêmes. Voir encore JGB-16 sur la critique de l'introspection, qui vise notamment Schopenhauer, ainsi que Comte 1830, p. 35 / 1880, p. 24 : « cette prétendue contemplation directe de l'esprit par lui-même est une pure illusion ».

256 La circularité problématique d'une telle identité de l'observateur et de l'objet observé était déjà au cœur de Hegel 1991 qui, dès l'introduction, notait que si la connaissance est un outil, force est de constater « que l'application d'un outil à une chose ne laisse pas celle-ci telle qu'elle est pour soi, mais procède au contraire sur elle à un façonnage et à une transformation » (p. 79). En un sens, tout l'enjeu de son entreprise, véritable « science des illusions perdues » (Marquet 2009, p. 12), consistait à s'efforcer de surmonter l'aporie du cercle. La question du cercle herméneutique sera au cœur des réflexions méthodologiques sur les sciences humaines naissantes, atteignant leur paroxysme à la fin du XIX^e siècle, tout comme Nietzsche lorsqu'il se montre sceptique envers l'observation psychologique et l'introspection, ou lorsqu'il moque l'entreprise kantienne d'une critique de la raison par elle-même (cf. M-Vorrede-3).

257 M-116. Nietzsche ne fait ici que tirer les conclusions morales de la conception du sujet comme simple phénomène, élaborée par Spir dans le prolongement de Kant, cf. *supra* p. 308.

critique du *gnôthi seauton*, les sciences de l'homme nourrissent sa réflexion, en tant qu'elles permettent de déconstruire nombre de représentations illusives. Cela vaut pour les représentations de soi et de la subjectivité, que la psychologie et la psychiatrie, mais aussi la physiologie et plus généralement la médecine interrogent en faisant de l'unité et de la santé de la *psychè*, ainsi que des perturbations de l'image et de la conscience de soi, leur objet d'étude privilégié, ainsi que nous allons le voir à présent.

Psychopathologie des croyances

Dans son étude du sujet humain et de la connaissance qu'il peut avoir de lui-même, Nietzsche accorde une grande importance à un ensemble de pathologies d'ordre psychologique et psychiatrique, parfois aussi physiologique et psychosomatique. La place des humeurs, de la mélancolie, des troubles nerveux et maniaco-dépressif, ou plus généralement de la démence, est décisive dans *Aurore*. L'ensemble de ces études de cas permet non seulement de circonscrire les normes de la santé mentale à partir de ses écarts et de ses perturbations, mais aussi et surtout de réévaluer l'idée même de norme de santé et la frontière qui est censée la séparer du pathologique : « Fou [*Irrsinnig*], une frontière [...] incertaine »²⁵⁸. À la lumière des développements précédents, le cas particulier des malades est peut-être exemplaire d'une connaissance du monde et de soi-même encline à toutes les exagérations et aux déformations les plus grossières, dont le déni de réalité, l'idée fixe, les délires d'identification et les dédoublements de personnalité ne seraient que les formes les plus exacerbées et manifestes. Si Nietzsche réactive dans *Aurore* le thème du médecin de la culture, n'est-ce pas sur la base d'un diagnostic sévère de la nature humaine et de sa propension malade à se voiler la face et à se raconter des histoires ? N'est-ce pas parce que les valeurs morales elles-mêmes peuvent être assimilées à des mauvais remèdes, et les préjugés moraux appréhendés selon le modèle du trouble psychotique ? N'est-ce pas, enfin, dans le but de proposer une purification des sentiments élevés et de l'imagination²⁵⁹ pour soigner l'humanité

258 NF-1880,7[176]. Nietzsche anticipe ainsi les propos de ce « nietzschéen sans carte » que fut Georges Canguilhem, selon une formule rapportée par Fichant 1993, p. 48. Voir en particulier Canguilhem 2006, chap. « Le normal et le pathologique », p. 199–218, et 2013, ainsi que Porcher 2023, en particulier la troisième partie pour une confrontation entre Nietzsche et Canguilhem sous l'angle de leur réception commune par Foucault et Deleuze. Nous remercions vivement Frédéric Porcher pour nous avoir permis de consulter son livre avant sa parution.

259 Voir M-33 et 548. Brusotti 1997, p. 233 parle en ce sens de « thérapeutique de l'imagination ».

de son penchant à méconnaître le monde qui l'entoure et à se méconnaître elle-même, et peut-être la guérir de la logique des préjugés ?

Par-delà ces questions, le lien entre psychopathologie et performativité des représentations illusoires est triple : d'une part, certaines pathologies favorisent le développement de représentations illusoires particulièrement obsédantes et qui peuvent conduire à des actions d'éclat, souvent néfastes, voire répréhensibles ; d'autre part, la propension à se bercer d'illusions peut en retour encourager le développement de pathologies. Mais, troisième point, on aurait tort de conclure de cette réciprocité en forme de cercle vicieux que l'émancipation des préjugés moraux serait pleinement assimilable à la convalescence ou à la guérison. En effet, l'entreprise de sevrage d'une intoxication multiséculaire aux illusions enivrantes et d'un besoin de croire qui semble profondément enraciné dans la nature humaine n'est pas sans danger, de sorte que rechutes, compensations inappropriées et dérèglements ultérieurs sont autant de menaces qui pèsent sur quiconque entreprend une cure de scepticisme. Par ailleurs, Nietzsche a bien conscience que la performativité des représentations illusoires peut aussi être positive, et qu'il est des « fous » qui accomplissent de grandes choses. Aussi les esprits libres, penseurs sages, génies et autres grands hommes demeurent-ils, en regard des croyants de tous types, des figures très ambivalentes dans le corpus nietzschéen.

Nous avons eu l'occasion de souligner dans la première partie la récurrence des thématiques de la maladie et des bons ou des mauvais remèdes. Ce sont des notions très polysémiques, tour à tour rapprochées de la foi, de la morale de la compassion et de l'exaltation fanatique, liées à l'épuisement des forces chez les pessimistes et les personnes âgées, ou encore menaçant les génies et les penseurs eux-mêmes. La maladie semble entretenir un double rapport avec les représentations illusoires, qu'elle suscite d'une part, en tant qu'elle perturbe l'exercice normal des facultés, et dont elle résulte d'autre part, en tant que la poursuite répétée de vains songes finit par affecter la bonne santé physique aussi bien que mentale. Même le malade imaginaire peut finir par pâtir des maux qu'il invente ou des remèdes qu'il croit devoir y apporter : « presque tous les hommes meurent de leurs remèdes, et non pas de leurs maladies »²⁶⁰. De la connaissance apparemment indirecte que Nietzsche a pu avoir de la pièce de Molière, nous pouvons conclure qu'il a retenu le caractère général du malade imaginaire et de son complément, le médecin charlatan, pratiquant une pseudoscience chimérique non exempte de pensée magique et superstitieuse, lui-même pendant du faux médecin de l'âme :

²⁶⁰ Molière 1999, acte III, scène 3. Cela n'empêcha pas Nietzsche de consulter de nombreux médecins, apportant chacun son diagnostic et ses remèdes, ni de pratiquer une automédication douteuse.

Tartuffe²⁶¹. De celui qui se croit malade à ceux qui font croire aux autres qu'ils peuvent les guérir, il y a ainsi une continuité que la thématique des maux inventés et des faux remèdes identifie dès *Aurore*, et que la fonction du prêtre dans la troisième dissertation de la *Généalogie* confirmera. Il y a donc une circularité pathologique des illusions qui rendent malade et de la propension malade à se bercer d'illusions qui apparaissent comme autant de remèdes miracles et de placebo inefficaces. Ceci explique la propagation et la contagion du mal et fait de la logique performative des représentations illusoire un cercle vicieux²⁶².

Mais de même qu'on ne peut impunément avoir raison tout seul dans un monde de fous²⁶³, il existe un autre sens de la maladie chez Nietzsche, entretenant

261 Plusieurs pièces de Molière sont conservées dans la bibliothèque de Nietzsche, mais *Le Malade imaginaire* se trouve dans la catégorie des « intrus ». Il n'a guère pu en apprendre grand-chose en consultant Herrig et Burguy, 1864 (BN), p. 134 ; Marcillac 1879 (BN), p. 90 ; en revanche, il a annoté les quelques pages consacrées à Molière par Albert 1878 (BN), p. 257–261, en particulier une énumération de personnages qui peuvent figurer autant de « types » pour Nietzsche, dont le malade imaginaire (p. 260–261). Les quelques références à Molière à l'époque d'*Aurore* concernent surtout la « société du spectacle » de son temps, et la référence ultérieure à la « vertu dormitive » comme modèle ironique pour penser la notion de « faculté » et en critiquer la pétition de principe, dans JGB-11, tient plutôt du lieu commun. En effet, Sommer 2016, p. 141–142, indique que l'expression se trouve dans la *Logique* de John Stuart Mill et dans Liebmann 1880, auquel Nietzsche fait référence dans le manuscrit M III 1 du printemps-été 1881, mais qu'il semble n'avoir lu qu'après la publication d'*Aurore*. Le terme « tartufferie », lui aussi d'usage répandu, apparaît sous sa plume à partir de 1883.

262 Cf. Maudsley 1875, p. 284, qui déclare que la tendance à « se tromper soi-même [*Selbsttäuschung*] », en tant qu'elle abolit la « pensée correcte [*richtigen Denken*] », conduit à la « détérioration du caractère [*Schädigung des Charakters*] », au « dérangement de l'être même [*Störung des eigentlichen Wesens*] » et à « l'affaiblissement de l'entendement [*Schwächung des Verstandes*] ».

263 Cf. *ibid.*, p. 214 sq. sur les « interprétations renversées [*verkehrte Deutungen*] » des malades qui prennent tous les autres pour des fous. La suite explique cela par l'égoïsme pathologique du patient, déformation centripète extrême dont l'envers centrifuge tout aussi pathologique, mentionné en d'autres endroits de l'ouvrage, est l'ex-centrisme (cf. p. ex. p. 54). Nombriisme autocentré et décentrement de qui ne « tourne pas rond » représentent ainsi deux déformations pathologiques du rapport entre le moi et le monde : nous retrouvons ici le modèle astronomique des révolutions astrales, du centre et de la périphérie, que nous avons rencontré dans nos réflexions sur le subjectivisme épistémologique. Maudsley, lui aussi, recourt à cette métaphore classique du sujet humain comme microcosme lorsqu'il déclare que le monde des pensées humaines, comme le cours des planètes, est régi par des forces antagonistes : centrifuges ou révolutionnaires, qui introduisent de la nouveauté, centripètes ou conservatrices, qui maintiennent dans le cercle étroit de ce qui est communément reçu. Selon que telle ou telle force l'emporte, le tempérament fou peut soit devenir véritablement fou, soit imposer de nouvelles idées et réaliser des actions éclatantes (voir p. 52–53). La frontière s'estompe ainsi entre la folie de ceux qui périssent face à l'opinion dominante et celle des génies, dont les idées originales bousculent les préjugés : aucune de ces représentations ne jouit d'une valeur de vérité particulière, mais c'est le succès de leur diffusion qui les distingue.

un lien négatif avec la logique des préjugés. En effet, la maladie peut aussi rendre plus lucide, en tant qu'elle permet de voir les choses différemment et de remettre en question ce qui semblait aller de soi²⁶⁴. En ce sens, l'être individuel peut aussi être considéré comme un malade, en tant qu'il est a-normal, divergent, et s'écarte de la norme statistique. L'esprit libre, le génie, le penseur sage et même le criminel sont autant de figures chez qui Nietzsche diagnostique une idiosyncrasie qui tient à la fois du symptôme d'émancipation et de la prise de risque mortifère²⁶⁵. Autrement dit, il semble que nous puissions être malade en succombant à la logique pathogène des préjugés et des représentations illusoire, d'un côté, et en nous efforçant d'arracher ce mal qui nous est peut-être devenu consubstantiel, de l'autre²⁶⁶. Entre Charybde et Scylla, entre épidémie et maladie orpheline, les êtres humains semblent condamnés à pâtir des effets néfastes des représentations illusoire, collectivement en persistant dans les préjugés dominants ou individuellement en tentant de s'en défaire. Là où les malades grégaires semblent tout faire pour parvenir à survivre en étant malades, avec l'aide des médecins de l'âme, les prêtres, et de leurs faux remèdes, l'esprit libre serait à la croisée des chemins, aspirant dans une logique de « quitte ou double » à la rémission totale grâce au médecin de la culture, tout en risquant de périr seul.

Si toute maladie est susceptible de modifier les perceptions et d'altérer le jugement, les maladies mentales en sont la forme paroxystique. Au § 14, consacré à la « *signification de la démence [Wahnsinn] dans l'histoire de la moralité* », Nietzsche accorde à la folie une place fondamentale dans la logique des préjugés, à laquelle il reconduit génériquement le génie, diverses croyances superstitieuses et la religion, notamment chrétienne. Chaque fois, les « délires » sont réinterprétés en tant qu'indice de la destination suprasensible de l'humanité, pour emprunter un vocabulaire kantien, et non pas en tant que symptômes d'une pathologie (alors même que le paragraphe énumère une série de moyens pratiques pour susciter l'état de démence : jeûne, abstinence, mortifications diverses, ou encore ivresse)²⁶⁷.

264 Voir en particulier M-114.

265 L'accent est mis ici sur la singularité du malade, dont il peut périr également, tandis que dans le cas précédent l'accent était mis sur la pathologie perturbant le rapport à la réalité. Peut-être pourrait-on risquer ici la formule paradoxale de « malade noble », comme si la maladie devait, elle aussi, être reconduite à une double généalogie des maîtres et des esclaves ?

266 Raison pour laquelle Nietzsche recommande des « *cures lentes* » et à dose homéopathique, en réponse aux « innombrables petites négligences » (M-462), calquant sur l'ivresse spirituelle du fanatisme le modèle de la cure de désintoxication progressive.

267 Voir M-14. Cf. également M-18, où la folie est présentée comme un moyen de conforter les convictions, la foi et la confiance en soi, ainsi que NF-1880,3[20 et 107] sur le lien entre folie et religion, en particulier chrétienne. Voir encore 4[132] sur l'impact de la consommation d'alcool sur la folie et, pour plus de détails sur l'association nietzschéenne de la spiritualité et des « spiritueux »,

Nietzsche y revient à plusieurs reprises, dans la suite d'*Aurore* et dans quelques notes préparatoires déjà, en associant à la folie des préjugés de tous types : religieux, moraux, modernes, etc.²⁶⁸. Enfin, l'étude de cas de démence semble constituer aux yeux de Nietzsche un moyen d'en apprendre plus sur la nature humaine en général, ainsi lorsqu'il oppose à l'histoire de la rationalité une préhistoire démente de l'humanité («la démence [passait] pour une inspiration divine»). Il juge cette dernière essentielle dans l'établissement du «*caractère de l'humanité*» et il conclut en s'adressant à ceux qui penseraient que nous avons dépassé ce stade : «Oh, connaisseurs du cœur humain, apprenez à vous mieux connaître !»²⁶⁹ Une idée analogue revient dans le livre IV, qui présente les explosions de la folie comme autant de symptômes révélateurs, à la fois exceptionnels et en même temps signes de quelque chose d'inhérent à la nature humaine, en tant que ces crises soudaines et localisées nous renvoient à la nature humaine profonde, préhistorique, véritable peut-être, quoique progressivement dissimulée par la normativité de la civilisation²⁷⁰. La folie n'est donc pas traitée par Nietzsche comme un cas rare et pathologique, mais comme une propension partagée par l'espèce, tout comme les représentations illusoire, les croyances fantaisistes et les préjugés de tous types qui l'accompagnent régulièrement. Quant à la psychiatrie, l'aliénisme ou plus généralement la médecine, ce sont bien des sciences qui ont vocation à augmenter la connaissance que nous avons de nous-mêmes, tout en déconstruisant nombre de préjugés véhiculés par la religion, la métaphysique et la morale.

Nietzsche ne s'est pas contenté de remarques allusives et métaphoriques à la maladie, à la médecine et à la folie. Il s'est intéressé de près à l'épilepsie, patho-

sur l'ivresse comme notion réunissant à la fois les enjeux de la pathologie et des représentations illusoire, et les sources hygiénistes de Nietzsche à ce propos, voir Simonin 2022a, p. 250 – 251 et *passim* et 2022d, p. 93 – 94.

268 Voir notamment M-39 et 77, qui mettent en avant l'effet de représentations illusoire positives ou négatives, respectivement, les unes et les autres étant susceptibles de conduire à la folie. Il est question dans le premier paragraphe du «*préjugé de l'«esprit pur»*», qui serait dû à l'«*hyper-nervosité générale*» et conduirait à ne plus pouvoir éprouver de plaisir «*que sous la forme de l'extase et d'autres avant-coureurs de la démence*». Le second traite quant à lui des représentations terrifiantes de l'Enfer, qui ont aussi pour conséquence des symptômes apparentés à la folie. De manière plus allusive, Nietzsche prolonge dans le livre III l'association entre folie et préjugés, non plus théologiques, mais représentatifs de la société moderne, cf. p. ex. M-179, 190 et 206. Voir également NF-1880,8[9] pour un rapprochement entre la folie, la superstition et la morale altruiste : «*je pense vivre encore dans une époque à demi-folle*», conclut Nietzsche après avoir dressé un parallèle entre la croyance en «*la pitié*» et la croyance dans «*le sang de saint Janvier*».

269 M-18.

270 Voir M-312.

logie qui s'accompagne souvent de visions hallucinatoires et dont les causes supposées ont longtemps été d'ordre surnaturel, avant que la médecine se penche sur ses causes psychophysiologiques et nerveuses. Nietzsche s'inspire notamment de l'aliéniste britannique Maudsley, dont l'ouvrage sur la responsabilité des malades mentaux établit un lien direct entre les crises épileptiques, les visions et les hallucinations sensorielles, ce qui lui permet de conclure l'irresponsabilité du fait de l'absence de discernement²⁷¹. Maudsley relève en particulier un lien entre l'épilepsie et la vision religieuse, prenant l'exemple du mystique Swedenborg, qui croyait entretenir un commerce avec des anges et des prophètes, ainsi que de Mahomet, et concluant que certains dogmes religieux résultent directement de tels états pathologiques²⁷². Nietzsche s'en souviendra notamment dans un paragraphe d'*Aurore* consacré à « l'aptitude aux visions », qu'il qualifie de « profond dérangement mental »²⁷³, et dans son portrait de l'apôtre Paul, dont le fanatisme ne s'explique pas seulement par les compensations d'un caractère mélancolique, mais encore par l'illumination de la « pensée salvatrice » de son union mystique avec Jésus-Christ : « une vision, chose inévitable chez cet épileptique »²⁷⁴. Plus généra-

271 Maudsley 1875, en particulier tout le chapitre VII : « *epileptischer Irrsinn* ». L'auteur y pose la question des frontières entre la folie épileptique et la santé mentale, dans la mesure où l'épilepsie se manifeste par crises : si l'on reconnaît l'altération du discernement, faut-il alors dédouaner l'épileptique de tout ce qu'il a fait et fera trois jours avant et après la crise ? (p. 221–222) ; il est également des cas limites où le patient connaît des moments de lucidité qui peuvent durer plusieurs jours entre plusieurs crises, mais dont il ne garde pas le souvenir au terme de la dernière crise (p. 231) ; par extension, il s'intéresse au cas particulier de l'indistinction entre rêve et veille, lorsque nous sommes à demi réveillés mais encore habités par les images de nos songes (p. 244–245), ce dont Nietzsche a pu se souvenir dans M-119. La proximité entre santé et folie est fréquemment soulignée dans l'ouvrage, le chapitre II étant spécifiquement consacré à cette question (voir p. ex. p. 38–40). Maudsley rapproche également l'épilepsie de la question de l'humeur et du tempérament en notant qu'une crise altère le caractère du patient et peut le rendre colérique, en plus de susciter des hallucinations et des représentations fantaisistes (p. 225). Il précise que certains deviennent extrêmement vaniteux entre deux crises et développent une image exagérément positive d'eux-mêmes (p. 226), ce que l'on peut rapprocher des représentations illusoire et de la méconnaissance de soi dans le moment le plus exalté du trouble maniaco-dépressif. Il souligne encore que dans les cas les plus graves du « grand mal », il y a souvent de très grosses déformations des représentations (p. 232).

272 *Ibid.*, p. 236. Voir déjà p. 51, où les révélations extatiques de l'apôtre Paul et de Mahomet sont également présentées comme des crises épileptiques accompagnées de visions auxquels les deux hommes croient résolument et qu'ils réinterprètent comme étant suscitées par Dieu (voir encore p. 61 pour l'apôtre Paul).

273 M-66.

274 M-68. Une autre influence notable de Maudsley sur *Aurore* tient à la notion d'« épilepsie masquée » (*ibid.*, p. 160) et de « folie masquée » (p. 262), lorsqu'au lieu de convulsions la tension nerveuse et l'afflux sanguin se déchargent en actions qui peuvent être des crimes aussi bien que

lement, Maudsley consacre de nombreuses pages à l'influence néfaste des représentations religieuses, et son livre s'achève par un chapitre dédié à la «prévention de la folie», qui condamne notamment les excès, la démesure et, en particulier, la disproportion et la disharmonie dans les rapports que l'individu entretient avec le monde qui l'entoure²⁷⁵. En font partie les faux buts que l'on se fixe par un orgueil déplacé en nous trompant nous-mêmes et qui, par conséquent, sont inatteignables²⁷⁶. C'est la raison pour laquelle Maudsley fait de la distinction entre les buts intérieurs et les buts extérieurs une «question cardinale»²⁷⁷, la poursuite de ce qui ne correspond pas à notre nature conduisant à l'échec, à la mélancolie et à la folie²⁷⁸. C'est dans ce contexte que les pages suivantes reviennent à la religion, qui crée toutes sortes de perturbations et de déséquilibres, et contre laquelle Maudsley préconise à titre de traitement curatif l'étude des sciences naturelles, qui permettent à la fois de mieux comprendre le monde, la nature humaine, et la place de l'homme dans le cosmos²⁷⁹. Nul doute que Nietzsche a pu trouver ici de quoi alimenter le conflit entre science et religion, principal ressort du premier livre d'*Aurore*, mais aussi sa critique de la foi chrétienne conçue comme une pathologie, ou encore sa conception du penseur sage modéré travaillant sur soi et s'efforçant de se fixer des buts atteignables.

Mahomet et Paul, en dépit de leurs troubles mentaux, sont cependant aussi des réformateurs dont l'influence politique, culturelle et historique est indéniable. Leurs pathologies les condamnent certes à une vision déformée de la réalité, mais celle-ci est également ce qui leur permet de la modifier radicalement, d'exercer un rôle de premier plan, de bouleverser la vision du monde de pans entiers de l'humanité, autant d'effets bien réels et tout à fait remarquables. Maudsley note ainsi qu'une même hérédité est aussi bien susceptible de produire un individu parvenant à la «gloire et à la renommée» qu'un individu qui se suicidera ou

des entreprises religieuses mystiques et réformatrices, mais aussi artistiques ou encore politiques. L'expression «épilepsie masquée» se trouve dans M-87 à titre d'explication hypothétique pour l'état psychologique lié à la représentation illusoire du miracle. Le *Nietzsche-Kommentar* voit encore une influence de Maudsley sur M-202 et, plus généralement, sur l'association de la folie et de la criminalité. Brusotti 1997, p. 392 *sq.*, perçoit déjà l'influence de Maudsley dans les notes du manuscrit Mp-XV-1b (série 10 de l'édition Colli-Montinari), datant de l'hiver 1880–1881.

275 Maudsley 1875, p. 260 *sq.*, et p. 281 en particulier. C'est donc encore de la place respective du moi et du monde, ces deux pôles complémentaires de la *metaphysica specialis*, qu'il est question ici. La page 291 y revient en pensant conjointement l'harmonie interne à l'individu et l'harmonie de l'individu avec le monde qui l'entoure.

276 *Ibid.*, p. 282 (cornée).

277 *Ibid.*, p. 285.

278 *Ibid.*, p. 287.

279 *Ibid.*, p. 288 *sq.*

deviendra fou, la différence tenant peut-être à ce que le premier dispose d'un grand but donnant une orientation à sa vie²⁸⁰. Une note de bas de page au chapitre sur l'épilepsie, les visions et leurs effets rapproche d'ailleurs Mahomet de Napoléon²⁸¹, idée que reprend Nietzsche dans un paragraphe consacré à la « *Fuite devant soi-même* » (nouvel avatar de l'absence de maîtrise de soi et du décentrement de la subjectivité conduisant à une relation disharmonieuse avec le monde). Nietzsche montre paradoxalement que les grands accomplissements procèdent d'une crise de la subjectivité, la réalisation extérieure de soi compensant le mal-être intérieur²⁸². Après avoir rappelé une fois encore le rôle du « psychiatre » dans une telle analyse, il conclut « que quatre des hommes les plus assoiffés d'action de tous les temps ont été des épileptiques (à savoir Alexandre, César, Mahomet et Napoléon) »²⁸³. Une fois encore, les pathologies mentales, du fait même qu'elles suscitent une perception déformée de la réalité, sont susceptibles d'avoir les effets les plus néfastes comme les plus admirables. Mus par des représentations fantaisistes, les hommes sont aussi bien capables de devenir des malades incurables perdant complètement la réalité de vue, que des grands hommes aptes à en transfigurer la perception et à la révolutionner, et peut-être la différence entre les deux n'est-elle pas si tranchée qu'il y paraît au premier abord.

280 *Ibid.*, p. 261. Voir également les pages 52–53, dont le propos est résumé *supra*, note 265.

281 *Ibid.*, p. 236.

282 Il est possible de comprendre en ce sens sa critique récurrente du mythe du génie et de ce que Guillaume Métayer nomme l'« apologie romantique de la maladie de l'esprit, perçue comme liée au génie » (2011, p. 230), le génie et le « fou » ayant en commun leur opposition avec le reste de l'humanité, leur statut d'exception au regard de la norme. Voir notamment à ce propos M-246 ainsi que M-538, où l'on retrouve par ailleurs l'alternance des hauts et des bas caractéristiques du trouble maniaco-dépressif. L'idée que le génie est fou, héritée de l'enthousiasme du rhapsode dont parle Platon (*Ion*, 533e–534c) et du *furor poeticus* de la Renaissance, est un véritable lieu commun au XIX^e siècle. Schopenhauer consacre à cette idée une partie du chapitre 36 et du supplément 31 du *Monde comme volonté et comme représentation* (le supplément 32 étant consacré à la folie en général). Il s'inspire probablement de Kant, qui reconduisait le génie aussi bien que la *Schwärmerei* à l'originalité de l'imagination (1993, § 30, p. 111), puis relevait cette « remarque déjà fort ancienne qu'il se mêle au génie une certaine dose de folie » dans un paragraphe consacré au don de divination et dans lequel il mettait en garde contre l'absurdité à « prendre un fou pour un voyant » et déplorait que « le pauvre malade mental (peut-être un simple épileptique) pass[ât] pour un *énergumène* (un possédé) » (§ 36, p. 132 et 133). Dans un paragraphe sur les maladies de l'âme qui affectent la faculté de connaître, Kant revenait ensuite à l'ambivalence du « délire accompagné d'affect », qu'il nomme « *démence* » et dont l'originalité « confine alors au génie » mais risque aussi de n'être qu'« *exaltation* » dérégulée (§ 45, p. 151). Mentionnons encore l'aliéniste, médecin légiste et criminologue italien Cesare Lombroso qui, en 1864, publiait *Genio e follia*, succès retentissant qui devait connaître de nombreuses rééditions et traductions, mais que Nietzsche ne semble pas avoir lu.

283 M-549.

L'intérêt croissant de Nietzsche pour l'étude médicale de l'homme à l'époque d'*Aurore* tient encore à la place qu'y occupent les réflexions sur les différents types de natures humaines et sur les caractères. Ce faisant, il donne corps et épaisseur à sa théorie des types humains en l'étayant de remarques empruntées aussi bien à l'anthropologie philosophique qu'aux sciences médicales, et dont l'origine remonte à la théorie des humeurs [*Humore*] élaborée dans l'Antiquité, dont les différentes compositions donnent lieu à autant de tempéraments [*Temperamente*]²⁸⁴. La diversité des natures et des caractères, la variabilité des tempéraments, les sautes d'humeurs sont autant d'indices de l'approche plurielle de la réalité en fonction de l'idiosyncrasie de chacun et du prisme subjectif dans la perception du monde, susceptible en outre de connaître dérèglements et perturbations : « toute humeur est tumeur »²⁸⁵, ainsi que Gracián le formulait lapidairement. Aussi cet intérêt de Nietzsche contribue-t-il à éclairer la logique des préjugés à partir d'une psycho(physio)pathologie des croyances.

Nous avons qualifié le livre IV d'*Aurore* de traité des vices et des vertus fondé sur l'analyse des passions et se présentant du même coup comme un essai de caractérologie²⁸⁶. Paradoxalement, l'accroissement de la connaissance des caractères humains confirme surtout combien nous sommes enclins à (nous) méconnaître. Ainsi, l'humeur gaie du tempérament sanguin, l'aveuglement colérique du bilieux et la mélancolie de l'atrabilaire sont susceptibles de les conduire à méjuger ce qui les entoure et ce qui leur arrive, à voir la vie en rose ou en noir, à ignorer les dangers ou mépriser les conséquences : autant de types humains, autant de modalités d'erreur, de méprise et d'ignorance sur le monde et sur soi. Même le calme

284 Nietzsche ne semble pas établir de différence marquée entre les termes « caractère » et « nature », et associe parfois « caractère » et « tempérament » (NF-1880,7[241] et M-497). Quant à l'humeur, nous pouvons ajouter au terme technique « *Humor* », désignant les liquides corporels, celui de « *Stimmung* », qui ne fait pas référence à la théorie des humeurs en allemand, mais que Nietzsche associe également au tempérament (NF-1880,4[94]). La *Stimmung* désigne plutôt l'état d'esprit et la disposition corporelle en général, éventuellement aussi l'excitation du sentiment, et elle est parfois mise en lien avec le lieu et le milieu propices à stimuler tel ou tel état d'esprit, idée que nous approfondirons plus loin. Notons enfin l'origine musicale du terme, qui permet de retrouver l'idée d'équilibre des humeurs sous la forme de l'accord et de l'harmonie (cf. Grimm 2002, « *Stimmung* »).

285 Gracián 2005, p. 329.

286 Cf. *supra*, p. 258. En 1867, Nietzsche avait acquis et lu les deux volumes du philosophe schopenhauerien Bahnsen 1867 (BN). Il y voit « une tentative pour transformer l'étude des caractères en science » (lettre des 24 novembre et 1^{er} décembre 1867 à Carl von Gersdorff, BVN-1867,554), et le citera de nouveau dans FW-357. Pensons également aux « natures » explorées par Baumann, cf. *supra* p. 54, auxquelles les figures nietzschéennes du philosophe, de l'artiste, des *homines religiosi* ou encore du sage contemplatif font écho, ainsi lorsqu'il est question de « ces humeurs poétiques, méditatives, sacerdotales » (M-42).

et le sang-froid du tempérament flegmatique (ou caractère lymphatique) n'échappe pas totalement aux biais de regard, puisqu'il ne semble capable de sortir de son naturel apathique que pour tomber dans les extrêmes : « on ne peut enthousiasmer les natures flegmatiques qu'en les fanatisant »²⁸⁷.

Nietzsche adapte ces théories, ainsi lorsqu'il propose une interprétation des tempéraments reposant, non pas sur les humeurs, mais sur les « sels organiques »²⁸⁸, ou lorsqu'il s'intéresse en particulier au sang²⁸⁹. *Aurore* souligne ainsi qu'« une goutte de sang en trop ou en moins dans le cerveau »²⁹⁰ peut avoir les effets les plus terribles sur notre bien-être moral, notamment si cela donne lieu à des interprétations erronées (d'ordre religieux, en l'occurrence). Plus classiquement, la rage et l'emportement de la colère sont liés aux « irrigations sanguines » et à un « soudain afflux de sang »²⁹¹. La théorie des humeurs, des tempéraments et

287 M-222. Voir également M-277 sur la confusion entre deux types de courages, la « vaillance froide » et la « bravoure ardente » (celle-ci étant « à demi aveugle »), qui évoque la théorie antique des humeurs, reconduites aux quatre éléments naturels eux-mêmes classés en deux groupes selon leur chaleur ou leur froideur. Sur l'ardeur et l'aptitude à « s'échauffer », voir également M-398 et 404. De même, cf. M-290 sur les « natures excitables et impulsives », qui rappellent les bilieux, ou encore NF-1880,6[229], sur l'association d'un « tempérament tendre » et d'une « imagination enflammée et visionnaire », permettant de se prendre pour le fils de Dieu.

288 NF-1881,11[244] : « L'homme bilieux a trop peu de natrum sulfaté ; le mélancolique manque du kali sulfaté et phosphaté ; trop peu de calcium phosphaté chez les flegmatiques. Un excédent de fer phosphaté enrichit les natures courageuses », ces dernières étant l'équivalent du tempérament sanguin. Il est question de ces éléments chimiques à plusieurs reprises dans Bock 1870, p. 9 et *passim*, qui traite également des différents tempéraments (voir p. ex. p. 46–47 et 318), mais sans lier les deux réflexions.

289 Il s'inspire peut-être en cela de Kant 1993, qui consacrait plusieurs sections au naturel, au tempérament et au caractère. Voir en particulier la section « Du tempérament », p. 262–269, qui fait jouer à « la nature du sang » (p. 263) un rôle central et reconduit le tempérament sanguin au « sang léger », le mélancolique au « sang lourd », le colérique au « sang chaud » et le flegmatique au « sang froid » (p. 264–267). Le sang occupe une place importante dans l'ouvrage du philosophe et psychologue français Dumont 1876 (BN), dont Nietzsche acheta la traduction allemande dès 1876 mais dont la lecture n'est véritablement attestée qu'à partir de 1883, cf. Simonin 2022a, p. 182 sq.

290 M-83.

291 M-241 et 371. Sur le rôle décisif du sang, souvent en lien avec des représentations fantaisistes, des passions aveuglantes ou des préjugés moraux, voir également M-119 et 240, ainsi que NF-1880,3[23] sur l'habitude de la « dissimulation [...] passée dans la chair, le sang, les muscles » ; 4[144] : « Là où il y a des sentiments moraux, c'est qu'un concept est passé dans le sang » ; 6[56] sur « la résorption de la semence par le sang » du fait de l'abstinence, ainsi chez les « prêtres et les ermites continents » dont on connaît la propension aux visions hallucinatoires ; 6[95] sur le pouls de Napoléon, dont la lenteur le préservait de « devenir fou » mais était cause d'emportements suivis de « mauvaise humeur » ; ou encore 7[120] sur la « *furia francese* [...], née de la vanité enfin surmontée et de la chaleur du sang ».

des caractères trouve donc des prolongements réels chez Nietzsche, augmentant sa connaissance de la méconnaissance humaine.

Par ailleurs, Nietzsche s'intéresse tout particulièrement à la variété des tempéraments, d'un individu à un autre, et à la variabilité de l'humeur au sein du même individu. Contre l'idéal de vérité universelle et objective, il trouve dans cette double instabilité un argument supplémentaire en faveur de sa théorie, alors en germe, de l'idiosyncrasie subjective et du perspectivisme. Il est en effet clair pour Nietzsche que ce que l'on pense dépend très largement de ce que l'on sent, ressent et aussi de comment l'on se sent, de sorte que la variété des tempéraments explique celle des goûts et des opinions, leçon qu'il a pu trouver chez Stendhal²⁹². Il se montre méfiant envers l'humeur (en particulier lorsqu'elle est exaltée) et la passion conçues comme autant de miroirs déformants, car il sait que le tempérament et l'humeur influent sur nos perceptions et nos évaluations²⁹³. Enfin, lui-même sujet à de terribles crises en fonction de la pression atmosphérique ou du climat (ce pourquoi il fréquentait les cimes alpines en été et les stations balnéaires de la riviéra méditerranéenne en hiver), il se montre particulièrement sensible aux variations des tempéraments, que l'étymologie apparente à la température, en fonction des circonstances et de l'environnement tant naturel qu'humain. Durant l'été 1880, il note ainsi pour lui-même l'influence très variable qu'une simple ondée est susceptible d'exercer, dans la mesure où «chacun interprète l'incident selon son humeur et son tempérament [*Stimmung und Temperament*]»²⁹⁴, et attribue sa propre fatigue et sa «méchante humeur [*Humor*]» à «l'effet de l'eau»²⁹⁵. Citant Stendhal et exprimant son accord, il constate ensuite que «le climat ou le tempérament fait la *force* du ressort»²⁹⁶, c'est-à-dire représente l'élément décisif dans

292 Cf. notamment Stendhal 1868, p. 244. Sur la variété des tempéraments et des humeurs, voir notamment NF-1880,4[85] et 8[4], ainsi que M-449.

293 Voir notamment M-28, 372 et 543. Cf. Gracián 2005, p. 315 : «Le passionné parle toujours des choses non comme elles sont mais à travers sa passion et non la raison ; et tout le monde, selon son affect ou son humeur : toujours très loin du vrai».

294 NF-1880,4[94].

295 Lettre à Franziska Nietzsche du 10 juillet 1880, BVN-1880,39. Peu après, il en tire par contraste la conclusion que le bonheur suppose «l'égalité [*Gleichheit*] dans l'humeur [*Humor*]» (NF-1880,6[91]), qui semble précisément lui faire défaut. Cf. Kant 1993, § 62, p. 194, qui prône l'«égalité d'humeur» contre les sautes d'humeur de l'«esprit *fantasque*» (qu'il assimile au lunatique et à l'hypocondriaque). De même au § 12, déjà, Kant mentionnait la «*maladie des lubies* (hypocondrie)» lorsque «le malade est bien conscient que quelque chose ne se passe pas normalement dans le cours de ses pensées», sans pour autant parvenir à y remédier, de sorte qu'il se trouve ballotté entre «des humeurs différentes» (p. 150).

296 NF-1880,7[16]. Cf. Stendhal 1868, p. 208. Voir également la note 7[120] citée précédemment, qui mentionne explicitement Stendhal aussi. Cet ouvrage de Stendhal contient différentes considéra-

le comportement humain. Il en fait ensuite un usage métaphorique sous la forme du « climat des divers jugements moraux fondamentaux » (dont il souligne par après le « caractère erroné et chimérique »²⁹⁷), sous lequel croissent différemment les pulsions. *Aurore* porte discrètement la trace de ces réflexions, ainsi lorsque Nietzsche fait l'éloge de la « liberté d'esprit » et de la vaste expérience des Juifs, rompus aux « changements fréquents de lieu, de climat, de mœurs »²⁹⁸. De même, c'est d'un climat et d'un environnement *humains* qu'il est question lorsqu'il constate que l'humeur personnelle dépend de celle de l'entourage²⁹⁹ ou au contraire se répand sur autrui³⁰⁰, et lorsqu'il recommande de s'établir dans l'isolement ou en société, mais en tout cas là où la bonne *Stimmung* peut s'épanouir³⁰¹.

Aurore comporte ainsi un certain nombre de conseils pratiques permettant de se défier de notre propre tempérament, s'il est propice à nous aveugler ou à nous rendre crédules, ainsi que des déséquilibres de nos humeurs, qui nous égarent. En complément, un travail sur soi et sur les circonstances susceptibles d'influer sur nous devrait permettre de forger notre caractère et de modifier notre tempérament et nos humeurs. La connaissance des maladies de l'homme, qui ont pour effet de pervertir son jugement, sa perception et son imagination, rendrait ainsi la guérison possible, intuition que Nietzsche partage avec Kant et avec Stendhal, mentionnés précédemment, mais aussi avec Lecky, dont la méthodologie pour une

tions physiologiques sur les tempéraments, ainsi sur le tempérament nerveux, spirituel, sensible et faible, notamment des femmes et en particulier des saintes, qui rend raison selon lui des extases dont elles font preuve dans leur amour de Dieu (p. 229–231). Dans 1854b, p. 173, Stendhal écrit : « Il est sûr que le climat seul de l'Italie produit sur l'étranger qui arrive un effet nerveux et inexplicable » (deux traits de Nietzsche en marge). Dans 1857, chap. XL et suivants, p. 121 *sq.*, il étudie la variété des tempéraments d'une nation à l'autre, ce qui a pu contribuer à l'idée nietzschéenne d'une anthropoculture (cf. NF-1881,11[273–274 et 276]) et à « sa "théorie des climats" d'homme malade » (Métayer 2011, p. 217). On pense également à Lecky 1873, vol. 1, p. 87 qui, résumant les positions du philosophe anglais Joseph Glanvill, évoque sa théorie « "des climats de l'opinion" », désignant par là non tant la variation des opinions d'un climat à l'autre que la plus ou moins grande chaleur liée aux différentes attitudes de l'esprit, idée que Nietzsche exprimait déjà dans *Choses humaines, trop humaines* en prisant la froideur sceptique au détriment de la chaleur de l'enthousiasme et du dogmatisme, véritable inflammation du tempérament.

297 NF-1880,8[2].

298 M-205. Peu auparavant, dans M-202, Nietzsche recommandait déjà les vertus du « changement d'air ».

299 M-283.

300 M-552. Il s'agit là d'une version positive et curative de la contamination.

301 M-473. Pour une autre approche de la « climatologie nietzschéenne », qui rejoint certaines des intuitions développées ici, jusque dans la pensée de la nécessaire articulation de la plante-homme avec son environnement, voir Berthelier 2023, p. 251–263, ainsi que Ratzel 1882 (BN), que l'auteur mentionne aux p. 258–259 mais qui n'était pas encore paru à l'époque d'*Aurore*.

science de l'homme esquissée dans l'introduction de son *Histoire des Lumières* indique que « pour ceux qui veulent rechercher les causes des opinions [*Meinungen*] existantes, l'étude des humeurs [*Stimmungen*] est bien plus importante que celle des arguments »³⁰², ou encore avec Gracián, qui encourage à « connaître son actuelle humeur pour la prévenir et même se porter à l'autre extrême pour trouver, entre naturel et art, l'équilibre du bon sens. Se connaître, c'est commencer à se corriger »³⁰³. Nietzsche déclare quant à lui qu'« il ne tient qu'à nous de façonner notre tempérament comme un jardin »³⁰⁴ et il envisage notamment qu'adopter les dispositions d'une certaine humeur puisse contribuer à la faire advenir³⁰⁵. Tout le livre V d'*Aurore*, consacré au caractère supérieur du penseur sage, pourrait ainsi être appréhendé comme l'exposé d'une certaine humeur, d'un certain état d'esprit permettant d'appréhender nouvellement l'existence, voire comme la tentative pour susciter chez le lecteur cette réforme du tempérament³⁰⁶, version nietzschéenne de la conversion des âmes dans la philosophie antique.

Nietzsche s'intéresse particulièrement au tempérament mélancolique³⁰⁷, qu'il nous faut reconduire aux oscillations du trouble bipolaire, ou maniaco-dépressif, ainsi qu'il s'appelait à son époque, et dont les deux pôles affectifs extrêmes sont liés à des représentations illusoirs. Nietzsche introduit cette réflexion dès le début du livre I d'*Aurore*, consacré aux préjugés religieux, lorsqu'il affirme que « les choses imaginées » ont forgé l'écart entre le bonheur et le malheur³⁰⁸. Toute la logique du clivage axiologique, ainsi que nous l'avions nommée dans la première partie, peut ainsi être reconduite à ce geste inventif et créateur inaugural, qui instaure la dualité à la fois représentationnelle et humorale du haut et du bas : chute et rédemption, damnation et salut, mais aussi mépris de soi et orgueil³⁰⁹. Il

302 Lecky 1873, vol. 1, p. xxiii (deux traits et deux « gut » en marge).

303 Gracián 2005, p. 323.

304 NF-1880,7[211], version préparatoire de M-560, où le tempérament fera place aux pulsions. Le motif du jardin s'inscrit également dans la thématique de l'environnement et du climat. Voir aussi 7[210] : « Cultiver chaque passion ».

305 Voir p. ex. M-367, *in fine*.

306 Cf. lettre du 23 juin 1881 à Köselitz, BVN-1881,119, citée *supra* p. 28, n5.

307 M-341 laisse pourtant entendre, avec une dimension autobiographique probable, que le « tempérament mélancolique » a tout avantage à se méconnaître.

308 M-7.

309 Voir notamment M-50 sur les « instants de ravissement » conduisant « par contraste et par suite de [l']épuisante dissipation d'énergie nerveuse, à la détresse et au désespoir » ; M-57 sur le danger et le réconfort également inventés par le christianisme ; M-60 sur « le flux et le reflux constants des deux sortes de bonheur » éprouvés par le chrétien, entre sujétion et distinction ; M-69 sur l'alternance entre mépris de soi et orgueil ; M-87 sur la logique du miracle, consistant à présenter la vertu comme inatteignable pour susciter un état mélancolique qui est le préalable de

semble même que le pôle négatif de l'état dépressif lié aux considérations sur la misère humaine ait vocation à rehausser d'autant le pôle positif de l'état maniaque et exalté lié aux considérations sur la grâce. En d'autres termes, l'humanité bipolaire oscille entre des représentations également illusoire qui, tour à tour, la désespèrent et la consolent.

Deux paragraphes de ce premier livre font de la mélancolie une humeur chrétienne³¹⁰ ; cependant, deux autres la distinguent d'autres formes de mélancolie, signe que les préjugés religieux n'épuisent pas à eux seuls la logique des oscillations bipolaires³¹¹. Aussi les oscillations maniaque-dépressives, et les phases mélancoliques, touchent-elles dans la suite du livre de nombreux types humains³¹². C'est en particulier le cas du penseur sage, dont Nietzsche esquisse le portrait au livre V et qui semble devoir constituer l'antitype du chrétien. De même que le trouble maniaque-dépressif affecte le chrétien en le jetant d'illusion en illusion, il semble affecter également le penseur sage dans sa quête de vérité et dans son effort pour s'arracher à la logique des préjugés. On peut ainsi lire que le penseur, tel un lunatique, connaît des phases : « il aura sa lune croissante et décroissante », oscillation qui s'articule à notre propension humaine à faire « passer pour vrai plus qu'il ne nous semble vrai »³¹³. Lui aussi semble parfois viser trop haut et, se brisant ainsi devant ses idéaux, courir le risque d'en ressortir harassé³¹⁴. Nietzsche va jusqu'à parler d'une « légère maladie agréable » pour caractériser la calme

la grâce, et reposant ainsi sur l'« alternance de la plus profonde détresse et du plus profond bien-être ».

310 M-68 sur l'apôtre Paul et M-87.

311 M-42 rattache la mélancolie à l'origine de la vie contemplative et des jugements pessimistes sur l'existence dont se rendent coupables les poètes et les penseurs aussi bien que les prêtres et les hommes-médecine ; M-71 distingue la mélancolie des ruines, moderne et romantique, de la mélancolie de l'*aere perennius*, caractéristique des chrétiens de l'époque romaine.

312 Voir M-271 sur « l'humeur de fête », que Nietzsche caractérise comme moderne, et dont les oscillations entre quête de puissance et jouissance de l'impuissance et de la subjugation ne sont pas sans rappeler celles des chrétiens dans M-60. De même, voir M-130 sur la mélancolie scandinave, distincte de celle des chrétiens ; M-317 et 368 sur la mélancolie des malades, des souffrants et des personnes âgées et fatiguées, état physiologique dont Nietzsche précise dans les deux cas qu'il affecte le jugement et les interprétations ; voir enfin M-384 sur les artistes mélancoliques qui se complaisent dans l'échec et la mauvaise humeur.

313 M-479. Cf. Gracián 2005, § 134, p. 400 : « souvent lune varie, et encore plus les désirs sublunaires des hommes, si changeants et fragiles ». M-483 prolonge cette dialectique avec la tension entre dégoût et plaisir éprouvés dans la connaissance de l'homme. Voir encore M-524 sur la mélancolie du penseur solitaire.

314 Cf. M-487 et 549.

« mélancolie » de celui chez qui, la veille encore, tout était « lumineux à l'extrême »³¹⁵, avec l'assurance que cela passera bientôt.

Le trouble maniaco-dépressif et le tempérament mélancolique ne sont donc pas l'apanage du chrétien, avec ses hauts paradisiaques et ses bas infernaux, mais la tension émancipatoire de l'esprit libre est également sujette aux oscillations et aux rechutes, toutes choses égales par ailleurs. Il convient en effet de distinguer la nature même de l'illusion chez l'un et l'autre, l'idéal étant transcendant et obtenu par grâce chez l'un, horizon régulateur de la réalité immanente et objet d'expérimentations pratiques chez l'autre. La phase mélancolique, présente dans les deux cas, n'a pas non plus la même valeur, puisqu'elle est liée chez le premier à des représentations illusives désespérantes, chez le second aux entraves rencontrées dans l'effort d'émancipation des représentations illusives de tous types et dans la quête de transfiguration effective de la réalité. À la différence du chrétien, le penseur sage ne la recherche pas, ne la forge pas artificiellement et ne s'y complait pas ; elle n'est pas une composante essentielle de sa démarche mais, tout au plus, un accident qu'il accepte et surmonte. Les remèdes envisagés sont eux-mêmes bien différents : en effet, le livre I mentionne surtout des faux remèdes à des maux imaginaires, l'un et l'autre contribuant également aux oscillations maniaco-dépressives entre divers types d'illusions. Mais le livre IV, après avoir diagnostiqué l'épuisement physiologique comme cause de la mélancolie, fournit seulement la prescription médicale de beaucoup dormir pour pouvoir récupérer ses forces³¹⁶. Quant au livre V, il préconise la juste mesure, ainsi dans le paragraphe intitulé « rien de trop », qui reprend le principe du *médén agan* complémentaire du *gnôthi seauton*, et qui tire de la connaissance de soi le principe d'une action réalisable. Contre les préceptes inatteignables du christianisme, Nietzsche remet alors en question le mauvais conseil encourageant l'individu à « se fixer un but qu'il ne peut atteindre et qui excède ses forces », dont la conséquence est « un grisâtre reflet d'échec »³¹⁷ répandu sur le monde. Là où le chrétien semble pris dans un cercle vicieux d'illusions qui s'appellent réciproquement et se renforcent, le penseur sage s'efforce ainsi de concilier ses idéaux avec la réalité et de cons-

315 M-492.

316 M-376.

317 M-559. Dans la version préparatoire N-V-3,58, la variante finale mettait précisément en cause « les idéaux supra-terrestres grâce auxquels on nous berne ». M-537 faisait également l'éloge de la maîtrise consistant à préserver la mesure entre l'erreur et les hésitations, c'est-à-dire entre les convictions aveugles de la logique des préjugés, et le doute désespérant du sceptique.

truire une économie de l'illusion faisant à la fois place au besoin humain de déformer la réalité et à l'exigence de vérocité³¹⁸.

Pour clore ces réflexions, poursuivons et élargissons un moment l'effort de Nietzsche pour apporter des solutions et des remèdes à la propension pathologique de l'humanité pour la logique des préjugés. En effet, Nietzsche s'efforce bien souvent de trouver des issues, dont nous ne mentionnerons ici que quelques exemples : la pluralité et la transformation des opinions ; la suspension du jugement ; la purification de l'imagination et du sentiment ; la modification des habitudes par l'exercice et les petites doses.

Nietzsche insiste sur le poids excessif de l'opinion, cette « reine du monde »³¹⁹ en laquelle il perçoit à la fois le mal et le remède. Loin d'en faire seulement un ensemble de représentations diffuses dans l'espace social, il la reconduit également à cet arrière-plan physiologique et héréditaire. Ainsi lit-on dans *Aurore* que la propension de l'être humain à se conformer « aux opinions de son temps et de son milieu » n'est qu'une suite de l'instinct animal « que les naturalistes anglais désignent par *mimicry* »³²⁰. L'opinion semble ici prédéterminée par notre constitution organique, mais Nietzsche envisage également le contraire : « *notre opinion sur nous-mêmes* à laquelle nous sommes parvenus sur ces voies erronées, notre prétendu "moi" a désormais sa part dans l'élaboration de notre caractère et de notre destin »³²¹. Une note posthume permet de résoudre cette tension en montrant clairement que Nietzsche envisage la rétroaction des deux sphères (des instincts et des opinions conscientes) : « ce sont des opinions *engendrées par les instincts*, et qui *influencent à leur tour ces instincts* »³²². C'est dans cet effet en retour que gît la possibilité, sinon de supprimer l'opinion en tant que telle, du moins de modifier les opinions et, ce faisant, notre constitution physiologique elle-même. Ainsi, il est plus

318 Sur la mélancolie, voir encore Brusotti 1997, p. 188–195 et Philonenko 1971, article très stimulant dont nous ne partageons toutefois pas la conclusion concernant *Aurore*, l'auteur considérant que Nietzsche y renonce à toute consolation face à la mélancolie (voir p. 90–94), quand nous considérons au contraire qu'il cherche à redéfinir les moyens de consolation en expurgant seulement ceux, impropres, de la religion et des philosophies qui l'ont précédé.

319 Cf. Pascal 1993, § 82 / 1865, vol. 2, p. 43 sur l'imagination, qui fait référence à un livre (qui semble ne pas avoir existé) : « *Della opinione, regina del mondo* » ; et Voltaire, lettre à d'Alembert du 8 juillet 1765 : « si l'opinion est la reine du monde, les philosophes gouvernent cette reine » (1983, p. 132), et pour d'autres références *infra* p. 339 et 461.

320 M-26. D'autres paragraphes d'*Aurore* permettent d'approfondir cet ancrage héréditaire de l'opinion, ou bien ses prolongements *via* l'éducation, sans forcément la nommer : voir notamment M-30, 35 pour l'hérédité, M-34, 104, 107, 111, 178, 194–196, 297 pour l'éducation, et M-397 pour un rapprochement explicite des deux.

321 M-115.

322 NF-1880,7[231], au sujet des préjugés moraux.

souvent question de l'influence de l'opinion sur l'organisme que de l'inverse, comme si Nietzsche, tout en reconnaissant que notre corps détermine nos opinions, tenait à souligner qu'il est lui-même déjà le produit d'opinions : « Nous faisons connaissance avec les exigences et les opinions des autres plus tôt qu'avec les nôtres ; elles deviennent partie intégrante de notre organisme par un long entraînement »³²³. La notion d'erreur incorporée, dont il a été question précédemment et à laquelle Nietzsche associe les opinions, conforte ce point de vue : « Les opinions et les erreurs transforment l'homme et lui donnent ses impulsions – ou : des *erreurs incorporées* »³²⁴. Le constat d'après lequel certaines opinions ont exercé un effet des plus délétères sur l'humanité se double ainsi d'un programme visant à travailler activement à la modification des opinions et des corps : « Nous devons *changer notre façon de juger* [umzulernen], – afin de parvenir finalement, et peut-être très tard, à mieux encore : *changer notre façon de sentir* »³²⁵. Nous pouvons certes pâtir des opinions des autres, mais il devient également concevable de modifier l'organisme humain en modifiant les opinions : « Si l'on modifie les opinions [...], on modifie les besoins la "volonté" les "désirs" de l'humanité »³²⁶. Parce que Nietzsche, radicalisant la position d'Épictète, sait que « ce ne sont pas *les choses* mais les opinions *sur des choses qui n'existent pas* qui ont ainsi troublé les hommes »³²⁷, il affirme alors qu'« il ne tient qu'à nous de ne point nous former d'opinion sur telle ou telle choses et d'épargner ainsi l'inquiétude à notre âme. Car, de par leur nature, les choses ne peuvent nous *contraindre* à aucun jugement. »³²⁸

323 NF-1880,3[24]. La suite précise que nous ne cessons ensuite de rapporter « tous nos jugements et nos actes conscients à ce substrat assimilé ». Voir également 5[13], qui déclare que la conscience elle-même n'est qu'une « somme de sensations », acquises par imitation, au sujet d'opinions.

324 NF-1881,11[144]. Cf. aussi 11[320 et 323] sur les opinions incorporées, et 11[143], citée *supra* p. 276.

325 M-103.

326 NF-1880,5[46].

327 M-563. Cf. les références indiquées *supra* p. 20, n91, et encore Stendhal 1854b, p. 79 : « Selon moi, l'Italien craint moins les accidents et les maux futurs que l'image terrible que lui en fait son imagination ».

328 M-82. Cet écho de la tradition sceptique de la suspension du jugement, relevé par NK, p. 163–167, est confirmé par quelques notes posthumes : « Ce qu'on apprend d'abord, ce n'est pas la compréhension en profondeur des choses et des hommes, ce sont des jugements de valeur sur les choses et les hommes ; ces jugements interdisent l'accès à la connaissance véritable. Il faudrait d'abord, par un scepticisme radical de la valeur, renverser une bonne fois tous les jugements de valeur pour avoir la voie libre » (NF-1880,3[54]) ; « nous devrions suspendre notre jugement lorsque nous ne comprenons pas, afin de ne pas contribuer à accroître sur terre cette accumulation de vénération sans fondement » (3[123]). Il est explicitement question du scepticisme dans M-120, 155, 190, 207, 301, 477, NF-1880,3[19, 104], 4[37, 70], 6[356, 442], 7[78], 10[D88, F101], 1881,11[197 et 293] ; Nietzsche considère que nous sommes devenus plus sceptiques et encourage le développement de cette attitude, dont il cherche cependant à atténuer les effets paralysants et désespérants en la

C'est notamment la raison pour laquelle il prône la pluralité des opinions, la « diversité d'opinion »³²⁹ contre l'opinion publique, le dogmatisme et plus généralement le conformisme, aussi bien social qu'héréditaire : « Même si nous étions assez fous pour considérer toutes nos opinions comme vraies, nous ne voudrions pourtant pas qu'elles soient seules à exister »³³⁰. Un premier remède contre le poids de l'opinion qui nous enferme dans une voie erronée, c'est donc la démultiplication des opinions et la tentative pour en forger de nouvelles (ainsi l'éternel retour³³¹).

Un second remède contre la logique des préjugés réside dans l'entraînement, dans un exercice constant de purification du jugement, du sentiment et de l'imagination. La pureté et la propreté, thèmes hygiénistes dont Nietzsche parle au sens littéral³³² aussi bien que comme métaphore des préjugés moraux et religieux³³³, évoquent à la fois la purgation des passions grâce à la *catharsis*³³⁴ et une exigence de probité³³⁵. Fondamentalement, la purification vise ainsi à transformer le sujet connaissant pour l'expurger de tout ce qui perturbe le jugement. Peu après la publication du *Voyageur et son ombre*, alors qu'il couche sur le papier ses prochains projets, Nietzsche écrit déjà de manière programmatique : « Le plus grand problème des temps à venir, c'est l'élimination des concepts moraux et la purification de nos représentations de toutes les formes et colorations morales »³³⁶ ; puis : « Notre tâche consiste à purifier la culture, à procurer de l'air et de la lumière

mêlant à un geste expérimentateur : « Scepticisme ! Oui, mais un *scepticisme expérimental* ! Non l'inertie du désespoir » (NF-1880,6[356]). Sur le scepticisme, cf. encore *infra* p. 444, n240.

329 NF-1880,10[D70]. Nous pouvons y voir l'une des formes du perspectivisme de Nietzsche, en germes à cette époque.

330 M-507. C'est dans le même esprit qu'il dénonce la tentation d'imposer ses opinions aux autres (M-449, NF-1880,5[41]) et loue la capacité à changer d'opinion (M-56, 149, 573).

331 Voir NF-1881,11[143 et 144] sur l'éternel retour sous l'angle de l'opinion. Notons cependant qu'en jouant l'opinion contre le déterminisme physiologique de la sphère instinctuelle, Nietzsche ne prétend aucunement asseoir une totale liberté dans l'invention d'opinions nouvelles : « Nos opinions sur le *Fatum* sont *Fatum* » (NF-1880,10[B37]).

332 Cf. M-553 sur les habitudes propres, ainsi que NF-1880,10[B36], un souci pour les choses proches de la vie quotidienne (régime, emploi du temps, etc.) que Nietzsche avait commencé à mettre en avant dans *Le Voyageur et son ombre*, que l'on retrouve dans *Aurore* avec la thématique des circonstances et de l'environnement, et qui sera encore présent dans *Ecce Homo*.

333 Sont notamment considérés comme des impuretés les remords (M-202), Dieu et le diable (M-378).

334 Voir NF-1880,4[276] : « on doit sûrement réclamer autre chose de l'art : purification [...] ».

335 Nietzsche joue ainsi sur les mots *Redlichkeit* et *Reinlichkeit*, p. ex. dans NF-1880,7[40] ; cf. *NK*, p. 387.

336 NF-1880,1[14].

aux nouvelles tendances»³³⁷. Quelques mois plus tard, alors qu'il travaille au plan de ce qui deviendra *Aurore*, il précise encore : «une purification du moralisme hyperchrétien s'impose»³³⁸. Purification des représentations, donc, mais aussi de la conscience³³⁹, ainsi que des sentiments : «de toutes les *purifications* progressives qui attendent l'humanité, la purification des sentiments élevés sera l'une des plus progressives»³⁴⁰ ; et encore «purification de [l']imagination»³⁴¹. En 1881, il est encore question de «purifier le sentiment du moi de toute imposture et tromperie de soi-même» et de «purification de l'âme»³⁴².

Concrètement, cette ouverture à de nouvelles opinions et cette purification des facultés et des représentations du sujet connaissant supposent de travailler à leur modification patiente et progressive, en changeant nos habitudes par petites doses. Déjà méfiant envers les «grands événements»³⁴³, Nietzsche entrevoit certes la possibilité de changer la nature humaine, mais sait que cela requiert un temps très long. En effet, nous avons vu que les opinions pouvaient à très long terme modifier l'organisme³⁴⁴, mais cette nécessité de tenir compte *aussi* du corps et des processus d'incorporation pour arriver à un résultat tangible interdit de penser qu'il suffirait d'inculquer quoi que ce soit pour obtenir *ipso facto* un homme nouveau, à la manière dont les courants revivalistes entendent revêtir l'homme nouveau. Nietzsche s'inspire en cela de sa lecture de Spencer qui, déjà, affirme la mutabilité de la nature humaine tout en rejetant le fantasme de bouleversements soudains. Spencer renvoie ainsi dos-à-dos deux «opinions [*Meinungen*]» entraînant deux types d'erreurs [*Irrthümern*], que sont la croyance d'après laquelle l'histoire vérifierait toujours la constance de la nature humaine et celle d'après laquelle la politique pourrait aisément la changer. Il propose de leur substituer une troisième

337 NF-1880,1[33]. Notons le souci de préparer la place pour de «nouvelles tendances», qui rappelle ce que nous venons de voir au sujet des nouvelles opinions. Remarquons également le souci de Nietzsche, héritier de l'*Aufklärung* en sa lutte contre l'obscurantisme, pour les couleurs et la lumière, alors qu'il ne dispose encore ni du titre d'*Aurore*, ni de son exergue.

338 NF-1880,7[205].

339 Voir NF-1880,5[49].

340 M-33. Le préalable de cette purification est, là encore, une forme de scepticisme : «provisoirement, *tous les sentiments élevés* doivent être suspects à l'homme de science».

341 M-548. Selon ce paragraphe, il s'agit là d'une tâche qui incombe au génie, signe peut-être de l'extrême difficulté de cette entreprise.

342 NF-1881,11[21 et 53], respectivement.

343 Za-II-Ereignisse.

344 Cf. M-103, cité *supra* : «Nous devons *changer notre façon de juger* [umzulernen], – afin de parvenir finalement, et peut-être très tard, à mieux encore : *changer notre façon de sentir*». Voir également NF-1880,6[378] : «Pour modifier l'homme : nous devons un jour partir du fait que *notre appréciation de valeur* des bonnes et des mauvaises actions est *fausse* et arbitraire, tout doit être réexaminé pendant des siècles».

opinion, qui les surpasse, et note « que la nature humaine est certes en grande partie modifiable, mais qu'aucune modification de celle-ci ne peut être réalisée rapidement »³⁴⁵. Quelques pages plus loin, Spencer constate « dans quelle maigre proportion le savoir influence le comportement » et rejette le préjugé d'après lequel on pourrait changer l'humanité comme on le veut, « la superstition [*Aberglaube*] selon laquelle une bonne conduite découle immédiatement des leçons tirées de manuels scolaires »³⁴⁶. Enfin, il prend l'exemple de la Révolution française pour montrer qu'on ne change pas les hommes et les sociétés d'un seul coup³⁴⁷, un contre-exemple que Nietzsche reprendra dans un paragraphe intitulé « *Les petites doses* » : « Pour qu'une modification s'opère à la plus grande profondeur possible, il faut administrer le remède aux doses les plus faibles, mais inlassablement et sur de longues périodes ! Que peut-on créer de grand d'un seul coup ! » Il conclut : « la "grande Révolution" – ne fut rien de *plus* qu'un *charlatanisme* pathétique et sanglant qui, par des crises soudaines, sut donner à la crédule Europe l'espoir d'une guérison *soudaine* »³⁴⁸. Nietzsche est donc loin d'être naïf quant aux perspectives de changement de la nature humaine et d'émancipation des préjugés moraux mais, dans l'esprit de la pensée évolutionniste dont Spencer est l'un des principaux diffuseurs en langue anglaise, il pense malgré tout que le temps long ouvrira de réelles perspectives.

* * *

De ce parcours dans le corpus de l'époque d'*Aurore*, depuis le sujet connaissant jusqu'à la connaissance du sujet, plusieurs éléments sont à retenir. Tout d'abord, Nietzsche s'approprie les éléments essentiels de la physiologisation du transcendantal, encouragée par les physiologistes, les psychologues expérimentaux et les néokantien, mais aussi de l'épistémologie évolutionniste, du pragmatisme et de l'associationnisme, et encore des hygiénistes et des aliénistes de son temps. Sur cette base, il considère que les erreurs, préjugés et illusions enracinés dans notre corps ont une histoire, tout comme les pathologies, de sorte qu'il ne paraît pas absurde de penser que l'on pourrait les corriger et, sinon guérir totalement, du moins soigner progressivement l'humanité à l'aide d'une meilleure connaissance de soi et de la nature humaine. Diverses disciplines prétendant au statut de sciences de l'homme, étudiant notamment le fonctionnement ordinaire de la

345 Spencer 1875, vol. 1, p. 148 (trait en marge). Voir également p. 149, elle aussi annotée.

346 *Ibid.*, p. 151 (un trait en marge du premier passage).

347 *Ibid.*, p. 152.

348 M-534. Voir également M-154 : « *De petites actions non conformistes sont nécessaires !* » et M-462, cité *supra* p. 317, n266. Sur les petites doses, et l'influence de la médecine homéopathique alors en vogue, cf. Ansell-Pearson 2015.

pensée ainsi que ses perturbations et ses errances, contribuent ainsi à la critique nietzschéenne de conceptions empruntées à la métaphysique du sujet et de la certitude. Il en ressort une radicalisation de la critique kantienne des paralogismes qui n'accroît notre compréhension de nous-mêmes et de nos facultés de connaissance que pour mieux souligner l'éclatement dynamique d'une subjectivité dont la nature nous est méconnue et le fonctionnement obscur, et la précarité de notre savoir en général. En dépit de tous les progrès et de toutes les expurgations, le geste consistant à exhiber la logique des préjugés revient donc également à exposer les raisons qui nous condamnent à persister dans l'illusion, y compris au sujet de nous-mêmes, de ce que nous sommes et de ce que nous pouvons connaître³⁴⁹.

349 En toute rigueur, nous pourrions prolonger cette réflexion par une étude plus spécifique du sujet conçu comme agent moral, en montrant comment la critique nietzschéenne s'exerce également sur la faculté de volonté et, par conséquent, sur les notions de liberté, de motifs, d'action, de responsabilité, et ultimement d'altruisme et d'égoïsme. Nous choisissons pourtant de laisser ces aspects de côté, qui sont plus étudiés et mieux connus que ce que nous avons traité précédemment, d'une part, et qui découlent logiquement de nos remarques, d'autre part. C'est en effet parce que nous nous méconnaissons que nous pouvons nous tenir, à tort, pour des agents moraux libres et responsables. En retour, du fait du caractère performatif des représentations illusoires, il va de soi qu'une telle représentation morale de nous-mêmes ne saurait demeurer sans effets, positifs ou négatifs. Le livre II d'*Aurore* s'attache en particulier à montrer qu'il s'agit là de préjugés moraux, et la lecture de la première partie du présent ouvrage permettra de suppléer ce manque.

Le monde

Le deuxième pôle de la *metaphysica specialis* qui est visé par la critique nietzschéenne des préjugés et des représentations illusoire dans *Aurore* est le « monde », objet traditionnel de la cosmologie. Près d'une centaine de paragraphes comportent le mot « monde [Welt] » ou quelque composé, un terme qui dérive du proto-germanique désignant l'existence terrestre de l'humanité (*weraldiz*, de *weraz*, désignant surtout l'homme mâle plutôt que l'humanité, et *aldiz*, désignant le cours de l'existence), et dont Nietzsche souligne avec ironie la vanité par le recours à l'expression, latine cette fois, « *gloria mundi* »¹. Nous trouvons également deux occurrences de l'adjectif dérivé du grec « cosmique [*kosmisch*] »², terme désignant quant à lui la beauté et l'harmonie du monde (le mot « cosmétique » en dérive et l'immonde en est le contraire). Nous lisons encore une occurrence de l'« univers [All] »³, terme désignant l'ensemble de ce qui existe, et près d'une vingtaine de la « terre [*Erde*] », acception plus localisée du monde, qu'Aristote qualifiait de sublunaire et correspondant là aussi au monde habité par les hommes, sans oublier ses dérivés « terrestres [*irdisch*] », « supra-terrestres [*überirdisch*] » et « souterrains [*unterirdisch*] »⁴. De cette approche étymologique, il découle que le monde peut désigner l'ensemble de tout ce qui est ou bien seulement le monde naturel observable sur notre planète, qu'il est souvent référé à l'homme en tant qu'il l'habite, qu'il présuppose une belle organisation et enfin qu'il est susceptible d'admettre plusieurs strates ou domaines, autrement dit qu'il y a une « pluralité des mondes », pour emprunter la formule d'un ouvrage de Fontenelle⁵. Nietzsche en appelle à toutes ces significations.

Parmi ces occurrences du mot « monde » dans *Aurore*, il est bien évidemment question du monde naturel, de la terre et de l'univers, ou encore de la cosmogénèse, selon des approches scientifiques et, parfois, ontologiques : « monde » est alors synonyme de « nature », de « cosmos », et plus généralement de « réalité » ou d'« existence », désignant la totalité de ce qui existe. On peut ainsi lire que « la

1 M-520.

2 M-130, avec un usage à contre-emploi puisqu'il est question de « la grande imbécillité cosmique », à l'opposé de son prétendu ordonnancement harmonieux, et M-497, avec un usage plus générique. Cf. également NF-1880,4[167], 6[80] et 11[7].

3 M-92 : cette occurrence est d'ailleurs reconduite à l'idée d'ordonnancement harmonieux à travers « la croyance que la bienveillance et les sentiments honnêtes régneront aussi un jour dans tout l'univers ». Cf. également NF-1881,11[157, 201–202, 205, 213, 311].

4 Vorrede-1 et 3, M-7, 8, 37, 39, 42, 72, 77, 113, 143, 147, 192, 211, 271, 323, 425, 551.

5 L'ouvrage est conservé dans la bibliothèque de Nietzsche : Le Bouyer de Fontenelle 1730 (BN).

contradiction meut le monde»⁶ ou encore une hypothèse sur «la création du monde»⁷, ainsi que plusieurs mentions du «monde réel»⁸ et du «monde entier des choses»⁹. Cependant, Nietzsche réserve ses réflexions les plus poussées en matière de physique, d'astrophysique, de chimie ou encore de thermodynamique pour ses carnets de notes demeurées posthumes¹⁰. *Aurore* livre en revanche une approche très variée du monde, qui va bien au-delà des sciences naturelles et de la cosmologie.

Dans la mesure où l'ouvrage constitue une charge contre les préjugés moraux, théologiques et métaphysiques notamment, le monde ne fait pas exception. Il est ainsi question de la signification morale et de l'ordonnement harmonieux du monde¹¹, ce qui conduit naturellement à une réflexion sur les projections négatives ou positives, sur les jugements pessimistes ou optimistes portés sur le monde et qui en changent la valeur. D'un côté, «les jugements pessimistes sur l'homme et le monde»¹², conduisant au mépris et à la lassitude d'un monde maudit¹³ que l'on aimerait voir périr ou que l'on est prêt à sacrifier pour s'en libérer¹⁴, avec pour conséquence ce que nous avons appelé dans la première partie le clivage axiologique, c'est-à-dire la scission en deux mondes opposés : le monde méprisable dans lequel nous vivons et le monde idéal auquel nous aspirons. C'est le sens de l'«empire moral» que Kant, ce «pessimiste», situe dans «un monde indémontrable, un «au-delà» logique»¹⁵, ainsi que de ce «monde de la vérité plus profond» et «supérieur à la réalité»¹⁶ même, mais qui n'est finalement qu'un «monde prétendu supérieur», un «monde imaginaire»¹⁷, un «autre monde supérieur» entraînant le «mépris profond du monde sensuel, de ce monde palpable,

6 M-Vorrede-3.

7 M-113.

8 M-10, 117, 190, parfois opposé au «monde imaginaire».

9 M-327, cf. aussi M-547.

10 On pense en particulier au carnet M III 1 du printemps-automne 1881 (dont le contenu a été publié en tant que série 11 des notes de cette période), qui contient de nombreuses réflexions sur le monde des forces, sous-jacentes à l'hypothèse scientifique de l'éternel retour.

11 M-3, 563.

12 M-42. Cf. aussi M-559 : «un grisâtre reflet d'échec ne se répand-il pas sur le monde» ?

13 M-50, 61, 203, 321.

14 M-94, 191, 304 : «*Les destructeurs du monde*» ; 353 : «La vérité doit être dite, dût le monde voler en éclats !» ; cf. Schopenhauer 2020, p. 177 : «Que subsiste la vérité, le monde dût-il en périr».

15 M-Vorrede-3.

16 M-32.

17 M-33.

séducteur et mauvais»¹⁸. De l'autre côté, Nietzsche entend lutter contre cette scission en revalorisant l'unique monde dans lequel nous vivons, et il mentionne la tentative d'«ajouter un rayon de soleil à la gaieté et à la lumière du monde»¹⁹, de contempler le monde avec un regard purifiant et d'en multiplier la beauté²⁰.

Plusieurs conséquences découlent de cette approche du monde sous l'angle des préjugés moraux et théologiques. (1) La première est que bon nombre des projections dont le monde est ainsi affublé, étant reconduites à la logique des préjugés, sont récusées en tant que représentations illusoirs, ce que certaines des citations précédentes laissent déjà entendre. D'où la tâche, exposée dès le début d'*Aurore* : «nous devons débarrasser le monde de ses innombrables fausses grandeurs»²¹, telles que celles qui sont engendrées par la croyance à la passion et les états exaltés sur la base desquels «beaucoup d'hypocrisie et de mensonge s'est introduit dans le monde»²². Le jeu avec le *topos* du *theatrum mundi*, dont nous avons parlé précédemment, se nourrit également du caractère fictif de cette idée de «monde» : «Ouvre ton œil de théâtre, le grand troisième œil qui considère le monde à travers les deux autres !»²³ (2) La deuxième conséquence est que le monde est étroitement lié à l'homme, comme l'objet au sujet et l'altérité au moi, ce qui fait que le présent chapitre s'inscrit dans une continuité stricte avec le précédent. En effet, en vertu de la traditionnelle équivalence entre le macrocosme de l'univers et le microcosme de l'homme²⁴, et parce que les êtres humains ont la tendance égocentrique à se tenir pour le centre du monde²⁵, le sujet humain est présenté comme un «étrange monde de fantasme»²⁶ et nos relations avec autrui comme un «monde de fantômes»²⁷ (notons ici aussi le caractère illusoire de ces mondes humains). De même que Kant, dès les premières phrases de son

18 M-43. Voir également M-8 sur les «trois seuls degrés d'existence» admis par Raphaël, dont le «supra-terrestre», contre lesquels Nietzsche, après avoir déclaré ne plus regarder le monde ainsi, évoque une «nouvelle transfiguration». Cf. aussi les mentions du monde souterrain [*Unterwelt*] infernal, dans M-130 et 562.

19 M-119. Notons le jeu ironique avec la tradition biblique, Jésus déclarant être «la lumière du monde» (Jean 8 : 12 et 9 : 5), et affirmant à ses disciples : «vous êtes la lumière du monde» (Matthieu 5 : 14).

20 M-497, 544.

21 M-4.

22 M-27.

23 M-509.

24 Voir p. ex. Schopenhauer 2020, p. 776 : «Penses-tu qu'on puisse connaître suffisamment la nature de l'âme, sans connaître la nature universelle ?» Le microcosme et le macrocosme s'expliquent réciproquement» (citant Socrate dans le *Phèdre*).

25 Cf. M-352 : «Centre» : «Je suis le centre du monde !»

26 M-105.

27 M-118.

Anthropologie, soulignait que « connaître [l'homme] [...], conformément à son espèce, comme être terrestre doué de raison, mérite tout particulièrement d'être désigné comme *connaissance du monde* »²⁸, Nietzsche considère donc que le *monde humain* constitue une part essentielle du monde en général²⁹. Cela signifie qu'il importe de s'intéresser au « monde intérieur » aussi bien qu'au « monde extérieur » de l'homme³⁰ et, dans tous les cas, à un monde humain, incluant autrui, des relations intersubjectives et morales³¹, mais aussi des projections humaines sur le monde, fût-il naturel, ces « hypothèse[s] personnelle[s] embrassant le monde et l'existence »³², ce qui impliquera de réfléchir également à la question de l'anthropomorphisme³³. (3) Enfin, la troisième conséquence est la multiplicité des visions du monde en fonction des différentes perspectives adoptées, d'un individu à un autre, d'une époque ou d'une société à d'autres : « chaque penseur peint son monde »³⁴. De même, il est question de portions du monde avec le « petit monde des exceptions »³⁵ par opposition à la moralité des mœurs, avec le « recoin [*Weltwinkel*] » de nature exempte d'humanité par contraste avec la « mauvaise nature » qui règne là où « les hommes se sont projetés dans la nature »³⁶, ou encore avec l'encouragement à émigrer pour « devenir *maître* dans des régions du monde sauvages et intactes »³⁷.

Dans ce chapitre sur le monde, deuxième pôle de la triade métaphysique après le sujet humain (psychologie), il ne sera donc pas exclusivement questions de sciences naturelles et de cosmologie, éléments dont nous prolongerons d'ailleurs l'analyse dans le chapitre suivant sur Dieu (théologie). Dans une large mesure, c'est

28 Kant 1993, préface, p. 41.

29 De même que le « monde animal » (M-26 et 147), dans une perspective comparatiste.

30 M-113, 116, 343, 546.

31 Voir les diverses occurrences de « tout le monde » ou du « monde entier » (M-Vorrede-5, M-20, 68, 102, 149, 195, 223, 292, 536), du monde en tant que société (M-455), et bien évidemment aussi du *grand monde*, c'est-à-dire de la sphère *mondaine* de la haute société (M-201 : le « monde aristocratique »). L'« histoire universelle [*Weltgeschichte*] » (M-18 et 307) est bien évidemment l'histoire de l'humanité également. Enfin, « monde » et « mondain » désignent également la sphère séculière des activités humaines par opposition à la contemplation religieuse tournée vers le divin, cf. M-75, 88 et 440 : « renoncer au monde ».

32 M-62. Il est question dans ce paragraphe de l'origine des religions, mais le monde peut également être l'objet de la *connaissance* humaine, ainsi dans M-117, 168, 343, 497, 509, 547, 551.

33 Cf. M-130 sur le « monde [...] des fins et des intentions » et M-547 : « le monde entier semblait organisé *en fonction de l'homme* ».

34 M-426. Voir également M-8 et les différents usages des termes *Vorwelt* (monde d'avant) et *Nachwelt* (postérité), p. ex. dans M-40, 76 et 168.

35 M-14.

36 M-17.

37 M-206.

ici de différents aspects du monde humain qu'il sera question. Par un élargissement progressif, depuis la subjectivité où nous sommes arrêtés, nous serons ainsi conduits à étudier les rapports intersubjectifs des êtres humains sous l'angle de la morale, de la politique et de la culture, avant d'en venir ultimement au monde naturel en tant, là aussi, que l'homme s'y rapporte et s'y projette, et dont il sera surtout question au chapitre suivant. De l'environnement humain à la situation de l'homme dans le cosmos, tous les sens de l'existence mondaine seront donc convoqués, dans la mesure où la logique des préjugés et la performativité des représentations illusives y ont cours. Nous verrons en effet que les êtres humains interprètent les intentions de leurs semblables, se mettent en scène devant le regard d'autrui et, soucieux du paraître et du qu'en dira-t-on, se forgent une certaine image d'eux-mêmes conforme aux exigences supposées de leur existence sociale : « c'est l'opinion qui gouverne le monde »³⁸, ainsi que le rappelait Schopenhauer. De même, nous verrons dans ce chapitre et dans le suivant que les projections anthropomorphiques sur le monde naturel et sur le cosmos sont souvent biaisées du fait de la propension humaine à tout ramener à sa mesure et à ses intérêts propres. La culture elle-même peut en ce sens être définie comme cet élément de la nature humaine qui lui permet de se transformer elle-même tout en s'appropriant le monde naturel qui l'entoure par le truchement d'interprétations, de récits et de mythes, mais aussi de *Weltanschauungen* philosophiques et de théories scientifiques, toutes lectures humaines de la réalité qui ne la transcrivent jamais sans la voiler.

Nous étudierons d'abord les préjugés moraux en lien avec les relations intersubjectives dans leurs dimensions morale et politique, et nous prolongerons ensuite ces réflexions en abordant la sphère de la culture³⁹. Ici aussi, nous verrons que ces différents domaines, en lesquels la logique des préjugés se déploie, font à la fois l'objet d'une sévère critique de la part de Nietzsche du fait de leur caractère trompeur, et en même temps font signe vers une conception de la nature humaine fondée sur l'affabulation, conformément à ce qu'ont montré le double régime de l'illusion et les résultats de notre réflexion sur le phénoménisme dans le chapitre précédent.

38 Schopenhauer 2020, p. 125 / 1874, vol. 6, p. 598. Cf. également Comte 1830, p. 48 / 1880, p. 33 : « les idées gouvernent et bouleversent le monde » ; « tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions » ; et pour d'autres références, *supra* p. 329 et *infra* p. 461.

39 La religion, la science et la philosophie auraient également leur place ici, mais nous préférons les traiter conjointement dans le chapitre suivant sous l'angle de leurs rapports avec le troisième domaine de la *metaphysica specialis* : Dieu.

La morale et la politique

Nous entendons ici la morale au sens qui était le sien au XVIII^e siècle et jusqu'au XIX^e siècle encore, lequel ne se limite pas à l'étude de l'action et du bon comportement, ou encore des vertus, comme nous le comprenons aujourd'hui, mais désigne plus généralement l'ensemble des rapports humains. C'est en ce sens étendu qu'il convient de ressaisir les pensées nietzschéennes sur les préjugés moraux, d'où ses nombreuses réflexions sur les relations intersubjectives, les échanges, le commerce, la vie en société. Les sciences de l'homme mobilisées ici sont celles que l'on peut trouver dans l'Académie des sciences morales et politiques, et qui se sont peu à peu formalisées tout au long du XIX^e siècle : ainsi l'économie, la sociologie, ou encore les sciences politiques.

Nous traiterons ainsi successivement de la vanité, du paraître, de l'affectation et de la comédie ; de l'aveuglement des passions, telles que l'amour et la haine, ou encore la peur ; et enfin des préjugés, opinions, idées et valeurs de nature socio-politique qui, prédominant à certains moments dans certaines sociétés (et en l'occurrence dans l'Europe de l'époque de Nietzsche, dont provient la nôtre), contribuent à en façonner le devenir en même temps qu'ils en sont le reflet.

La foire aux vanités

« Dans ce monde les choses valent pour ce qu'elles paraissent et indiquent, non pour ce qu'elles sont »⁴⁰. Nietzsche fait sien ce jugement de Schopenhauer, lui qui, depuis l'époque de *Choses humaines, trop humaines* et du fait de ses échanges avec Paul Rée, se montre très réceptif aux moralistes classiques et à leur critique acérée de la vie sociale, dont Schopenhauer dit encore qu'elle est une « comédie perpétuelle »⁴¹. Deux enjeux principaux de cette réflexion sur le paraître, l'affectation et la vanité (en ses différentes manifestations : ambition, orgueil, envie...) sont d'intérêt pour notre propos sur la performativité des représentations illusoirs. Il s'agit, d'une part, de la dialectique du rapport à soi-même, entre lucidité et méconnaissance, et de la relation à autrui, faite de dissimulation ; et d'autre part, de la tension entre deux approches de l'affectation qui, tantôt, façonne une image de soi purement apparente masquant une réalité tout autre, tantôt, contribue à forger

⁴⁰ Schopenhauer 2020, p. 318.

⁴¹ *Ibid.*, p. 537. Cf. *supra* p. 27 sq sur le *theatrum mundi*. Sur la société du paraître à l'époque de *Choses humaines, trop humaines*, voir Simonin 2022a, p. 45 sq.

le caractère de manière effective⁴². Nous retrouvons donc ici la tension entre la critique des représentations illusoire qui entravent la réalité et leur valorisation fonctionnelle en tant qu'élément de celle-ci, conformément à ce que nous avons appelé le double régime de l'illusion.

Dès le premier livre d'*Aurore*, après avoir introduit la notion de moralité des mœurs, Nietzsche regrette l'effet de la « morale sociale », qui exige que « l'individu se dissimule » pour « paraître semblable » et « s'adapte [...] aux opinions de son temps et de son milieu ». Par une subversion du vocabulaire évolutionniste de l'adaptation, Nietzsche se concentre sur l'environnement social et fait du conformisme aux opinions le principal critère de sélection des plus aptes. La connaissance de soi passe ainsi par le prisme du regard d'autrui, autre manière de dire que la subjectivité réflexive étudiée au chapitre précédent résulte des relations intersubjectives avec le « monde » : l'homme, aussi bien que l'animal, « observe les effets qu'il produit sur la faculté de représentation des autres animaux, il apprend à se regarder à partir de là, à se considérer "objectivement", il possède à sa façon une connaissance de soi »⁴³. Peu après avoir ainsi fait de la morale, en tant qu'expression de la socialité, la source d'une dissimulation instinctive qui s'exerce et s'affine au travers de ce qui transparaît, Nietzsche fait de la morale elle-même quelque chose d'affecté sous le nom de « moralité de la distinction », dont l'exemplarité ostentatoire vise surtout à blesser autrui et à « éveille[r] son envie »⁴⁴.

Mais cette thématique de la vanité et du paraître trouve surtout sa place aux livres III, dans le contexte de la critique de la société moderne éminemment conformiste et grégaire, et IV, dans le cadre de l'essai de caractérologie qui vise à préparer la redéfinition de la subjectivité humaine sur la base d'une meilleure compréhension de ses passions, de ses vices et de ses vertus. Plusieurs paragraphes successifs du livre III cernent ainsi les manifestations modernes de la flat-terie, qui n'est plus à chercher dans la société de cour mais « dans l'entourage des banquiers et des artistes »⁴⁵, et de la « vanité » qui régit les « désirs » et « l'enten-

42 « *Que le paraître se change en être* » : telle était déjà l'intuition de Nietzsche dans MA-51, prolongée à l'époque d'*Aurore* avec les paragraphes sur la « seconde nature », cf. notamment M-248 et 302.

43 M-26, pour toutes les citations. Notons les guillemets qui font de l'objectivité, non un critère de neutralité et de connaissance adéquate, mais la marque de l'exposition au regard d'autrui pour un sujet qui est toujours fondamentalement et d'abord objet. On se rappelle que la même idée est approfondie dans la réflexion sur la subjectivité du début du livre II, ainsi dans M-105 avec le « fantôme d'*ego* » et son « brouillard d'opinions impersonnelles ». Voir encore M-212, « *En quoi l'on se connaît* » : « Dès qu'un animal en aperçoit un autre, il se mesure à lui en pensée ».

44 M-30. À partir de 1883, Nietzsche parlera en ce sens de « tartuferie morale ».

45 M-158.

dement»⁴⁶, autrement dit aveugle, au point de vue théorique, et entraîne, au point de vue pratique. Il est encore question par la suite de «l'ambition»⁴⁷ mal à propos des jeunes citadins cosmopolites qui se veulent à la pointe de l'actualité, de la «vanité des maîtres de morale» que «l'excès d'ambition»⁴⁸ conduit aux aberrations de préceptes pédagogiques universalistes, faisant des institutions éducatives modernes l'un des ultimes avatars de la moralité des mœurs, ou encore de la «culture aristocratique» dont Nietzsche cherche à esquisser l'«avenir» sous les traits des «esprits libres» et dont il souligne également la grande attention à l'«apparence»⁴⁹. Le livre IV est quant à lui très largement placé sous le signe des relations intersubjectives et du regard d'autrui et de la société, depuis la critique des vertus affectées⁵⁰ jusqu'à celle des louanges et de la flatterie⁵¹, en passant par la dialectique de la mise en scène, visant bien souvent à exhiber pour mieux dissimuler⁵², et du regard trop perçant, qui sait déceler ce qu'il serait préférable de garder caché⁵³, sans oublier le recours aux apparences par ceux qui servent les ambitieux aussi bien que par ces derniers à l'égard des flatteurs et des envieux⁵⁴, ni l'envie, qui peut conduire à «vouloir se tromper»⁵⁵ aussi bien qu'à la rancœur⁵⁶, ou encore l'incroyable étendue de «l'orgueil humain»⁵⁷. L'un des paragraphes explicitement consacrés au caractère des «vaniteux» déclare que «nous sommes semblables à des vitrines où nous arrangeons constamment nous-mêmes les prétendues qualités que les autres nous prêtent, en les dissimulant ou en les mettant en évidence, – pour nous tromper»⁵⁸. Nietzsche synthétise ainsi la double dialectique de la

46 M-160 ; l'emploi répété du vocatif (vos, votre, vous) souligne l'actualité du propos. Cf. également M-159 sur le cas particulier de la vanité des historiens modernes dans leur rapport romantique au passé, qu'ils prétendent à tort ressaisir adéquatement. Une version préparatoire citait Shakespeare en exemple, après avoir d'abord songé à un représentant plus moderne, Friedrich Schlegel (le nom est rayé dans le manuscrit), puis ajoutait le catholicisme et, en complément du romantisme, la vision non moins déformée des «classiques avec l'antiquité» (M-II-1,178).

47 M-177.

48 M-194.

49 M-201.

50 Voir notamment M-219, 224, 248, 270, 275 et 357.

51 Voir notamment M-228, 234, 258–259, 273, 300.

52 Voir notamment M-220, 226, 386, et *infra* p. 347 sur le fait de jouer la comédie et de se donner en spectacle.

53 Voir notamment M-223, 352, 414.

54 Voir notamment M-295, 300, 344.

55 M-264.

56 Cf. M-304.

57 M-229.

58 M-385.

monstration affectée et de la dissimulation dans le rapport du sujet à soi-même et à autrui. Il fait ainsi des relations intersubjectives un jeu permanent sur les apparences où règne la tromperie, où chacun ne s'estime qu'à l'aune de ce qu'il croit au sujet des autres et de leurs croyances le concernant, et où la tentative de cerner au plus près le caractère des individus qui nous entourent le dispute à la tentation de s'abuser à leur propos et sur nous-mêmes.

Pour autant, la vanité peut aussi avoir une fonction positive dans la construction de soi, pour plusieurs raisons. Elle peut tout d'abord avoir un rôle fonctionnel dans l'économie pulsionnelle, ainsi lorsque Nietzsche déclare que « l'orgueil de l'homme » peut servir de contre-mobilité et l'inciter à se maîtriser et à « tyranniser [une] pulsion »⁵⁹. Elle peut également conforter la confiance en soi et permettre d'entreprendre et de réussir plus de choses en développant une image de soi valorisante, celle-ci fût-elle erronée : « Combien d'actions n'accomplit-on pas, non pour les avoir choisies comme les plus raisonnables, mais parce qu'elles ont engagé d'une façon ou d'une autre notre ambition et notre vanité »⁶⁰. Quoique le motif de l'action soit déraisonnable et la vanité mal placée, nous en retirons néanmoins une certaine constance. Par ailleurs, la dissimulation envers autrui peut se doubler d'un effort de lucidité envers soi-même, de telle sorte que la vanité serait cantonnée à une application instrumentale en société mais n'aveuglerait pas l'individu qui la manifeste. Nietzsche opère plusieurs distinctions conceptuelles pour préciser cette nuance, réservant à l'affectation purement extérieure les termes de « présomption » et de « vanité », qu'il distingue de l'« orgueil » ou de la fierté conçus comme des moteurs d'affirmation personnelle⁶¹. Il ne se tient certes pas à ces distinctions, mais il s'efforce malgré tout d'esquisser les contours d'une forme de « vanité d'exception »⁶² pour la subjectivité supérieure à laquelle il aspire au

59 M-109. Cf. aussi M-199 et sa version préparatoire NF-1880,4[301] sur l'orgueil et la maîtrise de soi des Grecs.

60 M-301 : « *Marque de caractère* ».

61 Cf. M-291 : « la présomption est un orgueil joué et simulé ; mais justement, le propre de l'orgueil est de ne pouvoir ni ne vouloir être jeu, simulation ou hypocrisie » et sa version préparatoire NF-1880,3[8], qui précise : « l'orgueil ignore précisément toute simulation (à la différence de la vanité) » ; M-365 : « La vanité est la peur de paraître original, c'est donc un manque d'orgueil ». Voir également M-267 sur la fierté du caractère noble, M-394 sur les « hommes passionnés » qui s'élèvent « au-dessus de la vanité », ainsi que NF-1880,4[196] et 5[1] pour la distinction entre tromperie de soi-même et tromperie d'autrui. Sur la distinction, que Nietzsche hérite de Schopenhauer, entre l'orgueil ou la fierté, reposant sur le sentiment de sa valeur propre, et la vanité, qui recherche fallacieusement l'assentiment d'autrui, cf. Brusotti 1997, p. 81–82.

62 M-521. Voir également M-558 sur la très ambiguë « vanité [...] de nature rare et sublime » de ces « rares humains », que le sujet de l'énonciation dit aimer mais dont la propension étonnante à n'exhiber que leurs défauts est qualifiée de « faute de goût ».

livre V, qui n'apparaît vaniteuse qu'aux autres mais incarne quant à elle le résultat d'un immense travail de façonnement de soi. Les multiples réflexions de Nietzsche sur le paraître, l'affectation et la vanité doivent donc être modulées selon que les représentations nourries sur soi-même visent à tromper autrui ou à se tromper soi-même, d'une part, et selon qu'elles contribuent à forger le caractère ou lui nuisent au contraire en étant seulement la marque d'une volonté de paraître ce que l'on n'est pas, d'autre part.

Cette tension trouve un autre prolongement dans la dialectique de la comédie et du mensonge (à soi-même comme à autrui), et de l'exigence de probité et de véracité. Après la foire aux vanités, il s'agit donc d'une critique de la société comme spectacle. Le thème de la comédie [*Schauspiel*, *Komödie*], du cabotinage [*Schauspielerei*] et du comédien [*Schauspieler*], qui trouve son origine dans une réflexion sur le théâtre et, en particulier, sur la figure de Wagner, est généralisée par Nietzsche au point de s'inscrire dans cette réflexion sur le paraître. La nature sociale des êtres humains les conduit à se déguiser et à porter des masques pour jouer leur rôle sur la scène du monde, mais il est toutefois possible d'en distinguer plusieurs types. Au sens littéral, le comédien, dont Nietzsche nous dit qu'il est ridicule partout ailleurs que sur scène⁶³, désigne l'acteur, l'artiste dramatique qui représente quelque chose qu'il n'est pas⁶⁴. Il fait semblant et trompe mais, tant que cela relève de la sphère de l'art, cela n'entraîne pas de conséquences dangereuses⁶⁵. Cela ne signifie pourtant pas que ses illusions demeurent sans effet, puisque précisément «il recherche un effet [*Wirkung*]», il «représente un effet [*Wirkung*]»⁶⁶. Mais l'acteur de métier n'est lui-même que le produit d'une tendance, inhérente à la nature humaine⁶⁷ et qui s'est développée avec la société⁶⁸, de sorte

63 Cf. NF-1880,10[A7].

64 Cf. NF-1880,6[447].

65 Cf. NF-1881,11[51].

66 NF-1880,4[31]. De même la «valeur» de la musique réside-t-elle dans sa capacité à «exciter des sentiments», c'est-à-dire à exercer un effet sur l'auditeur, en étant «trompeuse ou comédienne [*lügenrisch oder schauspielerisich*]» (5[10]). Voir également 3[108] sur la force de «l'effet [*Wirkung*] du poète» et sur la grandeur de son «art de jouer [*Schauspielerkunst*]», dont l'aptitude à faire illusion est inversement proportionnelle à «la certitude sur ce qui, dans la nature, est réellement vrai et prouvé».

67 Voir notamment M-539 sur «l'effrayante comédie [*Komödie*]» de la connaissance, NF-1881,11[70] sur la «comédie [*Komödie*]» de la sensation, et le chapitre précédent sur le phénoménisme. De là viennent les nombreuses références de Nietzsche sur le spectacle du monde (M-49, 150, 505, 509) et sur la comédie (ou tragédie) humaine ou de certains types humains (M-167, 193, 205, 483, 499, 532, 538, 548, 558), abordés du point de vue du *spectateur* contemplant le *theatrum mundi*.

68 Cf. NF-1880,3[145] : «Le mensonge et la dissimulation qui sont cultivés au sein de la communauté en vue d'établir l'égalité finissent par produire un surplus disponible qui se dépense à engendrer des poètes et des comédiens».

qu'il incarne en retour une certaine aptitude à comprendre l'homme en général : « Combien un acteur devine et voit de choses quand il en voit jouer un autre », « si seulement nous avons l'œil de cet acteur [...] dans le royaume des âmes humaines ! »⁶⁹

Par conséquent, le comédien, même lorsqu'il est question d'acteurs *stricto sensu*, désigne surtout l'être humain et permet de réfléchir sur la nature humaine en général, ou sur certains types humains. Conformément au double régime de l'illusion, nous trouvons dans *Aurore* une double évaluation de la comédie en tant que trait humain fondamental. D'un côté, la comédie désigne la tendance hypocrite à représenter ce que l'on n'est pas, dont la morale est le domaine privilégié, ainsi lorsque nous jouons « la comédie [*Komödie*] de la pitié »⁷⁰ ou lorsque l'homme, jouant l'« énorme comédie [*Komödie*] » de la responsabilité morale, « affecte d'agir en vue de fins »⁷¹. Une note posthume du début de l'année 1880 va jusqu'à faire de la « comédie [*Schauspiel*] » l'invention de « l'homme dissimulé »⁷² en proie aux entraves de la morale et obligé de se conformer en apparence, la vie sociale étant associée à l'obligation de « se cacher derrière tant de masques »⁷³. Il n'en va pas autrement de la tartufferie religieuse, qui pousse Nietzsche à qualifier les chrétiens de « comédiens [*Schauspieler*] [...] du péché »⁷⁴ et à dénoncer le « cabotinage [*Schauspielerei*] en matière d'ascèse et de miracle », qu'il qualifie « d'hypocrisie personnelle »⁷⁵. Notons l'usage spécifique du cabotinage [*Schauspielerei*], toujours

69 M-533. C'est en particulier l'aptitude perspectiviste du comédien à changer de rôle et à adopter une multiplicité de caractères qui est ici décisive, cf. Schopenhauer 2020, p. 659 : « La fonction d'un comédien est de représenter la nature humaine sous ses faces les plus diverses, en mille caractères tout à fait différents ». Un autre paragraphe, intitulé « philosophie de l'acteur », nuance cette lucidité en soulignant que l'acteur jouant son rôle croit à tort percer l'essence du caractère de son personnage quand il s'en tient en réalité à la surface (M-324).

70 M-383.

71 NF-1880,6[365]. La même association de la comédie et de la responsabilité se retrouve dans M-128.

72 NF-1880,1[43].

73 M-499. Ce paragraphe fait l'éloge de la « solitude », comme moyen d'échapper à cette mascarade. Deux notes posthumes se concentrent au contraire sur le plaisir qu'il y a à tomber les masques des « acteurs supérieurs », c'est-à-dire de ceux qui jouent un rôle de premier plan (NF-1880,1[128]), reconnaissant à l'exemple de la « société de Molière » à la fois le « devoir d'être comédien » et en même temps le profond plaisir « quand quelqu'un se démasque et cesse de faire illusion, quand le caractère se trahit ». Prolongeant la réflexion sur la comédie, le thème du masque illustre parfaitement le jeu avec l'illusion, entre dissimulation et dévoilement.

74 M-29.

75 NF-1880,4[30]. Voir également 5[7] sur « les pieux et les enthousiastes », ces « menteurs hypocrites » qui se trompent eux-mêmes tout en s'en apercevant, et 6[229] sur la foi de Jésus-Christ, qui « se ment à lui-même ».

péjoratif dans la mesure où il désigne la mise en scène purement apparente de qualités qui en réalité font défaut : au cabotinage des « systématiques »⁷⁶, de l'amour⁷⁷, ou encore dans les posthumes de la puissance⁷⁸ et de la grandeur dans l'art allemand⁷⁹, s'ajoute le cabotinage de Richard Wagner. Celui-ci est aux yeux de Nietzsche l'archétype de la grandeur clinquante dissimulant la plus complète vacuité : il offre un « spectacle [*Schauspiel*] splendide » suscitant dangereusement la « "vénération en bloc" »⁸⁰, mais n'est au fond qu'un « artiste artificiel » et un « cabotin [*schauspielerischen*] [...] à moitié authentique »⁸¹. Le point commun entre toutes ces attitudes intégralement tournées vers les apparences et l'image sociale est l'écart entre l'être et le paraître qui, non seulement, dupe autrui, mais tout aussi bien finit par tromper l'individu lui-même qui y succombe : « Ce qui arrive le plus couramment, c'est que l'on se mente à soi-même »⁸².

Si d'un autre côté la comédie, et même le cabotinage le plus invétéré, peuvent trouver grâce aux yeux de Nietzsche, ce n'est alors que dans la distinction stricte entre la tromperie tournée vers l'extérieur et la lucidité dans le rapport à soi-même. L'affectation n'est ainsi réservée qu'au regard d'autrui, tandis que l'individu use de l'image qu'il renvoie aux autres pour parvenir à ses propres fins sans s'abuser lui-même. C'est le sens de la réflexion que Nietzsche consacre dans quelques notes posthumes au génie et à la part de comédie qui lui revient : le « musicien dramatique » doit être « comédien dans l'âme » et « en tant que *comédien* il peut s'élever jusqu'au génie »⁸³, mais l'on se gardera pourtant de confondre ce génie *de la comédie* avec le véritable génie : « Génie-comédien. Est-il pensable que quelqu'un puisse proposer un tel non-sens ? »⁸⁴ Quelques temps plus tard, il y revient en notant que « chacun peut être ce qu'il veut, génie ou comédien – mais

76 M-318.

77 M-532.

78 NF-1880,4[202] : la comédie de la puissance, jouée par l'impuissance, est à l'origine de multiples phénomènes socio-politiques et culturels : « Ces guerres, ces religions, les morales extrémistes, ces arts fanatiques ». Cf. aussi 7[174], où le fait de se mentir à soi-même n'est une nécessité que pour ceux qui manquent de force.

79 NF-1880,8[86].

80 M-167. Le paragraphe recommande finalement de faire preuve de « *loyauté envers soi* [*Redlichkeit gegen sich selber*] » plutôt que de se mentir à soi-même en s'aveuglant sur les autres, thème également présent dans M-279, 298 et NF-1880,5[8].

81 M-337.

82 NF-1880,5[49]. Voir également 6[192] sur les « grandes âmes » qui « se jouent à [elles]-mêmes la comédie, veulent se faire à [elles]-mêmes de l'effet et épient avec une avidité à peine concevable les réactions du public » afin d'avoir « foi en [elles] ».

83 NF-1880,3[27].

84 NF-1880,4[181]. Que Nietzsche pense ici encore à Wagner ressort de la phrase suivante, faisant écho à l'époque où il se montrait wagnérien : « Je l'ai autrefois proposé moi-même ».

propre [*reinlich*] !»⁸⁵, avant de déclarer au sujet des «grands hommes» : «si seulement ils avaient un peu plus de génie et étaient un peu moins comédiens [*Schauspieler*] !»⁸⁶ Jouer la comédie ne saurait donc aucunement supplanter la grandeur et le génie authentiques, mais cela peut s'avérer utile jusqu'à un certain point, ainsi dans le cas de la «comédie [*Komödie*]» machiavélienne des «hommes d'État rusés»⁸⁷ qui, tel Napoléon, savent recourir au «cabotinage tourné vers l'extérieur» sans pour autant manquer de «loyauté [*Redlichkeit*] envers soi»⁸⁸.

Entre ces deux extrêmes de la comédie, conçue tour à tour comme lâcheté hypocrite et mensonge à soi-même, d'un côté, et comme jeu avec l'illusion alliant lucidité et stratégies de manipulation, Nietzsche ne tranche pas toujours. Il sait en effet pertinemment que «se tromper soi-même»⁸⁹ aide à agir et c'est de manière élogieuse qu'il qualifie les Grecs de «comédiens-nés [*eingefleischte Schauspieler*]»⁹⁰ et de «comédiens achevés [*gründliche Schauspieler*]»⁹¹, comme si paraître était conforme à leur nature la plus profonde, à la différence des chrétiens et des modernes pour qui le paraître est une seconde nature artificielle qui les contraint à la duplicité. Il ne se laisse pas même abuser par la fausse probité, ou «comédie du vrai [*Wahrspielerei*]», présentée comme un ersatz chez celui qui ne sait pas feindre, n'est pas assez bon «comédien»⁹² et, faute de mieux, dit la vérité sans pour autant être véridique. Il y a donc de multiples manières d'affecter et de se donner en spectacle pour les êtres humains en tant qu'ils vivent en société, que ce soit volontairement et par jeu ou bien sans se l'avouer et en se prenant au sérieux, avec des effets positifs aussi bien que négatifs. En tout état de cause, le monde social ne fait qu'exacerber l'instinct de fabulation de l'homme, un effet qui se fait fortement sentir jusque sur les passions des êtres humains, ainsi que nous allons le voir à présent.

85 NF-1880,7[40].

86 NF-1880,8[85].

87 M-182.

88 NF-1880,7[53]. Plusieurs notes de la fin de l'année 1880 thématisent cette opposition entre la comédie à l'extérieur et la loyauté, l'honnêteté ou la probité [*Redlichkeit, Ehrlichkeit*] envers soi-même, cf. 4[104], 7[137, 177]. Nous avons là les germes de la pensée ultérieure de la véridicité [*Wahrhaftigkeit*], dont le sens est encore flottant à l'époque d'*Aurore* (comparer M-479 avec M-73, 418 et 456).

89 NF-1880,10[D63].

90 M-29.

91 M-306. Ulysse, maître ès apparences, était leur idéal.

92 M-418.

L'aveuglement des passions

Héritier de la critique classique des passions en tant qu'elles perturbent le jugement, Nietzsche en fait une composante fondamentale de la compréhension, infatuée ou dévaluée, que les hommes ont d'eux-mêmes, en tant qu'individus ou espèce. L'amour, la haine et les passions en général rendent aveugle, c'est bien connu et Nietzsche ne manque pas de le relever chez les auteurs qu'il lit, ainsi Helvétius : « L'illusion est un effet nécessaire des passions, dont la force se mesure presque toujours par le degré d'aveuglement où elles nous plongent »⁹³.

C'est en particulier le cas des passions égotiques, qui touchent à l'image que l'individu entretient au sujet de lui-même, comme l'amour de soi [*Selbstliebe*] ou l'amour propre [*Eigenliebe*] que Nietzsche, à la différence de Rousseau, ne distingue pas nettement, ou au contraire le mépris et la haine de soi, souvent exagérés et injustes. Cette réflexion, en tant qu'elle concerne la méconnaissance de soi, aurait eu sa place dans le chapitre précédent, mais ces passions égotiques sont en réalité étroitement liées au regard d'autrui, confirmant la dépendance de l'autopoièse du sujet à l'égard du monde social qui l'environne, raison pour laquelle nous abordons ce point ici. La valorisation et l'amour de soi, d'un côté, la dépréciation et la haine de soi, de l'autre, ont certes ceci de commun qu'elles reposent l'une et l'autre sur « l'humaine mégalomanie », cette « démence foncière » qui consiste à « *mesurer toutes choses d'après nous-mêmes* »⁹⁴. Ces passions sont pourtant exacerbées par la confrontation avec autrui, et Nietzsche insiste d'ailleurs sur la circularité du rapport à soi et à autrui, nouvelle manifestation de la réciprocité des pôles subjectif et objectif et de nos chapitres sur le « moi » et sur le « monde ». Ainsi l'amour de soi présuppose-t-il l'amour d'autrui⁹⁵, tandis que « l'amour du prochain » n'est jamais que « l'amour de notre *représentation* du prochain »⁹⁶.

93 Helvétius 2016, p. 59 / 1760, p. 15 (cornée par Nietzsche). Le chapitre s'intitule « des erreurs occasionnées par nos passions » et l'auteur, mentionnant notamment l'orgueil (dont nous avons parlé précédemment), la peur et l'amour (sur lesquelles nous allons revenir), précise que « les passions nous induisent en erreur, parce qu'elles fixent toute notre attention sur un côté de l'objet qu'elles nous présentent » (p. 14) et « en nous montrant souvent ces mêmes objets où ils n'existent pas » (p. 15).

94 NF-1881,11[10]. Dans cette note, Nietzsche laisse entendre que la haine de soi est une composante de l'amour de soi, non son opposé. Voir déjà 1880,6[160], qui fait dériver l'amour propre de l'instinct de nutrition consistant à tout rapporter à soi.

95 C'est ce que M-401 permet de comprendre, par la négative : « On commence par désapprendre à aimer les autres et l'on finit par ne plus rien trouver d'aimable en soi-même ».

96 NF-1880,2[6]. Voir également 6[118].

Dans *Aurore*, deux couples de paragraphes issus du livre I, dans le contexte du christianisme, et du livre V, dans le cadre de la redéfinition d'une subjectivité supérieure, traitent par un double mouvement dialectique de l'amour de soi en lien étroit avec la haine de soi, d'une part, et avec l'amour ou la haine d'autrui, d'autre part. Le § 63, intitulé « *Haine du prochain* », se veut une subversion de l'amour du prochain chrétien en précisant que la compassion, ou sympathie, c'est-à-dire le fait de ressentir comme autrui, doit nous porter à haïr celui qui, tel Pascal, se hait lui-même. Le § 79 y fait écho en renversant le point de vue : « si notre Moi, d'après Pascal et le christianisme, est toujours *haïssable*, comment pourrions-nous seulement permettre et accepter que d'autres l'aiment »⁹⁷. Nietzsche recommande alors de commencer par s'aimer soi-même, préalable indispensable pour se rendre aimable aux yeux des autres. L'amour et la haine de soi sont ainsi abordés dans deux paragraphes qui se répondent et qui, tous deux, tirent les conséquences du rapport à soi du point de vue des relations intersubjectives. Au livre V, le § 516 reprend la ligne argumentative de ces deux paragraphes en conditionnant les vertus de « bienveillance » et de « bienfaisance » au fait qu'autrui « soit d'abord d'humeur bienveillante et bienfaisante *envers soi !* »⁹⁸. Enfin, le paragraphe suivant, adoptant de nouveau le point de vue d'autrui, veut « *entraîner à l'amour* » tout en incitant à « redouter celui qui se hait lui-même »⁹⁹, parce qu'alors il pourrait en venir à nous haïr. Le premier et le dernier livre d'*Aurore* conduisent donc avec ces quatre paragraphes un jeu d'allers retours incessant pour critiquer le cercle vicieux de la haine de soi conduisant à être haï par les autres (§ 63) et à haïr les autres (§ 517), tout en valorisant une nouvelle conception de l'amour des autres, indexé à l'amour de soi-même (§§ 79 et 516). Les passions égotiques, polarisées de manière exemplaires par l'amour et la haine, doivent donc être cultivées en premier, mais sont néanmoins indissociables du regard d'autrui. Aveuglantes, ces passions sont également sociales et, dans une certaine mesure, elles sont aveuglantes parce que sociales ou conduisent inversement à s'aveugler sur les choses et les êtres qui nous entourent. Ainsi Nietzsche impute-t-il les biais de regard et les limites de toute connaissance à la perspective étroite et aux projections déformées de « tout votre aimable et détestable moi »¹⁰⁰.

97 M-79.

98 M-516. Nous retrouvons le point de vue sur autrui, comme au § 63, et l'exigence de s'aimer soi-même comme préalable pour mériter l'amour d'autrui, comme au § 79 (à ceci près qu'il n'est plus explicitement question d'amour ici, comme le contexte chrétien et pascalien du livre I le requérait, mais seulement de vertus altruistes, que Nietzsche s'efforce de redéfinir pour les rendre compatibles avec sa philosophie).

99 M-517.

100 M-539.

Les notes posthumes déclarent plus explicitement encore que « nous aimons et haïssons le plus souvent des imaginations, non des réalités, des hommes »¹⁰¹, et louent l'« honnêteté envers nous-mêmes » qui permet de limiter « tout accès d'amour ou de haine aveugle »¹⁰², mais tout aussi bien d'« user envers les autres de cette simulation philanthropique que l'on nomme amour et bonté »¹⁰³. Nous retrouvons ainsi l'écart entre lucidité envers soi et duperie d'autrui puisque, sans se laisser abuser par la passion, nous pouvons feindre de l'éprouver.

Par-delà l'amour de soi et l'amour chrétien du prochain, l'amour-passion est particulièrement représentatif de cet aveuglement et Nietzsche, héritier d'une longue tradition sur les illusions de l'amour¹⁰⁴, s'y intéresse de près dans *Aurore*. Un paragraphe consacré à « la valeur de la croyance à des passions surhumaines » fait ainsi de la passion amoureuse réinterprétée par le truchement de l'institution du mariage comme une chose « capable de durée », une « *pia fraus* » – une pieuse tromperie –, une « hypocrisie » et un « mensonge »¹⁰⁵. Plus loin, l'idéalisation idolâtre des « amants passionnés » suppose de « se tromper [soi]-même »¹⁰⁶, puis l'amour est frontalement opposé à la *vérité* lorsque Nietzsche relève que « nous commettons par amour des crimes graves contre la vérité » en faisant « passer pour vrai plus qu'il ne nous semble vrai »¹⁰⁷. Ainsi, l'amour entraîne un processus d'identification apparente à l'objet fantasmé, reproduisant d'une manière bien spécifique l'imitation propre au conformisme social et le façonnement de soi à l'aune de l'image que l'on renvoie à autrui et que l'on se fait de lui : l'amour est

101 NF-1880,2[11].

102 NF-1880,6[232]. Voir également 6[382], où c'est le « tour de passe-passe » des préjugés moraux qui conduit les « apologistes » et les « détracteurs de l'homme » à le trouver « beau » ou « affreux ». Quant au mépris de soi, il peut également être affecté, que ce soit de manière mesquine (M-219) ou par grandeur d'âme chez le sage qui, par égards pour les autres, veut paraître moins grand qu'il n'est (M-469).

103 M-335 ; cf. NF-1880,6[227].

104 Sur ce que la passion nietzschéenne de la connaissance doit à l'amour-passion stendhalien et à la foi pascalienne, voir Ponton 2018, p. 51–58.

105 M-27. Notons ici le caractère de performativité de l'illusion, à travers cette *valeur* de la *croyance* : en effet, la fausseté de la réinterprétation valorisante et idéalisée rend en l'occurrence possible une forme d'exaltation de l'homme, grandiose quoiqu'infondée. Sur le caractère exceptionnel de l'état transitoire de la passion amoureuse, voir également M-216 et M-403. Sur la tromperie de l'amour et du mariage, cf. également NF-1880,4[284].

106 M-279.

107 M-479. Voir également NF-1880,3[29] : « L'amour est assurément tout sauf un moyen de connaissance ». Nietzsche a pu s'inspirer ici de Lucrèce qui, dans son traité *De la nature*, abordait les illusions de la passion amoureuse au livre IV, essentiellement consacré à des questions d'épistémologie.

« extrêmement porté à la dissimulation et à l'identification, il trompe constamment et donne la comédie d'une ressemblance qui n'existe pas en réalité »¹⁰⁸.

Le point commun à ces variations sur l'idéalisation de l'amour, dont les notes préparatoires exhibent le mécanisme, tient à l'écart entre l'image idéalisée de l'être aimé et la réalité, non tant de l'aimé que de ce qu'éprouve l'amant, et qu'il réinterprète à faux. Il y a donc projection d'un état subjectif, « désir », « douleur », « détresse », sur un objet extérieur qui en est censément la cause, ou qui est conçu comme le moyen d'apaiser cet état, de sorte qu'« une *croissance* vient s'intercaler » dans ce déplacement : « "J'ai un tel besoin de toi." Non ! » ; « "Je t'aime" non ! »¹⁰⁹ Pour déconstruire les préjugés moraux et romantiques liés à l'amour idéal, censément pur et désintéressé, Nietzsche s'efforce donc de le renaturaliser et d'identifier en termes crus ses processus physiologiques sous-jacents, tels que la puissance ou l'intérêt personnels¹¹⁰, ou encore l'impulsion sexuelle : « Les idéalistes de l'amour [...] se veulent illusionner et rien qu'à se représenter le coït et le sperme, se scandalisent »¹¹¹. L'état de la passion amoureuse est donc indissociablement duperie de soi et aveuglement sur la réalité extérieure. À l'époque où il rédige ces textes, Nietzsche s'est montré attentif au concept stendhalien de *crystallisation*, définie comme « une certaine fièvre d'imagination, laquelle rend méconnaissable un objet le plus souvent assez ordinaire, et en fait un être à part »¹¹². Cet état psychologique complexe, suscité par des processus physiologiques, conduit à s'exagérer fantasmatiquement les qualités de l'être aimé : « au moment où vous commencez à vous occuper d'une femme, vous ne la voyez plus *telle qu'elle est réellement*, mais telle qu'il vous convient qu'elle soit »¹¹³ ; mais aussi la réciprocité

108 M-532 : « *L'amour rend semblable* » (les guillemets de ce titre indiquent qu'il s'agit là d'un préjugé).

109 NF-1880,5[45].

110 Voir notamment NF-1880,6[54] : « *L'amour* comme passion est *exigence de puissance absolue* sur une personne » ; 6[118] sur la méconnaissance de soi : « pensons à la femme qui dit : "je fais tout pour l'amour de mon bien-aimé !" Ce n'est pas vrai ! Même ce "pour l'amour de mon < bien-aimé > ", elle l'accomplit par obéissance à son instinct à elle et non au sien ».

111 NF-1881,11[53]. Voir également 11[127] sur l'impulsion sexuelle, Nietzsche s'inspirant ici du décalage entre les représentations conscientes et illusives de l'amour et le mobile naturel inconscient du vouloir-vivre, expression de la volonté en soi, chez Schopenhauer 2004, Supplément 44 : « métaphysique de l'amour ».

112 Stendhal 1857, p. 31. Nietzsche y fait allusion dans NF-1880,8[40] : « Mais si nous laissons croître nos passions, nous le savons, la "*Crystallisation*" fera de même : je veux dire que nous devenons *malhonnêtes* et tombons volontairement dans l'erreur ? »

113 *Ibid.*, p. 315. Voir également p. 25 : « Du moment qu'il aime, l'homme le plus sage ne voit plus aucun objet *tel qu'il est* ».

de son amour : « en amour on ne jouit que de l'illusion qu'on se fait »¹¹⁴. La cristallisation est ainsi exemplaire de l'attitude d'auto-conviction du sujet, qui ne voit que ce qu'il veut voir, porte aux nues ce qu'il aime et oblitère tout le reste. Stendhal construit ce concept à partir de l'amour-passion, mais l'élargit du reste à d'autres contextes tels que le jeu, avec ses attentes, la haine, ou encore les croyances absurdes¹¹⁵, au point d'en faire un paradigme de l'attitude psychologique que nous avons appelée avec Nietzsche la logique des préjugés. Pareillement, Nietzsche élargit sa réflexion sur l'amour-passion à d'autres formes d'amour, plus spiritualisées, tel que l'amour de Dieu qui, selon le même schéma, se présente comme une forme idéale de désintéressement quand il n'est en réalité que l'expression masquée de besoins. Ainsi, il mentionne « la falsification de la vérité *dans l'intérêt des choses* que nous aimons (y compris Dieu, p. ex.) », véritable « vice » qui maintient l'humanité « dans l'illusion »¹¹⁶.

Là où l'amour est exemplaire de la tendance humaine à s'illusionner, Nietzsche lui oppose parfois une autre passion, profondément inscrite dans la nature humaine, mais plus ambivalente : il s'agit de la peur [*Angst*], de la crainte [*Furcht*] ou de la poltronnerie [*Furchtsamkeit*] qui, elle aussi, est susceptible d'aveugler, mais à la différence de l'amour aspire à une connaissance précise de ce qui l'effraie. Un paragraphe intitulé « *crainte et amour* » est spécifiquement consacré à cette confrontation des deux passions, sous l'angle pragmatique de la connaissance et de l'illusion : « La crainte a fait progresser la connaissance générale de l'homme plus que l'amour, car la crainte veut deviner qui est l'autre [...] : s'illusionner serait ici un danger et un désavantage », tandis qu'en amour au contraire, « s'illusionner » constitue « un plaisir et un avantage »¹¹⁷.

Cela n'empêche certes pas que la peur entretienne de multiples liens avec l'illusion, l'imagination ou encore la dissimulation. Ainsi, la marque de l'humanité primitive semble être la peur de nombreuses choses, dont les « dieux » et « nos propres rêves »¹¹⁸. Le poids de la « tradition » qui fait la « moralité des mœurs »

114 *Ibid.*, p. 17–18. Cf. aussi p. 24 : en amour, « ce sont les réalités qui s'empressent de se modeler sur les désirs ».

115 *Ibid.*, p. 14.

116 NF-1880,5[14]. Sur l'amour de Dieu, voir également M-58, et encore NF-1881,11[199] qui fait de l'amour de Dieu et d'autrui une simple « chimère [*Einbildung*], pensée puissante qui rendit l'existence plus facile à l'homme ».

117 M-309. Voir également la version préparatoire NF-1880,4[281].

118 M-5. Au terme du parcours proposé par *Aurore*, c'est parce qu'il « ne craint pas Dieu » qu'Épictète sera présenté comme un idéal de sagesse (M-546). Outre Épictète, Épicure et Lucrèce, Nietzsche a pu s'inspirer en particulier des ouvrages de Lecky pour la crainte superstitieuse, qui aborde à plusieurs reprises la notion de « terrorisme religieux », ainsi 1873, vol. 1, p. 10 : « dès qu'une religion qui repose en grande partie sur un système de terreur [*Schreckenssystem*] [...] »

repose, lui aussi, sur une « peur » agrémentée de « *superstition* »¹¹⁹. Quant au christianisme, il recourt également à des « croyances » superstitieuses et dénuées de fondement pour mettre « les poltrons [*Furchtsamen*] de son côté »¹²⁰. De même, il y a une « vivacité d'imagination propre à la peur »¹²¹, la crainte d'autrui, exacerbée et décuplée en imagination, étant d'après Nietzsche l'un des moteurs réels du préjugé moral de l'altruisme. Enfin, dans le contexte social des relations intersubjectives, la peur est liée à la dissimulation et à la simulation, dont nous avons parlé précédemment avec l'affectation. C'est « par peur » que nous adoptons les « *appréciations de valeur* » reçues et, « croy[ant] plus avantageux de faire comme si elles étaient aussi les nôtres », nous nous habituons « à cette dissimulation » au point d'en faire « notre seconde nature »¹²². Quant à l'apparat et la pompe, ils sont « la forme de dissimulation propre » aux « peureux » qui veulent à leur tour « inspirer la peur »¹²³. Les deux sont si bien liés qu'il existe même finalement une peur d'être démasqué¹²⁴. La peur est donc la cause de la (dis)simulation¹²⁵, mais celle-ci a quant à elle pour but de susciter la peur d'autrui en retour¹²⁶, ou parfois aussi de

s'impose avec force, elle suscite la croyance dans la sorcellerie ou la magie» (Nietzsche a marqué « NB NB » en marge du passage et souligné le mot « suscite », agrémenté de trois traits en marge, attentif ici à la relation de causalité qui fait que la peur cause les représentations illusoire) ; « les images effrayantes de mauvais esprits, de force surhumaine et de méchanceté continuelle poursuivent constamment l'imagination » (trait en marge). Voir également p. 31 et 242, où les mots « terrorisme » et « terrorisme religieux » sont soulignés, ainsi que p. 84 sur « le terrorisme de la Réforme » qui répandit la superstition de la sorcellerie en Angleterre et la diffusa dans l'opinion. Il est encore question du terrorisme religieux, sans annotations, dans 1880 (BN), p. 67 et 1879, vol. 2, p. 6-7 (où il a pour fonction d'exercer un dressage moral).

119 M-9.

120 M-72. Voir aussi M-58, où l'irrationalité du christianisme se manifeste « comme *amour* de Dieu, *crainte* de Dieu, comme *foi* fanatique en Dieu, comme *espérance* la plus aveugle en Dieu », c'est-à-dire ici aussi comme un mélange d'« affects » égarant le jugement, dont l'amour et la peur.

121 M-133. Voir NF-1880,4[280], où l'aptitude à « se représenter ce qu'un autre ressent » relève également de « l'*angoisse* et de l'imagination *qui lui est propre* », et 4[297], qui se demande ce qui nous pousse à compléter hâtivement nos représentations d'autrui, en recourant à l'imagination, et répond : « La *peur* et l'habitude de la peur ». Cf. aussi 3[119] sur une jeune fille jugée immorale parce que lui fait défaut « l'imagination de peur », c'est-à-dire la crainte imaginée par anticipation du châtiement à venir. Sur l'imagination, cf. *supra*, p. 263 sq.

122 M-104.

123 M-220. Voir également M-365, déjà citée, sur la « vanité » qui n'est que « la peur de paraître original ».

124 Voir M-223, « l'*œil redouté* [*gefürchtete*] ».

125 Cf. encore NF-1880,3[84] : l'exigence de ne pas se dévoiler, dont « la dissimulation de la cour » fut un exemple et qui est aujourd'hui généralisée, « est une longue conséquence de la peur ».

126 Cf. NF-1880,3[83] : la « simulation » vise à « exciter la peur » ; 6[70] : « nous nous déguisons, nous faisons peur ».

neutraliser toute peur¹²⁷. L'association des deux phénomènes est donc étroite, multiforme et répétée, et elle joue un rôle central dans la critique nietzschéenne des préjugés moraux et de la moralité en général : «le commandement universel de toutes les mœurs et de toutes les morales s'énonce : réfléchis et *tremble*, maîtrise-toi, *dissimule*»¹²⁸.

Mais cette intrication de la peur et de la logique des préjugés moraux (par l'illusion, la dissimulation, l'imagination), est aussi bien ce qui suscite le besoin de connaître avec lucidité, dès lors que l'on comprend qu'il y a simulation. C'est une même impulsion qui nous pousse à simuler et, sachant qu'autrui fait de même, à tenter de percer à jour ses simulations. C'est en ce sens que la peur, à la différence de l'amour, peut parfois être aveuglante et cependant constituer un redoutable instrument de connaissance. Ainsi, la « *mimicry* », fondamentale d'après Nietzsche pour penser «la morale sociale», désigne à la fois une aptitude animale «à se maîtriser et à se déguiser» pour se conformer en apparence au comportement des autres, et de ce fait un «sens du réel (de l'intelligence)»¹²⁹ aiguisé par l'observation attentive d'autrui pour mieux imiter son comportement et déceler ce qu'il dissimule. De même, le préjugé moral de l'empathie repose en réalité sur «cette maîtresse de compréhension, la peur», «cette aptitude à comprendre rapidement – qui repose donc sur l'aptitude à *simuler rapidement*»¹³⁰.

La notion de *mimicry* en appelle une autre qui, pour partie, nous éloigne de cette réflexion sur les passions égotiques et sociales, mais en même temps s'inscrit pleinement dans le cadre de notre analyse du facteur intersubjectif de la logique des préjugés (en particulier moraux) : il s'agit de la singerie. Le motif du singe,

127 NF-1880,3[23] : qu'est-ce que la «moralité» à la base de la «vie sociale», «sinon la dissimulation nécessaire aux hommes pour pouvoir vivre ensemble *sans crainte* ?» (Nietzsche souligne).

128 NF-1880,3[130], nous soulignons. Voir également 4[100], autre variation sur ce thème qui envisage que c'est au fond par «peur de [soi]-même» que tout individu adopte une morale, quelle qu'elle soit, la diversité des morales (conçues comme autant d'«erreurs[s]») étant reconduite au manque de confiance en soi ; et 6[369], où c'est le préjugé moral du devoir qui sert à inspirer la peur et à tromper : «votre “devoir” devient pour les autres un objet d'effroi et les induit en erreur».

129 M-26.

130 M-142. L'homme y est désigné comme «la plus craintive de toutes les créatures». Nietzsche précise que la transposition superstitieuse de cette peur et de ces intentions dissimulées sur le monde naturel ne conduit qu'à l'«illusion», conservant ainsi l'idée d'usages hyperboliques et déformants de la peur. La comparaison entre l'homme et l'animal revient dans une note préparatoire qui, cette fois, réserve à l'homme la propension «à croire des choses ce qui nous est agréable», par opposition à la peur, véritable instrument de connaissance chez d'autres animaux : «la poltronnerie (*Furchtsamkeit*), premier pas vers l'honnêteté (*Redlichkeit*)» (NF-1880,6[224]).

présent très tôt chez Nietzsche¹³¹, recoupe à l'époque d'*Aurore* plusieurs enjeux : (a) en tant que singerie et dans le droit fil de la *mimicry*, il désigne tout d'abord l'aptitude de l'être humain à imiter son semblable, de bonne foi et de manière authentique. (b) En tant que *simili* et ersatz, ce qui est singé peut aussi désigner ce qui semble aussi vrai, voire plus vrai que vrai, mais est en réalité de moindre qualité, selon une logique d'artifice et de contrefaçon qui peut cependant encore être de bonne foi. (c) Si l'on prolonge cet écart entre l'être et le paraître, de manière intentionnelle cette fois et en retrouvant la distinction entre l'extérieur et l'intérieur, la duperie d'autrui et la lucidité envers soi, il peut alors être question d'une duplicité malicieuse et rusée. C'est le cas du vieux singe à qui, c'est bien connu, on n'apprend pas à faire la grimace, et qui affiche ostensiblement ce qu'il sait pertinemment être faux. (d) Enfin, à part de cette gradation sur le thème de l'imitation et de l'affectation (et s'y superposant), le motif du singe s'inscrit dans une réflexion d'inspiration darwinienne sur la descendance¹³² et le devenir de l'homme. Autrement dit, ces quatre dimensions font que le motif du singe permet d'interroger la nature humaine au prisme de sa propension, fondamentale pour penser la logique des préjugés, à singer autrui, ainsi que les conditions de possibilité de la modification de cette nature.

Dès le printemps 1880, Nietzsche relève dans ses notes que « l'imitation, la singerie, c'est depuis les origines le propre de l'homme » et qu'« aucun animal n'est aussi singe que l'homme », esquissant l'hypothèse que la pitié, simple « imitation interne involontaire »¹³³, en soit une conséquence. La continuité naturaliste du singe à l'homme se trouve d'emblée posée en même temps que l'un des préjugés moraux les plus fondamentaux se voit fondamentalement remis en question¹³⁴. La

131 Voir notamment l'*Encyclopédie de la philologie classique* in 2019 sq., vol. 4, p. 85 et 161, dans le cadre d'une réflexion sur l'humanisme, ainsi que Simonin 2022c, p. 86.

132 Cf. NF-1881,11[177] : « Les affirmations de Darwin sont à vérifier – par des expérimentations ! » dont le but est d'« éduquer des singes pour en faire des hommes ! » Le darwinisme de Nietzsche, souvent critique et que l'on se gardera de prendre au pied de la lettre, a pour fonction principale ici d'interroger la nature humaine. Nietzsche n'a sans doute pas lu *La Descendance de l'homme*, cet ouvrage publié par Darwin en 1871 pour appliquer les acquis de la théorie évolutionniste à l'homme, mais le retentissement de ce que Freud devait baptiser la deuxième blessure narcissique de l'humanité fut tel qu'il ne pouvait en ignorer le contenu. Son ami Paul Rée reprit les éléments essentiels de l'explication naturaliste de l'altruisme élaborée dans ce livre, et le darwinisme social d'un Spencer en est également une conséquence.

133 NF-1880,3[34].

134 L'hypothèse des neurones miroirs soulève la même question de nos jours : si, en effet, elle inscrit l'empathie au cœur de notre constitution organique, c'est au prix de la dimension spécifiquement morale du mérite et de la responsabilité, qui reposent sur le choix libre et la possibilité de *ne pas* être empathique, possibilité que le terme « involontaire » évacue dans ce texte de Nietzsche.

moralité, marque supposée de la supériorité humaine, ne serait ainsi qu'un conformisme profondément ancré dans notre nature animale, que Nietzsche s'attache presque aussitôt à dépasser en direction d'une culture et d'une humanité supérieures parce que fondées sur l'individu : « trouver plaisir à l'originalité d'autrui sans en devenir le singe sera peut-être un jour la marque d'une nouvelle culture »¹³⁵, dont « l'actuelle "culture pluridisciplinaire" n'est que le singe et le baladin »¹³⁶. C'est ici de la *singerie-simili* (au sens (b) évoqué ci-dessus) qu'il est question, en même temps que Nietzsche fait de l'humanité actuelle le singe d'une humanité à venir, dont elle n'est paradoxalement que la pâle copie anticipée. Les éléments essentiels du motif simiesque sont donc posés : la moralité n'est que *singerie*, entre imitation à l'identique et contrefaçon affectée, et elle est à la fois inscrite dans la nature originelle et animale de l'humanité tout en faisant signe vers son dépassement. À la fin de l'année 1880, c'est un proverbe espagnol qui donne l'occasion à Nietzsche de renforcer la dimension intentionnellement affectée de la *singerie* (sens (c) ci-dessus) : « À 40 ans on est un chameau, à 70 un singe », espagnol¹³⁷. En d'autres termes, il faut une vie pour s'émanciper de la logique des préjugés et du conformisme que l'on cultive jusque dans la force de l'âge, et ce n'est qu'à l'âge mûr, une fois que l'on a appris à simuler et à dissimuler, que l'on peut se jouer de cette logique et faire semblant, en vieux singe rusé.

Dans *Aurore*, Nietzsche reprend cette idée en distinguant, d'un côté, le « vieux babouin », rusé mais enlaidi parce que, revenu des préjugés moraux, il a entretenu ses organes physiques et spirituels d'attaque et de défense, et de l'autre, « le jeune » (et en particulier « la jeune femelle du babouin » qui « ressemble plus à l'homme »¹³⁸), beau dans sa naïveté et son conformisme moral. Nous retrouvons ici, un paragraphe avant qu'il soit question de la *mimicry*, l'articulation des perspectives naturaliste avec l'atrophie des organes, évolutionniste par la comparaison du singe et de l'homme, morale puisqu'il est question des mœurs, et de la *singerie* en sa double dimension de bonne foi (chez les jeunes) et hypocrite (chez les vieux singes). Peu après, Nietzsche revient sur la *singerie* naturelle de l'homme dans cette même perspective de naturalisation de la morale, en faisant de l'imitation d'autrui un facteur central dans l'autopoïèse subjective aussi bien que dans la logique des préjugés. Par un mécanisme héréditaire que l'apprentissage éducatif

135 NF-1880,3[151].

136 NF-1880,3[158]. Cette note inscrit la réflexion dans le cadre de l'émancipation des préjugés d'une manière qui préfigure la conceptualisation ultérieure du renversement des valeurs : « une grande tâche s'est levée pour elle [sc. la culture actuelle] à l'horizon, à savoir la révision de toutes les appréciations de valeur » ; tâche culturelle que nous ne faisons encore, précisément, que *singer*.

137 NF-1880,7[4].

138 M-25 : « *Mœurs et beauté* ».

redouble, « les enfants », tels « des singes-nés », « imitent » les « inclinations » et les « dégoûts » de leurs parents et en prennent l'habitude, à tel point que les sentiments moraux ainsi transmis deviennent automatiques et, partant, indiscutables. Il n'est aucunement question de duplicité ici, mais la copie colle au contraire au modèle de tout son être et se conforme autant que possible au modèle préexistant. Un dernier paragraphe du premier livre d'*Aurore* semble répondre à cette logique de transmission des sentiments moraux par l'esquisse d'un « *nouveau sentiment fondamental* », qui joue cette fois la carte du naturalisme évolutionniste contre le préjugé moral et théologique de la supériorité de l'homme au sein de la Création. L'origine prétendument divine de l'homme est récusée au motif que « sur le seuil se dresse le singe » ; et à ceux qui voudraient alors se reporter sur le terme du développement humain, selon l'idéologie – encore eschatologique – du progrès, Nietzsche répond que « le devenir traîne à sa suite l'avoir été »¹³⁹. Singes nous sommes, singes nous resterons : le motif sert ici encore à rejeter un préjugé moral fondamental, d'après lequel nous serions essentiellement distincts du monde animal et, parce que nous lui sommes supérieurs, aurions en propre une destination morale. La nature simiesque de l'homme vient conforter l'explication naturaliste de la morale en tant que singerie, doublement récusée comme conformisme et comme hypocrisie.

Cette ligne argumentative, élaborée dans le premier livre contre les préjugés moraux et théologiques, revient au livre IV lorsque Nietzsche envisage que la couleur originelle de l'homme, « brun gris », le situe quelque part entre « le singe et l'ours »¹⁴⁰, c'est-à-dire à mi-chemin de la ruse intelligente et de l'impulsivité brutale et colérique. Conformément au contexte général de ce livre, l'argumentation est donc appliquée cette fois à la caractérisation des tempéraments humains. Mais surtout, le motif du singe intervient une dernière fois, dans le cadre de la réflexion sur les relations intersubjectives qui est propre à ce livre, pour désigner l'acteur : « l'acteur est en fait un singe idéal, tellement singe qu'il est bien incapable de croire à l'« essence » et à l'« essentiel » : tout est pour lui intonation, geste, scène, coulisse et public »¹⁴¹. La singerie désigne donc bien la morale, non seulement comme conformisme aveugle, mais encore comme comédie hypocrite que l'on continue de jouer à autrui alors même que l'on cesse d'y croire. Elle est un autre nom pour la tartufferie morale, jusque dans la bonne conscience de l'acteur qui sait que tout est illusion et, sans se leurrer en imaginant imiter adéquatément la réalité en soi, se complaît dans les apparences et la surface. Nous retrouvons donc avec la singerie

139 M-49.

140 M-241.

141 M-324 : « *Philosophie des acteurs* ».

également la double orientation de la logique des préjugés et le double régime de l'illusion, qu'il s'agit de déconstruire, d'un côté, tout en en reconnaissant le caractère fondamental, de l'autre¹⁴².

La scène politique

La logique des préjugés et la performativité des illusions prennent donc la forme de l'affectation, de la vanité et de la comédie, ainsi que de passions indissociablement égotiques et sociales, bien souvent aveuglantes et reposant toujours sur la simulation et la dissimulation qui, dans les rapports humains et à l'arrière-plan de la moralité, semblent constituer la règle. Il n'en va pas autrement pour les manifestations socio-politiques de ces mécanismes de préjugé et d'illusion, que Nietzsche aborde essentiellement au livre III d'*Aurore*. En effet, les grands courants politiques, les principales valeurs qu'ils défendent, les institutions elles-mêmes qui encadrent le vivre-ensemble des êtres humains, sont considérés par Nietzsche comme des préjugés prolongeant ceux de la religion et de la morale. De même, il va de soi que des notions telles que l'opinion publique ou le fanatisme sont redevables du cadre conceptuel de la logique des préjugés et de la performativité des illusions¹⁴³.

Dans la continuité de la moralité des mœurs, dont nous avons parlé précédemment et dont le christianisme était une incarnation particulièrement exemplaire, «le *préjugé* grossier» du conformisme («faire comme tout le monde»¹⁴⁴) est

142 Au moment de la parution d'*Aurore*, Nietzsche transpose déjà le motif simiesque dans le contexte de thématiques qui deviendront centrales dès *Le Gai savoir*, comme le dressage et le troupeau, qui prennent la suite du conformisme et de la moralité des mœurs élaborés dans *Aurore*. Dans NF-1881,11[130], nous lisons ainsi que nos passions et nos pulsions ont été façonnées sur le long terme par la tribu et, avant cela déjà, par les «*hordes* de singes [*Affen-Heerden*]». Outre le travail de naturalisation de la morale que l'on trouve chez Spencer, nous pouvons penser ici au livre du sociologue français Alfred Espinas (qui se réclamait notamment de Spencer), 1878, p. 500–510 *et passim* / 1879, p. 481–491 *et passim* sur les singes. Plus tard, on retrouve la figure du singe dans *Zarathoustra*, désignant comme dans M-49 l'origine de l'homme en même temps que son terme indépassable dans la figure du dernier homme, tandis que les hommes supérieurs doivent devenir des ponts permettant à l'humanité de se surmonter vers une surhumanité à venir, le surhomme devant être à l'homme ce que l'homme fut pour le singe ; voir notamment Za-I-Vorrede-3.

143 Nous pourrions ajouter la propagande et l'idéologie, termes dont le sens moderne appartient plus au xx^e siècle mais que nous trouvons cependant sous la plume de Nietzsche en quelques occasions, y compris en leur sens politique dans la seconde moitié des années 1880 : voir notamment BVN-1887,809 et NF-1887,9[183] pour le premier, JGB-44 pour le second.

144 M-149.

récusé au seuil du livre III d'*Aurore*, qui s'attache à déconstruire les préjugés de la société moderne et tout particulièrement ceux liés à la sphère politique. Une note préparatoire de l'automne 1880 actualise le schéma conceptuel de la moralité des mœurs du point de vue de « l'esprit moderne », d'après lequel pareillement « l'individu doit se nier dans la masse », qui « fait son entrée en dominatrice »¹⁴⁵. Les « marchands » et les « ouvriers » aussi bien que les « princes » et les « masses » font alors l'objet du plus grand soupçon, en même temps que sont renvoyées dos à dos comme autant de préjugés politiques modernes les notions de « citoyens », de « politiciens », de « propriétaires », « l'ivresse vulgaire de l'anarchie », les « nations », la « réaction », sans oublier les « événements » (qui préfigurent les grands événements de *Zarathoustra*) : « Que nous importent alors les princes et les prêtres actuels, qui ne peuvent et ne veulent vivre qu'en se trompant eux-mêmes »¹⁴⁶. En inscrivant ainsi les préjugés sécularisés de la politique moderne dans le prolongement de la moralité des mœurs et du christianisme, Nietzsche se montre attentif aux enjeux théologico-politiques de la question, ainsi que l'atteste l'association des princes et des prêtres : « l'humanité ne peut se consoler d'avoir perdu ses dieux ! »¹⁴⁷ Peu de temps après, c'est encore sous l'angle du renoncement individuel à soi-même qu'il aborde, sans les distinguer, le refuge « dans les bras de l'Église, ou du gouvernement, ou de l'opinion publique »¹⁴⁸, laquelle peut fort bien être aussi fanatique que les consolations de la religion¹⁴⁹. Nietzsche n'aura donc de cesse de valoriser la multiplicité des opinions, la tolérance envers les opinions d'autrui et le droit de changer d'avis, contre cette tyrannie de l'opinion publique¹⁵⁰. Ainsi s'explique son aversion déjà ancienne pour l'hyper-actualité véhiculée par la presse (et que nos réseaux sociaux ne font que renforcer), l'individu étant ballotté

145 NF-1880,6[31]. Notons le vocabulaire théâtral de la masse faisant son entrée tonitruante sur la scène du monde.

146 *Ibid.* Sur les masses à cette époque, voir également NF-1880,6[230] sur les contes peu raffinés que l'on « raconte à la masse », et 1881,11[246] sur les préjugés des masses à l'égard des privilégiés.

147 *Ibid.*

148 NF-1880,7[257].

149 Voir NF-1880,7[256], où Nietzsche esquisse le plan de son ouvrage en préparation sous l'angle du « besoin instinctif de certitude extérieure à nous » : « 1) voie de la religion 2) voie de la science 3) abandon à l'argent aux princes aux partis aux sectes chrétiennes, etc. : toutes choses que nous devons aborder avec fanatisme ». Sur le fanatisme, voir Ansell-Pearson 2015.

150 Cf. M-56 sur l'aptitude à changer d'opinion et M-167 sur le danger des modèles, dont il faut partager l'opinion. Voir en particulier le portrait du penseur sage au livre V, qui sait reconnaître la valeur des opinions de ses adversaires (M-431), ne veut pas leur imposer les siennes (M-449), valorise la pluralité des opinions (M-507) et revendique le droit de changer la sienne (M-562), présenté comme un impératif vital (M-573). Voir Spencer 1875, vol. 2, p. 110 (cornée), qui déclare que les voix des citoyens ne sont acquises que par le truchement de « préjugés insensés [*simlose Vorurtheile*] et par l'alimentation d'espérances en des avantages impossibles ».

au gré d'événements qui n'en sont pas toujours et qu'il se sent obligé de commenter sans en avoir forcément la légitimité : « pauvres bougres », « vous qui croyez de votre devoir de dire votre mot à propos de tous les événements qui surviennent »¹⁵¹.

Nietzsche n'a donc cessé de déconstruire les « préjugés de la société »¹⁵², qui perturbent jusqu'à la compréhension individuelle de soi-même, ainsi que les préjugés de classe que les uns et les autres sont susceptibles de nourrir du fait de leur origine, de leur éducation et de leur milieu social¹⁵³. Toute la seconde moitié du livre III d'*Aurore* concentre de ce point de vue un grand nombre de réflexions sociales, économiques et politiques sur les pauvres et les riches, les bourgeois et les nobles, les travailleurs, les ouvriers, les mendiants, les hommes d'affaires, mais aussi sur la guerre et le commerce, l'État, les gouvernements et les partis, les révolutionnaires et les réactionnaires, le libéralisme, le nationalisme et le socialisme, considérés comme autant de préjugés que les uns et les autres nourrissent respectivement et réciproquement. Il semble s'inspirer en cela de l'*Introduction à l'étude de la sociologie* de Herbert Spencer, qu'il avait acheté en 1875 et dans lequel l'auteur accorde une très large place à ce que nous appellerions aujourd'hui les biais cognitifs, en tant qu'ils font obstacle à la connaissance que nous pouvons avoir de la nature humaine à l'aide des sciences sociales, du point de vue individuel (psychologie) et collectif (sociologie), ainsi que des cultures étrangères (ethnologie, anthropologie) ou passées (histoire). Spencer consacre plusieurs chapitres aux « difficultés subjectives » d'ordre « intellectuel » ou liées aux « excitations » (ce que l'on peut rapprocher de l'aveuglement des passions dont il a été question précédemment), puis aux préjugés de l'éducation, du patriotisme, aux préjugés de classe et aux préjugés politiques. Nietzsche a annoté cet ouvrage et en retient un certain nombre d'éléments dans les trente-cinq derniers paragraphes du troisième livre d'*Aurore*, que nous allons à présent parcourir pour en faire

151 M-177. On reconnaît dans cette incapacité de l'individu à résister à des sollicitations extérieures l'un des processus essentiels de ce que Nietzsche nommera plus tard la décadence. Voir également M-206 : « qu'est devenue votre valeur intérieure [...] si vous prêtez l'oreille aux journaux et lorgnez votre riche voisin, mis en appétit par la montée et le déclin rapide de la puissance, de l'argent et des opinions ? » ; et M-353, où Nietzsche s'en prend à la « *liberté de parole* » si elle implique que « chacun [doive] donner son avis, au risque de mettre tout sens dessus dessous ».

152 NF-1880,6[444].

153 Il n'est pas inutile de rappeler ici la définition séminale de l'esprit libre dans MA-225 : « On appelle esprit libre celui qui pense autrement qu'on ne s'y attend de sa part en raison de son origine, de son milieu, de son état et de sa fonction, ou en raison des opinions régnantes de son temps ». Par contraste, on se souvient également que la *mimicry* oblige l'individu à se cacher derrière les « opinions de son temps et de son milieu » (M-26).

ressortir la logique des préjugés socio-politiques et économiques de la société moderne¹⁵⁴.

Il est par exemple question des préjugés de classe que les privilégiés nourrissent à l'égard des travailleurs, perçus comme dangereux, de sorte que « la glorification du "travail" » reposant sur des motifs utilitaristes, altruistes et sécuritaires dissimule en réalité une nouvelle fois « la peur de tout ce qui est individuel », Nietzsche prenant soin de rectifier que le travail est « la meilleure des polices »¹⁵⁵. Spencer s'est pareillement attaché à souligner les aspects négatifs du travail, censé nous apporter émancipation, argent et loisirs, mais suscitant au contraire stress, compétition et insatisfaction, ainsi qu'une diminution des loisirs, critiquant finalement le fait que la moitié de la vie se passe en activité¹⁵⁶. Un paragraphe fait écho à celui-ci, presque au terme du troisième livre, en qualifiant d'« impossible » la classe ouvrière et en s'en prenant au préjugé de l'enjeu salarial, faux problème qui masque la véritable question de la condition et du statut social¹⁵⁷. Mais les travailleurs ne sont pas tous ouvriers, de sorte que Nietzsche s'en prend également aux préjugés qui entourent la classe bourgeoise des commerçants et des hommes d'affaires¹⁵⁸. Ceux-ci se complaisent dans le confort qu'ils jugent mérité du fait de leur travail, prétendent que chacun peut y aspirer et se méfient de la masse des opprimés¹⁵⁹, ainsi que nous venons de le voir. Mais cette « classe commerçante »¹⁶⁰ est en réalité pétrie de préjugés à l'égard d'elle-même comme des autres, et Nietzsche montre qu'elle est en fait mue par la peur, une fois encore, et n'aspire au fond qu'à la sécurité et au nivel-

154 Nous nous concentrerons ici sur quelques éléments saillants et renvoyons à la première partie pour une lecture suivie de ces paragraphes.

155 M-173. Sur la peur suscitée par la classe ouvrière au XIX^e siècle, en vertu du lieu commun d'après lequel l'oisiveté est mère de tous les vices et qui voit dans tout prolétaire désœuvré un criminel ou un révolutionnaire en puissance, voir le travail de l'historien Chevalier 1958.

156 Voir Spencer 1875, vol. 2, chap. 10 : « le préjugé de classe [*das Klassenvorurtheil*] », p. 72 (cornée par Nietzsche). L'exploitation est également l'enjeu de M-178, et il est par ailleurs difficile de ne pas penser ici à la déclaration célèbre de MA-283 : « celui qui, de sa journée, n'a pas les deux tiers à soi est un esclave ». La réflexion était évidemment très répandue à l'époque, mais la suite de notre propos montrera qu'il est sans doute très légitime d'anticiper la lecture de ce livre, *a minima*, à l'époque d'*Aurore*, sinon de *Choses humaines, trop humaines*, à la différence de Brobjer 2008, p. 225, qui date cette lecture à l'automne 1883, et de Fornari 1998, p. 558 et 2006, p. 126, qui l'anticipe seulement un peu en en faisant une source de FW-43.

157 M-206 ; Nietzsche propose alors l'émigration comme solution contre l'exploitation des ouvriers en Europe.

158 Voir M-174–175 sur la « société marchande » et la « culture de commerçants » et 186 sur les « hommes d'affaires » dont les affaires, précisément, sont « le plus grand préjugé ».

159 Cette méfiance devient irritation contre les mendiants, dans M-185.

160 M-175. Nietzsche y précise que le « commerce » moderne a supplanté la « guerre » comme moteur des rapports sociaux (chez les Grecs).

lement¹⁶¹. Enfin, un paragraphe est consacré à la classe aristocratique, qui ne travaille pas car elle n'en a pas besoin, et à l'image qu'elle renvoie aux autres¹⁶². Ouvriers, commerçants, hommes d'affaires et mendiants ; prolétaires, bourgeois et nobles : Nietzsche passe donc en revue les principaux types de (non-)travailleurs et les principales conditions socio-économiques liées au travail. Il est chaque fois soucieux de déconstruire les faux-semblants, les préjugés que ces classes entretiennent sur elles-mêmes et sur les autres.

Nietzsche est donc attentif aux préjugés de classe mais, en même temps, constate le dépassement des clivages par l'affirmation croissante de la puissance individuelle, ou du moins de ses signes distinctifs les plus manifestes, à commencer par la richesse. C'est le cas lorsqu'il note que les repas fastueux (qui étaient auparavant l'apanage de l'aristocratie et s'étendent désormais à la bourgeoisie) « *sont représentatifs* ! Mais de quoi, juste ciel ? De la classe ? – non, de l'argent : on n'a plus de classe ! » Il précise que « l'argent est puissance » et devient, selon la quantité qu'on en possède, le critère de « la grandeur ou [de] la petitesse du préjugé moral ! »¹⁶³, c'est-à-dire que la plus ou moins grande aisance matérielle devient un élément fondamental dans la logique des préjugés. Plusieurs paragraphes sont alors consacrés aux préjugés de nature économique, qui s'articulent bien entendu à la question salariale, à la condition des travailleurs, aux hommes d'affaires et aux mendiants. Au § 200, Nietzsche s'efforce également d'articuler la pauvreté à la noblesse, signe supplémentaire des modifications radicales dans l'organisation des classes sociales, les aristocrates désargentés étant le pendant des bourgeois

161 Spencer, déjà, s'était intéressé aux liens entre le développement industriel et la subordination des individus, cf. 1875, vol. 1, chap. 8 : « Le préjugé de l'éducation [*Das Vorurtheil der Erziehung*] », p. 248 (cornée). Sur cette page, Spencer établit également en lien entre l'apparition des banques, l'unification de grandes richesses par la guerre, le progrès industriel, et ultimement le progrès dans tous les autres domaines comme l'art, par exemple, ce dont Nietzsche semble se souvenir dans NF-1881,11[180] : « dans les États riches les arts auraient été le mieux favorisés par des hommes luxueux, l'art étant un moyen d'exciter l'envie des classes inférieures, en tant qu'un aspect du luxe ». Sur le comportement ostentatoire des classes aisées, voir notamment M-203, 220 et 405. Par ailleurs, Lecky 1873, vol. 2, chap. VI, consacre de longs développements aux liens entre le progrès industriel et mercantile et celui des Lumières. On y lit notamment une critique répétée du luxe (p. 182, 226–227, toutes annotées) et l'expression de « civilisation commerçante [*commerciale Civilisation*] » (p. 198, deux traits en marge).

162 M-201.

163 M-203. Sur l'articulation de la puissance et de l'argent, voir Simonin 2022a, chap. « La puissance d'argent ». Que Nietzsche soit ici sceptique quant au moyen ne l'empêchait pas d'aspirer, en d'autres termes, au dépassement à venir des classes par l'unification de tous les esprits libres et les athées en une puissance commune, dans M-96 : « ils deviendront immédiatement une *puissance* en Europe et, fort heureusement, une puissance répartie *entre* tous les peuples ! entre les classes ! entre les pauvres et les riches ! »

enrichis. Toujours associé au «*désir de puissance*» au § 204, mais présenté sous l'angle de la fausseté («*poids faux*», arnaques à l'assurance, «*fausse monnaie*», «*fraude licite [...] de la bourse et des spéculations*»¹⁶⁴), l'argent est enfin redéfini comme l'idole moderne, prolongeant la réflexion théologico-politique en terrain économique.

Nietzsche consacre également quelques paragraphes à ce que Spencer appelait les préjugés de l'éducation, sous un angle socio-politique d'abord, culturel ensuite. Dans le premier cas, la réflexion se place sous l'angle des rapports intergénérationnels, les jeunes étant écartelés entre le respect servile de leurs aînés ainsi que le conformisme par le travail et le devoir, d'un côté, et les sirènes des aspirations révolutionnaires ou tout simplement réformistes et progressistes, de l'autre : reproduction des préjugés traditionnels ou production de nouveaux préjugés, sans tierce possibilité¹⁶⁵. Dans le second cas, les paragraphes 190 à 199 traitent de l'éducation morale, de l'éducation classique et de la *Bildung* dans le contexte d'une confrontation culturelle entre les Allemands et les autres nations d'Europe, ainsi que les Grecs de l'Antiquité. Les préjugés de l'éducation se muent ici en préjugés nationaux, faisant écho au «*préjugé du patriotisme*» chez Spencer. À la différence de l'esprit français¹⁶⁶, l'éducation et la culture allemandes sont pédantes¹⁶⁷, vaniteuses en matière de morale¹⁶⁸, la «*prétendue éducation classique*»¹⁶⁹ est formaliste et sèche. Contre le préjugé que les Allemands aiment entretenir, d'après lequel ils seraient le peuple civilisé, cultivé, moral et érudit par excellence, Nietzsche présente la culture allemande comme passionnelle, sujette à l'«*excitation morale*» et à l'«*enthousiasme*»¹⁷⁰ religieux et idéaliste, mue par un senti-

164 M-204 : «*Danaé et Dieu en or*». Nietzsche n'échappe pas lui-même aux préjugés en faisant suivre ces paragraphes sur l'argent d'un long paragraphe (somme toute plutôt élogieux, du reste) consacré... aux Juifs (M-205). Sur les préjugés économiques, voir aussi Lecky 1873, vol. 2, p. 198–214 sur l'usure, p. 228 sur la «*vieille illusion [Täuschung]*» (toujours d'actualité avec la théorie du ruissellement) d'après laquelle les riches, en dépensant leur argent, seraient «*involontairement à l'origine du bien-être de tous*» (trait et «*NB*» en marge) ; et encore p. 259 sur les «*doctrines économiques erronées*» («*gut*» en marge), tel le «*système mercantile*» («*^*» en marge), auquel sont consacrées les pages suivantes (également annotées). Il est encore question par la suite de la spéculation (p. 270), du colbertisme (p. 271), de la valeur, des coûts et des impôts (p. 273), du libre-échange (p. 274), du système des rentes d'après David Ricardo, dont Nietzsche déclare en marge qu'il «*est faux [ist falsch]*» (p. 275), du capitalisme, des salaires et du travail (p. 285–286), nombre de ces pages étant annotées.

165 Voir M-176 à 178, ainsi que M-183 (cf. *supra* p. 105–106).

166 M-191 et 192. Voir aussi M-198 sur la France et l'Italie, toujours par opposition à l'Allemagne.

167 M-193.

168 M-194.

169 M-195.

170 M-190.

mentalisme qui la rend franchement hostile aux Lumières et la rend sujette aux spéculations métaphysiques en philosophie, au romantisme en histoire, au mysticisme en sciences naturelles, à l'oscillation entre la « grande révolution » et la « grande réaction » en politique¹⁷¹. Enfin, Nietzsche s'efforce de distinguer la noblesse grecque de « notre noblesse encore chevaleresque et féodale »¹⁷², évitant ainsi la projection de préjugés d'une époque et d'un contexte socio-culturel sur d'autres. Il suit en cela un avertissement de Spencer, qui indiquait que « les représentations au sujet de la civilisation de l'Antiquité doivent avoir été complètement fausses [völlig falsch] »¹⁷³ et s'en prenait lui aussi aux comparaisons erronées entre l'Antiquité grecque et le système féodal. Nietzsche identifie quant à lui le souci de « rester fidèles aux préjugés et aux articles de foi de leur classe »¹⁷⁴ comme un trait caractéristique de l'esprit des Grecs de l'Antiquité, reportant la notion spencérienne de préjugé de classe sur une culture du passé.

Les préjugés politiques font également l'objet d'un traitement dans cette série de paragraphes, qu'il s'agisse des institutions ou des principaux courants politiques. Ainsi, la compréhension de la nature de l'État varie selon la perspective adoptée, tour à tour pesant « système de devoirs »¹⁷⁵ pour l'individu opprimé, « Providence »¹⁷⁶ assurant protection, ou encore produit coercitif de l'auto-législation des révolutionnaires socialistes ou anarchistes, trop conscients de la nécessité d'imposer des limites, la « terrible discipline »¹⁷⁷ de lois strictes, à leurs propres impulsions. De même, un paragraphe envisage deux motifs bien distincts de gouverner, qui fondent ainsi deux appréciations différentes de la nature d'un

171 Voir M-197.

172 M-199 : « *Nous sommes plus nobles* ».

173 Spencer 1875, vol. 1, p. 143 (cornée par Nietzsche, qui a également tracé un trait en marge de la comparaison). Nous trouvons également une comparaison de la noblesse des Anciens avec celle des Modernes dans Stendhal 1854a, p. 38 : « Cela est fort noble assurément ; mais comment de telles gens ont-ils l'effronterie de dire qu'ils admirent Homère ? Les anciens auraient bien ri de notre honneur » (Nietzsche a tracé deux traits en marge de ce passage).

174 M-199 : « *den ständischen Vorurtheilen und Glaubensartikeln Treue zu halten* ».

175 M-178. C'est la ligne que Za-I-Goetzen prolongera avec « le plus froid de tous les monstres froids ».

176 M-179, nouvel avatar théologico-politique.

177 M-184 : « *L'État comme produit des anarchistes* ». De manière assez similaire, mais en remplaçant les anarchistes par des criminels, M-187 revient de manière plus favorable à l'hypothèse d'« un État où le malfaiteur se dénonce lui-même » en usant ainsi de « la puissance du législateur » : « Je me plie seulement à la loi que j'ai promulguée moi-même ». Sur la place du criminel dans le corps social, et les préjugés qui l'accompagnent, voir encore M-202 ; sur les droits et les devoirs conçus comme estimations réciproques et bien souvent erronées des puissances respectives, voir M-112.

gouvernement¹⁷⁸, et un autre critique, nous l'avons vu, l'influence écrasante de l'opinion du gouvernement, du parlement ou du parti¹⁷⁹. Les principales opinions politiques, elles aussi, sont renvoyées dos-à-dos en même temps que leurs valeurs respectives, conçues comme autant de préjugés : le libéralisme de la culture marchande pour le bien-être matériel et le consumérisme¹⁸⁰, l'État-Providence pour la sécurité¹⁸¹, l'anarchisme et le socialisme pour leurs fantasmes messianiques de Grand Soir¹⁸², le nationalisme enfin, ivresse trompeuse et populacière suggérée par des dirigeants manipulateurs aux « plus basses couches du peuple »¹⁸³, à grands renforts de rhétorique et de pathos, pour leur faire servir leurs intérêts propres. La guerre elle-même, dont Nietzsche distingue par ailleurs les conceptions grecque et moderne¹⁸⁴, en est le résultat le plus fréquent, et n'est rien d'autre qu'une illusion supplémentaire¹⁸⁵.

Il est encore un autre aspect des considérations politiques d'*Aurore* sur la logique des préjugés et la performativité des représentations illusoire, qui prolonge l'amour idolâtre pour autrui, vu précédemment, et entre en résonance avec

178 M-181. Il est également question de l'image que les hommes d'État cherchent à renvoyer dans le paragraphe suivant, et nous reviendrons bientôt sur la question des dirigeants.

179 M-183. Voir aussi NF-1880,2[51] sur les partis, dont l'« activité continue n'est que fausse monnaie ». Ces différentes institutions s'ajoutent à l'argent et à ce que Nietzsche appelait au début des années 1870 les « établissements d'enseignement », dont nous avons parlé précédemment en tant que préjugés liés à la condition économique et à l'éducation. Nous pourrions ajouter encore l'institution carcérale, autre préjugé qui n'échappe pas à la critique récurrente des concepts de faute et de châtement, voir p. ex. M-366.

180 M-174 et 175.

181 M-179.

182 M-184 et 206. Voir également NF-1880,3[74] : « Les consolations qu'imaginent les mendiants et les esclaves sont les imaginations de cerveaux mal nourris, fatigués ou surexcités ; il faut s'en souvenir pour juger le christianisme et les divagations socialistes ». Cette note permet de comprendre que M-185, sur les mendiants, suive immédiatement M-184, sur les anarchistes et les socialistes.

183 M-189, ainsi que M-188. Voir également NF-1880,6[71] sur l'hypocrisie et la tendance mystique que l'on retrouve partout, « que l'on serve un Napoléon ou le principe des nationalités », et dont les effets sont des plus délétères, ainsi avec « le réveil des bassesses de la persécution antijuive » ; 6[144] sur la croyance erronée en « l'identité [...] de certains groupes » ; et 6[149] sur « l'erreur patriotique » et « l'étroitesse bornée de l'amour et de la haine nationaliste ».

184 Voir respectivement M-175 et 180.

185 Cf. NF-1880,4[250] : « Les guerres constituent pour l'instant les plus grandes excitations imaginatives après que tous les ravissements et les effrois chrétiens se sont affadis. La révolution sociale constitue peut-être quelque chose d'encore plus grand, d'où sa venue. Mais son succès sera plus réduit qu'on ne pense : l'humanité *peut* tellement moins qu'elle ne *veut*, ainsi que l'a montré la Révolution française. Dès que le puissant effet et l'ivresse de l'orage sont passés, on constate que, pour pouvoir plus, il faudrait avoir plus de forces, plus d'entraînement ». Voir également 4[202].

la thématique nietzschéenne du grand homme et de l'individu exceptionnel : il s'agit de ce que nous pourrions appeler, de manière anachronique, le culte du chef, faisant ainsi une fois encore écho à la dimension théologico-politique de notre propos. Nous avons vu que l'État était parfois abordé sous l'angle des dirigeants, le gouvernement sous l'angle des gouvernants, l'accent étant bien souvent mis sur leurs stratégies de simulation et de dissimulation : « les hommes d'État rusés jouent habituellement leur comédie sous le masque de la conséquence grossière »¹⁸⁶. Les deux textes les plus explicites à ce sujet sont les paragraphes 188 et 189, dont la genèse est commune¹⁸⁷ et dont le premier, intitulé « *ivresse et nutrition* », adopte le point de vue des peuples, qui « ne sont tellement trompés que parce qu'ils *cherchent* toujours un trompeur »¹⁸⁸, tandis que le second, « *sur la grande politique* »¹⁸⁹, adopte au contraire la perspective de ce dirigeant manipulateur, de ce démagogue (populiste, dirions-nous aujourd'hui) qui sait exploiter les aspirations et les passions populaires, le besoin d'ivresse et d'enthousiasme du bas peuple. Même si une part d'auto-conviction peut lui être utile, le *leader* charismatique doit surtout être lucide, mais il ne saurait jamais s'exposer, au contraire, à être trop bien connu de ceux qu'il entend conduire.

Napoléon, qui n'est pas mentionné explicitement dans ces deux paragraphes, est l'archétype de ce comédien vaniteux par excellence qu'est, par nécessité, le grand dirigeant politique, ainsi que certaines notes posthumes permettent de le constater. Mû par le désir de « paraître supérieur à tous »¹⁹⁰, disposé même à se « montrer plus vaniteux » qu'il ne l'est, « *volontairement*, pour satisfaire le besoin de puissance des instruments (des nations) »¹⁹¹ et se présenter à eux comme leur sauveur¹⁹², c'est un menteur invétéré¹⁹³ et le comédien politique par excellence :

186 M-182.

187 Voir notamment NF-1880,4[197 ; 244–245 ; 247–249] et, pour les copies au net, le manuscrit M-II-2,16–19. Nous avons traité plus longuement de la genèse de ces deux paragraphes dans Simonin, en cours de publication.

188 M-188.

189 M-189.

190 NF-1880,1[13].

191 NF-1880,4[197].

192 Voir NF-1880,4[261] : « On crut à Napoléon parce qu'on avait besoin d'un sauveur et d'un pacificateur » (notons, ici aussi, la dimension théologico-politique du mythe de l'homme providentiel).

193 Voir NF-1880,7[239] : « Chez d'autres peuples, le mensonge est bien considéré (par ex. encore chez Napoléon) ».

« il y a beaucoup d'*acteurs* supérieurs qui *jouent* l'homme d'État »¹⁹⁴. Dans ces deux paragraphes, Nietzsche pense donc probablement à Napoléon en tant qu'incarnation exemplaire de la grande politique moderne, vaste mascarade grâce à laquelle un unique individu, dissimulant ses faiblesses, se présente sous un jour grandiose et soulève les foules et les peuples. C'est peut-être également le cas lorsqu'il écrit par la suite, reprenant le point de vue des « suiveurs » dans un contexte moral : « vous jouissez de l'ivresse que procure la pensée de ne plus faire qu'un, désormais, avec le puissant, fût-il dieu ou homme, auquel vous vous consacrez »¹⁹⁵ ; et c'est explicite dans un paragraphe spécialement consacré à Napoléon, dans lequel Nietzsche insiste sur son aptitude à jouer de ses propres failles et à se donner en spectacle : « en secret, il jubilait même à l'idée d'abasourdir le jugement et de fourvoyer le goût par l'éclair et le tonnerre de l'autorité suprême »¹⁹⁶. À la fois admiratif de la stratégie de communication ainsi mise en œuvre et en même temps suspicieux à l'égard de ce que cela dissimule chez celui qui y recourt comme chez ceux sur qui elle fait effet¹⁹⁷, Nietzsche ne renoncera pas à cette intuition d'après laquelle le grand politicien est fondamentalement un grand menteur¹⁹⁸.

Outre le « noble mensonge »¹⁹⁹ mis en scène dans le célèbre mythe platonicien des autochtones, Nietzsche a pu penser ici à la notion pascalienne de « raison des effets ». Pascal reconnaissait en effet déjà qu'« il faut avoir une pensée de derrière, [...] en parlant cependant comme le peuple »²⁰⁰, c'est-à-dire articuler une certaine lucidité, par-devers soi, aux discours vains à destination du peuple, ainsi qu'à des postures affectées et suscitant l'admiration : « cet habit, c'est une force »²⁰¹. Nietzsche s'en souvient dans ses réflexions sur la vanité, les mondanités et les cérémonies, dont il a été question précédemment. Notons cependant que Pascal

194 NF-1880,1[128]. Napoléon n'y est pas nommément mentionné, mais rappelons NF-1880,7[53], déjà cité : « je comprends le cabotinage [*Schauspielerei*] tourné vers l'extérieur (par ex. celui de Napoléon) ».

195 M-215. Notons, toujours, le vocabulaire théologico-politique.

196 M-245.

197 Nous pouvons sans doute appliquer à ce « culte du chef » l'argumentation élaborée de façon critique à l'encontre du « culte des héros » et de « ses fanatiques », dans M-298.

198 Voir par exemple NF-1886,7[6] : « le "puissant ment toujours" ».

199 Voir Platon 1993, p. 194 *sq.*, 414b–415c. Socrate souligne qu'il importe d'en persuader « surtout les dirigeants eux-mêmes, mais à défaut le reste de la cité », préservant la hiérarchie entre le dirigeant et les gouvernés, tout en introduisant le menteur comme troisième terme, distinct du dirigeant. Nietzsche possédait l'ouvrage en grec, 1852 (BN), et en allemand, 1855–1856 (BN), mais n'a pas annoté ce passage.

200 Pascal 1993, § 336 : « Raison des effets » / 1865, vol. 1, p. 212 (cornée) : « *Grund der Wirkungen* ».

201 *Ibid.*, § 315 : « Raison des effets ».

reconnaissait à la fois la santé et la vanité de l'opinion et du jugement populaires : «il demeure toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines, parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très fausses et très mal saines»²⁰². Qu'y a-t-il alors de raisonnable à se laisser gagner par la force des effets seuls, s'ils sont vains et souvent malsains ? C'est que le domaine de la raison, ne s'appliquant pas à un peuple souvent déraisonnable, il n'est pas vraiment raisonnable de vouloir toujours persister dans la raison ; bien plutôt, celui qui veut conduire un peuple déraisonnable doit s'entendre à l'être aussi. La raison des effets est donc la rationalité des effets réels escomptés qui, bien souvent, ne sont pas raisonnables (la réciproque est également vraie : il y a une irrationalité de la raison, c'est-à-dire qu'il n'est pas raisonnable de persister seul dans la raison). C'est ce qui découle d'une autre pensée : «Les choses du monde les plus déraisonnables deviennent les plus raisonnables à cause du dérèglement des hommes», de sorte que telle loi «serait ridicule et injuste ; mais parce qu'ils le sont et le seront toujours, elle devient raisonnable et juste»²⁰³. Les réflexions politiques de Nietzsche, attentives au caractère performatif des représentations illusoire et des discours faux, semblent ainsi redevables à la raison des effets élaborée par Pascal. Le domaine de la politique semble donc privilégié pour constater les effets réels des opinions mal fondées, des préjugés les plus divers, ainsi que des masques et de l'apparat. La vérité y importe moins que l'effectivité.

La culture

Le comparatisme culturel, présent en plusieurs endroits d'*Aurore* et notamment dans les derniers paragraphes du livre III dont il vient d'être question²⁰⁴, permet de mettre au jour la logique des préjugés dans le rapport aux autres peuples et cultures, qu'ils coexistent géographiquement ou se succèdent historiquement. L'ethnographie et l'histoire seront donc ici deux sciences de l'homme privilégiées pour l'étude critique des préjugés et la compréhension de sa logique. Qu'il s'agisse en effet des préjugés nourris par l'observateur à l'encontre de cette altérité ou des préjugés qui sont propres à celle-ci et que l'observateur identifie comme tels, la confrontation des cultures est un moyen de prendre la mesure du perspectivisme : elle permet de comprendre que les groupes humains vivent dans des visions du

202 *Ibid.*, § 328 / *Ibid.*, vol. 1, p. 212 (cornée).

203 *Ibid.*, § 320 / *Ibid.*, vol. 1, p. 172 (trait en marge).

204 Voir en particulier M-190 à 207.

monde qui sont différentes. Autrement dit, les opinions et les préjugés ne varient pas seulement d'individu à individu ou d'une classe à une autre au sein d'une société, mais ils varient encore d'une société à une autre. Cela n'empêche d'ailleurs pas l'existence de certains invariants, à commencer par la logique des préjugés elle-même par-delà le contenu variable de ceux-ci : chaque culture invente ses préjugés, ses croyances et ses mythes, mais toutes ont en commun d'en inventer. La notion même de culture pourrait en ce sens être comprise comme l'ensemble des procédés théoriques et pratiques par lesquels les êtres humains s'inventent et se réinventent continuellement en même temps que le monde qui les entoure, dans le cadre de fabulations qui leur permettent de s'approprier, façonner et surmonter la nature (et *leur* nature)²⁰⁵. Qu'il puisse y avoir des mythes fondateurs, des croyances fédératrices, des valeurs communes et autres romans nationaux ne doit cependant pas oblitérer le fait que certains préjugés et certaines représentations illusoire ont des effets délétères sur les cultures aussi, voire que cela constitue peut-être leur horizon naturel : « Pourquoi la culture rend-elle *faible* ? [...] Parce que dans la culture la satisfaction en imagination [*Phantasie*] du besoin de puissance est trop estimée et rendue trop facile : si bien que la puissance véritable [*wahre*] s'affaiblit »²⁰⁶. La culture serait ainsi quasiment synonyme d'imaginaire par opposition à ce qui est plus vrai, comme peut-être la nature. La sphère de la culture permet donc de retrouver et de prolonger le double régime de l'illusion : d'un côté, certaines représentations illusoire propres à la culture dénaturent et affaiblissent ; de l'autre, elles favorisent l'essor et l'ennoblissement des êtres humains par le dépassement d'un donné naturel que la culture a vocation à parachever.

Nous traiterons donc d'abord de l'ethnographie, qui permet à Nietzsche de se confronter aux mythes et aux superstitions de cultures étrangères, qui ne sont jamais seulement l'Autre mais toujours un reflet de sa propre culture. Puis nous

205 La notion de seconde nature, dont nous avons parlé précédemment, exprime cette relation de continuité et de dépassement, d'un donné naturel à sa réélaboration culturelle. Sur le lien entre culture, valeurs et interprétation, cf. Wotling 2012, p. 5–6, qui souligne la double dimension théorique et pratique de la culture, le façonnement d'interprétations qu'elle suppose et les effets de transformation bien réels que ces interprétations entraînent : « logique double et déroutante, où le corps et ses valeurs produisent de l'interprétation, et où l'interprétation produit à son tour une modification du corps et de ses conditions de vie ». Nous partageons le constat général de l'auteur quant à la redéfinition très vaste de la culture [*Cultur*, *Kultur*] chez Nietzsche, qui ne se limite pas à l'érudition [*Bildung*], ainsi que la critique des préjugés liés à l'éducation nous a permis de le constater, qui englobe la notion de civilisation [*Civilisation*] et qui ne s'oppose pas à la nature mais la prolonge en tant qu'ensemble de manifestations particulières d'une certaine structuration des pulsions et des instincts, susceptible de variations et d'évolutions qui peuvent être laissées au hasard aussi bien qu'organisées intentionnellement.

206 NF-1880,4[257].

aborderons l'histoire, conçue comme objet d'étude et comme discipline, en tant qu'elle est constituée des récits collectifs d'une culture sur son passé, lequel est toujours romancé et fantasmé. Nous nous concentrerons ensuite sur l'art (et sur la figure de l'artiste), en tant que domaine d'expression culturelle privilégiée où règnent en même temps les puissances du faux, et il sera notamment question de l'esthétique de l'effet, du mythe du génie, de l'illusion parfaite ainsi que de l'appétit, une fois de plus, à jouer la comédie. Enfin, il sera question du langage, en tant que moyen de communication à mi-chemin entre expression véreuse de soi et stratégies discursives et rhétoriques de manipulation.

Ethnographie, mythes et superstitions

Les mythes et la mythologie occupent une place discrète mais importante dans le corpus constitué d'*Aurore* et des notes posthumes qui lui sont contemporaines. La plupart des occurrences ont un sens métaphorique et servent à disqualifier les préjugés moraux en tant que *mythoi* irrationnels et sans fondement. Quelques-unes, au contraire, se réfèrent plutôt de façon littérale à ce que nous considérons traditionnellement comme des mythes, tels ceux de l'Antiquité grecque, Nietzsche se montrant alors plus nuancé en attribuant à ces interprétations un statut de coup d'essai, une vocation heuristique, et une validité relative et temporaire²⁰⁷. Les deux registres n'étant pas absolument hermétiques, l'ambivalence des représentations illusoire s'applique pleinement aux mythes : à mi-chemin entre description plus ou moins adéquate de la réalité et vue de l'esprit aberrante, avec en outre dans l'un et l'autre cas des conséquences tour à tour bénéfiques ou nuisibles. Dans *Aurore*, il est ainsi question de la « mythologie grecque », à laquelle Nietzsche reconnaît une certaine valeur proto-scientifique en tant qu'expression de la réalité qui se sait limitée, et dont le caractère peu sérieux constitue précisément la qualité principale par différence avec la « profondeur métaphysique », les « dangers de la scolastique » et « la superstition alambiquée »²⁰⁸. Nietzsche recourt donc à la cul-

207 On trouve une application de ce sens pour le théâtre, qui semble toujours d'actualité aux yeux de Nietzsche, dans une note posthume qui déclare « qu'il n'est rien de moins qu'un mythe, une chose très sérieuse, et qu'il ne laisse pas de receler des secrets philosophiques » (NF-1880,4[1]).

208 M-85. Ici, le *mythos* est placé au-dessus du *logos* propre au discours philosophique ; on comparera avec NF-1880,4[146], où certaines « abominations mythiques » (ce qui ne signifie pas *tout* mythe) étaient récusées aussi bien chez les « dramaturges français de tendance romantique » que chez les « compositeurs allemands d'opéra » et, avant eux, « les Grecs », Nietzsche concluant par un avertissement quant à la contamination, par le *mythos*, du *logos* philosophique : « passablement

ture grecque pour discréditer, par contraste, la culture occidentale plus tardive et ses interprétations obscures et hasardeuses de la réalité, prenant ainsi le contrepied du préjugé tenace de l'ethnocentrisme. Lorsqu'il revient, plus loin, à la compréhension que nous, Modernes, pouvons avoir des Grecs, Nietzsche prend d'ailleurs soin de parler de « modèle mythique »²⁰⁹ : après avoir revalorisé les mythes des Grecs, il rappelle donc que l'image même que nous avons d'eux n'est pas autre chose qu'un mythe moderne, une illusion propre à la connaissance historique et qui, cependant, possède une valeur heuristique puisqu'ils nous servent alors de modèles.

Nous avons alors à apprendre des mythes des autres, comme nous devons nous méfier des nôtres. Les notes posthumes qualifient en ce sens de mythes ou de mythologie certaines croyances religieuses comme la dualité de l'âme et du corps ou certaines conceptions du divin²¹⁰, et bientôt certains préjugés moraux comme l'idée même d'un « monde moral » : « Le mauvais entraînement à voir et à *vouloir* voir le réel [*Wirklichen*] a fait naître également dans les relations entre les hommes, dans leurs jugements sur les autres et sur eux-mêmes, une mythologie : le "monde moral" »²¹¹. Les divers paragraphes d'*Aurore* sur l'ordonnement moral du monde trouvent ici une explication plus approfondie : le *vouloir-voir* se substitue au simple voir, la connaissance est une projection subjective qui déforme la réalité objective, un effort maladroit et biaisé pour comprendre et décrire à la fois le monde (le réel) et l'homme (le monde moral), et qui n'aboutit qu'à une mythologie. La méconnaissance du mythe a donc pour objet à la fois l'homme lui-même, dans ses rapports intersubjectifs comme dans son rapport à soi-même²¹², et le monde naturel qui l'entoure. C'est ce que Nietzsche veut dire lorsqu'il note qu'il est « mythique de croire que la science découvrira toujours ce qu'il y a de plus utile

inquiétant si la philosophie a besoin *de lui* [sc. ce penchant aux abominations mythiques] pour rendre crédibles ses principes».

209 M-199.

210 Voir NF-1880,3[152] : « Aucune mythologie n'a eu de conséquences plus nocives que celle qui parle de la servitude de l'âme soumise au corps » ; 4[96] : « "Le dieu en devenir" est l'expression mythologique des véritables phénomènes » (notons ici encore l'ambivalence du mythe, désignant une illusion de nature religieuse en même temps qu'une tentative de description et d'explication de la réalité, des « véritables phénomènes [*wahren Vorgänge*] », dont le caractère principal est pour Nietzsche le devenir.

211 NF-1880,6[248]. Voir également 6[251] sur la responsabilité : « Lorsque nous tenons pour responsable, nous présumons chez les autres une force identique et une connaissance identique de cette force – ce qui est pure mythologie ».

212 Voir NF-1880,7[213], sur le mythe du moi, en écho à la fameuse pensée pascalienne dont nous avons parlé précédemment : « Il est mythique de croire que nous trouverons notre moi le plus propre après avoir abandonné ou oublié telle ou telle chose ».

et de plus indispensable à l'humanité»²¹³. Anticipant la formule célèbre d'*Éléments pour la généalogie de la morale* d'après laquelle «c'est encore et toujours sur une croyance métaphysique que repose notre croyance en la science»²¹⁴, Nietzsche n'est donc pas dupe, lors même qu'il oppose la science aux préjugés et aux mythes de la religion, car il sait que les sciences naturelles les plus modernes demeurent elles aussi pétrées d'une mythologie larvée, d'un vouloir-voir qui projette sur la réalité des attentes humaines, trop humaines.

Il en va de même pour les superstitions, omniprésentes dans *Aurore*, depuis le sexe des astres jusqu'à la signification des rêves, en passant par les fantômes, l'animisme et le fétichisme²¹⁵, la magie, sans oublier les miracles, les démons, les visions prophétiques et les oracles, entre autres²¹⁶. Comme nous venons de le voir avec le § 85, Nietzsche valorise parfois la mythologie du passé contre certaines superstitions ultérieures ; mais, en fonction des besoins stratégiques de l'argumentation, il sait également apprécier le fait que de nombreuses superstitions, en

213 NF-1880,8[98]. Voir également 3[149] et 6[145] sur le mythe de l'instinct de conservation, ainsi que 4[38] sur le mythe de l'hérédité, auquel Nietzsche reconnaît là aussi une validité temporaire tout en prédisant qu'il sera un jour obsolète.

214 GM-III-24.

215 L'intérêt de Nietzsche pour le fétichisme remonte au moins à l'année 1875 (cf. NF-1875,5[165] et 11[18]). S'il est implicite dans *Aurore*, on en trouve néanmoins une occurrence dans NF-1880,10[B44] et, dans Lecky 1873, vol. 1, p. 149–151, Nietzsche a annoté un passage consacré au «fétichisme», «caractéristique générale des premiers stades de la croyance religieuse» consistant à «concentrer le culte divin sur la matière» (p. 149, trait horizontal en marge), et dont l'importance du «signe de croix» (*ibid.*, deux traits en marge) dans le christianisme serait un reste. La fin de M-84, sur les interprétations fantaisistes des chrétiens concernant le bois de la croix, pourrait provenir de cette source. S'ensuivent à la page 150 divers exemples également annotés de fétichisme lié aux vertus purificatrices de l'eau, notamment «l'eau baptismale», auxquels M-33 fait peut-être discrètement référence en mentionnant les bains purificateurs, tout comme M-149 et NF-1880,4[164 ; 219 et 252] à propos du baptême chrétien. Enfin nous lisons à la page 151 : «en vérité, il est douteux que cette forme de fétichisme [sc. amulettes et autres artefacts] ait jamais été aussi forte dans le paganisme que dans le christianisme médiéval» («/» en marge), image que Nietzsche transpose sur les croyances superstitieuses liées à l'Enfer dans M-77 en déclarant que la «sombre image de l'état d'un homme superstitieux au sein du paganisme [...] devient anodine si on l'oppose à celle d'un chrétien du moyen âge» ; quant à l'«amulette», il en fait un usage métaphorique dans M-260.

216 Dans NF-1880,1[1], Nietzsche déclare dans une liste de thèmes vouloir traiter «de la superstition». Orsucci 1996 a montré que l'intérêt de Nietzsche pour cette question remonte à son cours sur *Le Service divin des Grecs* (1875–1876 et 1877–1878) et à *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche ayant alors lu de multiples ouvrages d'histoire et d'ethnographie rendant compte de diverses croyances et pratiques superstitieuses. À ce sujet, voir Simonin 2022a, p. 83–94.

dépit de leur grande durabilité²¹⁷, soient devenues obsolètes, ainsi au seuil d'*Aurore* : «La grande acquisition que nous devons à l'humanité qui nous a précédés, c'est de n'être plus contraints de vivre dans la terreur constante des bêtes féroces, des barbares, des dieux et de nos propres rêves»²¹⁸ ; et plus loin, au seuil du livre III : «les temps modernes ne croient plus aux présages, aux oracles, aux astres et aux devins»²¹⁹. «Nous avons chassé les fantômes»²²⁰, indique encore une note posthume. Pourtant, d'autres passages font de la disparition de semblables croyances (en «l'omniprésence de puissances bienveillantes» par exemple) un horizon qui demeure à conquérir, pour le plus grand bien de l'humanité à venir : «Cela *supprimera* bien des espérances trompeuses et donc bien des désillusions»²²¹. Quoique certains objets de superstition soient dépassés, la disposition elle-même ne l'est donc pas encore ; bien au contraire, elle semble se satisfaire d'autres objets, de sorte qu'une certaine continuité s'établit du paganisme à la religion judéo-chrétienne et finalement aux préjugés moraux qui perdurent.

Dès le début d'*Aurore*, Nietzsche déclare ainsi que si «la croyance à la virilité ou à la féminité du soleil» est aujourd'hui dépassée, ce n'est pas encore le cas de la «*signification éthique*» du «monde»²²² ; il réitère son propos au début du livre II : «Des hommes nobles et sages ont cru autrefois à la musique des sphères : des hommes nobles et sages croient encore à la "signification morale de l'existence"»²²³. Dans les notes posthumes, Nietzsche constate le déclin de la «croyance religieuse» mais s'étonne que «la croyance en la morale» perde²²⁴ et il donne d'autres exemples concrets de parallélismes, soulignant par exemple que les

217 Voir M-23 : «pendant de nombreux millénaires on a cru que les choses [...] étaient également vivantes et animées, capables de nuire et de se soustraire aux intentions humaines» de sorte qu'il a fallu s'en prémunir : «voilà l'origine de la plupart des pratiques superstitieuses».

218 M-5.

219 M-155. Dans NF-1880,1[56], c'est sous l'angle de la «modification de l'appréciation de valeur» qu'il est question du «mépris envers les superstitieux et leurs objets».

220 NF-1880,10[B50]. On se souvient que le mot «fantôme» désigne métaphoriquement le monde du sujet ainsi que le monde des sens, ainsi que nous l'avons vu dans notre analyse du phéno-ménisme.

221 NF-1880,4[53]. La note précise le caractère consolateur de cette «*agréable* croyance», de sorte que la superstition entraîne ici des effets bénéfiques à court terme (bien-être et consolation) et nuisibles à long terme.

222 M-3 : «*Tout fait son temps*». Salanskis 2015, p. 139–140, montre que les deux croyances se trouvent chez John Lubbock, la première étant bien identifiée comme une croyance superstitieuse tandis que l'auteur défend la seconde ; Nietzsche retournerait ainsi l'argumentation de Lubbock contre lui-même en montrant qu'il souscrit sans s'en apercevoir à une superstition du même ordre que celles qu'il analyse dans des sociétés dites «primitives».

223 M-100. Il recourt cette fois à l'harmonie des sphères, déjà présente dans M-4.

224 NF-1880,3[38] ; cf. aussi 3[70].

«hommes-médecine» du passé engageaient leur volonté sur des événements naturels («*je veux que le soleil brille, qu'il pleuve*») et que peut-être «un jour on comprendra enfin qu'en ce qui nous concerne le vouloir est également un préjugé. – Ainsi le devoir repose sur un préjugé ?»²²⁵ Le recours aux superstitions est donc un moyen supplémentaire de discréditer les préjugés moraux : ici l'action volontaire et libre, ainsi que le devoir qui en découle, via la notion de responsabilité. La morale en son ensemble est qualifiée de «superstition», même si elle est «très utile et peut-être indispensable»²²⁶, et Nietzsche note encore qu'«il y a de la *superstition* dans [la] peur» qui est au fondement de l'obéissance à l'autorité supérieure, elle-même constitutive de la «moralité des mœurs»²²⁷. Il clôt le livre III avec une réflexion sur les Allemands qui fait notamment de leur inclination prononcée à la «superstition»²²⁸ un élément constitutif de leur rigidité morale. Quant à la superstition religieuse du judéo-christianisme, elle n'est évidemment pas en reste, Nietzsche qualifiant l'apôtre Paul de «superstitieux»²²⁹ et soulignant que l'état de l'«homme superstitieux au sein du paganisme»²³⁰ n'égalait pas l'horreur des tourments de l'âme chez les chrétiens. Dans les notes posthumes, «une époque de superstition»²³¹ est l'un des prérequis pour qu'un individu puisse se prendre pour le fils de Dieu et que d'autres aient également foi en lui.

Du sexe des astres au libre arbitre en passant par les miracles du christianisme, la superstition semble donc une disposition profondément enracinée dans la nature humaine. Par-delà la variabilité de ses objets, Nietzsche s'attache ainsi à esquisser brièvement certaines des caractéristiques les plus saillantes de l'attitude superstitieuse. Elle repose tout d'abord sur un ensemble d'éléments psychologi-

225 NF-1880,5[43]. Cf. aussi 5[47] : «Vouloir est un préjugé», qui repose sur l'attribution d'«influences démoniaques» lorsque l'on se surprend soi-même et, au contraire, sur une divinisation lorsque la régularité de notre action nous la rend prévisible et, croit-on, maîtrisable : «*en qualité de prophètes* nous nous imaginons être des magiciens». Sur ce caractère magique de l'action, voir également 3[120] : «nous nous sentons libres en tant que magiciens». Les «hommes-médecine», quant à eux, sont également présents dans M-9, 14 et 42.

226 NF-1880,4[182].

227 M-9.

228 M-207.

229 M-68.

230 M-77. Cf. également M-72 sur les représentations des tourments infernaux et M-113 sur les «ascètes superstitieux». Sur les superstitions juives et chrétiennes, voir notamment NF-1880,3[104] et 6[285].

231 NF-1880,6[229]. Cf. Lubbock 1875, p. 300, qui rapporte le propos de «Tuikilakila», chef d'une peuplade des îles Fidji : «*Je suis un dieu*», osait dire Tuikilakila, et il le croyait vraiment». Dans cette note, Nietzsche transpose ce propos tiré de récits ethnographiques sur le Christ, rapproché en outre de Napoléon (voir également 6[26] sur la «superstition particulière» de Napoléon, sa conviction d'avoir une destinée exceptionnelle lui permettant d'accomplir des exploits).

ques que nous avons déjà rencontrés pour la plupart, comme l'aspiration à éprouver bien-être et consolation²³², ou à éliminer la peur²³³, sans oublier le sentiment orgueilleux de distinction et de supériorité : ainsi la note déjà citée sur le vouloir et le devoir comme préjugés précisait-elle qu'il s'agissait peut-être là d'un « orgueil injustifié »²³⁴. La part d'anthropomorphisme dans la superstition s'explique sans doute par-là : qu'il s'agisse de donner à un état subjectif une interprétation cosmique et surnaturelle ou au contraire de projeter sur le monde naturel des attributs humains, il s'agit dans les deux cas pour une humanité superstitieuse de se placer au centre de l'univers ou au sommet de la Création. La signification éthique de l'existence²³⁵, la projection d'intentions sur les choses²³⁶, l'interprétation morale d'effets naturels²³⁷ ou le fait d'interpréter « superstitieusement l'humour en y voyant l'action d'un Dieu »²³⁸ en sont autant d'exemples, de même que la croyance en des « puissances bienveillantes »²³⁹, la conviction de pouvoir faire la pluie et le beau temps²⁴⁰ ou encore le fait qu'« autrefois l'on croyait pouvoir tout expliquer dans l'Alchimie par des concepts *moraux* »²⁴¹. En tant qu'elles sont anthropomorphiques, les superstitions ont pour fonction de façonner un monde humain, adapté à l'homme, fait pour l'homme.

À cet ensemble de critères psychologiques s'en ajoute un autre, d'ordre épistémologique : la superstition se nourrit de l'ignorance. C'est la raison pour laquelle Nietzsche, soulignant le rôle du mystère dans les superstitions chrétiennes²⁴² et constatant que « nous vénérons lorsque nous ne comprenons pas »²⁴³, préconise la suspension du jugement et le *nil admirari*. Plus généralement, il oppose la superstition et la magie, d'un côté, à la science, de l'autre, en particulier en ce qui concerne les explications causales, ce qui n'empêche pas les sciences naturelles de demeurer pétrées de préjugés et de superstitions²⁴⁴, ainsi que Nietzsche le souligne

232 Voir NF-1880,4[53], cité précédemment.

233 Voir notamment M-5, 9, 33, 42 et 77.

234 NF-1880,5[43]. Voir également 4[151], qui note que c'est en réponse à une ambition entravée que l'« on s'invente des dons de seconde vue », la superstition devenant un moyen pour s'enorgueillir de façon imaginaire.

235 M-3.

236 M-23.

237 M-24.

238 M-28.

239 NF-1880,4[53].

240 NF-1880,5[43].

241 NF-1881,11[3]. Sur l'alchimie, cf. *infra* p. 448 *sq.*

242 Voir NF-1880,4[15].

243 NF-1880,3[123].

244 Nous y reviendrons dans le chapitre suivant.

en comparant le médecin et l'historien modernes au magicien et au prophète du passé²⁴⁵. Le cinquième livre d'*Aurore* verra encore dans la connaissance et la science «la magie des magies»²⁴⁶ et une séductrice redoutable pour tout esprit passionné. Des mythes primitifs jusqu'à la science moderne, en passant par la religion et la morale, les objets de la superstition changent mais celle-ci perdure donc, tout comme ses effets positifs et néfastes²⁴⁷.

Les fictions de l'histoire

Arrêtons-nous un moment sur cette figure de l'historien-prophète et sur cette science spécifique qu'est la science historique. Si l'ethnographie est la discipline attentive aux croyances, mythes et superstitions des autres cultures du monde, l'histoire est celle qui se penche sur celles du passé. À l'expérience de décentrement perspectiviste dans l'espace répond une autre, qui se concentre sur la variabilité des cultures humaines, de leurs préjugés et de leurs représentations illusives dans le temps. L'historien possède, lui aussi, cette double caractéristique consistant, d'une part, à s'efforcer d'identifier des préjugés révolus en tant que connaisseur des hommes, et d'autre part, à projeter ses propres croyances et les préjugés de son temps sur ce passé qu'il se condamne ainsi à méconnaître. À l'histoire universelle [*Weltgeschichte*], processus au cours duquel le devenir humain se déploie dans le monde et qui se révèle surtout l'histoire des illusions et désillusions de l'humanité²⁴⁸, correspond ainsi la discipline historique, science de

245 NF-1880,4[62]. Rappelons le titre de cet article de Wilhelm Wundt, tiré d'une conférence évoquée par Nietzsche à l'automne 1879 : «la superstition dans la science», *op. cit.* L'auteur note qu'«entre la croyance et le savoir, s'étendant souvent largement sur les deux, se tient le domaine, oscillant, de la superstition», qui nuit aux deux domaines en confondant le naturel et le surnaturel, là où la mythologie parvenait à réunir les deux (1880, p. 26). Il s'étonne ensuite de ce que l'attitude superstitieuse perdure, non seulement dans l'esprit populaire, mais jusque dans la science (p. 27), puis distingue les restes de superstition dans la science et les sciences qui sont de part en part et du fait de leur objet même superstitieuses (p. 28), ainsi que la superstition, introduisant le surnaturel dans le naturel en fonction d'intérêts humains et de buts pratiques, du mysticisme, plus théorique et transformant le naturel en symbole du surnaturel (p. 29–30).

246 M-450 : «*La séduction de la connaissance*». Voir aussi NF-1880,6[10].

247 Sur la performativité des croyances superstitieuses, voir en particulier M-96, qui fait découler la puissance effective des brahmanes des «fictions poétiques et des superstitions» qui s'y rattachent ; pour un exemple de performativité négative, voir M-42 sur les «fictions» forgées autour des «superstitions» des penseurs contemplatifs et pessimistes, lesquelles s'enracinent dans la peur et la fatigue et conduisent ceux-ci à juger défavorablement le monde.

248 Voir Schopenhauer 2020, p. 117 / 1874, vol. 6, p. 589 : «De même que les couches de la terre conservent par rangées les êtres vivants des époques passées, ainsi les rayons des bibliothèques

l'homme par laquelle une culture et des êtres humains cherchent à se connaître en connaissant leur passé, mais qui se révèle à son tour en grande partie fictive.

Nietzsche ne cesse de critiquer les différentes formes d'histoire anhistorique, qui tuent le devenir lui-même, que ce soit en sanctifiant un passé révolu²⁴⁹, en projetant au contraire sur lui une certaine image du présent comme si les siècles n'avaient introduit aucune variation, ou encore en enseignant une vérité universelle que le devenir historique n'affecterait pas ou ne ferait que confirmer²⁵⁰. Là contre, il s'efforce d'esquisser une pratique génétique de l'histoire, préfigurant la méthode généalogique ultérieure, et qui serait attentive aux différences entre l'origine et le terme actuel, aux étapes, aux transformations et aux évolutions²⁵¹. Le premier paragraphe d'*Aurore* vante ainsi déjà le travail du « bon historien » en tant qu'« historique précis d'une genèse »²⁵², Nietzsche affirmant de nouveau au seuil du livre II que l'on « devient moral »²⁵³ et que « la morale est soumise à un travail de transformation constant »²⁵⁴. L'histoire que Nietzsche cherche à mettre en avant, et qu'il applique en particulier à la morale²⁵⁵, est donc l'histoire de multiples variations, « la compréhension de l'origine et de l'évolution »²⁵⁶, contre l'ahistoricité religieuse et métaphysique qui ne voit que des accidents apparents dans le devenir²⁵⁷.

conservent par rangées les erreurs passées et leurs exposés», ainsi que *supra* p. 21–22 pour l'histoire des opinions erronées et des illusions, chez Lecky ou Hartmann notamment.

249 Nietzsche appelait cela l'histoire antiquaire dans la deuxième *Inactuelle* ; il parle d'érudition et de culture classique à la fin du livre III d'*Aurore*, ainsi dans M-195, où il déclare qu'il aurait fallu enseigner les soubresauts de l'histoire des sciences exactes plutôt qu'une fausse linéarité ou que les seuls sommets de la culture, annulant les étapes et les impasses du devenir.

250 Voir notamment M-94, où Nietzsche indique que le christianisme sacrifie toujours quelque chose, par exemple « le “monde” ou l’“histoire” » : il pense peut-être ici aux réinterprétations chrétiennes de l'histoire, ainsi de l'Ancien Testament à l'aune du Nouveau, ou bien aux conceptions chrétiennes qui annulent tout simplement le rôle de l'histoire, comme la Prédestination ou la Providence.

251 En réponse à M-94, le paragraphe suivant propose précisément une « *réfutation historique* » (M-95) du christianisme, en faisant la genèse de la croyance en Dieu.

252 M-1.

253 M-97.

254 M-98 : « *Évolution de la morale* ».

255 Voir encore M-34 sur « l'histoire des sentiments moraux » et « l'histoire des concepts moraux », et M-339 sur la genèse historique de la notion de devoir, qui n'a rien de l'universalité atemporelle véhiculée par les notions de commandement divin ou d'impératif catégorique, mais n'est autre qu'une contrainte devenue plaisante au fil du temps et par habitude.

256 M-197.

257 La valorisation récurrente de l'histoire personnelle, c'est-à-dire des modifications et des heurts intimes qui font précisément que l'on a quelque chose à raconter et qui sont le signe de la vie par opposition à l'érudition sèche, impersonnelle et morte, s'explique sans doute par-là : il faut

Or, l'une des principales conséquences de cette conception de l'histoire, c'est le relativisme historique, qui n'enseigne pas nécessairement dans la conception nietzschéenne que tout se vaut, mais oblige néanmoins à reconnaître que tout ce qui semble vrai, éternel ou doté de la plus grande valeur, est en réalité le fruit d'un devenir historique et condamné à passer. Cela est d'autant plus vrai que l'histoire universelle se révèle surtout l'histoire des illusions de l'humanité ou, comme le relève Marco Brusotti, « l'histoire des événements est elle aussi fondamentalement l'histoire des opinions »²⁵⁸. Dès le début d'*Aurore*, Nietzsche déclare que « *tout fait son temps* »²⁵⁹, puis se montre reconnaissant envers « l'humanité qui nous a précédés »²⁶⁰ pour s'être débarrassée de diverses croyances, faisant ainsi de l'histoire un processus d'émancipation vis-à-vis de la croyance. Peu après, il déplore au contraire la souffrance des « esprits les plus rares » « au cours de l'histoire »²⁶¹, sous la contrainte de la moralité des mœurs et de ses préjugés. Par la suite, il souligne la place de la « démente »²⁶² dans l'histoire de la moralité ainsi que la préhistoire sentimentale et irrationnelle qui a précédé et déterminé le cours de l'histoire universelle²⁶³. L'histoire apparaît encore comme l'histoire de la modification des jugements de valeur²⁶⁴, l'histoire de la culture reposant très largement sur des croyances et des superstitions²⁶⁵. Plus loin dans l'ouvrage, « *l'histoire naturelle du devoir et du droit* »²⁶⁶ fait ressortir la part d'estimations fantasmées sur les puissances qui s'affrontent au sein des relations intersubjec-

avoir une histoire pour pouvoir faire de l'histoire. Voir notamment M-460, où le « plus sage historien » ne connaît encore que de façon bien superficielle, faute d'avoir fait l'expérience vivante et personnelle des événements qu'il relate, faute de s'être exposé ; M-481 sur « l'histoire passionnée d'une âme », Nietzsche reprochant à Schopenhauer de ne pas avoir eu d'« évolution » et « d'« histoire » » ; M-545 sur ceux qui se prétendent connaisseurs des hommes et doivent eux-mêmes avoir vécu « de l'histoire, des ébranlements, des tremblements de terre ».

258 Brusotti 1997, p. 249.

259 M-3 : il y est question d'erreurs et de croyances.

260 M-5.

261 M-9. Sur l'histoire comme histoire des persécutions liées aux préjugés, cf. Lecky 1873.

262 M-14.

263 Voir M-18, et encore M-31 sur la préhistoire animiste de l'humanité, dont le préjugé ultérieur d'une spécificité de l'esprit humain n'est que le pendant, M-43 sur la spiritualité comme « préhistoire de la science », et M-312 sur la préhistoire animale de l'homme.

264 Voir M-20 : « l'histoire traite presque exclusivement de ces *mauvais hommes* que l'on a plus tard *déclarés bons* ».

265 Voir M-23, ainsi que M-113, où l'histoire de la culture est l'histoire de la pulsion cruelle de distinction qui, bien souvent, n'est que rêvée.

266 M-112. Voir aussi, plus généralement, NF-1880,6[422] : « La vérité dans un événement historique : tout se passe dans des esprits qui se voient mutuellement de façon fautive et incomplète ».

tives ; quant à « l'histoire universelle de la connaissance »²⁶⁷, elle conduit au phénoménisme dont nous avons parlé précédemment. À de nombreuses reprises dans *Aurore*, le cours de l'histoire est donc présenté comme la somme et la succession de croyances, de superstitions, d'illusions et d'erreurs, bref de jugements aberrants et de visions déformées entretenus par l'humanité sur elle-même, sur autrui et sur le monde qui l'entoure. L'étude de l'humanité en son devenir historique confirme donc sa propension à se méprendre et à méconnaître la réalité.

L'historien lui-même qui se lance dans une telle étude n'échappe pas aux travers de son objet, Nietzsche reconnaissant ainsi à sa manière la difficulté fondamentale des sciences humaines dont le sujet et l'objet sont identiques. C'est également là ce qui fait la tension, propre à l'historien, entre identification critique des préjugés passés et production de nouveaux préjugés auxquels il succombe lui-même en les projetant sur le passé. Dans les notes posthumes déjà, Nietzsche indiquait que « l'image de l'histoire change continuellement »²⁶⁸, en même temps que les hommes, et que les historiens, semblables aux poètes, anticipent en imagination la réalité qu'ils prétendent seulement connaître²⁶⁹. Outre les préjugés qui ressortent de l'histoire, *Aurore* s'intéresse donc également aux préjugés de l'historien, en particulier de l'historien romantique qui se perd dans un passé fantasmé²⁷⁰, et souligne d'autre part que « les grandes guerres modernes sont la conséquence des études historiques »²⁷¹, dénonçant ainsi le fanatisme nationaliste en tant qu'effet nuisible des préjugés propres à la science historique. Mais le texte le plus décisif sur ce point, qui s'intitule « *Facta ! oui, facta ficta !* », développe un véritable fictionnalisme historique et souligne encore plus explicitement la performativité des représentations illusives dans le domaine de l'histoire :

Un historien n'a pas affaire à ce qui s'est réellement passé mais seulement aux événements supposés : car seuls ces derniers ont eu des *effets* [gewirkt]. [...] Son sujet, la prétendue histoire du monde, ce sont des opinions sur des actions supposées et leurs mobiles supposés, qui donnent à leur tour prétexte à des opinions et à des actions dont la réalité [Realität] se dissipe instantanément en fumée et n'a d'*effets* [wirkt] qu'en tant que fumée [...]. Tous les historiens racontent des choses qui n'ont jamais existé, sauf dans la représentation²⁷².

267 M-243.

268 NF-1880,7[68].

269 Voir NF-1881,11[68].

270 Voir M-159 et 197.

271 M-180.

272 M-307. Voir également M-340 : « *L'apparence est contre l'historien* », qui confirme d'une autre manière que l'historien ne se confronte jamais qu'à des apparences trompeuses.

On ne saurait exprimer plus clairement, d'une part, la performativité des représentations illusoirs dans la mesure où les suppositions et les opinions sont ici l'essentiel, à la fois réalité [*Realität*] qui se dissipe en fumée et en même temps source d'effectivité [*Wirklichkeit*], et d'autre part la continuité entre les représentations illusoirs de l'histoire en tant qu'objet d'étude et celles de l'histoire en tant que discipline. La dernière déclaration d'*Aurore* à ce sujet prend la forme d'un avertissement, adressé aux « nobles enthousiastes » et leur recommandant de « *ne pas faire de la passion un argument en faveur de la vérité* » : Nietzsche leur reproche une certaine attitude, consistant à « falsifier l'histoire pour qu'elle témoigne en [leur] faveur »²⁷³. *Aurore* présente donc une image originale et tout à fait moderne de l'histoire conçue comme un ensemble de fictions sur des fictions, cette science de l'homme étant une fois de plus écartelée entre l'effort pour déconstruire des préjugés et mieux connaître la nature humaine, d'un côté, et la production réitérée et inexpugnable de préjugés, de l'autre.

L'art, puissance du faux

Parmi les pratiques culturelles les plus significatives, il en est une dont l'essence même semble résider dans la production de fictions et dans un jeu ambivalent d'imitation et d'invention de la réalité : l'art. Premier élément de la triade idéaliste²⁷⁴, l'art est à la fois un moyen d'expression de la réalité, voire d'un niveau de réalité supérieur ainsi que la métaphysique d'artiste de *La Naissance de la tragédie* le concevait, et en même temps la « puissance du faux »²⁷⁵ par excellence, ce que Nietzsche concevra ultérieurement comme une configuration de la volonté de puissance en tant que volonté de tromper. Mais dans la mesure où la conception

273 M-543.

274 Avec la religion et la science (ou philosophie) sur lesquelles nous reviendrons par la suite. Cette triade – ou parfois seulement deux de ses termes – est la plupart du temps évoquée sous l'angle de la contamination des domaines et de leurs spécificités les uns par les autres, ainsi de l'art et de la philosophie par la religion chrétienne dans M-57, de l'art par la religion dans M-76 et 191, mais aussi de l'art par le réalisme scientifique dans M-433 ou au contraire de la science et de la philosophie par l'intuitionnisme de l'art dans M-544. Dans M-549, le chrétien et Shakespeare, soit la religion et l'art, ont en commun de fuir la réalité, et c'est aussi à partir d'une critique de l'idéalisme, de l'inversion du monde et du fanatisme que la religion, la science et l'art sont tous trois rejetés dans NF-1880,10[E94]. Pour la confusion de l'art et de la philosophie, voir encore 4[8, 146 et 305], de l'art et de la religion, 6[71] et 11[261 et 285].

275 La formule, qui est une autre manière d'exprimer la performativité des représentations illusoirs, est de Deleuze 2010, p. 117. Pour une confrontation des deux auteurs sur cette question, voir Stellino, en cours de publication.

métaphysique, idéaliste et romantique de l'art est récusée par Nietzsche depuis *Choses humaines, trop humaines*, cette tension fait l'objet d'une redéfinition à l'époque d'*Aurore* : l'expression de la réalité s'identifie désormais avec sa réinterprétation sous forme de jeu avec les apparences, tandis que la prétention mystique de l'artiste à représenter l'essence invisible de la réalité en passant outre les apparences n'est plus, aux yeux de Nietzsche, qu'un rejet de la réalité sensible, la seule qui soit. Autrement dit, l'art porte à son paroxysme la tension que nous avons déjà reconnue entre une illusion qui perd la réalité de vue, d'un côté, et la reconnaissance que l'illusion est une composante fondamentale de la réalité elle-même, de l'autre. La place de l'art dans *Aurore* se résout ainsi en une double orientation : en tant que pratique sociale ou dans sa conception idéaliste, que ce soit par l'affectation vaine de certains artistes à la recherche de l'effet facile ou par les fantaisies du génie mythique, l'art s'éloigne de la réalité et ne sert qu'à se mettre en scène ; en tant qu'effort pour transformer et s'appropriier le monde en s'interrogeant sur sa nature et sur la part d'illusion qu'il recèle, l'art participe de la réalité elle-même en tant qu'activité créatrice d'interprétations, ainsi que Nietzsche l'exprimera bientôt : en modifiant le regard que le sujet porte sur les choses du monde, l'art transforme le sujet et le monde.

Reprenons ces deux dimensions. Tout d'abord, Nietzsche s'intéresse à l'art en tant que phénomène et ensemble de pratiques socio-culturelles et nous pouvons rappeler ici ce que nous avons déjà dit du *Schauspieler* hypocrite qui joue la comédie, dans le contexte du paraître, de l'affectation et de la vanité. Plus généralement, les « poètes » et les « comédiens » apparaissent comme le résultat du « mensonge et [de] la dissimulation qui sont cultivés au sein de la communauté »²⁷⁶, de sorte que la figure de l'artiste apparaît comme un symptôme particulièrement représentatif de la culture dont il émane, et tout particulièrement de la pulsion de dissimulation (la future volonté de tromperie) qui semble être constitutive de la culture en tant que telle, ainsi que nous l'avons vu avec la *mimicry*. L'artiste n'est donc pas simplement un acteur quelque peu contingent du monde culturel et se livrant à une activité superflue ; il est l'émanation la plus avancée de la tromperie inhérente à l'organisation collective de la vie des humains en tant qu'êtres de culture. Il y a donc une continuité entre les comédiens du péché (les Grecs) et les comédiens de la vertu (les chrétiens)²⁷⁷, d'un côté, c'est-à-dire les deux grandes aires culturelles que Nietzsche aime particulièrement confronter, et les artistes, poètes et écrivains qui redoutent que toutes leurs stratégies de tromperie, leurs

276 NF-1880,3[145].

277 M-29.

petits effets soient démasqués²⁷⁸, de l'autre. L'art n'est qu'une configuration spécifique de la propension éminemment humaine et transculturelle à jouer la comédie et à faire illusion ; « l'artiste artificiel [...] cabotin et à moitié authentique »²⁷⁹ n'en est qu'un cas particulier.

De ce point de vue, Nietzsche est particulièrement attentif à la mise en scène d'eux-mêmes à laquelle les artistes se complaisent souvent, et Wagner de manière exemplaire. Il n'est question que de « célébrités » et d'un « grand homme » dans telle critique de celui qui « porte ses faux diamants avec autant de plaisir que ses vrais »²⁸⁰, mais une note préparatoire se montrait, comme bien souvent, nettement plus explicite : « Richard Wagner porte à mon goût – trop de diamants faux »²⁸¹. Nietzsche pense probablement encore à Wagner lorsqu'il note que « le musicien dramatique » doit être « comédien dans l'âme »²⁸² et que le « grand artiste » a souvent le tort de vouloir « paraître plus grand qu'il n'est »²⁸³. Plus généralement, « les Allemands » surjouent et « se livrent d'emblée à des grimaces et à des excès » (« même chez R. W<agner> »²⁸⁴) ; « peintres », « musiciens » et « écrivains allemands » ont en commun « le cabotinage de la grandeur »²⁸⁵. Plus tard encore, Nietzsche dénonce l'hypocrisie de l'artiste qui veut faire impression avec son œuvre et ainsi masquer ses propres faiblesses, et c'est ironiquement qu'il souligne *a contrario* le mérite de Wagner lorsqu'il avoue sa faiblesse avec la mélodie infinie, marque de son incapacité à parachever la forme²⁸⁶. La simulation, au cœur de toute activité culturelle, trouve donc sa pleine expression dans l'activité de l'artiste-comédien, dont Wagner est l'incarnation paroxystique.

La critique nietzschéenne du mythe du génie, qui fait écho au culte de la personnalité dont nous avons parlé précédemment, s'inscrit dans cette déconstruction des préjugés liés à l'art et de la conception religieuse, mystique et fantaisiste de l'art et des artistes. Nietzsche traite du génie en maints endroits d'*Aurore* et joue avec ses principales caractéristiques, retenant de Kant le caractère exceptionnel et exemplaire du génie²⁸⁷ et cependant le caractère inexplicable et incommunicable de son action²⁸⁸ ; quant à son originalité, on la trouve dans la

278 M-223.

279 M-337.

280 M-226.

281 NF-1880,4[49].

282 NF-1880,3[27].

283 NF-1880,5[4].

284 NF-1880,8[50].

285 NF-1880,8[86].

286 Voir NF-1881,11[198].

287 Voir notamment M-298 et 548.

288 Voir par exemple M-308 sur le refus de faire négoce de son génie.

prétendue folie du génie (ou le soi-disant génie des fous)²⁸⁹. S'il est sensible au rapprochement du génie et du grand homme, ou de l'individualité supérieure, Nietzsche a cependant garde de ne pas en faire un prophète ou une idole. Il modalise bien souvent son propos par des guillemets ou diverses nuances ; il vilipende « cette prostration romantique devant le “génie” et le “héros” »²⁹⁰ ; il s'efforce, surtout, de redéfinir le génie ou ses traits distinctifs. Ainsi « l'“objectivité” » conçue « comme le propre du génie »²⁹¹ fait-elle l'objet d'une réinterprétation naturaliste qui la réduit à n'être que le contrecoup exceptionnel de la norme qui, du fait de l'habitude et de l'éducation, est tout sauf objective mais nous tient dans les rets des préjugés et des biais de nos parents. Une explication naturaliste analogue conduit Nietzsche à réinterpréter l'inspiration involontaire du génie sous l'angle d'une contradiction purement physiologique entre « un grand mouvement sauvage » et « une grande finalité supérieure »²⁹². Sa folie elle-même pourrait n'être que la conséquence d'un profond épuisement²⁹³, « la croyance au génie » et la conviction d'en être un soi-même étant « le symptôme le plus dangereux » de la « *lassitude* » qui, s'emparant du « vieux sage »²⁹⁴, le conduit à s'autoproclamer génial et le rend dogmatique. Nietzsche esquisse une alternative perspectiviste à ce dogmatisme en faisant d'« une faiblesse de caractère [...] une école de génie »²⁹⁵ et du dilettantisme une force permettant parfois ultimement d'embrasser et de maîtriser de vastes domaines. À cette école du génie fait écho peu après « l'école du regard », qui suppose elle aussi l'effort, l'entraînement et l'autodiscipline par contraste avec le fantasme du don divin, et qui permet également au « “génie” » d'éprouver de manière « cosmique »²⁹⁶, non plus en surmontant seulement ses faiblesses personnelles mais en s'élevant au-dessus de son caractère et de sa personnalité. Ce paragraphe se veut également une réponse au § 111, mentionné précédemment, sur l'objectivité que l'on prête au génie et que le cinquième livre

289 Voir notamment M-14, 50, 66, 246 et encore 538.

290 M-298.

291 M-111.

292 M-263. On y reconnaîtra peut-être l'articulation schopenhauerienne de la volonté et de l'intellect, l'aura métaphysique du génie en moins.

293 Voir M-538.

294 M-542.

295 M-452.

296 M-497. Nietzsche emprunte ici à Schopenhauer sa conception du génie comme clair et pur miroir du monde, mais retourne cette définition contre Schopenhauer lui-même, en faisant de ce dernier un représentant exemplaire de ceux qui sont incapables de se défaire de leur tempérament et de survoler leur caractère. Par ailleurs, l'insistance de Nietzsche sur l'apprentissage de ce qui, aux yeux de Schopenhauer, était inné, est une autre différence importante : ce qui est grâce pour l'un est travail pour l'autre.

d'*Aurore* s'attache à conquérir par l'exercice et le travail sur soi. Une redéfinition analogue constitue encore un paragraphe de ce dernier livre, lorsque Nietzsche dénonce « tout ce que l'on a vénéré jusqu'ici sous le nom d'« esprit surhumain », de « génie » », par une adoration crédule qui montre surtout combien médiocre est le reste de l'humanité, avant de proposer une nouvelle définition du génie qui tient essentiellement au travail sur soi et au façonnement artistique de sa propre personnalité : « la force qu'un génie applique *non à des œuvres* mais à soi-même en tant qu'œuvre »²⁹⁷. Contre le mythe du génie et les préjugés que certains artistes alimentent eux-mêmes pour se présenter sous un jour grandiose, Nietzsche s'attache donc à la fois à expliquer les processus réels qui sous-tendent une telle croyance et à en proposer une interprétation alternative. L'individu génial n'est pas un élu des dieux ayant accès sans effort à la vérité ultime de manière objective et impersonnelle ; c'est un être humain doté des rares capacités de se déprendre de ses préjugés, des biais qui lui viennent de son entourage et des déterminismes de son être propre pour se façonner en renouvelant son expérience du monde et en faisant l'épreuve de points de vue variés. Le génie créateur de soi-même, dont Nietzsche esquisse le portrait avec mille précautions, est l'exact opposé de l'image d'Épinal véhiculée par le mythe du génie aussi bien que de l'artiste cabotin travaillant, non sur sa propre personne, mais sur l'image sociale qu'il renvoie et sur son aura.

Dans la même veine critique, Nietzsche consacre également quelques passages à ce que l'on appelle depuis Lessing l'esthétique de l'effet [*Wirkungsästhetik*]. Celle-ci ne se concentre pas tant sur le geste créateur de l'artiste ou sur les propriétés intrinsèques de l'œuvre d'art elle-même que sur l'effet qu'elle suscite sur le spectateur. L'attention de Nietzsche pour les effets de l'art est constante, depuis *La Naissance de la tragédie*, mais à partir d'*Aurore* (au livre IV en particulier) l'esthétique de l'effet s'inscrit dans le cadre de sa réflexion sur l'efficacité des représentations fictionnelles et imaginaires relevant du domaine de l'art²⁹⁸. Dans un paragraphe du livre III, intitulé « *beauté conforme à l'époque* », qui applique donc l'approche perspectiviste rendue possible par le comparatisme culturel à la notion de beauté (contre la tradition kantienne universaliste), Nietzsche oppose le critère grec de la « mesure » à celui, moderne, « de l'enflure, du gigantisme et de la ner-

297 M-548.

298 Voir Lessing 1867 (BN), p. 91–264, ainsi que Piazzesi 2003, p. 130 *sq.* sur les artifices de l'expression et l'histrionisme d'un art qui, faute de grandeur, se veut populaire et n'hésite pas à recourir aux grands moyens pour susciter le choc. Cette approche conduira aussi bien à l'étude circonstanciée des modalités de la réception au gré des différentes facultés mises en jeu, qu'aux conséquences les plus extrêmes d'un marché de l'art sensible au fort potentiel économique de l'art grand public et du spectaculaire.

vosité»²⁹⁹. Notons ici la dépendance de l'esthétique vis-à-vis de la morale, puisque Nietzsche parle en réalité de «morale de la mesure». Peu auparavant, il n'avait d'ailleurs pas hésité à transposer les éléments de l'esthétique de l'effet à ce que nous pourrions qualifier de *morale de l'effet*, qu'il qualifiait précisément de «pittoresque» : «c'est la moralité des affections [...], des gestes et des expressions pathétiques. [...] que l'on ne se laisse pas entraîner par sa séduction esthétique»³⁰⁰. Plus loin, Nietzsche s'attachera à critiquer le prétendu effet moral du théâtre, réactivant la querelle de la moralité du théâtre qui avait débuté au xvi^e siècle et dont il trouve encore un prolongement dans Schiller³⁰¹. Ailleurs dans le livre IV, ce sont «les artistes, les poètes et les écrivains» en général qui sont moqués pour leur crainte de l'œil qui saura les démasquer et voir «leur *petite tromperie*», leur «goût de l'effet [*Effect*]», leur désir de «vendre cher ce qui valait peu», leurs «contrefaçons» et leurs «surenchères»³⁰². Deux paragraphes se concentrent ensuite sur la musique en particulier : «aujourd'hui les plus gros effets [*Effecte*] sont enfin possibles — et à bon compte : personne ne réclame plus de bonne musique»³⁰³ ; puis le musicien veut nous convaincre que «notre stupéfaction et notre bouleversement sont l'effet [*Wirkung*] de son thème miraculeux»³⁰⁴. Nietzsche critique donc la

299 M-161.

300 M-141. Dans la foulée, M-142 approfondissait cette morale de l'effet en s'intéressant à la conclusion des actes (effets) aux motifs (causes) dans l'étude du comportement d'autrui.

301 Voir M-240 («*de la moralité de la scène* [Von der Moralität der Schaubühne]»), ainsi que Schiller 1844. Morale et art sont également mis sur un pied d'égalité, du point de vue de leurs effets potentiels, dans NF-1880,6[124] : «La morale ne peut que présenter des images de l'homme, tout comme l'art : peut-être agiront-elles [wirken] sur tel ou tel individu». De même, nous avons vu précédemment qu'il pouvait y avoir une *politique de l'effet*, inspirée notamment de la notion pascalienne de *raison des effets*. Dans M-203, la critique des repas fastueux (dont les vertus tiennent plus au caractère spectaculaire et ostentatoire que diététique) conduit Nietzsche à regretter «que les mets [soient] préparés en vue de l'effet [*Effect*] et non du résultat [*Wirkung*]», distinguant la *Wirkung* qui suit réellement – physiologiquement – la cause, de l'*Effect* auquel il réserve le sens de «faire effet, impressionner». Enfin, M-330 fait en quelque sorte de la logique de l'effet une stratégie de communication en reconnaissant qu'il faut parfois «séduire les hommes» et faire qu'une sagesse «sonne comme une folie» pour la rendre audible.

302 M-223, peu avant le paragraphe consacré aux «faux diamants» qui, nous l'avons vu, désignent Wagner.

303 M-239, «*avertissement pour des moralistes*» ; ici aussi, Nietzsche mêle esthétique et morale en rejetant l'esthétique du laid véhiculée par la musique moderne (en particulier wagnérienne) tonitruante, en tant qu'elle est le symptôme d'un «enlaidissement de l'âme».

304 M-255. On y lit encore qu'«il s'entend non seulement à l'orner [son thème] mais aussi à le *farder*» et qu'«il enrobe ses mélodies de sucreries, – maintenant il en appelle même à nos sens les plus grossiers pour nous exciter». Que le musicien en question soit une fois de plus Wagner se devine à la nouvelle allusion aux diamants : «il attaque son thème, splendide et paré, comme

tentation de l'effet facile qui, au mieux, n'est que de la poudre aux yeux, l'effet grandiose masquant l'inanité de la cause³⁰⁵, et au pire exerce un effet délétère dont il faut se défier : « Nous devons nous détacher d'un art qui vend ses fruits trop cher. Si un artiste ne supporte pas le bon air limpide, s'il doit pour engrosser son imagination s'engouffrer dans des cavernes brumeuses et des antichambres d'enfer, bien : nous ne suivons pas »³⁰⁶.

Voilà pour la première orientation – critique – de la réflexion artistique dans *Aurore* : l'art est artifice, mise en scène et tromperie ; ses effets visent à faire paraître ce qui n'est pas, à susciter des états faux, à duper, entraînant à la longue d'autres effets bien réels mais dangereux. Nietzsche est bien conscient de cela, lui qui dans les notes préparatoires se livre parfois à une critique de l'art d'inspiration platonicienne : « Le danger de l'art vient de ce qu'il nous habitue aux choses que nous imaginons, de ce qu'il nous habitue même à leur attribuer une valeur supérieure »³⁰⁷. Il ne s'en tient pourtant pas là et se montre plus ambivalent lorsqu'il note qu'« on tolère que le poète raconte de belles folies tirées d'un monde "possible" [...]. Mais malheur à lui s'il voulait nous dévoyer en nous poussant à nous "élever au-dessus du monde" »³⁰⁸ ; de même, plus tard, lorsqu'il fait de la « pulsion de dissimulation (dans l'art) » l'une de ces « pulsions mauvaises mais indispensables » qu'il convient donc de « cultiver », mais « de manière inoffensive »³⁰⁹. Un usage des représentations artistiques est donc possible, voire incontournable, pourvu que l'on sache préserver la distinction avec la réalité et jouer consciemment et librement avec ces apparences. Le danger n'est que dans la confusion, qui pourrait conduire à s'illusionner en tenant sérieusement l'imaginaire pour le réel. Aussi Nietzsche sait-il véritablement apprécier les fictions artistiques « comme si elles étaient vraies »³¹⁰, prenant ainsi part à un important débat sur la nature de l'illu-

tintinnabulant de pierres précieuses ». Sur l'esthétique de l'effet en musique, voir également NF-1880,2[30] et 5[10] : « Exciter des sentiments – la mauvaise musique aussi en est capable ».

305 Voir par exemple NF-1881,11[135], qui critique la fausse conclusion par abduction d'un grand effet à une grande cause, ainsi que 11[263] (avec application aux effets du grand homme).

306 NF-1880,4[279]. Voir également 6[71] : « Indescriptible dégoût, quand nos gens cultivés divaguent sur la nécessité d'une culture idéale et d'un renouvellement de la religion ! cette racaille hypocrite qui veut redevenir religieuse en fréquentant les concerts et les spectacles, et qui se met en tête, dès qu'elle recommence à trembler en son cœur, d'abandonner toute honnêteté intellectuelle et de se jeter la tête la première dans le bourbier mystique ! »

307 NF-1880,5[19]. Voir également 7[259] et 1881,11[288].

308 NF-1880,4[142].

309 NF-1881,11[9].

310 NF-1880,4[3]. Ce « comme si », hérité de Kant, trouvera des prolongements importants dans la philosophie fictionnaliste de Vaihinger, cf. Gori 2019 et Gentili 2013, p. 103–116 et 2015, p. 251–273.

sion en art. À mi-chemin de la «suspension volontaire d'incrédulité» théorisée en 1817 par Samuel Taylor Coleridge dans sa *Biographia Literaria*³¹¹ et de sa réfutation par Stendhal avec l'exemple fameux du soldat de Baltimore ayant tiré sur l'acteur jouant Othello pour l'empêcher de tuer Desdémone³¹², Nietzsche semble admettre la possibilité des deux registres : faire comme si on y croyait tout en sachant que cela n'est pas la réalité, d'un côté, ou bien sacrifier la réalité et succomber à l'illusion, de l'autre. Cette dernière option conduira à la conception nietzschéenne de l'art romantique et décadent, qui représente une fuite «hors de ce monde», pour emprunter les mots de Baudelaire. Mais Nietzsche s'efforce aussi de concevoir la réconciliation de l'art et de la réalité en octroyant une place à l'illusion maîtrisée : «L'art connaît aussi la satisfaction d'imagination : et celle-ci est plus innocente et plus inoffensive que de coutume», notamment du fait que «les muses disent : "nous mentons"»³¹³, c'est-à-dire qu'il s'agit là d'une illusion avouée et, partant, neutralisée, tout comme le sont ses effets néfastes : nous pouvons «être trompé d'inoffensive manière» et «être impunément subjugué»³¹⁴.

Par ailleurs, Nietzsche aborde également l'art du point de vue de ses rapports avec la connaissance, en tant qu'appréhension et mise en forme du monde. Il s'efforce alors de situer les différentes pratiques artistiques les unes par rapport aux autres en fonction de leur plus ou moins grand rapport avec la réalité : «le poète *fait jouer* l'instinct de connaissance, le musicien le *laisse en repos*»³¹⁵. Plus

Plus récemment, c'est Walton 1990 qui semble s'être approprié certains aspects de cette réflexion en élaborant le concept de «croyance feinte» pour concevoir notre rapport à la *mimésis*.

311 En 1880, Nietzsche s'intéresse à Coleridge, qu'il connaît au moins par l'entremise de Stuart Mill 1874b (BN), p. 187–252.

312 Voir Stendhal 1854a, p. 13. Cette anecdote est rapportée dans le cadre d'un dialogue entre un «romantique» et un «académicien» au sujet de «l'illusion théâtrale», définie comme «l'action d'un homme qui croit véritablement existantes les choses qui se passent sur la scène» (p. 13). Le soldat de Baltimore incarne «l'illusion complète» (p. 13) ou «parfaite» (p. 14–15 et *passim*), et les pages suivantes s'attachent à établir les conditions pour le plus ou moins grand degré de perfection de cette illusion totale et involontaire. Nietzsche semble prolonger cette réflexion lorsqu'il note que le «spectacle représenté», à la différence de la nouvelle, «détruit constamment l'illusion» (NF-1880,4[126]). Il est donc à la fois attentif aux degrés d'illusion en art et méfiant envers l'illusion parfaite, dont le réalisme pourrait être un exemple.

313 NF-1880,4[296].

314 NF-1881,11[51].

315 NF-1880,3[118]. Il y a peut-être ici les linéaments d'une hiérarchie des arts chez Nietzsche, mais cette orientation n'est pas assez approfondie. Nous pouvons tout au plus constater une certaine attention de Nietzsche pour les courants réaliste et naturaliste alors en vogue : «Le goût de l'art anglais des jardins – "imiter la libre nature avec ses hasards" J. B. — c'est tout le goût moderne» (NF-1880,6[222]). La citation est tirée de Burckhardt 1869a, vol. 1 (BN), p. 399 ; voir à ce propos les références mentionnées *supra*, p. 229. Nietzsche se montre sceptique envers cette ambition

généralement et sur cette même base, il entend surtout situer l'art au sein d'une échelle graduée des différentes pratiques humaines. Ainsi lit-on dans une note de l'automne 1880 que «le penseur» cherche à «renoncer totalement à tous les instincts personnels» et que «le poète» vise «l'homme dans sa totalité», là où «le musicien» mise surtout sur le sentiment et «le théâtre», «déjà plus vulgaire», sur «la contrefaçon des événements humains et la séduction grossière de l'imitation directe des scènes émouvantes», à peine supérieur en cela à la «distraction» et à «l'excitation des instincts par la boisson»³¹⁶. Un peu plus loin, ce sont les regards du «paysan», de «l'artiste», du «sauvage» et enfin le nôtre qui sont mis sur un pied d'égalité en tant que projections de «toute notre moralité, notre culture et nos habitudes» sur la nature : «le regard des hommes projette peu à peu dans la *nature* une valeur et une signification qu'en soi elle ne possède pas». La pratique artistique n'est donc qu'une modalité de la perception inventrice et symbolique de la nature, dont Nietzsche prend d'ailleurs soin de préciser qu'elle s'affine progressivement : «alors périssent les interprétations arbitraires et fantastiques avec lesquelles nous blessons et violentons les choses»³¹⁷.

C'est dans les notes du manuscrit M III 1, contemporaines de la publication d'*Aurore* et déjà tournées vers *Le Gai savoir* que cette gradation cherche à situer respectivement l'art et la science, dualité récurrente dans l'ouvrage de 1882. Nietzsche parle désormais d'une «force *poétique*» inhérente à notre rapport au monde, que «la science» alimente mais qu'elle «ne saurait [...] créer»³¹⁸, et il fait du «délire» une composante essentielle de «la vie», par laquelle nous donnons

scientifique de transcription du réel, ainsi lorsqu'il note : «L'honnêteté en art – rien à voir avec le réalisme !», avant de préciser que cette honnêteté consiste pour les artistes à «imiter le vécu (le véritable effet [*den wirklichen Effekt*])» sans «se mentir à eux-mêmes, ni s'enivrer», c'est-à-dire sans céder à une esthétique de l'effet débridée (6[244]). Une fois de plus, la réalité est moins *realitas* que *Wirklichkeit*, Nietzsche transposant l'effort d'imitation adéquate sur le rapport à soi-même : à mi-chemin entre l'objectivité prétendue de la chose et l'exacerbation de la subjectivité, il préconise la transcription rigoureuse de l'effet exercé par la première sur la seconde, nouvelle manière de dire que l'accès au monde est nécessairement médié par le filtre de l'expérience du sujet, seul véritable objet de l'imitation. Sans le dire, Nietzsche se montre ainsi plus proche de l'impressionnisme, ou de l'expressionnisme à venir et qui saura reconnaître sa dette envers lui, que d'un réalisme impossible : «Le réalisme en art, une illusion» (7[46]).

316 NF-1880,6[39].

317 NF-1880,6[239]. Plusieurs notes du printemps-automne 1881 iront jusqu'à faire des jugements esthétiques – au sens physiologique du terme –, c'est-à-dire de l'appréciation de la réalité du point de vue formel (régularité, harmonie, ou au contraire tensions et ruptures) en tant que cela satisfait ou heurte le goût, le fondement de nos appréciations de valeurs et finalement des jugements (et préjugés) moraux. Voir notamment NF-1881,11[53, 78–79, 88, 112 et 342]. Nietzsche a notamment pu s'inspirer en cela d'Eduard von Hartmann, cf. Simonin 2022a, p. 387.

318 NF-1881,11[18].

« une signification esthétique à l'existence » et qui est « la condition fondamentale de toute passion de la connaissance »³¹⁹. L'activité de poétification et d'imagination fantaisiste « de nos ancêtres primitifs » semble fondamentale et « la science n'est peut-être qu'un prolongement » du « processus éliminatoire »³²⁰ qui nous permet de trier les représentations et de rejeter les plus aberrantes. Autrement dit, l'art et la science participeraient d'une même impulsion à la saisie et au façonnement du monde qui nous entoure, le premier étant déjà d'une certaine manière connaissance tandis que la seconde tient encore de l'invention. Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur la place de la création artistique dans les différentes facultés cognitives³²¹ ; en revanche, il importe de préciser que le livre V d'*Aurore* se montre déjà très attentif à la confrontation de l'art et de la science et s'intéresse de près à la dimension artistique et créatrice de toute connaissance du monde. C'est ainsi par la métaphore picturale de la perception des couleurs que Nietzsche compare la vision du monde des Grecs avec la nôtre. Indiquant plus généralement que « chaque penseur peint son univers et chaque chose avec moins de couleurs qu'il n'en existe et il est aveugle à certaines couleurs », Nietzsche conclut de façon hypothétique : « Peut-être est-ce même la voie par laquelle l'humanité », s'entraînant à discerner plus de couleurs et de nuances, « à enfin appris à *jouir* du spectacle de l'existence »³²². Le paragraphe suivant recourt quant à lui à l'art des jardins pour envisager « l'embellissement de la science »³²³ par la philosophie. La philosophie étant en effet à la science ce que l'art des jardins est à la nature sauvage, Nietzsche imagine deux types de rapports à la réalité : cru et réaliste, au plus près de la nature grâce à l'attitude scientifique, ou bien enjolivé, que ce soit par l'art des jardins dans la sphère artistique ou par la philosophie dans la sphère de la connaissance. S'il admet ici les deux modalités, Nietzsche se montre toutefois plus réservé par la suite en ce qui concerne la possibilité d'une science réaliste tout à fait exacte, et retrouve alors le caractère mensonger de l'art en soulignant le danger « de la science » et de ses promesses de vérité absolue, qui conduisent « les esprits passionnés » à devenir « des poètes »³²⁴. Le double régime de l'illusion se

319 NF-1881,11[162].

320 NF-1881,11[252].

321 Voir *supra*, p. 259 *sq.*, et notamment NF-1880,6[147] et 10[E93] sur la sensation et la perception, 1881,11[138] sur la poétification de l'imagination et de la mémoire, et M-119 sur la « raison poétifiante », dont Heidegger 1971, vol. 1, p. 451–458, a su identifier l'importance et le caractère fondamental : « Il faut, pour cela, que l'on imagine, l'on poétifie toujours au préalable, avant même que l'on pense au sens ordinaire » (p. 452).

322 M-426.

323 M-427.

324 M-450 : « *La séduction de la connaissance* ».

maintient donc, qui fait apprécier l'aptitude humaine à façonner le monde qu'elle cherche à connaître, c'est-à-dire la dimension artistique de la science elle-même, d'un côté, et en même temps craindre que l'invention prenne le pas sur la connaissance, que l'art détourne la science du chemin qui la conduit à une meilleure compréhension de la réalité naturelle au profit d'une vaine idéalisation. À l'art qui, dans une opposition supposée à la science, détourne du réel, répond donc une compréhension de la nature à la fois esthétique et scientifique, qui crée et invente, d'un côté, mais qui s'attache à toujours demeurer en prise avec le réel, de l'autre. Ainsi, de même que «le prétendu *réalisme* des artistes d'aujourd'hui», dont le plaisir ne réside pas tant «dans la réalité, mais *dans le savoir de la réalité*»³²⁵, semble influencé par la science moderne, pareillement cette dernière doit nous conduire à découvrir encore dans la nature sauvage «cent espèces de beauté»³²⁶. L'art n'est donc pas voué à l'opprobre en tant qu'il est mensonger, mais il est une manifestation de cette disposition à la poétification, profondément ancrée dans la nature humaine, et qu'un usage maîtrisé rend conciliable avec la connaissance du monde et de la nature³²⁷.

Les stratégies de communication

Nous aborderons bientôt cette dernière sphère, mais avant d'y venir il nous reste à traiter d'un autre aspect culturel qui permet à l'individu de s'affirmer en s'exprimant par la production de fictions et de représentations, non plus formelles comme avec l'art, mais conceptuelles : le langage. Dans *Le Voyageur et son ombre* déjà, Nietzsche relevait que «chaque mot est un préjugé»³²⁸, aussi n'est-il pas surprenant de le voir approfondir cette intuition dans *Aurore* en déclarant que «*les mots nous barrent la route*» et en soulignant le lien entre l'ancienneté des mots et le caractère persistant de l'erreur qu'ils véhiculent : «Maintenant, dans tout effort de connaissance, on trébuche sur des mots pétrifiés, éternisés, et le choc

325 M-433.

326 M-468 : «*L'empire de la beauté est plus grand*».

327 Ainsi qu'avec le façonnement de soi : là où la dimension sociale et mondaine de l'art ne permet de cultiver que *l'image* de soi, Nietzsche reconnaît aussi que la part d'invention, même mensongère, de l'art contribue à la réalisation de soi : «Pour qu'un artiste ou un penseur réalise la perfection de son espèce, il doit posséder une foi qui constitue une injustice et une limitation face à la foi des autres» (NF-1880,7[25]). Nous retrouvons donc ici la distinction entre le rapport extérieur à autrui et le rapport intime à soi-même, qui fait que les représentations illusoire du monde de l'art exercent un effet bien réel de transformation du sujet : l'artiste peut faire usage de la tromperie artistique pour se créer lui-même en créant sa vision du monde.

328 WS-55.

rompra plus facilement la jambe que le mot»³²⁹. Au seuil du livre V, Nietzsche relève encore que «la parole, la pensée même me deviennent odieuses : est-ce que je n'entends pas derrière chaque mot rire l'erreur, l'imagination, l'esprit d'illusion ?»³³⁰ Conformément à l'orientation sociale que nous avons suivie jusqu'ici, il sera d'abord question du langage en tant que moyen de communication³³¹.

En tant que moyen de communication, le langage est pris dans une tension entre conformisme et dissimulation : dans un cas, il exprime avant tout des préjugés qui contribuent à l'homogénéisation des locuteurs ; dans l'autre, il recoupe au contraire un ensemble de stratégies langagières mises en œuvre par l'individu mais qui affectent la bonne communication. Éculés, les mots sont d'abord le véhicule des préjugés d'un groupe en diffusant des contenus de sens impensés qui limitent l'expression personnelle : «nous exprimons toujours nos pensées avec les mots que nous avons sous la main»³³². Les mots étant toujours les mots des autres, il en va de même pour les pensées qu'ils servent à exprimer³³³. De ce fait, il peut même arriver que «la vérité que nous avons à dire» aille «contre notre caractère»³³⁴, Nietzsche réactivant ici la tension entre l'intériorité et l'extériorité avec un impératif de communication par lequel l'individu sacrifie une part de ce qu'il est. Le langage, en tant que vecteur de préjugés et de conformisme, est donc d'abord une entrave à la réalisation de soi.

Fort de ce constat, Nietzsche s'attache pourtant, dès *Aurore*, à faire ressortir ce qui, dans l'usage individuel du langage, émane en propre de la personne, contribue à forger la personnalité et marque de ce fait une distance entre les individus, ainsi lorsqu'il indique que «la sonorité d'une seule consonne [...] suffit souvent à nous inspirer des doutes sur l'honnêteté» de celui qui parle car «nous n'avons pas l'habitude de cette sonorité». Soulignant ainsi la différence entre autrui et nous, Nietzsche fait ici du langage, non plus l'instrument de communication qui relie les êtres, mais celui d'«une sorte de méconnaissance» qui les sépare, le «“naturel”» de l'un apparaissant «“fabriqué”» et contourné à l'autre. Dans le même paragraphe, il tire une conséquence artistique de cette conception du langage en la transposant

329 M-47.

330 M-423.

331 Nous y reviendrons sous l'angle de la description du réel dans le chapitre suivant, en lien avec la science.

332 M-257. Dans une version préparatoire, Nietzsche note que «par l'intermédiaire des mots qui flottent autour de nous, nous parvenons à des pensées» (NF-1880,2[31]), l'image des mots flottant autour des individus exprimant le bain social dans lequel ils se trouvent et qui précède et détermine toute expression d'une pensée authentique.

333 Nietzsche effleure ici sa théorie ultérieure de l'instinct grégaire consolidé par un besoin de communication qui façonne la conscience, voir notamment FW-354.

334 M-407.

de manière exemplaire sur «le style d'un écrivain»³³⁵, choquant parce qu'unique. La parole individuelle et le style de l'artiste sont donc ce qui, dans le langage, résiste au conformisme et manifeste l'appropriation éminemment individuelle de ce qui sert d'ordinaire à plonger l'individu dans la communauté. Certains accents, certains jeux avec le sens commun des mots et avec les préjugés dont ils sont porteurs, trahissent ainsi le caractère individuel en même temps qu'ils lui permettent de s'exprimer et contribuent à le façonner, en dépit du poids grégaire dont les mots sont lestés. Il y a là un paradoxe presque insurmontable, qui fait que l'individu, le penseur ou l'artiste, pour parvenir à être eux-mêmes, doivent détourner un moyen de communication au point de le rendre et de se rendre eux-mêmes presque incompréhensibles. Parler le langage de tout le monde et se perdre soi-même, ou s'isoler par l'innovation langagière au risque de demeurer incompris : telle est l'alternative extrêmement délicate posée par le langage dans ses rapports avec la logique des préjugés, selon qu'il l'alimente ou tente difficilement de s'en arracher.

Parmi les stratégies langagières mises en œuvre dans *Aurore* pour échapper à la logique des préjugés, nous trouvons la rhétorique et, de façon plus surprenante, le mutisme. La première est au langage ce que la dissimulation et l'affectation sont au comportement : elle permet à l'individu d'avancer masqué, préservant par-devers lui l'authenticité de son caractère tout en manipulant autrui. La rhétorique représente un usage du langage qui a vocation, non seulement à duper, mais encore à influencer, Nietzsche se montrant ainsi très sensible à la dimension pratique du langage et à la performativité du mensonge. Dans les notes préparatoires, la rhétorique est ainsi régulièrement présentée comme un usage artistique du langage, servant à la fois à persuader autrui et à donner à voir ce que l'on n'est pas³³⁶. Dans *Aurore*, Nietzsche s'intéresse aux multiples usages rhétoriques du langage, ainsi dans un paragraphe consacré à la mauvaise herméneutique des Protestants, qui manquent de philologie et d'honnêteté en pratiquant «*l'art de lire de travers*». Loin d'être simplement erronée, cette pratique du langage est volontairement malintentionnée, ainsi que l'indique la précision de Nietzsche sur «la

335 M-292. Nietzsche s'est toujours intéressé de près à la question du style, à titre personnel aussi bien qu'en en faisant la théorie, souvent en lien avec la question de l'expression et du façonnement de soi. Pensons notamment aux paragraphes de *Choses humaines, trop humaines* et aux chants de *Zarathoustra* sur la question, ou encore aux conseils prodigués à Lou von Salomé à l'été 1882 sous le nom de «*Théorie du style*» dans ce que la critique a baptisé les notes de Tautenburg (NF-1882,1[109], cf. aussi la lettre du 8/24 août 1882 à Lou von Salomé, BVN-1882,288). En ce qui concerne *Aurore*, voir également M-332 sur «*le style redondant*», nouvelle manière pour un artiste de ne pas parvenir à «se communiquer» correctement.

336 Voir notamment NF-1880,2[30] et 6[447].

grossièreté avec laquelle le prédicateur exploite le fait avantageux que personne ne peut lui couper la parole». Insistant sur la dimension pratique de manipulation, Nietzsche se demande encore si «un seul de ceux qui l'affirmaient y [a] jamais *cru* ?», parlant ensuite de tel «passage frauduleusement interpolé» et concluant : «C'est que l'on était en *guerre* et que l'on pensait aux adversaires et non à l'honnêteté»³³⁷. Aux usages artistiques et théologiques de la rhétorique s'ajoute ensuite l'usage politique, avec «le langage pathétique de la vertu» dont usent les «grands conquérants» pour influencer habilement le comportement des «masses»³³⁸, préfiguration lucide de l'art de la propagande, de la démagogie populiste et des éléments de langage. Le langage rhétorique permet donc de persuader et de séduire l'auditeur, de le manipuler pour l'influencer, c'est-à-dire d'exercer un effet bien réel sur le comportement des hommes par le truchement de mensonges ou de formulations partielles et partiales. Plus loin, Nietzsche se montre encore plus explicite sur le lien entre langage et pouvoir en faisant de la «mauvaise langue», c'est-à-dire de la médisance, de la diffamation et de la calomnie, un moyen pour les «êtres dépendants» de tenir leur «maître en bride»³³⁹. Il y a donc de multiples usages du langage qui permettent d'introduire la manipulation dans la communication et visent moins à dire le vrai qu'à exercer un effet en disant le faux.

Nietzsche va jusqu'à faire de l'incompréhension la norme de l'échange langagier dans un paragraphe consacré à l'art de «la conversation»³⁴⁰. Le langage semble donc un instrument privilégié de la logique des préjugés pour deux raisons : en tant qu'il conforme les individus, ainsi que nous l'avons vu, mais aussi et surtout en tant qu'il les conforme en apparence tout en érigeant le malentendu, l'incompréhension et la manipulation en règle. Aussi Nietzsche semble-t-il parfois tenté par le mutisme, comme Cratyle avant lui, dont on raconte qu'il finit par ne plus rien dire par incapacité à dire quoi que ce soit de vrai. C'est ce qui ressort de plusieurs paragraphes d'*Aurore*, ainsi lorsqu'il reconnaît (avec Schopenhauer) que les mots dissipent le charme et que la communication véritable et essentielle n'est pas d'ordre dialogique ou conceptuel, mais purement musicale³⁴¹, ou lorsqu'il déclare que les promesses silencieuses ont plus de valeur³⁴². C'est dans le même esprit qu'il recommande de se taire pour désapprendre le bavardage³⁴³, critique la

337 M-84.

338 M-189.

339 M-260.

340 M-351.

341 Voir M-216.

342 Voir M-350.

343 Voir M-347.

liberté de parole du fait que l'opinion y règne³⁴⁴ et recommande de choisir soigneusement son entourage pour éviter celui où l'on ne peut ni se taire, ni communiquer ce que l'on a de plus élevé³⁴⁵. Le livre V y revient en faisant du mutisme l'une des vertus « du plus sage des historiens », capable de faire preuve de retenue et de discrétion en taisant les « secrets de l'âme d'autrui »³⁴⁶, Nietzsche alliant ainsi la connaissance des hommes à une forme d'indicible.

Derrière ces différentes stratégies, il semble parfois possible de déceler une forme d'aveu de la part de Nietzsche, comme s'il livrait quelque indice sur la manière dont il s'adresse au lecteur, lui qui exhorte dans son avant-propos à bien le lire en pratiquant le *lento*³⁴⁷. Il cède ainsi à la tentation de la rhétorique lorsqu'il recommande de faire sonner sa sagesse comme une folie pour « séduire les hommes »³⁴⁸, et il se montre peu flatteur envers son lectorat lorsqu'il relève que « parler trop nettement » peut avoir pour raison la « méfiance envers les autres, à cause de leur bêtise ou de leur lenteur de compréhension »³⁴⁹. De même, il s'apparente au sage mutique dans son éloge de la retenue, de la discrétion, de la solitude et du silence³⁵⁰, s'adressant vers la toute fin de l'ouvrage à son œuvre en poète pour la voir se consumer au motif qu'« elle n'a pas l'esprit du temps »³⁵¹, avant de déclarer à demi-mots et en solitaire que c'est pour épargner l'honneur des autres qu'il tait ses dettes et ses influences. Les différents paragraphes d'*Aurore* consacrés au langage et à la communication exposent donc l'effort constamment poursuivi par Nietzsche pour conquérir un art subtil d'expression, de discrétion et, au besoin, de manipulation, lui permettant de devenir lui-même en forgeant son style et son œuvre et en sélectionnant ceux à qui il s'adresse par diverses stratégies de communication. C'est là sa manière de dire ce qu'il a de plus haut et de plus personnel, ou de se taire, pour éviter autant que possible de retomber dans les pièges et les préjugés du langage.

* * *

344 Voir M-353.

345 Voir M-364. Comprendons *a contrario* qu'il faut soit pouvoir exprimer des choses uniques et de haute valeur, soit se taire, la norme consistant plutôt à s'abaisser à la médiocrité en n'exprimant que des banalités.

346 M-457. Voir également M-524, où Nietzsche se montre plus souple en tolérant comme deux modalités également recevables l'attitude des spirituels sociables, qui aiment la bonne formulation, et celle des spirituels solitaires, qui aiment garder le silence.

347 Voir M-Vorrede-5.

348 M-330.

349 M-375.

350 Voir M-449.

351 M-568.

Ce chapitre sur le monde nous a permis de prolonger le précédent en inscrivant le moi dans son environnement, notamment humain. Nous avons ainsi pu faire ressortir, à l'exemple de multiples préjugés, la logique qui les sous-tend et rend raison de leur émergence et de leur diffusion, depuis des mécanismes psychologiques et affectifs liés au regard d'autrui jusqu'aux travers conceptuels et manipulateurs du langage, en passant notamment par diverses modalités de la production culturelle de fictions (mythes, récits historiques ou encore créations artistiques, entre autres). Le double régime de l'illusion s'en est trouvé confirmé, dans la mesure où la récusation systématique de préjugés contribue plus que jamais à en exhiber l'omniprésence et le caractère structurant pour les êtres humains dans leurs modes d'organisation collectifs et dans les rapports qu'ils entretiennent avec l'environnement dans lequel ils évoluent. Nombre de ces représentations illusives, trompeuses ou simplement fictionnelles, parce qu'elles expriment une tendance à la fabulation inhérente à la nature humaine, se révèlent en outre avoir des effets bien réels, tant sur la compréhension et le façonnement de soi de chacun que sur autrui et sur les groupes humains que fédèrent des préjugés et des récits communs. Le chapitre suivant prolongera ces réflexions en étendant le domaine de la culture aux visions du monde véhiculées par la religion et par la science (ainsi que par la philosophie) ; il y sera question des préjugés de la cosmologie et de la théologie, c'est-à-dire du monde naturel et de la place de l'humanité en son sein au regard des préjugés religieux.

Dieu

La religion et la science sont deux domaines de la culture et de l'esprit humains par lesquels les êtres humains s'efforcent de comprendre le monde qui les entoure et la place qu'ils y occupent. L'intérêt de Nietzsche pour la religion se fait plus pressant au début des années 1880¹, de même que son attention aux débats scientifiques de son temps. Aux préjugés et représentations illusoire de la religion, dont l'âme immortelle et Dieu, objets respectifs de deux des trois domaines de la *metaphysica specialis* (la psychologie et la théologie), la science s'efforce d'apporter des réponses naturelles. Nietzsche s'approprie le débat traditionnel de l'opposition entre foi et savoir², et prend le contrepied de la position kantienne consistant à « abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance »³. Il s'attache ainsi à redistribuer l'ensemble des rapports entre l'homme, le monde et Dieu par la valorisation des lumières apportées par l'esprit scientifique et par les sciences naturelles, lesquelles ne parviennent cependant pas toujours à échapper à la logique des préjugés qu'elles prétendent combattre, nous le verrons.

Dans ce chapitre, il sera d'abord question du rôle des causalités imaginaires et surnaturelles dans la formation des préjugés religieux. Puis nous nous concentrerons en particulier sur les préjugés liés au concept de « Dieu » et de son envers, « le diable », selon le clivage axiologique dont nous avons déjà parlé dans la première partie, ainsi que sur la redistribution des domaines de la triade de la *metaphysica specialis* à laquelle l'émancipation des préjugés religieux, et en particulier chrétiens, doit conduire. Enfin, nous nous pencherons sur le statut de la science, en tant que vectrice d'émancipation de ces préjugés religieux qui n'est toutefois pas toujours elle-même exempte de préjugés.

1 Voir Simonin 2021b, p. 109.

2 Voir Lange 1877, vol. 1, p. 2 : « dès que la pensée commence à procéder logiquement, elle entre en lutte avec les données traditionnelles de la religion » ; « aussi toute philosophie est-elle entraînée à une guerre inévitable avec la théologie de son époque ». Andler 1958, vol. 1, p. 491–494, mentionne également le débat entre Franz Overbeck et Paul de Lagarde, le premier entendant utiliser la science pour saper les fondements de la religion mal comprise, tandis que le second entend fonder la religion à venir sur la science. Nietzsche, qui au début de l'été 1880 relit encore une fois l'ouvrage de son ami Overbeck, a sans aucun doute les termes de ce débat à l'esprit (1873 (BN)).

3 Cf. *supra* p. 249.

Les causalités imaginaires

Nietzsche s'intéresse de près aux erreurs et aux préjugés qui entretiennent une conception anthropomorphique et téléologique du monde, notamment dans la compréhension de la causalité en tant qu'elle donne une résonance cosmique ou surnaturelle à l'agir humain ou en tant qu'elle interprète des phénomènes naturels à l'aune de l'intentionnalité qui, d'ordinaire, caractérise l'agir humain. La cause et l'effet, l'origine et la fin, en particulier, sont très grossièrement conçus et tendent en général à faire de l'humanité le modèle ou le but ultime du monde. Dès le début de l'année 1880, Nietzsche a conscience que les préjugés moraux (et religieux) reposent sur une mauvaise appréhension de la causalité : « Bien des illusions sur la morale doivent naissance à de prétendues causalités »⁴. Il s'attache alors à exposer le caractère fondamental des fausses interprétations causales, des confusions entre la cause et l'effet, le moyen et la fin, ainsi que l'élimination progressive des causalités imaginaires de la morale et de la religion, au gré des développements de la pensée scientifique⁵. D'une manière générale, il constate que l'invention de causes (« cause démoniaque ») et de conséquences surnaturelles (« prétendues punitions ou grâces de la divinité ») entrave la reconnaissance des « véritables causes naturelles », des « véritables conséquences naturelles », deux erreurs qui sont « sources de la malformation héréditaire de l'intellect humain »⁶. Certes, Nietzsche hérite du (néo)kantisme la subjectivisation du concept de causalité, de l'associationnisme son caractère de projection psychologique, et du darwinisme le rejet du finalisme, ce qui le rend très sceptique à l'égard de toutes les formes de causalité⁷. Il n'hésite pourtant pas à jouer stratégiquement la carte de la science contre la religion et de la causalité naturelle contre les aberrations causales – imaginaires et surnaturelles – qui se tiennent à l'arrière-plan des préjugés moraux et religieux⁸.

4 NF-1880,1[76].

5 Voir en particulier M-6 et 10. Nietzsche est sans doute redevable en cela à Lecky 1873, vol. 1, p. xvii et xviii, qui déclare avoir étudié « le déclin du sens du merveilleux » (p. xvii, deux traits en marge), lequel repose sur « certaines représentations de la nature de l'Être suprême et du gouvernement actuel du monde, qui accompagnaient invariablement un stade antérieur du développement intellectuel, que l'on peut aussi appeler anthropomorphique » (p. xviii, trait en marge), tandis que le développement des « sciences naturelles » permettrait « d'éclairer leur déclin [sc. des représentations religieuses] » (*ibid.*, « sehr gut » en marge : *très bien*).

6 M-33.

7 Il sait ainsi que la « causalité » n'est qu'une « forme de pensée [*Denkform*] » (Bilharz 1879 (BN), p. 87), « un simple phénomène » (Schopenhauer 2020, p. 265).

8 Il suit en cela la démarche d'Épicure, rappelée notamment par Lange 1877, vol. 1, p. 96 et par Lecky 1873, p. 14 (cornée), qui note que « les Épicuriens, qui niaient l'existence des mauvais esprits » pouvant causer des maux (deux traits et « NB » en marge), faisaient exception. Cf. aussi *ibid.*, p. xxv,

Après avoir présenté la structure d'abduction erronée qui est constitutive de la causalité imaginaire dont la foi est éminemment représentative, nous étudierons quelques exemples de fausses inférences causales, telles que la faute et la punition ou l'origine et le but, avant de nous concentrer sur le cas du finalisme et de différentes conceptions de la causalité divine.

La foi, les abductions erronées et leurs effets

Nietzsche ne se contente pas d'affirmer le triomphe de la science ou d'expliquer scientifiquement divers phénomènes naturels qui faisaient auparavant l'objet de croyances superstitieuses et de projections causales fantaisistes, encore qu'il s'y intéresse dans ses lectures. De manière bien plus fondamentale pour déconstruire le préjugé religieux, il s'en prend directement au mécanisme même de la foi, qui conduit à ces projections causales erronées. Il décrit, d'une part, une fausse logique causale, qui consiste en une inférence abductive erronée, dès lors qu'un fait ou un état subjectif se voient attribuer une cause supposée, dont ils sont dès lors considérés comme l'effet. Et d'autre part, il propose une explication de ce phénomène sur la base d'une logique causale naturelle, d'ordre psychologique, qui consiste précisément à remettre sur ses pieds la causalité qui a été renversée de manière fantaisiste. Dans la logique des préjugés, le fait qui concerne les humains (un succès ou un échec, un bonheur ou un malheur), tout comme les états subjectifs qui y sont liés (sentiments positifs ou négatifs, joie ou souffrance, etc.), sont systématiquement interprétés comme l'*effet* auquel il s'agit d'attribuer une cause, et plus souvent encore comme le *but* résultant d'intentions qu'il s'agit de mettre au jour, pour pouvoir les expliquer ou dans l'espoir d'y remédier. Cela revient à dire que l'humanité se tient globalement pour le but des processus naturels et universels, qu'elle interprète à partir des effets qu'ils exercent sur elle. Pour Nietzsche, au contraire, ce sont précisément ces phénomènes humains (événements personnels ou collectifs et états subjectifs) qui sont la *cause*, c'est-à-dire le point de départ donnant lieu à un processus interprétatif dont le contenu, conçu à tort comme la cause, est en réalité l'*effet*.

Ainsi, la faute n'est pas cause du malheur; mais le malheur est cause de la croyance en une faute⁹, tout comme le respect du précepte n'est pas cause du

où l'esprit des Lumières «détermine les hommes à attribuer des causes naturelles plutôt que miraculeuses» (passage marqué par Nietzsche d'un crochet ouvrant), ainsi que Littré 1876⁴, p. 269, qui se félicite de ce que «l'enchaînement des causes et des effets» tend à supplanter les superstitions.

9 Voir M-21.

succès, mais le succès cause de l'idée qu'un précepte a été respecté¹⁰ ; de même, Dieu n'est pas cause de l'humeur extatique qui gagne le croyant au moment de la Révélation, mais c'est cette disposition d'esprit du croyant qui est cause de l'invention du concept « Dieu »¹¹. Dans *Choses humaines, trop humaines* déjà, Nietzsche avait présenté la « *logique du rêve* » comme un atavisme du fonctionnement ordinaire de la pensée primitive, consistant à partir des impressions subjectives pour établir, non pas leurs « facteurs internes » réels, mais leurs causes extérieures supposées, tout en se satisfaisant de la première hypothèse venue : « le rêve est la *recherche et la représentation des causes* de ces sensations ainsi excitées, c'est-à-dire des causes supposées » et, somme toute, « une sorte de conclusion de l'effet à la cause »¹². Il va plus loin dans *Aurore* en faisant de cette logique du rêve, consistant en des « interprétations *très libres* » de « nos excitations nerveuses » au cours desquelles « la raison inventive *se représente* hier et aujourd'hui des *causes* si différentes pour des excitations nerveuses identiques », le modèle même de la perception et de la pensée : « à l'état de veille nos instincts ne font également rien d'autre qu'interpréter les excitations nerveuses et leur fixer des "causes" adaptées à leurs propres besoins »¹³. Aussi pourrait-on parler chez Nietzsche, qui suit en cela de nombreux auteurs schopenhaueriens et néokantiens, de causalité inversée, dans la mesure où l'état subjectif est cause de la projection de ses causes supposées, et non leur effet¹⁴.

Les préjugés moraux, qu'ils relèvent de la moralité des mœurs primitive, de l'utilitarisme ou de la morale de la compassion, et non pas seulement de la morale chrétienne, sont en grande partie fondés sur de telles projections causales erronées. Nietzsche se concentre ainsi à plusieurs reprises sur les effets escomptés

10 Voir M-24.

11 Voir M-28 et 62.

12 MA-13. Nietzsche suit en cela Schopenhauer 2004, § 15, p. 117, pour qui « toute erreur est une conclusion de l'effet à la cause ».

13 M-119. Sur ce paragraphe, voir Lupo 2013, p. 250, qui parle d'une « tendance à poétifier des causes imaginaires pour certains stimuli nerveux, afin de procurer une satisfaction virtuelle aux pulsions ». Sur la logique du rêve en tant qu'invention de causalités dans MA-13 et comme modèle d'une théorie de la connaissance d'inspiration néokantienne et physiologique (avec une grande attention aux sources de Nietzsche, tels que Johannes Müller et Hermann von Helmholtz), voir Treiber 1994, p. 1–41. Voir également Sorosina 2024 (sur le point de paraître au moment où nous achevons ce livre).

14 Voir p. ex. le schopenhauerien Bilharz 1879, p. 123–124 : « En quoi la causalité peut-elle consister sinon en une inversion [*Umkehrung*], ou un renversement des données sensorielles subjectives, en une structure enveloppante, objet ou représentation, en un mot, l'objet idéal [...] ? » Cf. à ce sujet Riccardi 2007, p. 372 (l'auteur souligne également l'influence de Bilharz sur M-117 et ses versions préparatoires, dont nous avons parlé *supra* p. 289 sq.).

d'une action conforme à un précepte moral. Sont-ils réalisés, ils servent alors de preuve au précepte, sans que le lien réel entre les deux soit autrement établi :

jadis, alors que toute science se trouvait encore dans sa primitive rudesse et que l'on était peu exigeant en matière de *preuves*, – jadis on établissait la justesse ou l'inexactitude d'un précepte moral exactement comme aujourd'hui celle de n'importe quel autre précepte : en invoquant les résultats¹⁵.

Nietzsche avait d'ailleurs laissé un indice de la faiblesse de cette preuve quelques paragraphes plus tôt, en évoquant ironiquement l'«échappatoire pour les consciencieux et les inquiets» qui consiste, «lorsque l'obéissance à un précepte moral entraîne un résultat différent de celui qui était promis et attendu», à déclarer pour sauver le précepte : «on a commis une faute dans l'exécution»¹⁶. C'est sur la même attention aux effets que reposent les morales conséquentialistes et, tout particulièrement, l'utilitarisme, auquel Nietzsche consacre également certaines de ses réflexions et qu'il déconstruit, de plusieurs manières, en s'en prenant à la causalité finale qui lui est sous-jacente : «lorsque l'on a prouvé l'extrême utilité d'une chose, on n'a encore rien fait pour expliquer son origine»¹⁷, écrit-il afin de récuser l'idée que l'utilité serait le but visé dès l'abord. De même, il déplore la «triple erreur» consistant à interpréter l'action d'autrui en fonction de «ce qu'il en résulte *pour nous*», d'abord, et en confondant ensuite «cette conséquence» avec «l'intention de l'action»¹⁸. Ici aussi, c'est à partir des *résultats* de l'action d'autrui, conçus comme le *but intentionnellement visé* de son action, que Nietzsche critique le jugement moral traditionnel. Il transpose ainsi sa critique de la causalité, d'inspiration associationniste, sur les préjugés moraux, qui ne seraient rien d'autre que la projection de liens nécessaires de cause à effet, là où il n'y aurait en réalité que des liens contingents, une «misérable *relation occasionnelle*»¹⁹. Quant à la morale de la sympathie, on considère souvent qu'elle repose sur la capacité de saisir le «motif» du sentiment qu'éprouve autrui, c'est-à-dire sa cause : «*pourquoi* est-il triste ?» Mais Nietzsche précise que l'on se contente en réalité bien plus

15 M-24. Cf. NF-1880,4[114] : «Préjugé : les résultats que l'on vante en les attribuant à un précepte moral sacré pourraient aussi bien être les résultats d'autres préceptes» ; «les résultats ne sont en effet pas du tout des résultats mais un fréquent *post hoc*».

16 M-21.

17 M-37 : «*Fausse conclusions tirées de l'utilité*». Le paragraphe indique ensuite que «pourtant le jugement inverse a précisément dominé jusqu'ici – et jusque dans le domaine de la science la plus rigoureuse», prenant alors en exemple les restes de téléologie en astronomie.

18 M-102. La troisième erreur consiste à faire de ces intentions supposées l'essentiel du caractère d'autrui.

19 *Ibid.*

souvent « d'engendrer en nous ce sentiment d'après les *effets* qu'il suscite et manifeste chez l'autre », faisant ainsi de cette « force qui remonte du sentiment à la cause »²⁰ le modèle général de la causalité en matière de morale. Il s'agit en effet dans la plupart des cas de trouver à un événement ou au sentiment subjectivement éprouvé qui l'accompagne leur cause supposée, selon le schéma de l'inférence abductive, dont ils seraient alors les effets supposés.

Quelques fausses inférences causales

Pour préciser ce point, venons-en plus directement aux fausses inférences causales qui font intervenir une représentation religieuse du monde naturel. Parmi les causalités imaginaires que Nietzsche récuse, nous trouvons par exemple le concept de « punition » qui, dans ses rapports avec la « faute », est conçu de manière « *non scientifique* » sur le modèle « du prétendu rapport de cause à effet »²¹. Il insiste sur les effets particulièrement délétères de cette conception²², qu'il étend ensuite de la morale au christianisme : « c'est seulement avec le christianisme que tout devient punition »²³. Il ouvre encore le quatrième livre d'*Aurore* sur ce thème : « nous ne voulons plus transformer les causes en pécheresses et les conséquences en bourreaux »²⁴, et déplore encore une fois vers la toute fin de l'ouvrage la « terrible illusion » de l'ordonnement moral du monde, qui repose sur « l'idée » d'après laquelle il existerait une « *nécessité éternelle* qui exige que toute faute soit expiée et payée »²⁵. Si la punition est l'effet supposé d'une faute ou d'un péché, donnant ainsi une signification (fût-elle imaginaire) à la souffrance éprouvée, le corps est quant à lui une cause supposée de nos maux. Il est « cause » d'un profond « sentiment de détresse » que les « vertueux esprits purs »²⁶ s'efforcent de réprimer, contribuant

20 M-142.

21 M-11. La morale qui se fonde sur une telle conception est qualifiée de « pseudo-scienc[e] » et Nietzsche en souligne le caractère dangereux. Nietzsche a pu trouver dans Littré l'idée de « demi-science[s] » (1876⁴, p. 246) ou de « fausses sciences » (p. 279).

22 Voir M-13, qui fait du concept de punition une « infection », une « monstruosité », nuancé par M-15 qui y voit toutefois une consolation. Il y revient dans M-236 en soulignant la contre-finalité de la punition qui, loin de purifier, souille encore plus.

23 M-78.

24 M-208.

25 M-563.

26 M-39. Nietzsche a pu s'inspirer ici d'une remarque de Spir : « S'il [sc. le sujet] a une idée fausse des causes de ses états, il se trompe dans sa conduite [...]. Ainsi un malade a souvent recours à des remèdes qui ne peuvent qu'aggraver son état, dans la croyance qu'ils lui serviront à éloigner son mal » (1896, p. 506–507 / 1877, vol. 2, p. 205).

ainsi à susciter ou à renforcer le mal-être physiologique qu'ils combattent. Mais s'il arrive que le corps soit effectivement défaillant, on ne fera encore qu'aggraver le mal en se trompant de cause et en privilégiant une interprétation surnaturelle à une explication physiologique : « Une goutte de sang en trop ou en moins dans le cerveau peut rendre notre vie indiciblement misérable et dure [...]. Mais c'est encore beaucoup plus effroyable lorsque l'on ne *sait* même pas que cette goutte en est cause. Lorsque l'on pense que c'est "le diable" ! Ou "le péché" ! — »²⁷. On le voit, les préjugés de la morale chrétienne consistent également de manière récurrente en une réinterprétation causale fantaisiste d'états subjectifs ou d'événements personnels, consistant à faire intervenir des causes démoniaques ou divines.

Les concepts d'origine et de but n'échappent pas à cette critique. Nous avons vu que l'origine d'une chose ne s'expliquait pas par son utilité. Lorsque Nietzsche s'interroge ensuite sur le cas particulier de l'« *origine de la vita contemplativa* », c'est pour en conclure plus généralement que l'aura ultimement conquise par les contemplatifs n'a rien à voir ni avec l'évaluation qu'on leur portait auparavant, ni avec l'origine réelle de ce type humain. L'apparition du type contemplatif est alors reconduite à la force en déclin, à la maladie, à « un accroissement de sa peur et de sa fatigue » qui le rendent incapable d'agir ; et Nietzsche de conclure : « *pudenda origo !* »²⁸ Autrement dit, c'est ici aussi la réinterprétation fantaisiste d'une cause naturelle tout à fait prosaïque, un mal-être physiologique, qui est à l'origine du phénomène de la contemplation, notamment religieuse, et de la vénération qui l'accompagne du fait de son origine supposément surnaturelle. Peu après, Nietzsche revient encore une fois sur le concept d'origine, dans le cadre plus général

27 M-83. Sur la diabolisation de la maladie, voir encore M-202 et NF-1880,4[14]. Nietzsche a pu s'inspirer ici des anecdotes historiques et ethnographiques sur la pensée primitive, rapportées par exemple par Lecky 1873, vol. 1, p. 9 : « même si la sorcellerie avait été tenue pour une maladie, cela n'aurait toutefois pas détruit la croyance en son origine satanique, à une époque où toutes les pires maladies passaient pour surnaturelles » (« / » en marge) ; p. 47 : « Des médecins tentaient bien d'expliquer ces maladies [débilité, infirmités, cécité, surdité] à partir de causes naturelles, mais ces médecins étaient des imbéciles, ils ne connaissaient pas toute la puissance de Satan » (trait et « NB » en marge), ou bien par Lubbock 1875, p. 415–416 : « Beaucoup de sauvages prennent une maladie pour une possession. Sont-ils indisposés, ils ne supposent pas que leurs organes sont affectés, mais croient qu'un démon les dévore » ; voir aussi p. 188, avec une explication quelque peu différente mais toujours surnaturelle : « les Indiens sud-américains ne croient jamais que la mort ait une cause (*Ursache*) naturelle ; ils la tiennent bien plutôt pour un effet (*Wirkung*) de la magie et de la sorcellerie (*Zauber- und Hexenkunst*) » et consultent alors un oracle pour identifier et sacrifier le coupable (trait en marge).

28 M-42. Cette formule, signifiant « honteuse origine », revient dans M-102, que nous avons cité précédemment sur l'origine supposément utilitariste de la morale. On entrevoit déjà dans cette critique de l'origine au profit d'évaluations successives d'un même phénomène ce qui deviendra un élément clé d'*Éléments pour la généalogie de la morale*.

d'une réflexion épistémologique et en lien avec la signification. Il oppose alors l'attitude passée des chercheurs, qui attribuaient une grande signification à l'origine et pensaient y trouver la clé de ce qu'ils voulaient connaître, à l'attitude plus moderne qui sait dissocier l'origine d'une chose des intérêts et valeurs que nous projetons désormais sur elle. Nous en sommes arrivés au point où la connaissance scientifique de l'origine participe du désenchantement du monde : « *la compréhension de l'origine réduit l'importance de l'origine* »²⁹. Puis Nietzsche transpose cette critique de l'origine sur celle de l'humanité, explicitement reconduite au divin : « Autrefois on cherchait à se donner le sentiment de la majesté de l'homme en invoquant son *origine* divine : c'est devenu aujourd'hui une voie interdite »³⁰ du fait du darwinisme.

À la tentation de préserver le statut privilégié de l'humanité au sein de l'ordre naturel par la perspective de son but ou de sa destinée, Nietzsche répond que ceux-ci sont entachés par l'origine elle-même : « le devenir traîne à sa suite l'avoir été »³¹. L'origine dévaluée ne saurait donc être compensée par une fin supérieure, dès lors que le terme découle du commencement dans l'ordre naturel des choses. Or, c'est sur un tel but de l'humanité qu'une morale semble devoir être fondée, en tant qu'ensemble des moyens permettant de parvenir à ce but. Au début du livre II d'*Aurore*, qui se concentre plus spécifiquement sur la morale, Nietzsche élimine donc les deux conjointement : « C'est seulement si l'humanité avait un *but* universellement reconnu que l'on pourrait proposer : "il *faut* agir comme ceci et comme cela" : pour l'instant il n'existe aucun but de ce genre »³². Dans les posthumes, Nietzsche avait explicité cette réflexion : « le moraliste qui veut *fonder* une morale est obligé d'indiquer une fin dernière », commençait-il, avant d'étendre cette finalité à l'existence entière : « derrière chaque but apparaît un nouveau but et le moraliste est finalement *contraint* d'indiquer la fin de l'existence ». Par un raisonnement de type *modus tollens*, Nietzsche éliminait ensuite les deux, montrant ainsi l'étroite connexion entre les préjugés moraux et celui de la causalité finale : « il n'y a pas de fin de l'existence et par conséquent une moralité fondée sur la recherche d'une fin de l'existence est impossible ». Il précisait cependant immédiatement les effets réels de ces croyances erronées : « mais on a cru à de telles

29 M-44. Nietzsche s'inspire probablement ici de Lecky 1879, vol. 1, p. 59, qui déclare au sujet du « concept utilitariste de vertu » que « plus l'esprit reconnaît l'origine et la nature de ce concept, plus son influence sur le caractère doit diminuer ».

30 M-49.

31 *Ibid.*

32 M-108.

fins : et par conséquent on a pu fonder une morale avec des impératifs»³³. Un paragraphe du début du livre V d'*Aurore* souligne quant à lui l'ambivalence des effets de la croyance erronée dans l'origine ou le but supérieurs de l'humanité et des préceptes moraux qui en découlent : « Grâce à ses *erreurs* sur ses origines, son caractère unique et sa destinée, grâce aux exigences fondées sur ces erreurs, l'humanité s'est élevée très haut et s'est constamment "surpassée elle-même" : mais c'est aux mêmes erreurs que doivent le jour d'innombrables souffrances »³⁴.

Le finalisme et les causalités divines

Mais l'humanité n'est pas le seul objet de ce préjugé finaliste : parce qu'il en va toujours de la place de l'humanité au sein du vivant et du monde naturel, les projections d'une causalité finale fantaisiste touchent également ceux-ci, et font l'objet chez Nietzsche d'une critique semblable. Fort de ses lectures positivistes, il développe un scepticisme prononcé pour les causes premières et dernières de la nature en son ensemble : « les lois des phénomènes sont tout ce que nous connaissons d'eux. Leur essence et leurs causes dernières, ainsi que leurs causes efficientes et finales nous sont inconnues et inconnaissables »³⁵. S'il loue avec les positivistes l'avènement d'un âge où l'esprit renonce aux explications causales imaginaires, il radicalise toutefois leur position de deux manières : 1) ce qui n'est pour eux que la reconnaissance d'une incapacité humaine à connaître ces causes devient chez lui affirmation de leur inexistence, ainsi que les citations précédentes le montrent ; 2) tandis que les positivistes s'efforcent souvent de préserver la morale en recourant aux concepts d'origine ou de but, qu'ils éliminent pourtant des sciences naturelles, l'entreprise nietzschéenne de naturalisation de la morale le conduit à récuser tout cela à la fois, ainsi que nous venons de le voir³⁶. Dans le

33 NF-1880,6[134] pour toutes les citations. Voir également 7[73] : « Être moral, cela veut dire *poser un but* et en déduire logiquement toutes nos actions. Mais notre nature n'a *ni ce but*, ni *cette même logique* ! »

34 M-425.

35 Stuart Mill 1874a, p. 4. Voir également Comte 1830, p. 4 / 1880, p. 3 : à l'état positif, l'esprit « renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers » ; p. 14 / p. 10 : « la recherche de ce qu'on appelle les *causes*, soit premières, soit finales » est désormais « vide de sens pour nous » ; et Littré 1876⁴, p. 226 : « Rechercher l'essence des choses, les causes premières, les causes finales, appartient à l'esprit humain quand, n'ayant pas encore mesuré ses forces, il suppose accessible ce qui, dans le fait, lui est complètement interdit ».

36 Sa critique des « historiens de la morale » dans GM-I-2 repose encore sur leur association de l'origine et de l'utilité. Sur ce point, voir notamment Spencer 1879, chap. IV, en particulier p. 55 *sq.*, qui s'efforce précisément de fonder l'utilitarisme en tant que morale naturaliste à partir de

livre II d'*Aurore*, quelques paragraphes successifs reprennent les différentes dimensions de la critique nietzschéenne de la causalité et du finalisme. Immédiatement après un paragraphe d'inspiration associationniste sur la causalité en général³⁷, Nietzsche se consacre aux «*fins de la nature*» en reprenant l'exemple classique de l'œil, fondamental dans le débat sur la téléologie des organismes naturels, et que l'on peut résumer ainsi : la fonction (ici la vue) est-elle la cause (finale) de l'organe (l'œil) ? Ou bien l'organe est-il au contraire la cause (efficiente) de la fonction qu'il rend possible ? Aristote est le représentant le plus exemplaire de la première option, tandis que l'interprétation matérialiste et anti-téléologique de la nature, des Épicuriens à Darwin, incarne la seconde, à laquelle Nietzsche se range également : «*Le chercheur sans préjugé qui s'attaque à l'histoire de l'œil [...] doit parvenir à cette conclusion importante : à savoir que la vision ne fut pas l'intention qui préside à la naissance de l'œil mais qu'elle apparut bien plutôt lorsque le hasard en eut réuni les instruments*»³⁸. L'élimination du préjugé finaliste consiste donc une fois encore à remettre la cause et l'effet dans le bon ordre.

l'attention à la causalité et aux effets naturels de l'action, par opposition aux morales du devoir et de l'obéissance à la volonté divine. Ces pages sont très annotées par Nietzsche, qui remarque ironiquement en marge de la p. 55 : «*comme si les effets étaient ce que vise le concept de bien et de mal [als ob die Wirkungen es seien, worauf der Begriff gut u. böse abzielt]*». Dans NF-1880,1[106], Nietzsche écrit que «*Spencer confond les systèmes moraux [...] avec l'origine de la morale. L'absence de connaissance de la causalité est importante pour cette dernière*».

37 M-121, cf. *supra* p. 283.

38 M-122. Voir NF-1880,4[95] : «*Il est impossible que l'œil ait jamais pu être engendré par la vision*» Semper». L'édition Colli-Montinari indique que Nietzsche se réfère ici à l'ouvrage du zoologiste Karl Semper : «*un organe pourrait surgir directement à partir de son usage, donc dans notre cas un œil à partir de la vision. Naturellement, c'est absolument faux. Bien plutôt la vision ne pourra apparaître que lorsque, par le biais d'autres causes, c'est-à-dire en l'occurrence d'une excitation directe de la peau, se seront formées les parties qui sont requises pour rendre possible le premier phénomène de vision*» (1880, vol. 2 (BN), p. 222–223). Voir également Lucrèce 1997, p. 289 : «*point de vision avant la naissance des yeux*» ; et Spir 1896, p. 451–452 / 1877, vol. 2, p. 157–159, qui cite longuement un passage de John Stuart Mill qu'il considère exemplaire de l'attitude téléologique, ce dernier jugeant que la conclusion de la structure de l'œil à l'existence d'une cause intelligente à son origine est «*une induction légitime*» (p. 451 / p. 157). Nietzsche a tracé un trait en marge du passage suivant : «*ce n'est pas la vision elle-même, mais une idée préexistante de la vision qui doit être la cause efficiente de l'œil*» (p. 452 / p. 158) ; et un long trait en marge d'une analyse critique menée par Spir à la suite de la citation de Mill, qui commence ainsi : «*l'argument téléologique serait, il est vrai, parfaitement valable, si le principe agissant de la nature était une cause dans le sens où l'homme ou en général une chose individuelle est une cause, mais ce n'est pas du tout le cas*» (p. 452 / p. 159, cornée). Sur le débat autour de la téléologie à l'exemple de l'œil, voir Stiegler 2021, p. 354 sq.

C'est ensuite plus spécifiquement de l'action humaine qu'il est brièvement question, sous l'angle de la finalité³⁹, avant qu'un long paragraphe s'attarde sur la finalité du monde naturel, du cosmos en son ensemble, encore une fois pour la réfuter. Intitulé « *Fins ? Volonté ?* », ce paragraphe répond de manière sceptique et prudente que « tout n'est pas fin de ce qu'on nomme ainsi », non sans avoir précédemment incriminé l'attitude superstitieuse de divers peuples et le christianisme qui, quant à lui, « laissait entendre que ce tout-puissant "royaume de l'imbécillité" n'était pas si imbécile qu'il en avait l'air, que c'était plutôt nous les imbéciles qui ne remarquions pas que derrière lui – il y avait le bon Dieu »⁴⁰. De l'intention humaine à l'ordonnement téléologique du cosmos, en passant par la finalité interne aux êtres vivants, il n'est donc pas un des aspects de la causalité finale qui échappe à la critique de Nietzsche. Il n'aura de cesse de réfuter cette finalité naturelle supposée, ainsi dans le fameux § 109 du *Gai savoir* qui, de manière significative, fait suite à la première mention, dans le § 108 qui ouvre le troisième livre, de la formule « Dieu est mort » (agrémentée de la précision que son « ombre » perdure), et qui recommande de ne pas confondre le monde avec un grand vivant, mais de le voir comme un chaos plutôt que comme un ensemble organisé. Une version préparatoire de ce paragraphe, qui date de l'époque de la publication d'*Aurore*, déclare : « Gardons-nous de croire que le Tout aurait une tendance à acquérir certaines formes », et ajoute que « tout ceci n'est qu'anthropomorphisme [*Vermenschung*] ! »⁴¹, tandis qu'une autre dénonce l'« humanisation de la nature » et le « polythéisme larvé »⁴² d'une telle conception. De même que d'autres formes de superstition comme l'animisme ou le fétichisme, l'anthropomorphisme en général est en effet la conséquence immédiate d'une telle réinterprétation causale⁴³. Il tient au fait que « les hommes se sont projetés dans la

39 M-127, intitulé « *En vue de fins* » : « De toutes nos actions, celles qui visent certaines fins sont les moins comprises [...] ».

40 M-130.

41 NF-1881,11[205]. Voir également 11[60] : « Mais voici qu'il nous faut comprendre la "finalité" et l'"intelligence" de la nature – il n'y en a pas la moindre trace ! » ; « Là où nous croyons poursuivre une fin, nous n'en agissons pas moins dans l'ignorance des moyens et de la fin, dans l'ensemble ». S'ensuit encore une fois une explication associationniste : « Nous pouvons indiquer une série de successions (de "l'un après l'autre" qui conduisent à un but – mais : 1) ce n'est pas la série intégrale, ce n'est qu'un misérable choix ; 2) nous ne saurions faire de fragments isolés un chaînon de la série [...] ». Autrement dit, toute tentative d'abstraire de ces successions un enchaînement finalisé repose, d'une part, sur la sélection de ce qui nous arrange en son sein, ce qui, d'autre part, ne permettra jamais d'établir un lien causal réel.

42 NF-1881,11[201].

43 Cf. Lange 1877, vol. 1, p. 46, qui déclare au sujet de la téléologie chez Socrate, Platon et Aristote, en réaction aux triomphes du matérialisme de leur temps, qu'elle « ne cache qu'un plat anthro-

nature»⁴⁴ et au «fait que pendant de nombreux millénaires on a cru que les *choses* (nature, outils, possessions de toutes sortes) étaient également vivantes et animées, capables de nuire et de se soustraire aux intentions humaines»⁴⁵. Là où des causes naturelles auraient permis une explication, «on présupposait partout l'esprit»⁴⁶, c'est-à-dire que l'inclination spontanée de l'esprit humain l'a porté à projeter sur les phénomènes naturels des intentions analogues aux siennes, une finalité dont ceux-ci sont dépourvus : «Cette interprétation de tous les mouvements et de toutes les lignes en fonction d'*intentions*, l'homme l'a même appliquée à la nature des choses inanimées»⁴⁷. Le préjugé anthropomorphique de la finalité naturelle consiste ainsi à déformer la causalité naturelle au profit d'une causalité surnaturelle et ainsi à dédoubler le monde⁴⁸ en projetant sur lui la représentation imaginaire d'agents et d'intentions, d'esprits et de dieux⁴⁹, le Dieu des monothéismes conçu

pomorphisme [...] dont l'élimination radicale est la condition indispensable de tout progrès scientifique». Dans le deuxième tome de l'ouvrage, Lange déclare encore que «la téléologie entière a ses racines dans l'idée que l'architecte des mondes agit de telle sorte que l'homme est forcé de trouver que ses actes visent un but à la façon de la raison humaine» (*ibid.*, vol. 2, p. 270), avant de chercher à sauver la téléologie naturelle de diverses manières en la distinguant de la «fausse téléologie», «lourde et anthropomorphique» (*ibid.*, p. 304), ainsi que théologique, plusieurs pages consacrées à cette redéfinition étant annotées par Nietzsche dans l'édition conservée de 1887, notamment p. 578, 604 et 607.

44 M-17.

45 M-23. Nietzsche a pu s'inspirer ici de Lecky 1873, vol. 1, p. 151 qui indique que «l'anthropomorphisme» (trait horizontal en marge) a pris la suite du fétichisme : «Ceux qui ont cessé d'attribuer force et puissance à la matière inerte considèrent l'univers comme le champ d'action d'êtres spirituels qui ressemblent très exactement à leur propre nature. Ils considèrent tout phénomène inhabituel comme l'action directe et isolée d'un agent invisible» («^» en marge) ; ou bien de Comte 1830, p. 4 / 1880, p. 3, pour qui l'esprit humain à l'état théologique «se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agens [*sic*] surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers». Sur l'animisme et le fétichisme, cf. *supra* p. 372.

46 M-31. Il va de soi qu'à travers les esprits de l'animisme, Nietzsche vise également l'Esprit du christianisme.

47 M-142. Voir également M-33 sur les «caprice[s] démoniaques» ; M-90 sur les intentions de Dieu ; M-122, cité précédemment, sur la vision comme intention supposée expliquant l'existence de l'œil ; M-130 sur le royaume des «fins et [d]es intentions» ; et plus tard encore NF-1881,11[7] : «nous ne faisons que projeter dans la nature l'intention» ; 11[174] : «Jadis l'on imputait à tout événement naturel l'intention de nuire !»

48 Dans M-130, il est question de «deux royaumes», faisant écho au «*monde imaginaire* : le monde prétendu supérieur» de M-33, et plus généralement au clivage axiologique dont nous avons déjà parlé.

49 Voir M-197 sur les savants naturalistes allemands, hostiles à l'esprit des Lumières et qui, tels Goethe et Schopenhauer, rétablirent «l'idée d'une nature divinisée ou satanisée».

comme cause suprême de tout ce qui est n'étant que l'aboutissement ultime de ce préjugé.

Nous reviendrons plus en détail sur les préjugés religieux liés au concept de Dieu, que nous venons de croiser à plusieurs reprises, mais essayons dès à présent de fixer ce qui a trait à ces mécompréhensions de la causalité. Dès le printemps 1880, Nietzsche énonce très clairement : «Principes : il n'y a aucun but dans la nature, il n'y a pas d'esprit, sauf celui des hommes et des êtres apparentés à l'homme, il n'y a pas de miracles et pas de providence, il n'y a pas de créateur, pas de législateur, pas de faute, pas de punition»⁵⁰. Dans le premier livre d'*Aurore*, qui contient l'essentiel des réflexions sur la religion et une part conséquente de celles sur la causalité, il ne se contente pas de constater que l'on a longtemps conçu les punitions et la grâce comme les effets d'une intervention divine en réponse à nos actions⁵¹, mais il souligne encore qu'on a fait de ce modèle causal la norme de toute action humaine : «On croyait autrefois que le succès d'un acte n'en était pas la conséquence mais venait s'y ajouter gratuitement – et cela grâce à Dieu»⁵². De même, c'est encore Dieu qui serait la cause de notre humeur, de la disposition subjective qui nous détermine à telle ou telle action : «L'humeur joyeuse pesait dans la balance comme un argument plus décisif que le raisonnable : parce que l'on interprétait superstitieusement l'humeur en y voyant l'action d'un Dieu qui promettait la réussite»⁵³. Nietzsche fait ensuite plus généralement de cette réinterprétation de nos états subjectifs par l'intervention supposée de Dieu la clé de compréhension du phénomène de la «révélation» et, ce faisant, «l'origine des

50 NF-1880,4[55]. Notons la position initiale des buts, qui semble déterminer toute la suite de l'énumération.

51 Parmi les paragraphes déjà cités sur la punition, rappelons notamment M-33 et 78 qui associent directement ce concept à «la divinité» et au «christianisme», respectivement. Une version préparatoire de M-11 est, elle aussi, tout à fait explicite : «les conséquences de leur inobservance [sc. des commandements] devaient être non les effets de causes naturelles, mais bien d'arbitraires châtiments divins» (NF-1880,3[71]).

52 M-12, intitulé «*La conséquence surajoutée*». Nietzsche récuse cette forme d'occasionnalisme en ajoutant : «Peut-on imaginer pire confusion !» Dans NF-1881,11[192], l'évocation de superstitions passées envisage quant à elle une manière indirecte pour doter l'humanité d'une capacité de causation et d'action, en contraignant «un Dieu» ou «un diable» pour leur faire faire le bien ou le mal.

53 M-28, intitulé «*L'humeur comme argument* [Die Stimmung als Argument] ». Nietzsche applique ici à la lettre le conseil de Lecky 1873, vol. 1, p. xxiii, cité *supra* p. 326. Voir également p. 44 sur les «sentiments contradictoires qu'une psychologie rudimentaire attribuait à une inspiration [*Eingebung*] spirituelle» (trait en marge), ainsi que 1880, p. 76 sur les méthodistes qui s'imaginent «que toute impression [*Gefühlseindruck*] ou impulsion forte est une inspiration directe de Dieu ou même de Satan» ; et Lange 1877, p. 288–289 : «Quant à la conviction enthousiaste, elle n'est pas une marque de la vérité [...] et le fanatisme ne prouve pas l'origine divine d'une doctrine».

religions» (l'origine véritable, s'entend : psychologique et naturelle) : le croyant « n'ose pas se croire le créateur d'une telle félicité et [il] en attribue la cause à son Dieu »⁵⁴. Les attentes eschatologiques elles-mêmes peuvent être reconduites à un schéma causal, en tant que buts visés (ou horizons craints) par les croyants, ou en tant que rétribution émanant de l'agir divin : c'est le cas du « ciel en récompense » promis par le Christ⁵⁵ et réciproquement de la « débauche anticipée de splendeurs *divines* »⁵⁶ de l'apôtre Paul, mais aussi de « la soudaine fin du monde »⁵⁷ que les premiers chrétiens imaginaient proche, du « *jugement* dernier »⁵⁸, des « angoisses de l'enfer », des « tourments infernaux » et des « "tourments éternels" » qui s'annoncent par de « terrifiants présages »⁵⁹. C'est à un délire interprétatif d'ordre causal qu'appartiennent les « prophétie[s] »⁶⁰ projetées rétrospectivement sur l'Ancien Testament par les chrétiens afin de le relire à l'aune du Nouveau, dont il contiendrait l'annonce anticipée. De même, c'est à une « intervention de Dieu » exceptionnelle, et par conséquent à une entorse de la causalité naturelle, que peuvent quant à eux être reconduits le « miracle » et la « grâce »⁶¹. C'est encore la « réflexion sur [l']origine »⁶² de la foi qui est interdite par le christianisme, et que Nietzsche mettra précisément en œuvre quelques paragraphes plus loin sous la forme d'une « *réfutation historique* » du christianisme : « aujourd'hui on montre comment la croyance en un dieu a pu *naître* »⁶³. Enfin, c'est encore la causalité finale qui est au cœur de l'analyse critique des prétendues « intentions »⁶⁴ de Dieu,

54 M-62.

55 M-67.

56 M-68. Ce paragraphe est comme une synthèse des différents éléments du premier livre d'*Aurore*, puisque nous y retrouvons notamment la réflexion sur le phénomène psychologique de la révélation, sur la disposition subjective qui l'accompagne et sur son caractère miraculeux, ainsi que les notions de péché et de corps comme source du péché et de nos maux.

57 M-71.

58 *Ibid.* Voir aussi M-74.

59 M-53, 72 et 77. Voir encore M-91 sur l'humanité « attendant des souffrances pires encore pour toute l'éternité ».

60 M-84.

61 M-87. Une version préparatoire de M-11 opposait clairement « le miracle » à « la causalité naturelle » (NF-1880,3[71]), et une version encore antérieure, dans le manuscrit N-V1,206, s'achevait sur cet exemple : « (par ex. tes père et mère honoreras afin de vivre longuement – ce dernier point relevant de Dieu) », où l'on peut constater par cette réminiscence de l'occasionalisme le double régime causal du croyant, qui dispose sa vie selon un schéma finalisé exprimé par la formule « afin de », et de Dieu qui seul, en dernière instance, décide de ce qui adviendra effectivement.

62 M-89.

63 M-95. Genèse psychologique et historique, donc naturelle, contre irruption miraculeuse de la Révélation ou de la Création avec l'idée de « Dieu cause des choses » (NF-1880,4[96]).

64 M-91.

et du concept de Providence implicitement moqué avec l'idée d'«un Dieu qui, dans son amour, organise tout en vue de notre bien final»⁶⁵. La critique des préjugés du christianisme, tout comme celle des préjugés moraux en général, est donc très étroitement liée à celle de la causalité, et notamment de la causalité finale.

Les préjugés théologiques

L'approche par les causalités imaginaires n'est toutefois pas le seul élément convoqué dans la critique du concept de Dieu, qui n'est d'ailleurs que le concept générique recouvrant un vaste ensemble de préjugés religieux. À la « fable du bon Dieu »⁶⁶ s'ajoutent ainsi la « mythologie » de « l'âme »⁶⁷, l'« illusion » du « péché »⁶⁸ et de sa rédemption, ou encore les « productions littéraires du “saint esprit” »⁶⁹, sans oublier ces divagations que sont les « miracles », les « “anges [...]” » et « la main du Seigneur »⁷⁰, l'enfer, qui n'est qu'une invention⁷¹, le « diable », le « salut » et la « damnation » qui ne sont que des interprétations⁷², « l'irruption de la grâce » et le miracle moral » qui sont des vues de l'esprit relevant du domaine des « psychiatres »⁷³, ou encore les « béatitudes imaginaires »⁷⁴. Nietzsche s'attache

65 M-92. Voir également NF-1880,4[288] et 6[250] : « Généralement on ne tient aucune action pour compréhensible, à moins qu'elle ne vise une fin : et surtout, aucun mouvement au monde. C'est pourquoi la pensée primitive tendait à expliquer tous les mouvements du monde comme conformes à une fin consciente (Dieu) ». Cf. Lucrece 1997, p. 124, v. 175–176 : « Mais croire que les dieux ont tout créé pour l'homme, c'est se tromper en tout et trahir la vérité ».

66 M-130. Voir également M-Vorrede-4. Le « concept d'un dieu saint » est encore qualifié de création de l'imagination des Juifs (M-68 et deux de ses versions préparatoires NF-1880,3[115 et 128]), fruit de « l'intellect d'une humanité primitive et sans maturité » (M-91) et simple « croyance » (M-95) ; de même, il est qualifié d'être imaginaire dans NF-1[107], 3[133] et 4[207]. Voir encore 6[257] : « le caractère impossible, contre nature, entièrement fantasmagorique de l'idéal de Dieu ».

67 NF-1880,3[152].

68 NF-1880,5[33]. Voir également 4[165] sur « le sentiment d'être un pécheur et un réprouvé », qui est « purement imaginaire », ainsi que M-53, qui en fait une invention, et 4[89] sur l'« illusion » de la « “rédemption” ».

69 M-68.

70 NF-1880,6[323].

71 Tour à tour rapportée à Jésus-Christ (NF-1880,6[185 et 229]) ou aux chrétiens de façon générale (M-77) et, plus tard, sous l'influence de Lecky, aux Germains (1881,11[92]).

72 M-86. Voir également NF-1880,4[121] sur « l'hypothèse » des « forces démoniaques » ; 3[79] sur « le septième ciel et les abîmes infernaux », désignés aux côtés des « apparitions » et des « fantômes » comme des « créatures nées de la demi-folie » ; M-321, où le fait de parvenir « au ciel par le détour de l'enfer » fait partie des « inventions du christianisme ».

73 M-87.

74 NF-1880,3[131].

ainsi à déconstruire un grand nombre de concepts et de dogmes religieux, mais aussi d'attributs divins et de vertus chrétiennes⁷⁵, pour en critiquer les effets négatifs. Il souligne parfois que ces croyances illusoire sont dépassées⁷⁶, ou en passe de l'être⁷⁷, mais il enjoint également son lecteur à parachever le processus d'émancipation : « c'était un simple rêve ! » écrit-il au sujet de la présence de Dieu dans la nature, avant d'ajouter : « Réveillons-nous ! »⁷⁸ Il se montre également sensible aux évolutions de ces préjugés religieux, à leurs transformations au fil du temps ou de l'espace ainsi qu'à leur abandon, parfois : préparant la voie à l'orientation morale du livre II d'*Aurore*, il fait remarquer à la fin du livre I que « le christianisme a évolué vers un doux *moralisme* », tandis que le livre III s'intéresse aux nouvelles divinités de la société moderne : la sécurité et l'argent⁷⁹.

Nous reviendrons d'abord sur le clivage axiologique, introduit au livre I d'*Aurore*, pour en préciser les rouages et les effets en lien avec les préjugés religieux. Dans le prolongement de ces analyses, nous traiterons de la diabolisation de l'existence et de l'obscurcissement du monde, et plus spécifiquement du diable trompeur et de la peccabilité de l'erreur en tant que ces préjugés théologiques entravent l'émancipation de la logique des préjugés elle-même. Enfin, nous aborderons la redistribution de la triade de la *metaphysica specialis* élaborée par Nietzsche afin de susciter un éclaircissement du monde, en nous arrêtant sur les concepts de déshumanisation, de dédivinisation et de renaturalisation.

75 Sans oublier les nombreuses figures religieuses qu'il convoque dans *Aurore* et dans les posthumes contemporains, et dont il interroge la crédulité, les croyances et les illusions : Jésus-Christ, l'apôtre Paul, Luther, Pascal, le clergé catholique, les quietistes, les jansénistes, les protestants, les méthodistes, les prêtres, les saints, les brahmanes, les juifs, Mahomet, Bouddha...

76 Cf. notamment M-Vorrede-4, où Nietzsche déclare refuser « de revenir à ce qui nous semble dépassé et caduc », et M-501 sur l'abandon de « notre foi en l'immortalité de l'âme », ainsi que M-5 et 130.

77 Cf. notamment l'appel à l'unité de ceux « qui “ne croient plus en Dieu” » dans M-96.

78 M-464.

79 M-173 et 204. Le comparatisme culturel, l'histoire et l'ethnographie, dont nous avons déjà parlé, servent donc également à alimenter le processus d'émancipation des préjugés religieux, en permettant de les confronter ou d'en retracer les genèses et d'identifier des syncrétismes (à partir d'origines juives, grecques, romaines, païennes, orientales, germaniques, etc.). Pour s'en tenir à quelques occurrences exemplaires dans *Aurore*, voir M-68, 72, 130, 192 et 207. Les ouvrages de l'historien Lecky sont ici aussi une source importante, puisqu'il s'intéresse à l'apparition, à la diffusion, à la domination et au déclin des systèmes d'idées, notamment religieux, ce qu'il théorise explicitement dans la préface (très annotée par Nietzsche) de son *Histoire de l'origine et de l'influence des Lumières en Europe*, le développement indiquant souvent au siècle près les transformations survenues au cours du Moyen Âge (cf. notamment 1873, vol. 1, p. 17, 29–30, 39, 40, 62–63, 75–77, 156, 160, 165, toutes annotées ; Nietzsche a souligné les indications de siècles aux p. 40, 76–77 et 156 ; il l'a même réécrite en marge à la p. 75).

Le clivage axiologique

Un grand nombre de préjugés religieux sont par ailleurs structurés selon le clivage axiologique dont nous avons parlé dans la première partie, c'est-à-dire la polarisation fondamentale pour la logique des préjugés, qui montre que ceux-ci reposent sur de forts contrastes. La menace et le réconfort, la maladie et le remède, ou encore, en termes religieux, Dieu et le diable⁸⁰, sont ainsi également le fruit de l'imagination humaine. Les deux pôles constitutifs de ce « drame de la chute et de la rédemption »⁸¹ sont complémentaires de diverses manières et s'alimentent donc réciproquement, l'un étant la plupart du temps le préalable de l'autre : « il n'est pas rare que le miracle s'abatte précisément sur le pécheur au moment où il respandit pour ainsi dire de la lèpre du péché », le caractère miraculeux s'attestant précisément par le « passage brutal de la corruption la plus profonde et la plus complète à son contraire »⁸². *A contrario* et avec une ironie qui confine au blasphème, Nietzsche envisage aussi d'embrasser volontairement le mouvement inverse lorsqu'il évoque la tentation « de se vendre entièrement au diable pour échapper à cette indiscrete présence céleste »⁸³. Les êtres humains peuvent donc s'abandonner à l'un ou l'autre des deux pôles, Nietzsche ayant évidemment présente à l'esprit la formule célèbre du *Serf arbitre* de Luther, d'après laquelle « la volonté humaine [...] est semblable à une bête de somme. Quand Dieu la monte, elle veut et elle va comme Dieu le veut ; quand Satan la monte, elle veut et elle va comme Satan le veut »⁸⁴, et à laquelle nos réflexions antérieures sur l'agir humain interprété à partir d'interventions divines ou démoniaques font écho. Ces deux pôles peuvent également coexister de manière synchronique, ainsi lorsque Nietzsche remarque sans distinguer que certaines expériences sont désormais autorisées, qui auraient auparavant semblé un « défi au ciel et à l'enfer »⁸⁵. Dans les notes préparatoires, il

⁸⁰ Ainsi que ce qui s'y rapporte : Salut, rédemption, grâce, ciel, etc., d'un côté, et damnation, péché, enfer, etc., de l'autre. Cf. M-86 : « Dieu ou diable, bien ou mal, salut ou damnation ! »

⁸¹ M-79. Voir aussi la version préparatoire NF-1880,7[129] : « le drame suprême du désespoir et de la grâce ».

⁸² M-87. Voir également M-321, cité *supra* p. 410, ainsi que NF-1880,7[183], dans un contexte artistique et en un sens métaphorique : « l'on ne peut vraiment apprécier le ciel à sa juste valeur qu'après le purgatoire ».

⁸³ M-464. Plus blasphématoire encore, voir NF-1880,4[320] : « comme si Dieu s'était donné au diable » (dans un contexte artistique et en un sens métaphorique de nouveau).

⁸⁴ Cité d'après Lecky 1873, vol. 1, p. 301 ; Nietzsche a tracé deux traits en marge et a écrit une remarque, malheureusement coupée par le relieur.

⁸⁵ M-501. Les châtements divins et les tourments infernaux sont du reste strictement équivalents du point de vue de l'angoisse qu'ils suscitent chez le pécheur qui les subit, cf. NF-1880,3[119] : « l'effroi qu'inspirent les dieux et les punitions démoniaques ».

approfondit encore cette complémentarité des deux pôles du clivage axiologique à travers la figure du « Christ », dont le sacrifice divin n'a de sens que du fait de la condamnation d'une humanité méprisante et qui, par conséquent, « ne portait pas seulement Dieu », mais « aussi Satan dans sa poitrine »⁸⁶.

Finalement, la complémentarité est telle qu'elle culmine dans certains textes à l'interchangeabilité, lorsque Nietzsche caractérise ironiquement Dieu de « "pauvre diable trompé" ! »⁸⁷ Outre le jeu de mots à portée blasphématoire entre le « pauvre diable » et la caractérisation traditionnelle, ici inversée, de « diable trompeur », cette redéfinition de Dieu en diable s'explique peut-être également par une réflexion sur la continuité historique des superstitions païennes au christianisme, ainsi que certaines notes posthumes permettent de le comprendre. Dans celles-ci, Nietzsche parle en effet, en se référant à Herbert Spencer, d'« adoration du diable Spencer p. 31 »⁸⁸, là où ce dernier, de manière significative, parlait de l'adoration de dieux qui prennent plaisir à la souffrance. Autrement dit, sur la base d'un supposé plaisir sadique des dieux, auquel il fait par ailleurs référence à maintes reprises, Nietzsche écrit ici « diable » à la place de « Dieu » comme s'il n'y avait pas de différence : il diabolise Dieu. Une autre note du même manuscrit permet de comprendre ce qui l'autorise à procéder ainsi, puisqu'elle évoque successivement « la barbarie dans le christianisme » et les « résidus de l'adoration du diable »⁸⁹, de telle sorte que la cruauté du christianisme pourrait être considérée comme une survivance des croyances païennes en l'existence de dieux cruels et de démons, sans la distinction tranchée que le christianisme s'est efforcé d'établir entre Dieu et diable. Dans une note de l'été 1880, Nietzsche parle à nouveau des « relations avec la divinité » et de « l'hypothèse de mystérieuses forces démoniaques », toutes deux reconduites aux efforts de « la morale » pour « donner aux actions humaines une signification »⁹⁰. Le clivage axiologique permet donc une répartition claire des préjugés religieux en deux pôles qui entretiennent toutefois

86 NF-1880,6[143]. Nietzsche se demande par ailleurs à la même époque dans quelle mesure le Christ est en mesure de résorber le clivage axiologique : sa nature divine ne saurait certes s'abaisser totalement au niveau de la condition misérable et peccamineuse de l'homme, qu'il aime pourtant et pour lequel il se sacrifie (6[352]), mais Nietzsche l'envisage comme un des « ponts » possibles pour dépasser « la *tension* entre le dieu conçu comme toujours plus pur et plus lointain et l'homme conçu comme toujours plus pécheur » (6[357]).

87 M-91. Nous reviendrons sur l'association du diable et de la tromperie.

88 NF-1880,1[11]. Voir Spencer 1879, p. 31.

89 NF-1880,1[17]. La note est très fragmentaire, et la page de manuscrit correspondante, N-V-I,27, est de fait assez confuse puisque plusieurs strates d'écriture se superposent, dont certaines sont raturées. C'est toutefois l'idée qui se dégage également du propos de Spencer sur cette même page 31 citée précédemment.

90 NF-1880,4[121].

des relations variées, de l'alternative et du conflit à la dialectique en passant par l'identification, faisant ainsi apparaître toute la richesse des dynamiques propres à la logique des préjugés. Mais si la complémentarité fait partie intégrante de la polarisation, l'interchangeabilité des extrêmes semble plutôt indiquer une relative confusion, dénonçant le caractère illusoire de ces représentations qui sont autant de tentatives d'interprétations mal fondées de la destinée humaine. Si ce qui est tenu pour supérieur est indissociable de ce qui est tenu pour inférieur, voire le présuppose, au point que le pôle inférieur est parfois préféré, c'est que le royaume divin du ciel et de la grâce ne vaut peut-être pas plus que l'inférieure peccabilité et la misère de l'homme⁹¹ qui lui sont pourtant traditionnellement opposés (et réciproquement). C'est toute la vision judéo-chrétienne du monde, d'un monde artificiellement et maladroitement dédoublé, qui est ainsi mise en doute en même temps que le clivage axiologique constitutif du cœur de la logique des préjugés religieux.

Mais le problème majeur pour Nietzsche, c'est que ces préjugés religieux, quoiqu'illusoire, ont des effets bien réels et très souvent nuisibles sur l'humanité⁹². Le clivage axiologique, en tant que tel, exerce déjà une performativité néfaste, ce qui se traduit notamment de deux manières : d'une part, cette polarisation alimente l'insatisfaction des êtres humains, tiraillés entre un idéal inatteignable, sinon par une grâce qui leur est miraculeusement octroyée, et une réalité qui n'est jamais à la hauteur de cet idéal. C'est en ce sens que Nietzsche, dans *Aurore*, s'en prend aux « intoxiqués du rêve », ces hommes de l'ivresse ponctuelle qui retombent

91 Nous empruntons ici une formule de Pascal, qui constitue une source importante pour ces réflexions. Cf. p. ex. 1993, § 435, p. 175 / 1865, vol. 2, p. 115 sur « cette double capacité qui est commune à tous et de la grâce et du péché », de sorte que le christianisme « abaisse infiniment plus [*unendlich mehr*] que la seule raison ne peut faire, mais sans désespérer ; et [...] élève infiniment plus [*endlich* [sic] *mehr*] que l'orgueil de la nature, mais sans enfler » (deux traits en marge) ; voir également §§ 479, 434 et 476, p. 184, 174 et 183 / vol. 2, p. 119, 132 et 273, également annotées. Nietzsche discute ici un véritable *topos* qui remonte à l'Antiquité avec la tension d'une humanité écartelée entre la bête et le divin, et qu'il retrouve dans maints ouvrages de son temps, ainsi chez Lecky 1873, vol. 2, 159 avec les « deux humeurs [*Stimmungen*] opposées » que sont « le sentiment de la dignité humaine et le sentiment de la peccabilité [*Sündhaftigkeit*] » (« ^ » en marge) ; chez Engelhardt 1878, p. 159–167, 185–187, 211–213, 270, 300 *sq.*, 442–445 et *passim*, qui fait de l'homme le siège d'une confrontation entre les démons et la Trinité ; et même chez Lord Byron 2013, I, 2, où l'on voit Manfred souffrir de la « nature hybride » des hommes, « de poussière et d'essence divine mêlés » (p. 20), écartelé entre la grandeur et la misère, ainsi que le note l'abbé de Saint-Maurice (III, 1). Sur Nietzsche et Byron, voir notamment Thatcher 1974, Fraser 1976, et plus récemment Schultz 2010.

92 C'est le cas même pour ceux qui n'y croient pas, ou plus, puisque les non croyants ont longtemps subi les conséquences du fanatisme des croyants, et puisque la disparition de telles croyances elle-même n'est pas sans laisser de traces, ainsi que nous aurons l'occasion de le mentionner dans la suite, et ce qu'exprime magistralement FW425 consacré à la mort de Dieu.

ensuite dans le désespoir et «sont d'infatigables semeurs de l'ivraie du mécontentement de soi et des autres, du mépris de leur temps et du monde, et surtout de la lassitude du monde»⁹³. Qu'il en aille ici des chrétiens, c'est ce que les notes posthumes permettent d'établir : «rend[r]e mécontents d'eux» les hommes, «c'est ce que veut le christianisme», avec pour effet d'«augmenter la détresse générale»⁹⁴. Il préconise alors de s'en remettre à des philosophes plutôt qu'à des confesseurs, pour traiter «les innombrables petites insatisfactions»⁹⁵. Entre ces deux notes, sur la même page de manuscrit, une autre élargit cette réflexion sur le mécontentement à la morale en parlant d'«enfer moral»⁹⁶, confirmant une fois encore l'affinité très étroite entre les préjugés moraux et les préjugés religieux.

D'autre part, le clivage axiologique accroissant le mécontentement a donc pour effet négatif de nous faire vivre un *enfer*, expression courante qui existe aussi en allemand [*das Leben zur Hölle machen*], à laquelle la dernière citation fait écho, et qui exprime donc une fois encore la performativité négative des préjugés religieux. Si nous reprenons le § 50 d'*Aurore*, cité ci-dessus, la suite immédiate indique d'ailleurs que «peut-être un plein enfer de *criminels* n'exercerait-il pas à perte de vue une action aussi oppressante, aussi nocive à la terre et à l'air, aussi néfaste que celle de ce noble petit groupe de forcenés divagants et à demi-fous» qui «ne trouvent toute joie à eux-mêmes qu'après s'être totalement perdus»⁹⁷. Alors même que l'enfer ou le péché n'existent pas, de telles idées ont donc pour effet de transformer ce monde en enfer, «la terre» en ««prairie du malheur»», ainsi que l'indique un autre paragraphe après avoir relevé que «l'enfer n'est pas demeuré

93 M-50.

94 NF-1880,6[318]. Cf. 1[46], sur l'avantage de la science qui «élimine de nombreux sujets de mécontentement et particulièrement les représentations effrayantes de toutes les philosophies et les religions mauvaises, selon lesquelles nous sommes fondamentalement mauvais et allons au-devant de sévères pénitences».

95 NF-1880,6[320]. Ces philosophes agissent «comme des soleils» : nous reconnaissons ici l'opposition entre les Lumières et l'obscurantisme, qui contribue à éclairer la portée du titre d'*Aurore*. Cette note est une version préparatoire de M-449, écrit en première personne, où le philosophe fait place à un «médecin des pauvres» (en esprit, puisque le titre est : «Où sont les indigents en esprit ?»). Celui-ci ne s'oppose plus au confesseur, mais en redéfinit le rôle, puisqu'il s'agit désormais de venir en aide «à tel ou tel dont la tête est dérangée par les opinions».

96 NF-1880,6[319] ; manuscrit N-V-4,98. Voir déjà 3[65] sur le «mécontentement moral», et finalement M-106. Dès cette époque, Nietzsche traite de ces questions en lien avec la bonne ou la mauvaise conscience, qui deviendront centrales dans *Éléments pour la généalogie de la morale*. Notons que le mécontentement peut toutefois avoir une valeur, s'il n'est pas définitif et paralysant, mais s'il sert d'aiguillon à une action humaine de dépassement de la situation insatisfaisante, voir M-343, 8[93] et 9[2].

97 M-50.

un vain mot» dès lors qu'il a suscité des «angoisses réelles»⁹⁸. De fait, l'enfer et la terre s'opposant l'un et l'autre au ciel⁹⁹, il n'est pas surprenant qu'ils finissent parfois par s'identifier, ce que l'expression *l'enfer sur Terre* [*die Hölle auf Erden haben*] exprime communément, et conformément à de nombreuses conceptions de l'enfer qui en font moins un lieu que la condition même de ceux qui vivent sans Dieu. Nietzsche indique en ce sens que «le but de la moralité chrétienne n'est pas le bonheur terrestre mais le malheur terrestre», et conclut : «Y a-t-il encore un christianisme ? Il semble qu'il soit déjà au terme de son refus du monde, à savoir expulsé du monde. Mais avant de s'en aller, il a tracé sur le mur son message qui n'a pas encore disparu : le monde est méprisable, le monde est mauvais, le monde est corruption»¹⁰⁰. Nietzsche exprime encore cette performativité négative de manière lapidaire dans le § 378, dont cette note est une version préparatoire : «On ne doit peindre sur le mur ni Dieu ni diable. On gâte ainsi son mur et son voisinage»¹⁰¹. Les préjugés et les croyances illusoire continuent donc d'exercer leurs effets négatifs même après que l'on a cessé d'y croire, ce que l'ombre de Dieu exprimera encore dans le § 108 du *Gai savoir*.

La diabolisation de l'existence et l'obscurcissement du monde

Nietzsche rend également manifeste la diabolisation de l'existence terrestre en évoquant l'obscurcissement du ciel, de *notre* ciel cette fois, subvertissant ainsi le sens religieux de ce mot tout en jouant une nouvelle fois avec le titre lumineux d'*Aurore* : les promesses illusoire du Ciel ont donc pour conséquence de plonger notre existence terrestre sous le ciel naturel dans les ténèbres. Si nous poursuivons la lecture du § 50 déjà cité, nous constatons que Nietzsche dit du criminel (dont l'effet, on s'en souvient, est moins pire que celui des enivrés de la foi) que «même si à cause de lui le ciel s'assombrit au-dessus de la vie et se charge de dangers, l'air reste salubre et rude»¹⁰². Quoique Nietzsche ne le dise pas ici, il n'est pas interdit de penser que les croyants, eux aussi, obscurcissent le ciel tout en rendant ce faisant l'air insalubre et amolli ; c'est en tout cas ce qu'un paragraphe légèrement antérieur permet de supposer, qui faisait aux «natures soi-disant *religieuses*» le

98 M-77.

99 Il est notamment question du ciel et de l'enfer dans M-321, 464, ainsi que NF-1880,3[79] et 7[183]. Pour l'opposition du ciel et de la terre, cf. NF-1880,4[158] : «Les juifs ont ressenti ce qui est terrestre comme faible et éphémère comparé au sublime trônant dans le ciel».

100 NF-1880,3[156].

101 M-378. C'est ici l'image du mur qui permet de faire le lien entre ces deux textes.

102 M-50.

reproche suivant : « obscurcir le ciel, éteindre le soleil »¹⁰³. Cette image est récurrente dans *Aurore*, puisque Nietzsche la convoque dès le § 9 pour incriminer cette fois la moralité des mœurs¹⁰⁴, avant d'y revenir au livre II en mettant le lecteur en garde contre les dangers de la morale de la sympathie, « si nous laissons les autres mortels nous assombrir par leurs lamentations et leurs souffrances et recouvrir de nuages notre propre ciel »¹⁰⁵. Dans le livre IV encore, il y consacre explicitement un paragraphe, intitulé « *Obscurcissement du ciel* », qui met en garde contre les rancuniers : « l'air tout entier vibre sans cesse du sifflement des flèches et fléchettes décochées par leur méchanceté, si bien que le soleil et le ciel de la vie en sont obscurcis »¹⁰⁶. Une note posthume du printemps 1880 listait déjà différentes raisons à l'obscurcissement du monde, dont la sixième (« la comparaison de la vie avec les béatitudes imaginaires dont le christianisme et les poètes ont parlé »¹⁰⁷) peut être rapprochée du clivage axiologique sous l'idéal inatteignable des cieus de la religion.

De manière générale, Nietzsche déplore la performativité négative des représentations illusoire de la moralité des mœurs « l'abîme de détresses spirituelles, les plus amères et les plus inutiles, au fond duquel ont vraisemblablement langui les hommes les plus féconds de tous les temps ! »¹⁰⁸, et de la morale de la compassion : quiconque « se représente constamment toute la détresse qui s'offre à lui dans son entourage devient forcément malade ou mélancolique »¹⁰⁹. Mais c'est bien l'un des effets des préjugés religieux, et en particulier judéo-chrétiens, qu'il convient de reconnaître ici. Dans le détail, Nietzsche souligne régulièrement la performativité négative de chaque élément constitutif de l'un ou l'autre pôle du clivage axiologique. On lit ainsi dans un manuscrit du printemps 1880 qu'« aucune mythologie n'a eu de conséquences plus nocives que celle qui parle de la servitude

103 M-41.

104 M-9 : « Sous la domination de la moralité des mœurs, toutes les formes d'originalité ont pris mauvaise conscience : jusqu'à cette heure, le ciel des meilleurs en est devenu encore plus sombre qu'il n'aurait dû ».

105 M-144.

106 M-323.

107 NF-1880,3[131]. Nietzsche évoque également l'obscurcissement du ciel, en son double sens naturel et surnaturel, avec l'image de l'orage, lié à la « colère divine » dans M-9 et aux « caprices démoniaques » dans M-14, avant de faire l'objet d'une réévaluation au livre V dès lors qu'il semble possible de trouver beau « un ciel d'orage » (M-468), et non plus terrifiant. Voir également NF-1880,8[97] sous l'angle du clivage axiologique : « de temps à autres un rayon de bonté paternelle perceait à travers ces nuées d'orage ».

108 M-14.

109 M-134.

de l'âme soumise au corps»¹¹⁰. De même, continuer de s'en remettre à la volonté divine aurait conduit l'humanité à «une ampleur effrénée et destructrice»¹¹¹ sans égale, la croyance en une union mystique et rédemptrice avec le Créateur, pour exaltante qu'elle soit¹¹², étant surtout l'indice d'une inclination à se fuir : «si [...] on est chrétien, on vise à se dissoudre en Dieu, à “ne plus faire qu'un avec lui”»¹¹³. Quant à la personnification anthropomorphique des bienfaits de la nature, elle a elle-même pour effet de «gâche[r] aussi ce réconfort»¹¹⁴.

Le danger est évidemment plus grand encore lorsque l'accent est mis sur la méchanceté, la cruauté ou la colère divines, «le sacrifice d'une victime» étant ainsi conçu par l'apôtre Paul comme un remède contre «la profonde irritation que le péché cause à Dieu»¹¹⁵. Les notes posthumes demandent plus généralement «dans quelle mesure la morale a-t-elle exercé une action *nuisible* ?» À cette question explicite soulevée au printemps 1880, Nietzsche répond : «surtout dans le canon agrémenté de religion d'après lequel se ménager des joies est désagréable à la divinité, se ménager des souffrances lui est agréable»¹¹⁶. Quant à l'idée de péché,

110 NF-1880,3[152]. Voir également M-77 sur les «tortures de l'âme».

111 M-322. Voir déjà NF-1880,3[99] sur la bonté divine : «cet enfantillage céleste aurait déjà pu causer cent fois la perte de l'humanité».

112 Voir M-68 et 215.

113 M-549. Cf. aussi NF-1880,6[104], qui détaille les effets délétères de cette attitude : «vivre dans les autres (ou en Dieu), s'oubliant le plus possible ! [...] La moralité fut jusqu'ici exhortation à *ne pas se préoccuper de soi*, en détournant ainsi sa réflexion de ses vrais buts et en gaspillant son temps, son temps et sa force. Se tuer de travail, s'exténuer, porter le joug du concept de devoir ou de la peur de l'enfer – un lourd travail servile, telle était la moralité : avec l'angoisse devant l'ego». Cette fuite anxieuse de soi-même est sans doute une variante de la haine de soi pascalienne, cf. 1993, § 286, p. 129 / 1865, vol. 2, p. 145 : les chrétiens «sentent qu'un Dieu les a faits. Ils ne veulent aimer que Dieu, ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes. [...] Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous» (avec un trait en marge).

114 M-464.

115 M-94. Sur la colère divine, voir M-Vorrede-3, M-9, 33 et 38, ainsi que NF-1880,8[97 et 110]. Cf. également Lucrèce 1997, p. 381, v. 1194 *sq.* : «O race infortunée des hommes, dès lors qu'elle prête / de tels pouvoirs aux dieux et les dota d'un vif courroux ! / Que de gémissements avez-vous enfantés pour vous-mêmes, / que de plaies pour nous, de larmes pour nos descendants !» ; Helvétius 2016, p. 319 – 320 / 1760, p. 427n, qui rapporte une anecdote de l'empereur Héraclius ayant réuni un conseil de théologiens après une défaite, la conclusion étant que le Très-Haut a été irrité et qu'on n'y remédiera qu'à force de jeûnes, de larmes et de prières (trait en marge) ; et Lecky 1873, vol. 1, p. 98, sur la «tyrannie» et la «barbarie» (trois traits en marge) qui régnaient dans l'Écosse encore superstitieuse à l'époque des Lumières anglaises (Lecky était quant à lui Irlandais) : «la misère de l'homme, la colère du Tout-Puissant, la puissance effrayante et la présence constante de Satan, les tourments de l'enfer étaient l'objet constant de leurs sermons» (trait en marge).

116 NF-1880,3[97]. Cf. aussi 3[132], où Nietzsche se montre également très sceptique au sujet du bonheur «donné aux hommes» par la morale, en incriminant en particulier «l'époque où l'on

qui a largement contribué à ces souffrances, Nietzsche tente de lister ses conséquences néfastes à la fin de l'année 1880 : « 1) Oh, ce *sentiment de péché* ! Comme il a accru la douleur ! 2) comme il a détourné le regard des conséquences naturelles de la faute [...] ! 3) comme il a rendu égoïste [...] ! »¹¹⁷ Trois orientations se dégagent donc de cette note, que Nietzsche approfondit par ailleurs : la souffrance, la mécompréhension de la causalité naturelle, et l'égoïsme. *Aurore* met surtout l'accent sur le premier point : « Oh, que de cruauté gratuite, que d'inutile méchanceté envers les animaux furent engendrées par ces religions qui inventèrent le péché ! »¹¹⁸ Et par conséquent, l'angoisse extrême qui l'accompagne¹¹⁹. Même dépassée, la croyance dans le péché ne cesse d'exercer une influence négative d'une manière renouvelée : « l'âme des chrétiens qui se sont libérés du péché est ordinairement ruinée ensuite par la haine du péché »¹²⁰. Les deux autres aspects sont surtout approfondis dans les notes posthumes, la causalité, dont nous avons déjà beaucoup parlé, étant dans ce cas liée à l'égoïsme : « l'accentuation des péchés a aiguë cent fois la réflexion égoïste sur les conséquences personnelles de chaque action et détourné de réfléchir sur les conséquences pour les autres »¹²¹. Autrement dit, la considération du péché déforme la compréhension de la causalité en exacerbant les conséquences personnelles et en détournant des « *répercussions*

croyait à des divinités méchantes ». Voir également M-86 et 378, déjà cités, où Dieu et diable sont évoqués conjointement pour leurs effets néfastes.

117 NF-1880,7[294].

118 M-53. Les animaux désignent sans doute ici à la fois les bêtes sacrifiées et les hommes eux-mêmes, que Nietzsche s'efforce régulièrement de réinscrire dans le règne animal, et qui s'infligent aussi diverses souffrances pour expier leurs fautes, cf. M-94 (cité précédemment) et 140 sur le « bouc émissaire [*Sündenbock*] pour la faute des autres », phénomène auquel Nietzsche propose une explication alternative.

119 Voir M-72 : il entraîne la mort définitive aux yeux des juifs, la damnation éternelle aux yeux des chrétiens. Cf. déjà NF-1880,1[60] qui identifie d'abord la faute logique (une conclusion abusive du cas particulier au général) à l'origine de cette idée : « "tous les hommes sont pécheurs" est une affirmation [...] excessive » qui ignore « les différences de degré » ; puis en tire la conséquence suivante : « on a rendu l'humanité effrayante en transférant une anomalie dans son essence ».

120 M-411. Au terme du processus conduisant à la publication d'*Aurore*, Nietzsche évoquera toutefois des effets plus heureux de l'abandon des préjugés moraux et religieux : « Quelles seront les *profondes transformations* qui doivent nécessairement découler des *doctrines* selon lesquelles aucun *Dieu* ne se soucie de nous et qu'il n'y a point de loi morale éternelle (humanité athée, amoral) ? [...] *Le sage et l'animal se rapprocheront* et formeront un *type* nouveau ! » (NF-1881,11[54]).

121 NF-1880,6[449]. Voir Maudsley 1875, p. 289, qui dénonce la dangerosité de certains dogmes et donne pour exemple l'excès d'auto-analyse du pécheur, qui peut conduire à un égoïsme exacerbé et à la monomanie, l'individu se perdant dans son monde intérieur.

générales pour le reste de l'humanité»¹²², aveuglement obnubilé qui peut évidemment avoir des effets catastrophiques¹²³. Nietzsche nuance ainsi la fuite de soi caractéristique de l'*unio mystica*, et surtout dénonce ironiquement l'hypocrisie chrétienne de l'altruisme et de l'amour du prochain : «le chrétien ne songe *pas* au prochain, il est monstrueusement occupé de soi»¹²⁴. *Aurore* revient sur cet égoïsme qui ne dit pas son nom, cette fois dans le rapport des quiétistes à Dieu : «ils adoptèrent leur devise : "tout pour la gloire de Dieu !" : quoi qu'ils fissent en ce sens, ce n'était plus un sacrifice ; cela revenait à dire : "tout pour notre plaisir !"»¹²⁵ Finalement, Nietzsche indique encore que le péché offre «au monde un fort peu agréable spectacle»¹²⁶.

Les mêmes conséquences terribles sont également soulignées pour l'enfer et la damnation, sources d'angoisses terribles¹²⁷ et moyen de pression pour influencer sur

122 *Ibid.*

123 Voir NF-1880,7[129] : «pendant ce temps le monde peut devenir ce qu'il veut – le "salut éternel" [sc. personnel] passe avant tout». Sur l'égoïsme du salut individuel, voir aussi M-132, 4[84] et 5[24].

124 NF-1880,6[449] toujours. Nietzsche hésite, du reste, ainsi que la même réflexion au sujet de l'enfer l'atteste : «tous ces saints sont des égoïstes, d'ailleurs comment un homme menacé de l'enfer pourrait-il ne pas l'être !» (7[106]), écrit-il d'un côté, en tension avec l'exigence coercitive et le renoncement imposés à l'ego par la crainte de l'enfer, dans 6[104] (citée *supra*, p. 418) et 7[207]. Cette contradiction apparente n'est toutefois pas le fait de Nietzsche, mais doit plutôt être comprise comme une hétérotélie de la pensée chrétienne qui, aspirant à violenter l'individu jusqu'à l'annihilation, le rend de ce fait même extrêmement sensible à son sort.

125 M-339. Voir également NF-1880,6[118] pour une réinterprétation identique des actions faites pour l'amour de Dieu, Nietzsche s'inscrivant ainsi dans la querelle du quiétisme en prenant le parti de Bossuet, qui dénonçait l'hérésie d'un amour intéressé pour Dieu, contre la mystique du désintéressement de son disciple Fénelon. Sur cette querelle, cf. Lecky 1879, vol. 1, p. 17n : «La question de l'amour désintéressé pour Dieu fut largement débattue dans l'Église catholique, Bossuet prit parti pour l'amour égoïste et Fénelon pour le non-égoïste» (trois traits en marge) ; sur cette querelle, nous renvoyons à Ferrari 2006.

126 M-558. Une fois de plus, Nietzsche a pu trouver une source d'inspiration chez Lecky pour cette performativité négative de l'idée illusoire de péché, cf. 1879, vol. 1, 101–102 : il note d'abord que «tout l'édifice de la civilisation est fondé sur la croyance qu'il est bon de façonner les dispositions intellectuelles et matérielles, même au prix de grands maux prévisibles» (p. 101, deux traits en marge). La page suivante applique ce constat à «l'évitement du péché» (divers traits dans les deux marges du passage qui suit).

127 Voir M-53 et 77, ainsi que NF-1881,11[203] : «quel n'a pas été l'effet exercé par la *possibilité* de la damnation éternelle !» Voir également Pascal 1993, § 89, p. 77 / 1865, vol. 2, p. 140 : «qui s'accoutume à la foi, la croit, et ne peut plus ne pas craindre l'enfer» (trois traits en marge) ; et Lecky 1873, vol. 1, p. 156 sur la propension de certains théologiens de l'Église primitive à «discuter abondamment des objets tels que les tourments de l'enfer, la vengeance du Jugement dernier, en un mot, tous les éléments les plus durs du christianisme, qui finirent par devenir dominants dans l'Église, et exercèrent une très nuisible influence sur les états d'âmes des hommes» («/» en marge).

le comportement humain, que Nietzsche expose selon une logique associationniste :

il existe un procédé intellectuel qui consiste à associer à l'assouvissement quelque pensée très pénible [...] (par exemple lorsque le chrétien s'habitue à penser dans la jouissance sexuelle à la proximité et au ricanement du diable, ou aux punitions éternelles de l'enfer pour un meurtre commis par vengeance [...] – désormais ces représentations se succèdent en lui comme la cause et l'effet)¹²⁸

La figure du diable (ou de Satan, ou du démon¹²⁹) n'échappe pas à cette critique¹³⁰. Elle joue du reste un rôle intéressant sous la plume de Nietzsche, en tant qu'elle donne lieu au phénomène de *diabolisation*, c'est-à-dire de réinterprétation imaginaire et surnaturelle de phénomènes naturels entraînant leur condamnation. C'est le cas de manière exemplaire avec la « diabolisation [*Verteufelung*] d'Éros »¹³¹, renversement contre-nature, insensé et hautement nuisible de l'amour charnel, imputé au christianisme.

128 M-109.

129 Notons un usage quelque peu différent des termes « *Teufel* » (le diable, le plus souvent en un sens chrétien) et « *Dämon* » (le démon, le plus souvent au pluriel et renvoyant à des contextes païens). *Dämon* renvoie presque toujours à des exemples de possession, c'est-à-dire à des phénomènes humains inexplicables par la causalité naturelle. Les deux, que Nietzsche utilise parfois de manière indifférenciée, se conjuguent toutefois dans une analyse commune des préjugés et des représentations illusoire ainsi que de leurs effets, qu'il s'agisse de la foi chrétienne ou des superstitions primitives.

130 Voir notamment M-83 et 86, déjà mentionnées, ainsi que Lecky 1873, vol. 1, p. 41 : « certains [...] se convainquirent qu'ils entretenaient une relation avec Satan, et tous avaient la sensation croissante de voir des influences sataniques autour d'eux » (« /\ » en marge) ; et p. 63 : la croyance en la sorcellerie « n'est pas née de circonstances fortuites, de surexcitations individuelles, ou même d'une limitation de l'esprit scientifique, mais d'une tendance générale à apercevoir une activité satanique dans la vie » (deux traits et « *sehr gut* » – très bien – en marge ; Nietzsche a également écrit « *Pessimismus* » en lien avec ce passage, extrapolant les effets délétères de ces croyances en les rapprochant d'intérêts qui lui sont propres).

131 M-76 : « *Croire mauvais, c'est rendre mauvais* ». Voir également la version préparatoire NF-1880,4[72] et Lecky 1873, vol. 1, p. 61 sur la conviction que « le célibat » serait « la plus haute des vertus », « toute tentation d'y renoncer » étant perçue « comme la suite immédiate de l'influence satanique », de même que, par extension, « toutes les manifestations de l'amour » (trait en marge). En note, Lecky donne l'exemple de saint Sylvain, évêque de Nazareth qui, surpris avec une jeune femme qu'il tentait de dissimuler sous le lit, se justifia finalement en affirmant qu'un démon avait pris sa forme (« /\ » en marge).

Le diable trompeur et la peccabilité de l'erreur

La figure du diable et les phénomènes de diabolisation sont surtout d'un grand intérêt pour notre propos dans la mesure où, loin d'être seulement des représentations illusoires comme les autres, elles exercent une fonction matricielle. Elles alimentent en effet la logique des préjugés de deux manières : d'une part, le thème du diable trompeur, qui s'oppose à l'attribution de la vérité au divin, suscite un renversement consistant à faire passer les fantaisies religieuses pour la vérité, et tout ce qui s'en écarte pour une tromperie démoniaque ; d'autre part, et en conséquence, c'est toute remise en question critique des prétendues vérités de la foi qui fait l'objet d'une diabolisation, le scepticisme étant récusé en même temps que s'affirme la doctrine de la peccabilité de l'erreur, assimilant à un péché tout point de vue discordant au regard des dogmes religieux établis et tenus pour vrais. Reprenons ces deux points.

« Je suis le chemin, la vérité et la vie » (Jn 14 : 6) ; « Quiconque est de la vérité écoute ma voix » (Jn 18 : 37), déclare Jésus. La réflexion nietzschéenne sur l'attribution traditionnelle de la vérité au divin lui permet d'ajouter un élément à sa critique des préjugés religieux, tout en s'inscrivant dans le débat classique de l'opposition entre deux régimes de vérité : la foi ou la révélation, d'un côté, la science et le savoir rationnel, de l'autre. C'est sur cette base que Nietzsche, après avoir remis en question « *la loyauté de Dieu* » en le qualifiant de « "pauvre diable trompé" »¹³² du fait de son incapacité à communiquer sa vérité, attaque frontalement l'équation « Dieu est la vérité » dans un paragraphe dont le titre reprend la question de Ponce Pilate : « *Qu'est-ce que la vérité ?* » L'élaboration du propos repose sur la prétendue disqualification de la vérité scientifique au motif qu'elle s'oppose à la vérité divine, ce à quoi Nietzsche répond que « ce n'est pas la déduction qui contient l'erreur, c'est l'hypothèse de départ : et si Dieu, justement n'était *pas* la vérité »¹³³ ? C'est ensuite au livre V d'*Aurore* qu'il reprend cette thématique, désormais sous l'angle de la science et de la philosophie constitutives de l'attitude du penseur sage. Un premier paragraphe, dès le début du livre, fait un détour par la notion de consolation : « jusqu'à présent, les erreurs ont été les puissances *consolatrices* »¹³⁴, ce dont les vérités sont peut-être incapables. Aux

132 M-91.

133 M-93. Voir également NF1881,11[194] pour une autre mention, à partir de Malebranche, de l'équation Dieu = vérité, implicite et par la négative : « l'erreur devient possible par *aversion* de Dieu ».

134 M-424. Quelques allusions à « Aristote » et aux « dieux grecs » servent ici de contrepoint aux consolations, qui sont donc exclusivement judéo-chrétiennes dans ce paragraphe, quoique Nietzsche s'en prenne également aux consolations philosophiques par ailleurs. Ce paragraphe est sans

consolations faciles et erronées de la foi s'opposeraient donc les vérités douloureuses et exigeantes de la science. C'est ensuite à nouveau sous l'angle de la loyauté, ou honnêteté, qu'il qualifie de « *vertu en devenir* », que Nietzsche approfondit sa critique en dénonçant le sacrifice de la vérité sur l'autel du divin, confirmant la scission entre les deux : « on avait transgressé la vérité *in honorem majorem* de la vertu ou de Dieu ». Il conclut en disant de cette « chose en devenir que nous pouvons [l']encourager ou [l']entraver, selon notre sentiment »¹³⁵. L'honnêteté (et à travers elle la vérité elle-même) est par la suite présentée comme « la grande tentatrice [*Versucherin*] », associée cette fois-ci à l'attribut diabolique de la tentation, aux yeux d'un Luther fanatique rejetant dogmatiquement l'attitude honnête à l'égard de la vérité comme s'il s'agissait « du diable »¹³⁶. Enfin, Nietzsche revient une fois encore à la critique de l'enthousiasme passionnel comme prétendu critère de la vérité, ce qu'il qualifie de « *dépravation intellectuelle* » en tant que cela conduit à « haï[r] les honnêtes », à « rendre suspect » leur travail et à « falsifier » au profit d'« idoles » et d'« idéaux »¹³⁷. Une note préparatoire est plus explicite encore : « la falsification de la vérité *dans l'intérêt des choses* que nous aimons (y compris Dieu, par ex.) », qui précise en outre les conséquences négatives en indiquant que cela corrompt l'humanité et « la maintien[t] dans l'illusion »¹³⁸. Le préjugé religieux d'après lequel Dieu seul serait la vérité, ou importerait plus que la vérité, a donc pour conséquence particulière d'entraver la quête probe de connaissance, la pratique honnête de la science.

C'est ce que confirme l'équation réciproque d'après laquelle l'erreur, c'est-à-dire en réalité tout ce qui ne correspond pas à la vérité de la foi, serait diabolique, puisque tout objet d'étude ainsi concerné se trouve d'emblée interdit et disqualifié.

doute une objection aux pensées pascaliennes sur la mort, tirées d'une lettre écrite au sujet de la mort de son père, cf. Pascal 1865, vol. 1, p. 40 : Pascal reproche à Socrate et à Sénèque, aveuglés par « l'erreur » consistant à prendre « la mort comme naturelle à l'homme » (là où il voit quant à lui la conséquence surnaturelle du péché), de n'avoir aucune consolation à offrir (deux traits de Nietzsche en marge du passage). À la page précédente, Pascal écrivait qu'« il n'y a de consolation qu'en la vérité seule », en pensant bien évidemment à la vérité de la foi. Dans NF-1880,7[184], Nietzsche revient à la conception pascalienne de la mort en parlant de « l'auto-tromperie de Pascal ».

135 M-456. Ici aussi, Pascal semble constituer l'adversaire, en tant que représentant de la vérité de la foi, ainsi que l'atteste une note de la fin de l'année 1880 esquissant une « comparaison avec Pascal » et formulant de manière hypothétique l'alternative suivante : « Lui en faveur de Dieu, nous en faveur de la loyauté ? » (NF-1880,7[262]). Ceux qui, dans le paragraphe publié, entravent la loyauté en la subordonnant à Dieu seraient alors Pascal et, avec lui, les chrétiens, Nietzsche cherchant quant à lui à l'encourager en la dissociant de Dieu.

136 M-511.

137 M-543.

138 NF-1880,5[14].

À travers la « tromperie diabolique »¹³⁹, qu'il retourne contre Dieu en en faisant un « "pauvre diable trompé" »¹⁴⁰, Nietzsche pense surtout à la doctrine de la peccabilité de l'erreur, parfois appelée culpabilité ou imputabilité de l'erreur, défendue notamment par Thomas d'Aquin et d'après laquelle toute erreur est une faute. On comprend aisément, dans ces conditions, que le croyant menacé de tourments éternels à la moindre erreur cesse tout bonnement de réfléchir et d'avancer quelque argument que ce soit en dehors des sentiers battus par les autorités ecclésiastiques. L'historien Lecky en parle abondamment¹⁴¹, tout comme de la

139 NF-1880,3[106].

140 M-91. Voir également un autre avatar du diable trompeur dans M-379 sur la prise de conscience, par des amants, qu'ils s'étaient épris d'une image et non de la personne réelle : « le démon [Dämon] m'a séduite [verführte] tout comme toi » (notons le jeu de mots sur la séduction, désignant à la fois la séduction amoureuse et, étymologiquement, la capacité démoniaque à détourner du droit chemin). Il n'est pas impossible que Nietzsche ait pensé ici au « malin génie » que Descartes opposait au Dieu vérac dans les *Méditations métaphysiques*, le premier alimentant un doute (1904, méditation première, p. 17–18) auquel le *cogito* résiste (méditation seconde, p. 19), mais que le second seul est à même de totalement dissiper (méditation troisième), la preuve établie à partir de l'idée que nous nous faisons de Dieu étant bien faible aux yeux de Nietzsche : « la science de 1650 à 1800 voulait démontrer la sagesse et la bonté de Dieu : le résultat fut l'inverse. Maintenant l'on est tenté d'accorder à un reliquat de Dieu, à un intellect insuffisant de rusés et méchants détours pour arriver au Bien, etc. [...] Pourquoi admettre un tel être ? » (NF-1881,11[83]). Descartes revient sur l'hypothèse d'un Dieu tout-puissant et trompeur dans les *Principes de la philosophie* (1904, première partie, § 6, p. 27) en répondant que notre liberté nous permet toutefois de nous abstenir de croire le douteux et de nous tromper (liberté que Nietzsche récuse explicitement depuis *Choses humaines, trop humaines*). Pour une source ethnographique plus proche de l'esprit de Nietzsche, voir Helvétius 2016, p. 236–227 / 1760, p. 294–295, où l'auteur rapporte un récit concernant le dieu nommé Thic-Ca dans la région du Viêt-Nam actuel que l'on nommait alors Tonkin ; le dieu parle à ses fidèles : « Je vous ai trompés jusqu'à ce jour ; je ne vous ai débité que des fables : la seule vérité que je puisse vous enseigner, c'est que tout est sorti du néant, et que tout [p. 295] y doit rentrer. Je vous conseille cependant de me garder le secret, de vous soumettre extérieurement à ma religion : c'est l'unique moyen de tenir les peuples dans votre dépendance » (trait en marge). Dans ce passage dont la dernière phrase n'est pas sans rappeler la « pensée de derrière » qui, chez Pascal, accompagne la « raison des effets » (à ceci près que Pascal ne l'applique pas à la foi), la tromperie divine est de surcroît transférée aux théologiens à des fins de manipulation du peuple.

141 Voir Lecky 1873, vol. 1, p. 289 : « la peccabilité de l'erreur » ; vol. 2, p. 44 : « la culpabilité de l'erreur » ; 1879, vol. 1, p. 89 : « les doctrines de la criminalité [Straffälligkeit] de l'erreur et de l'infailibilité de l'Église ». Notons la complémentarité de ces deux doctrines : l'infailibilité de l'Église rendant *ipso facto* erronée et, par voie de conséquence, pécheresse, toute voix discordante. Sur cette dernière page, Lecky ajoute le passage suivant : « si, par exemple, les théologiens inculquent pendant longtemps la crédulité plutôt que la recherche, s'ils persuadent les gens qu'il vaut mieux cultiver le préjugé que de le dissiper, qu'il vaut mieux supprimer tout doute sur ce qu'on leur a enseigné que d'en examiner loyalement la valeur, ils finissent par former un état d'esprit qui, instinctivement et par habitude, s'écarte de toute impartialité et de toute honnêteté

doctrine inverse, élaborée en réaction par différents sceptiques tels que Pierre Bayle et Montaigne, et que Nietzsche mentionne explicitement dans *Aurore* : « la doctrine de *l'innocence de toutes les opinions* »¹⁴². De fait, ce n'est pas seulement l'erreur, mais le scepticisme lui-même qui fut incriminé par le dogmatisme religieux, ce que Lecky souligne à maintes reprises, ainsi lorsqu'il note que « l'Europe se mit [...] à douter, mais sans avoir encore appris à considérer le doute comme innocent »¹⁴³, et ce dont Nietzsche se fait l'écho dans un paragraphe intitulé « *Douter, c'est pécher* »¹⁴⁴. Si l'on ajoute à ces remarques sur le diable et, en particulier, la diabolisation de la connaissance à travers la doctrine de la peccabilité de l'erreur et du doute, la terreur que de tels préjugés religieux sont censés susciter¹⁴⁵, il en ressort qu'ils ne sont pas des préjugés comme les autres, mais qu'ils ont précisément pour fonction d'entretenir la logique même des préjugés et d'empêcher l'émancipation en interdisant toute remise en question : « le Christ rejetait en enfer tous ceux qui ne croyaient pas en lui »¹⁴⁶. C'est sans doute la raison pour laquelle Nietzsche prendra soin de préciser au sujet de sa propre doctrine de

intellectuelle) (trait et « ja » en marge). Notons le grand nombre de concepts propres à plaire à Nietzsche, de l'opposition entre crédulité et recherche scientifique à l'examen probe de la valeur des objets d'études et à l'honnêteté intellectuelle, en passant par la formule heureuse *cultiver le préjugé*.

142 M-56. Cf. Lecky 1873, vol. 1, 291 sur la « doctrine rationaliste [...] de la non culpabilité de l'erreur » (trait en marge) défendue par le réformateur Zwingli ; p. 316 sur « la diffusion d'un esprit rationaliste qui occulta et détruisit la représentation de la culpabilité de l'erreur » ; vol. 2, p. 37 sur le théologien protestant humaniste et défenseur de la liberté de conscience Sébastien Castellion, qui obtint « une chaire de professeur à Bâle » et défendit « la doctrine rationaliste de l'innocence de l'erreur » (Nietzsche a écrit dans la marge « *von Basel an* » – à partir de Bâle – pour souligner l'importance de cette ville progressiste, où il fut lui-même professeur pendant une décennie). Voir enfin *ibid.*, vol. 2, p. 46 sur Montaigne, qui prôna « l'innocence de l'erreur et l'impiété de la persécution » (Nietzsche a écrit en marge le nom abrégé « Mont. » de l'auteur sceptique des *Essais*, qu'il a lus, et dont il fait régulièrement l'adversaire de Pascal à cette époque).

143 Lecky 1873, vol. 1, p. 38 (une annotation coupée en marge comporte plusieurs fois le mot « *gut* »).

144 M-89. Ce texte est à rapprocher des réflexions de Nietzsche sur le scepticisme, cf. *supra* p. 330–332 et *infra* p. 444.

145 Sur le « terrorisme » religieux, formule empruntée à Lecky, cf. *supra* p. 352. Chez Nietzsche, voir notamment NF-1880,6[112] : « Quelle effroyable situation jadis ! Incertitude de la connaissance même en morale, et dangers éternels ! Quelle manière calme et insouciant de se consacrer à la pensée et à la vérité !! Sous le fouet de la crainte de l'enfer ! »

146 NF-1880,6[185]. Cf. aussi 6[229], à comparer avec 1881,11[92], où l'invention de l'enfer est attribuée, non au Christ, mais aux Germains. De telles variations peuvent éventuellement être imputées aux effets de la lecture de Lecky, à moins que Nietzsche ne prenne des libertés en fonction de la cible à laquelle il a décidé de s'en prendre.

l'éternel retour qu'elle « est douce à l'égard de ceux qui se refusent à la croire, elle n'a point d'enfer ni ne profère de menaces »¹⁴⁷.

Dès *Aurore*, la réponse de Nietzsche consiste alors à dénoncer précisément cette idée d'un diable trompeur comme illusoire afin d'ouvrir de nouveau l'horizon, jusque-là considéré comme hérétique, des perspectives divergentes, *dédiabolisant* ainsi les discours alternatifs et parfois hostiles aux préjugés religieux¹⁴⁸. Dans une note du printemps-automne 1881, Nietzsche semble tirer les conclusions de sa dernière parution, *Aurore* : « Vous dites : “Certains articles de foi sont salutaires à l'humanité, par conséquent il faut qu'ils soient crus” [...]. Or c'est là MON action que d'avoir été le premier à exiger la *contrepartie* ! – donc d'avoir demandé : quelle indicible misère, quel pervertissement des hommes est résulté d'idées telles que l'abnégation, le libre arbitre, la responsabilité, la condamnation générale de l'égoïsme et de la naturalité de l'homme, ou encore d'un « Dieu saint au-dessus de l'homme ». Concluant que « le *relâchement* de ces atroces articles de foi » a « permis de chasser la barbarie », il précise cependant qu'une « barbarie *plus primitive encore* n'avait pu être chassée autrement que par ces “salutaires” articles du délire ! »¹⁴⁹ C'est là une manière très réservée d'admettre, malgré tout, que certains préjugés religieux et moraux peuvent être considérés comme des maux et un progrès relatif par rapport à d'autres qui les ont précédés. Cela revient surtout à dire qu'il convient d'établir des degrés dans l'émancipation des préjugés, voire peut-être que l'on n'élimine jamais complètement la logique des préjugés elle-même, mais que l'on passe seulement de préjugés nuisibles à d'autres qui sont préférables¹⁵⁰. Reste que dans l'ensemble, les préjugés religieux exercent des effets délétères en ce qu'ils condamnent irrémédiablement la nature humaine, l'asservissent à un ensemble de choses surnaturelles qui la conduisent à mépriser et haïr le monde qui l'entoure aussi bien qu'elle-même, et la maintiennent dans l'illusion et l'obscurantisme.

La causalité inversée et l'anthropomorphisme

Mais si les préjugés religieux exercent une telle performativité, c'est aussi parce qu'ils sont eux-mêmes l'effet d'une aspiration humaine à donner sens à ses maux

147 NF-1881,11[160].

148 On notera toutefois que Nietzsche sait également reconnaître leurs effets positifs, ainsi lorsqu'il note que le christianisme « a peut-être *forgé* les figures les plus raffinées de la société humaine » (M-60). Voir également M-425, cité *supra* p. 404.

149 NF-1881,11[332]. Notons les guillemets.

150 Cf. *infra*, conclusion.

et à ses moments heureux¹⁵¹. Il nous faut donc revenir ici à la causalité inversée, dont nous avons vu précédemment qu'elle constituait pour Nietzsche une explication importante de la logique des préjugés, en tant que ceux-ci émergent d'un effort pour interpréter des événements et des états subjectifs en leur assignant une cause, la plupart du temps surnaturelle. En ce sens, Nietzsche considère avant Freud que les préjugés religieux sont l'expression et la résultante de désirs humains¹⁵², ou encore dans l'esprit de Feuerbach que les attributs divins (mais aussi diaboliques) sont des qualités, des défauts ou des besoins humains absolutisés : nous « faisons de tel ou tel de nos traits de caractère notre dieu ou notre diable »¹⁵³. Il a également pu être inspiré par le mythographe grec Évhémère, surnommé « l'athée », qui considérait que les dieux étaient des humains (souvent importants) sacralisés après leur mort, ce que Nietzsche évoque également dans ses cours consacrés aux cultes grecs et païens à travers le culte des ancêtres¹⁵⁴ ; ou encore par le témoignage de Sextus Empiricus sur la pensée d'Épicure, pour qui le divin aurait été conçu par les hommes à partir d'une extrapolation de ce qu'ils ont de

151 Cf. p. ex. NF1880,3[168] : « Il y avait des dieux qui voulaient le malheur, d'autres qui protégeaient du malheur, d'autres encore qui consolait dans le malheur ».

152 Voir Freud 2015, p. 1436–1437 : « les représentations religieuses [...] sont des illusions, des accomplissements des désirs les plus anciens, les plus forts, les plus urgents de l'humanité ; le secret de leur force est la force de ces désirs » ; « Nous disons donc qu'une croyance est une illusion quand, dans sa motivation, c'est l'accomplissement du désir qui se met en avant, et nous négligeons alors son rapport avec la réalité » ; ainsi que Ponton 2018, p. 115–119, en particulier p. 117 : « Ce qui explique que l'on croie en Dieu ou en l'immortalité de l'âme, alors que l'on ne saurait prouver que Dieu existe ou que l'âme est immortelle, c'est donc la force et l'importance des désirs qu'une telle croyance permet de satisfaire ».

153 NF1880,6[70]. Cf. Sommer 2000, p. 181, citant *L'Essence du christianisme* de Feuerbach : « Ce que l'homme loue et glorifie, devient Dieu pour lui ; ce qu'il blâme et rejette, le non divin ». Voir également Landgrebe 2015, p. 307 qui, rappelant que pour Feuerbach « la pensée de l'absolu n'est qu'une pensée humaine dans laquelle l'homme projette hors de lui ce qui est un objet de son besoin et l'hypostasie en un absolu, en Dieu », conclut d'une manière conséquente et à laquelle nous souscrivons pleinement : « l'anthropologie est la discipline qui doit prendre la place de la métaphysique ».

154 Voir Nietzsche 1992, § 3, p. 35 sq. / KGW II/5, p. 357–520, p. 370 sq. ; une nouvelle traduction de Manfred Posani et Emmanuel Salanskis doit paraître d'ici peu sous le titre *Le Culte divin des Grecs*, dans le cadre de la publication des *Écrits philologiques* aux Belles Lettres. Sur ce point, voir Orsucci 1996, p. 205 sq. Lecky 1873, vol. 1, p. 232 fait également mention d'Évhémère et de sa méthode pour expliquer causalement l'apparition des religions, en précisant que « les Pères de l'Église reprirent la théorie générale, en précisant toutefois que les démons se seraient appropriés les noms des morts » (deux traits en marge, ainsi qu'un autre trait en marge de la présentation d'Évhémère). M-35 comporte peut-être une réminiscence de cela, métaphoriquement et dans le contexte d'une réflexion sur l'hérédité qui oppose les bisaïeux et les trisaïeux aux « dieux qui sont en nous ».

meilleur¹⁵⁵. Toutes ces hypothèses explicatives se trouvent sous la plume de Nietzsche, depuis l'inversion¹⁵⁶ et l'épuration¹⁵⁷ jusqu'à l'identification¹⁵⁸, sans oublier l'hyperbolisation.

En ce sens, les attributs divins seraient surtout une projection de caractéristiques humaines, qu'il s'agisse des attributs classiques de la tradition ou d'autres que Nietzsche prend soin d'avancer, y compris parfois par provocation. Ainsi le paragraphe récusant l'hypothèse d'après laquelle Dieu serait la vérité propose-t-il l'explication suivante à titre d'alternative : « s'il était la vanité, le désir de puissance, l'impatience, l'effroi, le délire extatique ou épouvanté des hommes ? »¹⁵⁹ D'autres paragraphes approfondissent ces différentes perspectives ; par exemple, l'attribut de l'amour divin n'est plus que la projection fantasmatique d'un besoin d'amour auquel les humains aspirent : « les hommes ont, dans l'ensemble, parlé de l'amour avec tant d'emphase et d'idolâtrie *parce qu'ils en avaient peu reçu* et n'avaient jamais pu se rassasier de cette nourriture : aussi en firent-ils une "nourriture des dieux" »¹⁶⁰. Il en va de même avec la toute-puissance divine, que Nietzsche reconduit parfois à l'impuissance des êtres humains et au désir de puissance qui est le leur, selon une projection par contraste, et parfois au sentiment de puissance qui, tour à tour, suscite ou accompagne leurs représentations du divin, selon une projection par identification¹⁶¹. Il va parfois jusqu'à faire du

155 Voir Sextus Empiricus, *Contre les savants*, IX, 43–47, cité in Épicure 2011, p. 188–189.

156 Voir NF-1880,7[101] : « Les vertus grecques sont les idéaux de gens qui souffraient des excès inverses ».

157 Voir NF-1880,7[147] : « L'humanité procède-t-elle à la façon des artistes grecs qui, pour exprimer la figure d'un dieu, enlevaient à leurs statues l'élément trop humain des muscles etc. ? [...] La divinité a-t-elle été formée par l'homme en ignorant toujours *plus* d'éléments humains ? » Voir aussi 7[174] : « Je n'ai pas besoin d'éliminer les petits détails misérables – je ne cherche pas à faire de moi un dieu ». Cette démarche peut être considérée comme à l'origine de la théologie négative et du *deus absconditus*.

158 Voir notamment M-215 : « Vous jouissez de l'ivresse que procure la pensée de ne plus faire qu'un, désormais, avec le puissant, fût-il dieu ou homme, auquel vous vous consacrez », et les textes sur l'*unio mystica*.

159 M-93.

160 M-147. Nietzsche est bien plus incisif dans une note de l'automne 1880, en jouant de la confusion entre amour divin (*agapè*) et charnel (*eros*) : « L'amour de Dieu pour l'homme est une divagation de la pensée d'hommes menant une existence asexuée ». Cf. Stendhal 1868, p. 229–231 sur les extases de l'amour pour Dieu, notamment de saintes telles que sainte Catherine, en lien avec une lascivité exacerbée.

161 Voir notamment M-204 et 215, ainsi que NF-1880,4[174–175, 207]. Nous pouvons également penser aux textes sur l'adoration idolâtre et la divinisation des autres, qui représentent des moyens de s'élever soi-même (M-279), mais dont celui qui vénère aussi bien que celui qui fait l'objet de la vénération sont également capables d'identifier la duperie, « le divinisé » ayant en

caractère national allemand le principe explicatif de la prétendue «*preuve de l'existence de Dieu*», exemplaire chez Luther, sur la base d'une propension à «se soumettre», «vertu allemande»¹⁶² par excellence, qui permet de comprendre l'attribution de la puissance à un être supérieur. Par extension de cette prétention humaine à la puissance par le détour d'une soumission au Tout-puissant, Nietzsche élargit ce mécanisme de projection de traits humains sur le divin au caractère «envieux»¹⁶³ des dieux, rapprochant la vanité de l'homme de la gloire divine : «Participer à la majesté, à la *Gloria* (gloire) de Dieu, devenir fils de Dieu»¹⁶⁴. S'éloignant un peu plus des attributs classiques de la divinité, c'est encore sur la base de projections anthropomorphiques que Nietzsche élabore sa conception des dieux méchants et cruels : «La cruauté est l'une des plus antiques réjouissances de l'humanité. Par suite, on s'imagine que les *dieux* aussi sont récréés et mis en belle humeur lorsqu'on leur offre le spectacle de la cruauté»¹⁶⁵.

L'invention des préjugés religieux doit donc être reconduite à un ensemble d'états humains, de nature psychophysiologique, parfois pathologique, tels que l'humeur, les états du corps, la passion, l'expérience vécue¹⁶⁶, la démence¹⁶⁷, une certaine cécité déformant la perception du réel¹⁶⁸, la souffrance et le désir de vengeance qu'elle suscite¹⁶⁹, un besoin de se fuir soi-même¹⁷⁰, ou encore l'expé-

réalité «une nature fort peu divine et trop humaine» (M-298) ; ces textes sont métaphoriques et parlent d'hommes, mais il n'est pas déplacé d'y voir une allusion à la religion aussi. De même, l'idée de péché serait inventée dans le but d'exercer et d'éprouver une puissance au détriment de ceux que l'on persécute, cf. M-53, 113 et 140. Sur le sentiment de puissance en lien avec la religion, voir Simonin 2022a, notamment le chap. «des hommes et des dieux», et 2021b.

162 M-207. Nietzsche s'inspire ici de Baumann 1879, p. 243, ainsi que l'indique NF-1880,4[57] qui, tout comme la note 6[116], est à la fois une version préparatoire de M-207 et de M-90 sur la soi-disant preuve de l'existence de Dieu à partir du besoin humain qu'existe un garant de l'ordonnement moral du monde. Baumann et la note 4[57] mentionnent également «le sentiment de ses manques» qui, selon saint Thomas d'Aquin, «provoque chez l'homme le besoin d'un être supérieur», mais cette référence disparaît de M-207 consacré à l'«*attitude des Allemands*».

163 M-38.

164 NF-1880,4[253]. Cf. aussi 4[70] sur la «vanité» de celui qui se prend «pour le fils de Dieu» et 6[229] sur les traits de caractère qui rendent possible une telle conviction, parmi lesquels nous trouvons la «confiance en soi» et «l'orgueil». Dans M-300, se montrer bienveillant et non méprisant envers les «flatteurs» est présenté comme l'astuce des «ambitieux insatiables», Nietzsche parlant ici des hommes mais concluant : «comme un dieu qui ne saurait être que bienveillant», faisant ainsi paraître par analogie la bonté divine comme hypocrite.

165 M-18. Voir également M-144.

166 Voir M-28, 86, 502 et NF-1880,6[223] respectivement.

167 Voir notamment M-14.

168 Voir M-426.

169 Voir notamment NF-1880,6[6] : «Se venger de la souffrance – mobile de l'invention des dieux», ainsi que 1[31], 3[51], M-14.

rience du vouloir et de l'action réussie ou ratée¹⁷¹. Nietzsche envisage aussi que les conditions socio-historiques puissent jouer un rôle, ainsi lorsqu'il fait de l'attitude soumise à l'égard du divin, dont nous avons parlé avec Luther, un « héritage des temps où il y avait un chef de clan »¹⁷². Ce faisant, ce sont parfois des réalités humaines tout à fait prosaïques qui se voient conférer une valeur surnaturelle, ainsi lorsque Nietzsche avance que le respect pour le préteur romain serait à l'origine de l'humilité du chrétien devant le Juge suprême¹⁷³. Au contraire, Nietzsche esquisse d'autres interprétations à partir de la divinisation des expériences les plus extraordinaires : ainsi les premières expériences de l'ivresse du vin seraient à l'origine des extases et des orgies dionysiaques¹⁷⁴.

Nous retrouvons donc ici l'anthropomorphisme dont nous avons parlé précédemment, mais dont il faut distinguer deux aspects : la projection d'attributs humains sur le divin, ainsi que nous venons de le voir et qui correspond à l'anthropomorphisme au sens strict, mais aussi l'effet en retour de cette projection, qui consiste sur la base d'un tel rapprochement à souligner la parenté et l'origine divine de l'homme. La divinisation de l'homme est le strict corrélat de l'humanisation du divin. D'où les différents textes de Nietzsche sur le commerce d'humains avec des dieux, avec lesquels nous nous efforçons d'interagir sur un pied d'égalité ou que nous nous efforçons de contrôler, tout en les craignant, pour en tirer des avantages¹⁷⁵. En somme, la divinisation de l'homme semble bien être l'effet es-

170 Voir 549.

171 Voir notamment NF-1880,3[120] et 5[47].

172 NF-1880,3[101]. Il a pu s'inspirer en cela de Lubbock 1875, p. 297, qui dit que les premières représentations de la divinité sont anthropomorphiques et correspondent à un être qui ressemble au croyant, mais plus sage et plus puissant, en prenant comme exemples le culte du chef ou du roi ; ou encore de Lecky 1873, vol. 1, p. 277–279 (annotées par Nietzsche), qui propose une genèse de l'idée de péché originel à partir des anciens systèmes pénaux et du régime aristocratique, à une époque où les récompenses et les peines pouvaient toucher toute une famille et où l'on avait l'impression qu'elles se transmettaient de génération en génération.

173 Voir NF-1880,3[117] : « tel un préteur romain, Dieu, pensait-on, ne pourrait pas supporter de traiter en coupable un être si chétif et si effroyablement souffrant ». Métayer 2011, p. 344, souligne quant à lui le caractère très prosaïque de l'expression « fils de Dieu », qui désigne n'importe quel croyant dans le judaïsme, et qui aurait conduit à qualifier ainsi Jésus-Christ de manière littérale : « Jésus est moins de naissance divine que d'origine juive ».

174 Voir NF-1880,4[225] : « L'action du vin était l'élément nouveau, ce que l'on ne savait saisir que comme une nouvelle vie et une nouvelle divinité » ; ainsi que 8[30], qui dénonce l'artifice par lequel on finit par faire « croire à un Dieu » à force de « gesticuler de façon incompréhensible et sublime ».

175 Voir notamment M-9, 42, 96, 130, ainsi que NF-1880,4[174 et 188], la dernière note traitant du « dieu de l'alliance ». Cf. aussi M-49 sur la parenté et l'origine divine de l'homme, ainsi que M-62 et 215 sur l'union avec Dieu, et Lecky 1873, vol. 1, p. 160 sur l'accent mis sur la deuxième personne de

compté de l'humanisation du divin, cette dernière n'ayant que l'apparence de l'humilité et de l'aliénation de nos traits distinctifs, alors qu'elle représente en réalité un moyen d'en bénéficier au suprême degré, par le truchement d'une extériorisation et d'une dépossession qui ne sont que le premier moment d'une relation dialectique : « la science au service des vieux instincts se bat et défend *le dieu en l'homme* après l'avoir abandonné partout ailleurs – le dieu libre »¹⁷⁶. Retirer *le dieu* du monde tout en le préservant en *l'homme* : cette redistribution de la triade de la *metaphysica specialis* n'est-elle pas la définition même de la morale prenant la relève de la religion ?

Les analyses qui précèdent nous permettent en effet de comprendre qu'il en va fondamentalement de la compréhension des rapports que les hommes entretiennent avec Dieu ou, plus précisément, croient entretenir à travers la compréhension qu'ils se font du divin et d'eux-mêmes. L'enjeu, pour Nietzsche, est dès lors de préserver l'élévation spirituelle, la potentialisation à l'extrême des qualités humaines, que seule la religion rendait auparavant possible, tout en éliminant les préjugés religieux qui en étaient le fondement. Sa solution consiste à réhumaniser ce que les êtres humains ont à tort projeté sur le divin. Cette réhumanisation prend la relève de l'anthropomorphisme, qu'elle renverse puisqu'il s'agit désormais d'assumer en propre, et directement, ce qui nous revient au lieu d'en parler d'abord une divinité fantasmée ; c'est donc également un moyen de résorber le clivage axiologique¹⁷⁷.

Ainsi Nietzsche offre-t-il une subversion du sens religieux de la rédemption lorsque, dans la préface d'*Aurore*, il déclare que l'auteur y cherche « sa propre rédemption, sa propre *Aurore* », liant ainsi au titre de l'ouvrage un travail d'auto-rédemption, dont une note posthume esquissant des titres possibles permet de comprendre la portée : « La rédemption. *Ce qu'il faut désapprendre* »¹⁷⁸. En effet, dans la mesure où le sous-titre finalement retenu traite des préjugés moraux, on peut avancer l'hypothèse que la délivrance dont il est question avec la rédemption humaine d'*Aurore* n'est qu'un autre nom de l'émancipation des préjugés : *délivre-nous du préjugé !* De même, la grâce est réhumanisée : « aimez-vous vous-mêmes

la Trinité par souci d'éviter la représentation d'une « abstraction vide et stérile » (Nietzsche réécrit en marge l'idée de Lecky, d'après laquelle l'idée de Dieu s'en trouve affadie).

176 NF-1880,6[189], nous soulignons.

177 Cf. Métayer 2011, p. 98 : « La fin de l'ère métaphysique porte la promesse de grandeurs nouvelles. Tout ce qui a été versé à des fantômes, impôt de temps et de sang au bénéfice d'imaginaires idéales, pourra être rendu à l'homme, engagé sur le chemin du surhumain ».

178 M-Vorrede-1 et NF-1880,4[315] respectivement.

par grâce, – dès lors vous n’avez plus besoin de votre dieu»¹⁷⁹ ; tout comme les serments devraient l’être, «l’habituelle invocation à Dieu»¹⁸⁰ ayant perdu de sa force et de son efficacité. De même, il est également erroné de s’en remettre pleinement à son médecin, aujourd’hui, comme à Dieu par le passé, Nietzsche recommandant à l’homme de veiller «lui-même à sa santé»¹⁸¹. S’agit-il alors de diviniser l’homme, ainsi que certains commentateurs le suggèrent parfois ?¹⁸² En un sens, oui, dans la mesure où il s’agit de l’élever aussi haut que possible et de lui préserver la jouissance exclusive de qualités et d’attributs qui faisaient auparavant l’objet d’un transfert sur la figure idéalisée du divin. C’est ce qui ressort d’un des premiers paragraphes du livre V, intitulé «*nous autres dieux en exil !*»¹⁸³, ainsi que d’une note posthume déclarant que «la foi en nous est le lien le plus fort, le coup de fouet le plus haut – et *l’aide la plus forte*. Le christianisme aurait dû présenter l’innocence de l’homme comme article de foi – les hommes seraient devenus des dieux : en ce temps-là, on *savait* encore croire»¹⁸⁴. Pensons également à cet autre texte du livre V, qui parle du «*regard purifiant*» du sage capable de s’élever au-dessus de lui-même et qui «contemple le monde comme il contemplerait un dieu,

179 M-79. Cf. aussi M-81, où l’aptitude à remettre les péchés devient signe de l’«*humanité du saint*», et M-546 : «le chrétien [...] attend et reçoit son bien suprême non de lui-même, mais de la grâce et de l’amour divins : alors qu’Épictète n’espère rien et ne se laisse pas offrir son bien suprême, – il le possède, il le tient vaillamment dans sa main». Voir encore NF-1880,2[21] : «Comment l’homme moderne peut-il se procurer le privilège de l’*absolution*, mettre un terme à ses remords ? On disait autrefois : “Dieu est miséricordieux” : il n’y a rien à faire, c’est au tour des hommes de l’être !»
180 M-152.

181 M-322. Le terme est ici *Gesundheit*, mais rappelons-nous que l’allemand dispose d’un autre terme désignant à la fois la santé et le Salut : *das Heil*. Voir encore M-205 sur la réhumanisation du «septième jour», que s’approprient cette fois les Juifs et l’Europe, et M-550 pour une reprise du *topos* platonicien et aristotélien du caractère divin de la connaissance contemplative («non seulement pour eux ou pour les hommes, mais en soi, même pour les dieux»), que Nietzsche redéfinit toutefois en «activité d’un *intellect* bien exercé qui trouve et qui invente», par distinction d’avec l’intuition et la vision mystique, ce qui revient là aussi à réhumaniser cette activité divine.

182 Voir p. ex. Himmelman 2001, p. 147, qui nuance toutefois cette assertion en parlant d’un test : «il ne s’agit dans *Zarathoustra* de rien de moins que de tester la divinité de l’homme. L’homme ne doit pas vivre en vue de son bonheur ou de sa vertu, mais en vue de son élévation vers ce qu’il y a de plus haut et de plus élevé».

183 M-425, cité *supra* p. 404.

184 NF-1880,6[255]. Notons que ce coup de fouet stimulant répond au fouet terrorisant et disciplinant de l’enfer, dans 6[112] cité précédemment : la religion écrase, Nietzsche cherche à émanciper. Notons également l’*innocence* comme article de foi, qui rappelle le combat contre la peccabilité de l’erreur et préfigure l’innocence du devenir que Nietzsche cherchera bientôt à conquérir avec l’éternel retour. Remarquons enfin qu’il ne semble pas s’opposer à la croyance ici, pourvu qu’elle soit bien comprise (il parle d’un *savoir croire*), c’est-à-dire prenne la forme d’une foi *en soi-même*.

et un dieu qu'il aime»¹⁸⁵. Dieu n'est plus ici celui qui contemple sa Création, mais c'est l'homme qui occupe la position du contemplateur, en surplomb d'un monde qui n'est lui-même divinisé que grâce à ce regard (sur)humain.

Nietzsche est cependant très clair : il ne cherche pas à supprimer Dieu pour mettre purement et simplement l'homme à sa place, et la *divinisation* de l'homme dont il est ici question, comprise comme une activité humaine d'auto-revalorisation, ne saurait impliquer *ipso facto* que l'homme devienne Dieu. En effet, tout l'enjeu consiste à rendre cette place vacante (la mort de Dieu étant déjà tout à fait présente conceptuellement, nous y reviendrons), en tant qu'elle implique l'absolutisation d'une unique perspective et l'humiliation de toutes les autres¹⁸⁶. La divinisation de l'homme, désignant la réappropriation de tout ce que l'humanité avait à tort transféré à Dieu, n'est donc en ce sens qu'un autre nom pour la réhumanisation des caractéristiques divines. C'est en ce sens qu'il écrit dans une note posthume : « Nous ne voulons pas faire de nous un *dieu*, nous ne sommes pas tentés par les idéaux des peuples *précédents*. L'absence de divinité, précisément, la joie prise à la diversité extrême d'innombrables individus qui deviendront peut-être des *adversaires*, mais comme les Grecs et les Troyens ! »¹⁸⁷ Cette note permet d'éclairer l'usage métaphorique de la divinisation des adversaires par le sage, dans *Aurore*¹⁸⁸, ainsi que la précision selon laquelle le dépassement des préjugés religieux, loin de faire de nous des dieux, a seulement fait de nous des « *âmes mortelles* »¹⁸⁹ désormais aptes à faire des expérimentations sur nous-mêmes et à partir en quête de nouvelles connaissances sans pâtir de la crainte du châtement divin ou des tourments infernaux. De même, Nietzsche corrige Pascal de sorte à mieux comprendre le processus de divinisation de l'homme du fait de ses états supérieurs : « Dire : "c'est Dieu qui fait cela en nous", comme Pascal, ne revient pas à supprimer l'homme et à mettre Dieu à sa place : au contraire, la grâce à quoi il en appelle constitue *l'effort suprême de la nature humaine*. Il nomme Dieu ce qu'il sent en lui d'exalté et de plus pur »¹⁹⁰. Autrement dit, là où Pascal pense la divinisation de l'homme sur le modèle de la possession par une entité transcendante (qui suppose la dépossession de soi), Nietzsche la redéfinit comme une simple déno-

185 M-497.

186 Le concept ultérieur de hiérarchie n'impliquera pas plus la domination exclusive et définitive d'un seul, mais sera toujours conçu comme pluriel, dynamique et changeant.

187 NF1880,6[268].

188 M-431, juste après un paragraphe qui compare l'accomplissement des « actions les plus décriées », c'est-à-dire l'anticonformisme que Nietzsche cherche à valoriser, à l'héroïsme grec d'Hercule (M-430).

189 M-501.

190 NF1880,7[271].

mination, par laquelle l'homme désigne ce qu'il a de meilleur. C'est encore à des fins de redéfinition et de revalorisation de l'être humain que Nietzsche fait du monde et de Dieu des points de vue de l'*ego*, qu'il faut désormais penser comme une synthèse plurielle accueillant en soi toute la diversité des expériences qu'il fait et qui le constituent. Cela revient à redistribuer les trois pôles de la triade de la *metaphysica specialis* de sorte à emplir le pôle de la subjectivité humaine avec les deux autres : « Nous accueillons en nous non seulement Dieu mais tous les êtres que nous reconnaissons, même sans les nommer : nous sommes le cosmos, dans la mesure où nous l'avons conçu et rêvé »¹⁹¹.

La redistribution de la triade de la *metaphysica specialis* et l'éclaircissement du monde

Essayons, avant d'aborder la science qui devra prendre la relève de la religion, de préciser ce qu'il faut entendre par cette redistribution de la triade de la *metaphysica specialis* : moi (ou l'âme), le monde et Dieu. La conception classique, c'est-à-dire métaphysique et religieuse, de cette triade, accorde à Dieu un caractère fondamental, dont le monde et l'âme humaine sont les créations. Nietzsche part quant à lui de l'homme, mesure de toutes choses, pour établir les conditions de possibilité de sa vision erronée du monde ainsi que d'une meilleure compréhension, de sorte à situer finalement le statut de l'hypothèse « Dieu », dont il montre qu'elle est erronée et devient superflue. Toutefois, il est également vrai que la véritable compréhension de la nature humaine présuppose la bonne compréhension du monde naturel dans lequel elle s'inscrit, ainsi que le § 48 d'*Aurore* l'exprime, de sorte que le moi et le monde sont en réalité indissociables et leur compréhension complémentaire ; mais dans ce cas également, le concept de Dieu ne fait qu'obscurcir les choses.

Autrement dit, la position des préjugés religieux est la suivante : Dieu crée le monde pour l'homme, lui-même conçu comme *imago dei*, ce qui revient à dire que le concept de Dieu prédétermine la compréhension des deux autres pôles. Mais l'analyse, par Nietzsche, des tenants et aboutissants de cette conception, parce qu'elle le conduit à identifier et à récuser sa teneur anthropomorphique, lui permet de comprendre que le point de départ véritable et non avoué n'est autre que l'homme, qui projette ses besoins et ses caractéristiques sur le monde et sur Dieu, avant de faire de celui-ci le fondement apparent dont celui-là ne serait prétendument que la créature. Le troisième terme, l'homme, se révèle donc fon-

191 NF-1880,6[80].

damental dans la mesure où il se déclare créature d'un Dieu qu'il a en réalité inventé : la conception de l'homme comme *imago dei* cache en réalité le fait que ce Dieu dont il est censé être l'image est déjà *imago humani*. Une fois ce constat fait, d'après lequel le point de départ de la compréhension du monde et de Dieu n'est autre que l'homme lui-même, Nietzsche va donc s'efforcer quant à lui de déshumaniser le monde et de dédiviniser¹⁹² l'homme et le monde, puis de renaturaliser l'homme et le monde de sorte à assainir la relation que ces deux pôles entretiennent en évitant les confusions antérieures entre les trois pôles, une fois extirpé le péché originel de l'invention de Dieu.

Reprenons les choses par étapes. L'homme a humanisé la nature et Dieu, qu'il a conçus à partir de son point de vue et conformément à ses attentes. Nous avons traité de cela précédemment, mais nous voudrions seulement revenir ici sur l'usage nietzschéen d'une métaphore récurrente dans *Aurore*, qui permet d'exprimer les concepts de vision du monde, alors en plein essor en Allemagne¹⁹³, ainsi que d'interprétation, de perspective et de transfiguration, encore en gestation mais qui deviendront centraux chez Nietzsche. Il s'agit de la « coloration ». Nietzsche se montre personnellement attentif aux couleurs : le noir et le jaune lui évoquent la peste¹⁹⁴, le bleu a un effet apaisant, voire narcotique¹⁹⁵, et il décrit le « jaune profond des bâtiments et vert presque noir des cyprès au-dessus »¹⁹⁶ à la fin de l'année 1880, à Gênes, image qui revient à la fin d'*Aurore* sous la forme de « hauts cyprès noirs »¹⁹⁷. De même, réactivant le *topos* romantique de la réflexion de l'âme dans les paysages, Nietzsche déclare que « la beauté blafarde du *lago maggiore* en cette fin d'automne [...] ne [l']exalte pas et [lui] parle avec une *tristesse familière* », sensation personnelle qui se retrouve associée à d'autres et transmuée dans *Aurore* avec la pâleur d'un paysage qui est au contraire silencieux¹⁹⁸ et avec le caractère « mélancolique, sombre » du penseur, « comme la lagune de Venise »¹⁹⁹.

192 Rappelons que dédiviniser l'homme revient à réhumaniser les caractéristiques projetées à tort sur le divin, dont nous venons de parler. Par ailleurs, il convient de distinguer la dédivinisation telle que Nietzsche la comprend, qui suppose d'éliminer totalement le concept de Dieu, de la diabolisation chrétienne de l'homme, autre manière de le dédiviniser mais qui présuppose au contraire l'existence d'un Dieu dont l'homme serait séparé.

193 Voir à ce sujet la synthèse précieuse de Dupeyrix, en cours de publication. Nous remercions l'auteur de nous avoir permis de consulter son manuscrit avant sa parution.

194 Voir lettre de Nietzsche à Ida Overbeck du 18 août 1880, BVN-1880,48.

195 Voir NF-1881,11[251, 302 et 327].

196 NF-1880,7[202].

197 M-570.

198 M-423. Cette pâleur fait suite à un crépuscule chatoyant, « avec du rouge, du jaune et du vert ».

199 M-492.

À la fin de l'hiver 1880–1881, Nietzsche loue le style coloré d'*Aurore*, justifiant ainsi son titre : « il y a là tant de couleurs vives, surtout du rouge ! »²⁰⁰

Au-delà de l'expérience visuelle personnelle, la question des couleurs a également l'intérêt d'évoquer le débat empiriste sur les qualités secondes, lequel ne se fait toutefois prédominant que dans les posthumes de l'époque de la publication d'*Aurore* et dans le contexte de sa réflexion phénoméniste²⁰¹. Ce qui se révèle décisif dans *Aurore*, c'est surtout la portée morale de ce subjectivisme, à travers la réflexion de nos états subjectifs dans la coloration que nous projetons sur le monde environnant. Ainsi Nietzsche s'approprie-t-il la formule de John Stuart Mill parlant de la « coloration du sentiment »²⁰² dans la poésie en la transposant d'abord sur les Allemands : « moins ils ont pensé une chose en profondeur [...], plus ils étalent effrontément les couleurs du sentiment », avant de revenir à la manière qu'ont « les artistes, les poètes et les écrivains » de « colorier »²⁰³ leur pensée, c'est-à-dire dans ce cas de la farder. Nietzsche transpose également la métaphore de la coloration sur la musique, en particulier celle de son temps et avant tout de Wagner, pour en dénoncer le fard, les forts effets de contraste et le caractère criard insensible aux nuances, ou encore l'effet narcotique²⁰⁴.

Outre la vision du monde des artistes à partir de leur subjectivité, la métaphore de la coloration s'étend encore aux philosophes et aux penseurs : « chaque penseur peint son univers et chaque chose avec moins de couleurs qu'il n'en existe et il est aveugle à certaines couleurs »²⁰⁵. Le pire est quand ils « colorient toutes choses quelques tons plus sombres qu'elles ne le sont », tel le philosophe pessimiste

200 Lettre de Nietzsche à Köselitz du 9 février 1881, BVN-1881,80.

201 Voir notamment NF-1880,10[D82], 1881,11[13, 263], ainsi que 11[236], où Nietzsche se réfère à Liebmann 1880, et déclare : « Comme nous distinguons entre le rouge et le bleu, comme ces tons agissent différemment sur notre affectivité, notamment sur celle des aliénés ! » Nous retrouvons ici à l'exemple de la perception des couleurs la réflexion sur la folie et la manière dont elle affecte notre vision du monde, idée que Nietzsche a pu emprunter à Maudsley 1875, p. 2–3 sur la différence de degré, et non de nature, entre les malades mentaux et les gens sains d'esprit, les premiers percevant « des couleurs plus vives, des ombres plus sombres » (p. 3).

202 Mill 1874a, p. 197–222, p. 203 (avec deux traits en marge). De même, Nietzsche a pu penser à Gracián 2005, § 80, p. 318 : « La passion teint de ses couleurs tout ce qu'elle touche » ; à Stendhal 1857, p. 24 : « la cristallisation formée dans la tête de chaque homme doit porter la couleur des plaisirs de cet homme » ; et à Lecky 1873, vol. 2, p. 77 : « La passion dominante de chaque homme colore toute sa manière de penser » (deux traits et « gut » en marge), notamment dans ses paragraphes sur l'humeur, les affections ou la passion comme arguments, ainsi M-543, intitulé « *ne pas faire de la passion un argument en faveur de la vérité !* », qui dénonce les « images colorées, là où il y aurait besoin de justifications rationnelles ! »

203 M-223.

204 Voir notamment M-216, 239 et 255, ainsi que NF-1880,6[39 et 388] et 1881,11[251].

205 M-426.

«qui donne à toutes choses les couleurs les plus noires et les plus sombres»²⁰⁶. Nietzsche s'inspire ici de Schopenhauer, qui notait que les hommes subjectifs, «quand ils sont tristes, voient toute la nature sous une couleur sombre»²⁰⁷. Cette métaphore, dont les expressions «voir la vie en rose» et «broyer du noir» (ou «avoir le blues», par dérivation de l'anglais «*to have the blue devils*») sont des exemples frappants²⁰⁸, sert alors à rehausser la critique nietzschéenne du pessimisme, non seulement philosophique, mais encore religieux. Nietzsche recommande en ce sens de ne pas trop mélanger les réflexions sur les rapports entre la culture et la souffrance «avec des éléments chrétiens, on en reçoit sinon des couleurs fausses»²⁰⁹, jouant implicitement sur le *topos* du *deus pictor* faisant de Dieu le premier peintre et de la Création la première œuvre, et précise quant à lui que «l'idée que quelque chose de terrible est enchaîné à nous modifie la coloration de toutes nos impressions»²¹⁰. Dans *Aurore*, ce sont les paragraphes sur l'obscurcissement et l'assombrissement du ciel et de l'existence, dont nous avons déjà parlé, qui élaborent ce thème, ainsi lorsque Nietzsche décrit avec force attention aux couleurs et aux éclairages la «sombre image» du chrétien : «la nature blêmit [*bleich*] soudain, ou des couleurs ardentes courent au-dessus du sol» ; «les sombres murailles de la chambre du dormeur s'illuminent [...] au sein de vapeurs jaunâtres [*gelbem*] »²¹¹. Une fois de plus, Nietzsche semble s'inspirer de la critique, chez Lecky, des effets négatifs d'«une religion qui repose largement sur un système de peur et colorie la misère de l'homme et la puissance des mauvais esprits sous des couleurs noires et effroyables»²¹².

206 M-561. Cf. aussi M-539 : «Votre affaiblissement physique donnera aux choses des couleurs affaiblies».

207 Schopenhauer 2020, p. 667. Lecky 1873, vol. 1, p. xviii, offre une autre affinité entre le philosophe et la coloration, lorsqu'il note que «les philosophes» (deux traits en marge) jouent un rôle important pour saisir «la mesure de la croyance, de la coloration et de l'orientation de la pensée» d'une époque, intuition qui entre en résonance avec NF-1880,4[277] : «la méditation et l'esprit d'invention appliqués aux *attraits élémentaires* (dans la musique et les couleurs etc.) font partie du caractère philosophique à notre époque».

208 Voir Bourget 1881, p. 400, cité *supra* p. 6, n39.

209 Lettre de Nietzsche à Ida Overbeck du 24 mai 1880, BVN-1880,28. Voir également NF-1880,1[14] : «le plus grand problème des temps à venir, c'est l'élimination des concepts moraux et la purification de nos représentations de toutes les formes et colorations morales».

210 NF-1880,7[158].

211 M-77. Voir également M-41, 76, 238, 323, 329, ainsi que 559 encore sur le «grisâtre reflet d'échec» de ceux dont les attentes étaient trop élevées. Cf. aussi NF-1880,2[13], où Nietzsche s'interroge sur la «loi des assombrissements du monde», idée qu'il approfondit dans 3[131] en listant jusqu'à sept origines possibles d'un tel assombrissement.

212 Lecky 1873, vol. 1, p. 10 («NB NB» en marge). Pour d'autres usages de la métaphore, cf. p. 39 : «au XII^e siècle [...], la piété du peuple prit une teinte plus profonde de fanatisme» (deux traits en

Contre les philosophies et les religions pessimistes, qu'il accuse d'avoir dépeint le monde en noir, Nietzsche s'attache alors à faire l'éloge du coloré, du chatoyant, du bariolé, ainsi lorsqu'il mentionne « un âge à venir que nous décidons d'appeler *le bariolé* [das bunte] et qui devra faire de nombreuses expériences de vie »²¹³. Par opposition à l'optimisme naïf qui voit tout en rose et au pessimisme qui voit tout en noir, les deux étant également aveugles à la diversité d'un monde qu'ils appauvrissent, Nietzsche encourage alors, sur la base de quelques réflexions évolutionnistes sur l'historicité de la perception²¹⁴, à percevoir toujours plus de couleurs, conformément à son entreprise de démultiplication des perspectives et de réévaluation. L'ouverture du § 44 est ainsi tout sauf anecdotique ou rhétorique : « Pourquoi cette idée me revient-elle toujours à l'esprit sous des couleurs toujours plus chatoyantes ? » En effet, l'idée en question est que la valeur de l'origine a perdu de sa vigueur, la conséquence étant une revalorisation de « l'immédiat, ce qui est autour de nous et en nous » et qui « commence progressivement à offrir des couleurs, des beautés, des énigmes et des richesses de signification dont l'humanité précédente n'osait même pas rêver »²¹⁵. En cherchant à donner au monde mille couleurs, Nietzsche lutte ainsi contre l'obscurantisme religieux et le pessimisme philosophique, qui obscurcissent et censurent l'existence, et exprime métaphoriquement sa quête d'embellissement perspectiviste d'une réalité multiple : « tel individu part d'une cécité partielle aux couleurs pour atteindre dans son effort une

marge) ; p. 62 : « les représentations de leur entendement et de leur imagination [sc. aux hommes] étaient teintées de connexions de pensée théologiques ». Lecky parle plus concrètement du talent des « coloristes vénitiens » grâce au « commerce avec le Levant [*Morgenlande*] » (p. 192, deux traits en marge), dans un passage qui permet probablement à Nietzsche d'attribuer à l'Orient, d'où vient l'aurore, la capacité de peindre le monde avec la plus large palette, par opposition à l'obscurantisme de l'Occident médiéval. Voir encore 1879, vol. 2, chap. IV, p. vi et 98 sur « la coloration sèche de la religion ».

213 NF-1880,3[6]. Le bariolé, synonyme d'incapacité à sélectionner, n'est pas toujours positivement connoté chez Nietzsche, en particulier dans le contexte de ses réflexions sur la sobriété et la pureté du grand style, mais il doit être compris ici dans le contexte précis d'un élargissement de perspective.

214 Voir notamment M-426, intitulé « *Cécité des penseurs aux couleurs* », sur la manière dont les Grecs percevaient les couleurs, ainsi qu'Orsucci 1993. Voir également NF-1881,11[252] : « des individus qui éprouvaient de manière essentiellement autre les lointains et la profondeur de l'espace, la lumière et la couleur, etc., ont été refoulés à l'écart et ont dû se reproduire malaisément » ; et 11[302] : « À eux seuls le profil précis des chaînes de montagnes, les nuances précises des couleurs, le plaisir que nous prenons aux tonalités constituent autant de perceptions héréditaires : à partir d'un quelconque moment cette couleur-là se trouva moins associée à des phénomènes menaçants que telle autre couleur et peu à peu elle agit de façon *apaisante* (tel le bleu) ».

215 M-44.

vision plus riche et plus différenciée»²¹⁶. Un tel élargissement de la palette des couleurs du monde implique également, contre les tonalités extrêmes caractéristiques du clivage axiologique, une valorisation des demi-teintes qui rappelle ce que nous avons dit du caractère tragicomique d'*Aurore* et qui est constitutive de cet art de la nuance cher à Nietzsche²¹⁷. En ce sens, il va jusqu'à valoriser l'obscurité elle-même, non plus en tant qu'elle est synonyme d'un obscurantisme sans réserve, mais dans le souci de ne rien omettre du monde, pas même ce qui pourrait effrayer²¹⁸. Une fois encore, nous retrouvons le double régime de l'illusion d'une manière originale dans les usages que Nietzsche fait de la métaphore de la coloration : synonyme de prisme, de fard ou d'écran projeté sur la réalité, conformément à la logique des préjugés qu'il critique, la coloration désigne aussi un acte de démultiplication des points de vue sur l'existence qui correspond à la reconnaissance de son caractère phénoméniste et perspectiviste.

Nietzsche reviendra dans *Le Gai savoir* sur cette deuxième approche : « Quel changement dans l'éclairage et les couleurs de toutes choses ! » s'exclamera-t-il, notant encore que « nous autres avons donné une nouvelle teinte aux réalités, nous ne cessons de les repeindre »²¹⁹. Il convient toutefois de bien distinguer cela du sens négatif de la coloration, auquel Nietzsche recourt pour dénoncer le caractère illusoire des visions humaines du monde, ainsi que leurs effets négatifs dans le cas de l'obscurcissement. Contre une telle performativité négative de l'illusion, qui l'occupe particulièrement dans *Aurore*, Nietzsche va tenter de déshumaniser la nature, sur laquelle nous n'avons su jusqu'ici poser de regard qu'humain, trop humain.

216 M-426. Cf. également M-468, intitulé « *l'empire de la beauté est plus grand* », qui incite à saisir la réalité dans toute sa diversité, « soit par un grand soleil, soit par un ciel d'orage, soit dans le plus pâle [*bleichsten*] crépuscule », ainsi que M-550 : « le bonheur de ceux qui connaissent accroît la beauté du monde et rend plus ensoleillé tout ce qui existe ».

217 S'inspirant de Lecky 1879, vol. 1, p. 71–72, qui voit dans « la préférence des couleurs vives sur les couleurs pâles » (crochet ouvrant, traits en marges gauche et droite, « NB » à gauche, « gut » à droite) le signe distinctif d'un « peuple inculte » (crochet fermant, trait et « gut » en marge gauche), Nietzsche note que « les histoires de demi-dieux exigent peu de talent, des couleurs grossières – on les raconte à la masse » (NF-1880,6[230]).

218 Voir les images valorisées d'animaux nocturnes ou aimant l'obscurité, auxquelles Nietzsche s'assimile, depuis la taupe de l'avant-propos et de NF-1880,4[36] jusqu'au ver (M-477) et au hibou (M-538). Voir également 6[426] sur les animaux nocturnes, 7[2] sur la valorisation de l'obscurité synonyme de solitude par opposition aux falsifications et au clinquant de ce qui est artificiellement mis en lumière sous un faux jour, sans oublier les lettres à Ida Overbeck du 24 mai et à Franziska Nietzsche du 15 juin 1880, BVN-1880,28 et 31, sur les ruelles obscures de Venise qui font le plus grand bien aux yeux de Nietzsche.

219 FW-152.

Déshumanisation, dédivinisation et renaturalisation

La constellation conceptuelle articulant déshumanisation [*Entmenslichung, Entmenschung*] de la nature, dédivinisation [*Entgötterung, Entgöttlichung*] du monde et la renaturalisation [*Vernatürlichung*] de l'homme et du monde ne s'affirme qu'à l'époque du *Gai savoir*, mais les éléments clés percent déjà auparavant. Ainsi, la toute première occurrence de la déshumanisation de la nature part déjà du constat que « dans la nature il n'y a pas de son, elle est muette ; pas de couleur »²²⁰. Nietzsche place une remarque analogue au seuil de *Choses humaines, trop humaines* lorsqu'il élabore le concept de « chimie des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques », c'est-à-dire de ce qu'*Aurore* nommera « préjugés », en s'inquiétant de façon rhétorique de la possibilité que « cette chimie abouti[ss]e à la conclusion que [...] les couleurs les plus magnifiques sont obtenues à partir de matières viles, voire méprisées », avant de conclure : « ne faut-il pas être quasiment déshumanisé »²²¹ pour entreprendre une telle tâche ? La critique des préjugés moraux, la métaphore des couleurs du monde et l'entreprise de déshumanisation sont donc dès cette époque liées entre elles. Dans *Aurore*, la seule occurrence de la déshumanisation se trouve dans un paragraphe que nous avons déjà cité sur la perception des couleurs de la nature, une fois de plus, chez les Grecs et chez les Modernes : Nietzsche indique que les Grecs n'étaient pas sensibles au bleu et au vert, qui « déshumanisent la nature plus que toute autre couleur »²²², ce pourquoi ils ont été portés à l'anthropomorphisme, c'est-à-dire à l'humanisation de la nature. Quant aux notes posthumes de l'époque de rédaction d'*Aurore*, elles reprennent ce questionnement en lui donnant quelques nouvelles inflexions : « Comment imaginer l'homme déshumanisé, si l'homme est l'animal désanimalisé ? »²²³ Nietzsche commence désormais à s'interroger sur le *résultat* de ce processus de déshumanisation, laissant deviner un horizon à imaginer que le surhumain permettra bientôt de nommer, et il le fait à partir d'une réflexion sur l'animalité de l'homme, qui préfigure quant à elle le motif de la renaturalisa-

220 NF-1876,23[150]. Sur la nature muette, voir M-423.

221 MA-1. Il revient sur cette dernière question après la parution de l'ouvrage, à l'automne 1878 : « Ne faut-il pas être déshumanisé ? » Qui a compris l'ironie ? » (NF-1878,32[14]). Cette ironie tient au fait que l'adjectif participe « déshumanisé » est d'ordinaire connoté négativement, alors que Nietzsche l'entend en un sens positif dans le cadre de sa critique du *trop humain* et de sa conquête de l'esprit libre, et plus tard du surhumain.

222 M-426.

223 NF-1880,2[45].

tion²²⁴. Par ailleurs, il note encore que « l'idée que le monde serait un monde humain déclenche maintenant notre hilarité : comme l'astrologie »²²⁵, discréditant l'humanisation du monde en recourant à une fausse science qui lui sert alors d'exemple récurrent et sur laquelle nous allons revenir.

Ce n'est qu'après cela, à la suite de la publication d'*Aurore*, que la déshumanisation devient l'élément clé, formulé comme un titre de traité, du premier livre du *Gai savoir* dans un plan intitulé « Pour le "projet d'une nouvelle manière de vivre" » : « LIVRE PREMIER [...]. *Chaos sive natura* : "de la déshumanisation de la nature" »²²⁶. C'est alors que Nietzsche le rattache au concept de *renaturalisation*, sur lequel nous allons revenir, en faisant de cette double démarche l'objet central de ses recherches à venir : « Ma tâche : la déshumanisation de la nature et ensuite la naturalisation de l'homme, après qu'il aura acquis le pur concept de "nature" »²²⁷. La citation précédente permet de comprendre que c'est d'une nature chaotique et dépourvue de signification et de projections anthropomorphiques qu'il est ici question, laquelle se nommera bientôt le monde des forces, puis de la volonté de puissance²²⁸. Quant à la destinée de cette humanité à déshumaniser, Nietzsche y revient dans une autre note du même manuscrit : « Les h<ommes> et les philosophes ont auparavant poétifié *l'homme dans la nature* – déshumanisons la nature ! Plus tard, ils poétifieront plutôt avec eux-mêmes, il y aura à la place des philosophies et des œuvres d'art des hommes-idéaux qui formeront tous les cinq ans un nouvel idéal à partir d'eux-mêmes »²²⁹, vision du dépassement réitéré de soi qui n'est pas sans évoquer par anticipation la *Selbstüberwindung* comme caractéristique de la volonté de puissance et pourrait peut-être être conçue comme une définition séminale du surhumain.

Dans la mesure où la conception du divin est anthropomorphique, ainsi que nous l'avons vu, la déshumanisation de la nature implique également sa dédivinisation, concept plus rare sous la plume de Nietzsche. Il l'emploie en 1872 pour désigner une approche immanentiste de la religion : « dédiviniser – désenchanter »²³⁰, empruntant probablement le terme à un vers de Schiller, « la nature dé-

224 Il s'agit d'une question ouverte, que Nietzsche laisse sans réponse, et dans les textes ultérieurs il ne s'agira jamais d'un retour pur et simple à l'animalité. Nietzsche s'interroge seulement sur les conditions de possibilité de la déshumanisation d'une humanité qui s'est elle-même construite sur la base d'une désanimalisation de notre nature animale.

225 NF-1880,6[189].

226 NF-1881,11[197].

227 NF-1881,11[211]. On se souvient que la *purification* du jugement, de l'imagination, des sentiments et des représentations fait partie des enjeux d'*Aurore*, cf. *supra* p. 331–332.

228 Voir NF-1881,11[148], puis 1885,38[12], version préparatoire de JGB-36.

229 NF-1881,11[238].

230 NF-1872,23[7]. Max Weber se saisira quant à lui du second terme.

divinisée», dans le poème « Les Dieux de la Grèce »²³¹, qui n'est pas sans évoquer la perte de sens de la mort de Dieu telle qu'on la retrouvera dix ans plus tard au § 125 du *Gai savoir*. Il n'y a d'ailleurs pas d'autre occurrence de ce terme avant *Le Gai savoir*, preuve que c'est bien à partir d'*Aurore* que cette constellation conceptuelle se fixe véritablement. Nietzsche reprend à partir des notes précédemment citées l'idée d'un concept purifié et chaotique de nature et associe alors déshumanisation et dédivinisation de la nature ainsi que renaturalisation de l'homme : « le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos » ; « il n'aspire nullement à imiter l'homme ! » ; « quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand nous sera-t-il permis de nous *naturaliser*, nous autres hommes, avec la nature pure, nouvellement découverte, nouvellement libérée ? »²³² Il en fait à nouveau usage à l'époque de la deuxième édition du *Gai savoir*, en 1887, soulignant cette fois-ci l'effet terrible que cette conception est susceptible d'avoir à travers l'exemple du « pessimisme de Schopenhauer » et de son « regard horrifié par un monde dédivinisé, devenu stupide, aveugle, fou, sujet à caution »²³³.

La nature une fois déshumanisée et dédivinisée, c'est-à-dire débarrassée des projections anthropomorphiques qui la dénaturent et la teintent jusqu'à la déformer et, finalement, la condamner, il doit être possible de renaturaliser l'homme et le monde. C'est en tout cas ce qu'affirment la note citée précédemment, esquissant la tâche que Nietzsche entend mener à bien dans la foulée de la publication d'*Aurore*, et qui contient la première occurrence du terme *Vernatürlichung*, ainsi que le § 109 du *Gai savoir*²³⁴. Si le concept de « renaturalisation » n'apparaît pas comme tel dans *Aurore*, le contexte de la naturalisation de la morale au début des années 1880 fait néanmoins de la nature un « concept » omniprésent, ainsi que nous l'avons vu, le livre V répondant de ce point de vue également au livre I. En

231 Schiller; « Die Götter Griechenlands » in 1822, vol. 1 (BN), p. 165–169, p. 169 : « die entgötterte Natur ».

232 FW-109.

233 FW-357. On trouve également deux occurrences dans les posthumes de cette dernière période, qui permettent de préciser la dédivinisation que Nietzsche cherche à éviter, et qui revient seulement à la diabolisation contre-nature de l'homme, ainsi que nous l'avons dit précédemment, cf. NF-1887/10[157] et 11[295]. Dans cette dernière note, Nietzsche liste différentes mécompréhensions, telles l'immortalité personnelle, l'idée d'un autre monde ou les concepts absurde de péché et de punition, derrière lesquelles nous retrouvons les différents pôles de la *metaphysica specialis* (l'âme, le monde et Dieu), et mentionne encore la « dédivinisation de l'homme » conduisant au « plus profond abîme » et au « mépris de soi-même » auxquels seul le « miracle » peut apporter une solution, là où il aurait fallu au contraire la « divinisation » de l'homme (non pas, bien entendu, après avoir forgé le concept d'un Dieu, selon le modèle de la religion, mais au sens de la réhumanisation des attributs divins et d'une élévation immanente du type humain).

234 NF-1881,11[211] et FW-109.

effet, tandis que le clivage axiologique règne sur le premier livre d'*Aurore* au point de masquer la nature derrière des interprétations surnaturelles qui la dénaturent, le cinquième livre pourrait à certains égards, du fait de sa grande attention aux beautés du monde naturel notamment, être lu comme une *Vernatürlichung* en acte de l'homme aussi bien que du monde, ainsi qu'une réconciliation des deux²³⁵. De la sorte, *Aurore* semble bien mettre en scène et en images ce que la *Vernatürlichung* pourra dorénavant désigner conceptuellement. Une autre note de la même époque suivant immédiatement l'achèvement et la publication d'*Aurore* précise d'abord que les événements soudains et imprévisibles, que nous avons jusqu'ici surinterprétés en leur conférant une valeur surnaturelle qu'ils n'ont pas, sont la norme dans la nature chaotique, puis déclare : « il dépend de la renaturalisation de l'homme qu'il soit prêt à ce qui croise sa destinée de façon absolument soudaine »²³⁶. Autrement dit, Nietzsche souligne ici le caractère indissociable de la renaturalisation du monde et de l'homme, c'est-à-dire de la bonne compréhension des deux pôles de la *metaphysica specialis* qui demeurent, fortement réinterprétés, dans une nature dédivinisée. Ainsi qu'Andrea Christian Bertino le fait remarquer, la renaturalisation signe « le passage d'une image de l'homme à une autre »²³⁷ en le remplaçant dans la nature au lieu de le situer au-dessus d'elle, raison pour laquelle le *surhomme* sera caractérisé comme le sens de la *terre*²³⁸.

La critique des préjugés religieux engage donc une réelle modification de la compréhension des trois pôles de la *metaphysica specialis* : le sujet humain, le monde naturel et Dieu, ainsi qu'une redéfinition profonde de leurs rapports. L'homme n'étant plus à part dans le monde du fait de son origine prétendument divine, préjugé grâce auquel il colore en réalité le monde d'une manière anthropomorphique tout en s'humiliant devant son Créateur, il peut désormais mieux comprendre la nature du monde qui l'entoure ainsi que la sienne propre en reconnaissant l'isomorphisme qui les lie dans l'immanence du chaos dédivinisé. La redistribution des trois pôles de la *metaphysica specialis*, en ce sens, est indissociable de l'entreprise d'émancipation des préjugés moraux et religieux conduite dans *Aurore*, et en particulier de la critique des interprétations surnaturelles des

235 Voir notamment M-423, 427–428, 468, 560, par opposition à l'anthropomorphisme toujours critiqué dans M-424, 426, 464, 547, 561.

236 NF-1881,11[228].

237 Bertino 2011, p. 36. Voir également p. 40–44.

238 Nietzsche reviendra également au concept de (re-)naturalisation au moment de la réédition du *Gai savoir*, en 1887, tantôt dans le sens que nous venons d'établir et en l'appliquant à la morale, à l'ascétisme et à l'homme (NF-1887,9[8, 93] et 10[53]), tantôt pour critiquer l'usage naïf et grossier des naturalistes anglais ou de Rousseau, consistant tout bonnement à prétendre faire retour à la nature sans avoir au préalable purifié ce concept (NF-1887,9[5], 10[53, 77] et 12[1]).

événements du monde et de l'homme. Le statut de la science joue un rôle similaire dans l'économie de l'ouvrage, ainsi que nous allons le voir à présent.

La science

Certes, Nietzsche recourt aux Lumières et au «scepticisme expérimental»²³⁹ de la science dans sa lutte contre l'obscurantisme et le dogmatisme de la religion, en s'inspirant notamment de l'histoire des Lumières de Lecky ou de la loi des trois états du positivisme Comtien, en particulier dans le livre I d'*Aurore*, auquel le livre V fait écho²⁴⁰. Là où l'attitude religieuse et ses différents avatars superstitieux, métaphysiques, idéalistes ou spiritualistes procèdent à un clivage axiologique qui scinde le monde en deux – un pôle immanent falsifié et un pôle transcendant inventé –, l'attitude scientifique a alors pour fonction de réduire la part d'imaginaire et les explications fantaisistes trop faciles et trop hâtives. C'est en ce sens que le scientifique est présenté comme «le contraire» du «prestidigitateur»²⁴¹, que «l'action de la science» réduit le fort effet de contraste suscité par «les choses imaginées»²⁴² et que «l'homme de science» doit se méfier des «*sentiments élevés*» qui, par «*le mépris des causes, des conséquences et de la réalité*», conduisent à forger «*un monde imaginaire : le monde prétendu supérieur*»²⁴³, tandis qu'au contraire Nietzsche déplore «la démarche grossière, *non scientifique*»²⁴⁴, ainsi que la «primitive rudesse» de «toute science» en matière «de *preuves*»²⁴⁵, pour ne rappeler que quelques exemples. Nous pourrions dire que

239 NF-1880,6[356].

240 Le livre I réactive pleinement la lutte entre science et religion, entre savoir et foi, et le livre V, annonçant la «*gaya scienza*», s'attache en retour à décrire l'attitude sceptique, aventureuse et expérimentatrice du penseur sage et de l'esprit libre. Ce scepticisme expérimental s'oppose à la tyrannie de l'esprit dogmatique (M-542) et se distingue du scepticisme désespéré (M-64) que, d'après Pascal, la foi présuppose comme le remède la maladie. Le livre V esquisse en outre les contours d'un savoir mêlant science et poésie, capable de voir la beauté dans chaque recoin de la réalité et de transfigurer l'existence en totalité (voir en particulier M-468 et 550). Sur le scepticisme, important dans *Aurore* mais que nous ne pouvons pleinement développer ici, cf. *supra* p. 330 sq. et Berry 2011, en particulier les chapitres 3 et 4, qui lient le scepticisme de Nietzsche à son naturalisme et interrogent la place de l'*ephexis* dans sa philosophie de l'interprétation ; Wotling 2010 ; Ansell-Pearson et Bamford 2020, p. 31 sq. : «*Aurore* est une œuvre profondément anti-métaphysique et sceptique» (p. 37).

241 M-6.

242 M-7.

243 M-33.

244 M-11.

245 M-24.

L'ambition de la science est de décrire aussi adéquatement que possible la réalité, rien que la réalité, toute la réalité, sans s'abuser et sans fuir. Là où le clivage axiologique aspire en définitive à faire abusivement de l'homme le centre du monde, le sommet de la Création ou l'aboutissement du devenir, c'est-à-dire à lui octroyer une place à part et en surplomb par rapport à la nature, l'effort de connaissance scientifique aboutit au contraire à resituer l'homme à sa juste place au sein de la nature et du cosmos. L'homme *au-dessus* de la nature ou l'homme *dans* la nature, en somme : « ce n'est qu'au terme de la connaissance de toutes choses que l'homme se connaîtra »²⁴⁶.

Après avoir rappelé l'importance des sciences naturelles pour Nietzsche en ce début de décennie 1880, nous nous emploierons à montrer que son scepticisme s'étend jusqu'au domaine scientifique lui-même, qui n'est pas exempt de pensée magique, de résidus de superstitions primitives et d'interprétations causales fantaisistes, en étudiant en particulier les relations entre l'astrologie et l'astronomie. Enfin, nous reviendrons au langage pour montrer qu'il est vecteur de préjugés, non seulement en tant que moyen de communication et de manipulation, ainsi que nous l'avons vu, mais dans sa prétention même à décrire le réel.

Nietzsche et les sciences naturelles

L'intérêt prononcé de Nietzsche pour les différentes sciences s'explique probablement en grande partie par ce souci de mieux comprendre l'homme en comprenant mieux la nature, lui qui tour à tour se présente comme médecin de la culture, historien de la morale, fin psychologue et connaisseur de l'homme, ou encore botaniste, zoologiste et diététicien attentif à cultiver l'homme comme un jardin, à l'élever comme un animal et à nourrir correctement ses pulsions. Outre les sciences dites « morales et politiques » et les différentes sciences de l'homme (médecine, psychologie, aliénisme, ethnographie et anthropologie, sociologie, histoire, etc.) dont il a été question précédemment, Nietzsche s'est en effet intéressé à de nombreuses sciences naturelles. Dès 1875, et de manière plus intense encore à partir de l'époque d'*Aurore* et tout au long des années 1880, il lut non seulement des compendiums généralistes²⁴⁷, des introductions à diverses disciplines²⁴⁸, mais

246 M-48.

247 Voir par exemple Schoedler 1875, 2 volumes (BN).

248 Voir notamment Roscoe 1878 (BN) ; Reis 1872 (BN) ; Geikie 1877 (BN) ; Kunze 1881 (BN) ; Bock 1870.

aussi les principaux représentants de très nombreuses disciplines²⁴⁹ et jusqu'à des ouvrages parfois très techniques²⁵⁰. On connaît en particulier l'attention de Nietzsche pour la diététique, née de ses problèmes de santé et érigée métaphoriquement en modèle de vie et de pratique philosophique : « Toute cette philosophie – est-elle quelque chose de plus que [...] l'instinct d'un juste régime en tout ? »²⁵¹ Avec le tournant physiologique de 1880²⁵², Nietzsche approfondit ses connaissances en matière de physiologie, de zoologie, de sciences du vivant en général et tout particulièrement d'évolutionnisme²⁵³. On en trouve divers échos dans le bestiaire d'*Aurore* (et notamment dans le motif simiesque), dans l'éloge du devenir, de la transformation et de l'évolution (de la morale, notamment²⁵⁴), dans la critique du finalisme dont nous avons parlé précédemment, ainsi que dans l'inquiétante présentation de l'« évolution » de « l'humanité », conduisant au « dernier homme »²⁵⁵, et qui conduira Nietzsche à élaborer par contraste la figure du surhomme.

En ce qui concerne la physique et la chimie, Nietzsche avait emprunté à Rée l'idée d'une chimie des sentiments dans le premier paragraphe de *Choses humaines, trop humaines*²⁵⁶ et les questions de la thermodynamique, de la conservation de l'énergie et des forces avaient attiré son attention dès 1875²⁵⁷. Il y revient de plus près en 1881, au moment de la parution d'*Aurore*, et les notes du printemps-automne 1881 en portent clairement la marque. La chimie permet alors à

249 Nous en avons déjà cité un certain nombre : ainsi Wundt ou Bain pour la psychologie, Maudsley pour l'aliénisme, Lecky pour l'histoire, Lubbock pour l'ethnographie, etc.

250 Mentionnons seulement quelques exemples : pour la météorologie, Foissac 1859 (BN), que Nietzsche demande à son ami Overbeck de lui commander le 28 octobre 1881 et dont il accuse réception le 14 novembre, BVN-1881,163 et 167 ; pour l'astronomie, Zöllner 1872 (BN), que Nietzsche discute l'année même de sa parution ; pour la zoologie, van Beneden 1876 (BN), Espinas 1879, Rüttimeyer 1875 (BN), Semper 1880 ou encore les quatre volumes de Fischer 1829–1833 (BN).

251 NF-1880,7[15]. Voir également les lettres à Elisabeth Nietzsche du 22 mars et du 3 mai 1880, BVN-1880,17 et 26, ainsi que M-109, 119, 171, 188, 195, 203, 327 et 354. Pour les lectures, voir notamment Kinkelin 1872 (BN), Smith 1874, 2 volumes (BN), Wiel 1873 (BN) et 1875 (BN).

252 À ce propos, voir les références à Fornari in Simonin 2022a, p. 167.

253 Voir notamment Hartmann 1875 (BN), acheté l'année même de sa parution, Roux 1881, lu dès sa parution, et plus tard Rolph 1884 (BN), lu dès sa parution, et von Nägeli 1884 (BN), dont Nietzsche ne fera mention qu'à partir de 1886 (cf. la lettre à Franz Overbeck du 14 juillet 1886, BVN-1886,720).

254 Voir par exemple M-98 : « *Évolution de la morale* ».

255 M-49.

256 MA-1. Cf. Rée 1875, p. 65 et Small 2005, p. 59. La notion de « chimie des idées » était du reste répandue dans la littérature associationniste.

257 Nietzsche a alors acquis Balfour 1875 (BN), puis Secchi 1876 (BN, "retourné"). Les ouvrages de Caspari 1874 (BN) et de Spiller 1876 (BN) ont également paru à cette époque mais il n'est pas certain que Nietzsche les ait achetés et lus dès ce moment.

Nietzsche d'étoffer sa réflexion sur les rapports entre quantité et qualité, éléments et composés, ainsi qu'entre l'organique et l'inorganique²⁵⁸, tandis que la physique retient surtout son attention pour sa compréhension du « monde des forces »²⁵⁹, dont il tirera l'idée cosmologique de l'éternel retour et qui deviendra ultérieurement « le monde de la volonté de puissance »²⁶⁰. Ce parcours synthétique permet de comprendre que Nietzsche, après quelques velléités et achats au milieu des années 1870, se confronte de manière beaucoup plus précise aux sciences naturelles de son temps à partir du début des années 1880. Il achète et lit des ouvrages spécialisés dans de très nombreux domaines et si *Aurore* ne fait que marquer le seuil de cette nouvelle orientation, dont les notes posthumes contemporaines sont riches, le titre même du *Gai savoir* [*die fröhliche Wissenschaft*] atteste déjà explicitement la volonté de faire désormais œuvre scientifique. L'ouvrage à peine paru, Nietzsche envisage de reprendre des études à Vienne²⁶¹ et déclare réserver l'essentiel de ses matériaux « en vue d'un essai scientifique »²⁶². Le travail de lecture et d'écriture entamé par Nietzsche en 1880 et 1881, contemporain d'*Aurore*, initie donc un effort pour percer les énigmes de la nature et nourrir une vision philosophique du monde qui, scientifiquement informée, soit à même de remplacer les préjugés et les illusions qui ont jusqu'alors obscurci notre compréhension du monde naturel et de la place que nous y tenons.

La superstition dans la science et les pseudosciences : le cas de l'astrologie

Au seuil même de cette entreprise de critique des préjugés par le recours aux sciences de son temps, Nietzsche n'est pourtant pas dupe. Il sait que la science moderne demeure largement contaminée par des résidus de pensée magique, des résurgences ataviques de superstitions primitives et de « catégories métaphysi-

258 Voir notamment NF-1881,11[24–25, 121, 149, 201, 237, 263, 293, 311, 313, 316] et FW-112.

259 NF-1881,11[148].

260 NF-1885,38[12]. Voir également JGB-36. Avant même la parution d'*Aurore*, en avril 1881, Nietzsche lut von Mayer 1876, comme l'atteste la lettre à Köselitz du 16 avril 1881, BVN-1881,103 ; cf. Brusotti 1997, p. 56–64. Il le cite dans le manuscrit M III 1 du printemps-automne 1881, tout comme Vogt 1878 (BN). La même année paraît également Schmitz-Dumont 1881 (BN), mais les dates d'achat et de lecture demeurent inconnues, tout comme pour Grove 1871 (BN). Sur l'importance du débat sur la nature des forces pour la compréhension de l'éternel retour, cf. D'Iorio 2006.

261 Voir notamment la lettre à Heinrich Köselitz du 19 juin 1882, le brouillon de lettre à Malwida von Meysenbug du 13 juillet 1882, et la lettre à Erwin Rohde de la mi-juillet 1882, BVN-1882,244, 264 et 267.

262 Lettre à Heinrich Köselitz du 14 août 1882, BVN-1882,281.

ques» qui tendent «à passer en contrebande dans les sciences»²⁶³. Fort de ses lectures de Wundt sur la superstition dans la science²⁶⁴ et de Comte sur la continuité des trois états du développement de l'intelligence humaine, qui fait que «les sciences les plus perfectionnées conservent encore aujourd'hui quelques traces très sensibles»²⁶⁵ des deux états antérieurs, Nietzsche s'intéresse tout particulièrement aux pseudosciences, cas extrêmes exemplaires à ses yeux des travers de la science en général. C'est là le thème d'une critique récurrente au XIX^e siècle, qui s'exprime notamment au travers de plusieurs couples formés par des sciences et leur forme originaire proto-scientifique, encore empreinte de pensée magique : astronomie et astrologie ou bien chimie et alchimie, pour ne citer que les cas d'école les plus représentatifs²⁶⁶. Nietzsche s'intéresse en particulier au duo

263 Stiegler 2021, p. 148. La formule est d'autant plus heureuse que Nietzsche s'était arrêté sur le passage suivant de Bilharz 1879, p. 32, qui traite des «pseudophilosophes, véritables théosophes», c'est-à-dire des idéalistes enthousiastes et des *Schwärmer* dont nous avons parlé précédemment : «Si Kant qualifie les sceptiques de nomades, alors ceux-ci sont des contrebandiers, dont l'activité devrait être interrompue une bonne fois pour toutes par le rejet de leur fausse marchandise» (Nietzsche souligne), thématique que l'on retrouve par ailleurs sous la plume de Nietzsche avec la *Falschmünzerei*, le faux-monnayage des valeurs morales.

264 Wundt 1880, cf. *supra* p. 272 et 376.

265 Comte 1880, p. 5. Les trois états en question sont l'état «théologique, ou fictif», «l'état métaphysique, ou abstrait» et «l'état scientifique, ou positif» (*ibid.*, p. 2), de sorte que les chimères du premier stade continuent d'influencer le cours de la science moderne. Voir également Stuart Mill 1874a, p. 7, où se trouvent des traces de lecture de Nietzsche accompagnant le résumé de la loi des trois états ; p. 21, où Nietzsche a souligné «que les trois phases du développement intellectuel existent simultanément» ; p. 25, où Nietzsche a tracé des traits en marge de passages indiquant qu'aucune science n'est encore parvenue à son stade final, c'est-à-dire au stade de véritable science ; et encore p. 15 et 22 sur la persistance d'une attitude religieuse chez les scientifiques qui prêtent à des entités abstraites la capacité d'exercer des effets (p. 15, trait en marge) ou s'en remettent à l'idée de lois naturelles (p. 22, croix en marge). Peut-être la formule plus tardive de FW-344 est-elle également une réminiscence de cette loi des trois états : «c'est encore et toujours une *croissance métaphysique* sur quoi repose notre croyance en la science». Par ailleurs, Spencer 1879, p. 52 (cornée) déclare également que les superstitions primitives persistent encore chez les chrétiens et même chez les scientifiques, la biologie demeurant empreinte de surnaturel ; Nietzsche cite cette page dans NF-1880,1[105].

266 Il peut s'agir également de sciences et de leur envers dégénéré, apparu dans leur sillage et non pas antérieurement, ainsi le magnétisme et le spiritisme dont la mode, au XIX^e siècle, découla des découvertes dans le domaine de l'électricité, et auxquels Schopenhauer croyait fermement, par exemple. Nietzsche lui reprochait dès 1878 d'avoir souillé «la science la plus propre» par le «spiritisme» (NF-1878,30[9]), puis évoquait encore le «spiritisme» de ceux qui entendent parer leur métaphysique de scientificité (voir VM-12) et critiquait de nouveau, à l'automne 1880, «les doigts fantomatiques des spirites» (NF-1880,6[71]). Voir encore NF-1882,1[31] ainsi que les lettres des 2 et 3 octobre 1882 à Heinrich Köselitz, annonçant la participation de Nietzsche à une séance de spiritisme et la profonde déception qui s'ensuivit (BVN-1882,315 et 316). Plus tard, Nietzsche qualifiera

astrologie/astronomie, et ses lectures lui permettent d'identifier plusieurs éléments saillants concernant leur parenté et ce qui les distingue. Il en ressort tout d'abord que l'astrologie correspond à un stade primitif et superstitieux du développement intellectuel de l'humanité²⁶⁷, dont le jugement était corrompu par différents travers interdisant toute rigueur scientifique, comme par exemple l'incapacité à remettre en question et la persistance dans l'erreur²⁶⁸, le manque de rigueur dans l'établissement des preuves²⁶⁹, ou encore une imagination trop vive²⁷⁰.

C'est également à cette activité de l'imagination que Kant, déjà, imputait l'anthropomorphisme en astrologie (deuxième aspect saillant), qu'il rapprochait de la *Schwärmerei* : « ainsi peuplons-nous, dans notre imagination, tous les autres astres de formes clairement humaines »²⁷¹. De même Draper, après avoir noté que les concepts de la mentalité primitive reposent sur la projection anthropomor-

Wagner de « magnétiseur » (NF-1887,11[323]), de manière péjorative. Quant à l'électricité, un chapitre de Littré 1876⁴, p. 85–109, est consacré à « Ampère et l'électro-magnétisme », et Nietzsche l'évoque en tant que moyen thérapeutique dans M-376. Pour ce qui concerne l'alchimie, elle est associée à l'astrologie dans Lange 1877, vol. 1, p. 167, 220 et vol. 2, p. 180 ; Comte 1880, p. 8 ; Stuart Mill 1874a, p. 74 (trait en marge) ; Lecky 1873, vol. 1, p. 223 ; Littré 1876⁴, p. 269 ; Lubbock 1875, p. 169 ; Schopenhauer 2009, « Le fondement de la morale », § 15, p. 331 : « la morale est une science sans objet réel, pareille à l'astrologie et à l'alchimie ». Si Schopenhauer récuse une telle idée, Nietzsche s'empare bel et bien de l'aspect paradigmatique de ces deux fausses sciences pour penser la superstition et l'absence de scientificité de la religion et de la morale, ainsi dans M-103 : « je nie donc la moralité comme je nie l'alchimie ». Voir également NF-1880,4[113], 1881,11[3] et encore 1882,3[1], n° 373.

267 Wundt 1880, p. 28, classe ainsi l'astrologie parmi les sciences totalement superstitieuses (par distinction avec les sciences véritables mais dont certains éléments demeurent superstitieux).

268 Voir Bacon 2000, livre I, § 46, p. 43, qui indique qu'une fois que l'esprit humain s'est arrêté sur quelque chose, il y rapporte tout de force et ignore ou rejette ce qui ne colle pas avec le premier constat, attitude biaisée sur laquelle reposent la superstition, l'astrologie, les rêves, la divination, entre autres.

269 Voir Lecky 1873, vol. 1, p. 64, qui note qu'aussi longtemps que durent l'esprit de superstition et la crédulité, les hommes sont plus enclins « à accepter les preuves » qu'à les rejeter, tandis que lorsque cet esprit déclina, les hommes « écartèrent les preuves [...] même lorsqu'ils n'étaient pas en mesure de les réfuter » (Nietzsche a marqué le deuxième passage de deux traits et d'un « ja » en marge, indiquant son approbation envers la suspension sceptique du jugement et de la croyance). Dans une note en bas de cette même page, Lecky rapporte l'exception d'un disciple d'Averroès, Pietro d'Abano, médecin et philosophe mort en « 1320 » qui n'avait « nié » l'existence « des démons et des miracles » que pour leur préférer des explications astrologiques (trait en marge).

270 Comte 1880, p. 8, souligne ainsi la rupture avec les « espérances chimériques » de l'âge théologique en déclarant que « la raison humaine est maintenant assez mûre pour que nous entreprenions de laborieuses recherches scientifiques, sans avoir en vue aucun but étranger capable d'agir fortement sur l'imagination, comme celui que se proposaient les astrologues ou les alchimistes ».

271 Kant 1993, § 30, p. 111.

phique d'intentions et de volontés sur la nature (ce qui conduit à la superstition), précisait-il que tout ce qui est rare, grand et puissant impressionne l'imagination et l'emplit de peur, donnant alors l'astrologie comme exemple²⁷². Cette association critique de l'anthropomorphisme et de l'astrologie se retrouve dès le début d'*Aurore*, lorsque Nietzsche moque la croyance obsolète «à la virilité ou à la féminité du soleil»²⁷³, sa spécificité étant de radicaliser le parallélisme avec les croyances morales. Cette dimension pratique de l'astrologie (troisième aspect) avait pourtant été relevée avant lui, ainsi avec les «espérances chimériques» dont parlait Comte et que nous venons de mentionner, ou encore chez Wundt, qui déclarait au sujet de l'astronomie et de l'astrologie qu'elles s'étaient d'abord développées en tant que superstitions et dans un «but pratique»²⁷⁴, tout comme la médecine, avant de devenir scientifiques. Projeter une forme et des intentions humaines sur les astres était donc un moyen pour l'humanité de se projeter elle-même dans l'univers et, en confortant l'isomorphisme du macrocosme et du microcosme humain, d'asseoir sa position au sein d'un cosmos humanisé, exactement comme la religion.

Là où l'astrologie, sous couvert d'explication scientifique, aurait donc vocation à renvoyer à l'humanité une image familière et réconfortante du cosmos, agencé en fonction de ses intérêts et de ses attentes, l'astronomie se serait au contraire affirmée en tant que science au prix d'une déshumanisation radicale de l'univers et de la nature (quatrième aspect). Kant distingue ainsi l'astrologie, en tant qu'interprétation «puérule et fantasmagorique»²⁷⁵ de l'avenir *de l'homme*, de la capacité prédictive de la science astronomique au sujet de l'avenir *du monde*. Quant à Nietzsche, il a tracé trois traits en marge d'un passage de John Stuart Mill dans lequel celui déclarait que «l'astronomie sidérale» est la science qui entretient le moins de rapports «avec quelqu'intérêt terrestre que ce soit»²⁷⁶. Toute la question, posée par Comte déjà et décisive pour toute réflexion évolutive, est de savoir dans quelle mesure la science astronomique moderne a rompu avec la

272 Draper 1871, p. 2.

273 M-3. Une version préparatoire semble faire écho à la loi comtienne des trois états en distinguant une longue phase religieuse, suivie d'une longue phase morale dont nous ne sommes pas encore sortis (NF-1880,3[70]) ; le parallèle entre l'harmonie des sphères et l'ordonnement moral du monde, dans M-4 et 100, confirme ce parallélisme. Les croyances mythologiques concernant le sexe des astres faisaient alors l'objet d'études comparatistes nombreuses : Lubbock 1875, p. 192 indique ainsi que «les sauvages [...] tenaient le soleil pour un être féminin constamment suivi par son frère» la lune (Nietzsche a annoté le passage qui précède immédiatement). Voir également F. M. Müller qui, de manière significative pour Nietzsche, s'intéressait au sexe de la divinité Aurore (2002, p. 84). Draper 1871, p. 28, rapporte la même anecdote.

274 Wundt 1880, p. 35.

275 Kant 1993, § 39, p. 139.

276 Stuart Mill 1874a, p. 123.

superstition astrologique primitive dont elle provient, ou lui demeure au contraire apparentée et en quelque sorte prisonnière. Sœurs jumelles pour Wundt²⁷⁷, longtemps entremêlées pour Lange²⁷⁸, l'astronomie et l'astrologie ne se seraient distinguées que très lentement. Des degrés sont alors pensables entre différentes superstitions²⁷⁹ et dans l'avènement de la science contre la superstition²⁸⁰, cette dernière pouvant même être considérée comme une étape nécessaire, voire une propédeutique en vue d'un savoir véritablement scientifique. Prenant l'exemple de l'astrologie et de l'astronomie (ainsi que de la chimie et l'alchimie), Lange observe ainsi : « partout les idées nouvelles, se frayant la voie à travers les obstacles suscités par le préjugé [...] fusionnent avec l'erreur même qu'elles doivent faire disparaître ou se servent de cette erreur pour agir dans une direction oblique »²⁸¹. Aussi la résurgence des ambitions superstitieuses de l'astrologie n'est-elle jamais exclue, quoique l'astronomie soit régulièrement présentée comme l'archétype de la science achevée²⁸², ambivalence qui se trahit encore chez Nietzsche dans sa description métaphorique des penseurs lunatiques²⁸³ aussi bien que dans son aspiration à la venue d'« astronomes de l'idéal »²⁸⁴.

On aurait donc tort d'opposer strictement l'illusion astrologique à la scientificité astronomique, d'autant que la transition de la première à la seconde aboutit finalement à la reconnaissance du caractère situé et perspectiviste de la connaissance humaine. C'est en effet ce qui ressort de la lecture d'Otto Liebmann, qui

277 Wundt 1880, p. 35.

278 Lange 1877, vol. 1, p. 167, qui voit dans l'indistinction première de l'astronomie et de l'astrologie un signe des tâtonnements de la science, le charlatanisme de l'astrologie ne s'étant développé que récemment. Dans le même sens, Lecky 1873, vol. 2, p. 234–235, ne distingue pas « l'astrologie » de la « civilisation maure » de la « renaissance de la science » (« NB » en marge).

279 Voir *ibid.*, p. 207, Lange notant que Pomponace conserva longtemps des liens avec l'astrologie alors même qu'il se montrait très sceptique envers les fantômes et les miracles.

280 Lecky 1880, p. 3–4, souligne ainsi le déclin progressif de l'astrologie, de la sorcellerie et de la croyance dans les miracles, à mesure que les sciences naturelles se développèrent. Dans 1873, vol. 1, p. 218, c'est la transformation même de l'astrologie en astronomie qui ne suit pas le même cours en toutes ses parties, puisque « les comètes, les météores et les phénomènes atmosphériques furent rattachés à des concepts religieux bien plus longtemps que le soleil, la lune et les étoiles » (trait en marge), du fait de leur caractère moins prévisible.

281 Lange 1877, vol. 2, p. 180. Il ajoute qu'« une idée nouvelle se fait place en dépit du préjugé, quelquefois même à l'aide de ce préjugé » (p. 181). Comte 1880, p. 8, souligne également l'utilité des « attrayantes chimères de l'astrologie » et des « énergiques déceptions de l'alchimie », aiguillons indispensables au progrès du savoir.

282 Voir notamment Comte 1880, p. 13 et 67 et Littré 1876⁴, p. vi. Cf. aussi Schopenhauer 2020, p. 198.

283 M-479.

284 M-551.

indique que tout scientifique sait désormais que ce qu'il « observe à travers le télescope et le microscope » n'est que « *phénomène* »²⁸⁵ et que la « réforme astronomique de Copernic » a définitivement établi que « *les sens mentent* » et que les « mouvements cosmiques » que nous voyons ne sont que « pur phénomène »²⁸⁶. Par conséquent, la transformation progressive de l'astrologie en astronomie, loin d'impliquer l'élimination de l'erreur au profit de la vérité, correspond plutôt au passage de la critique du premier régime de l'illusion à l'établissement du second régime de l'illusion, reconnue comme fondamentale et constitutive de l'expérience du monde.

C'est encore à l'astronomie que Nietzsche emprunte en ce sens le décentrement de l'héliocentrisme dans sa lutte contre l'anthropocentrisme (et l'égocentrisme) véhiculé tant par le géocentrisme que par les représentations astrologiques du cosmos et de la place de l'humanité en son sein²⁸⁷. Il a ainsi lu de près l'ouvrage de l'astronome anglais Richard Anthony Proctor sur *Notre situation dans l'univers*, dont Irene Treccani considère qu'il exerça une influence à l'époque d'*Aurore*, notamment pour la distinction entre astronomie et astrologie ainsi qu'entre science et superstition²⁸⁸. L'auteur relève que notre système solaire n'est « qu'un point insignifiant en comparaison de l'espace absolu »²⁸⁹ et que l'existence de l'humanité, dont la relative durée serait censée prouver que la Terre fut faite pour nous, n'est en réalité qu'un « léger ondolement »²⁹⁰ dans l'océan infini du temps, ce dont Nietzsche semble se souvenir en faisant de la Terre un « îlot », « au milieu de l'océan du devenir »²⁹¹. De même, Proctor rejette l'idée que notre Terre puisse être le petit point exceptionnel dans tout l'univers, et le temps de notre existence le petit moment central dans l'histoire de cet univers, sur lesquels le Créateur se serait exclusivement concentré²⁹², ce à quoi Nietzsche semble faire écho lorsqu'il se demande pourquoi il y aurait au sein du devenir universel « une exception en faveur d'une vague planète, et ensuite de la vague espèce qui l'habite »²⁹³. De même, Lecky souligne l'influence sur nos « représentations théologiques » de « la

285 Liebmann 1880, p. 38 (deux traits de Nietzsche en marge).

286 *Ibid.*, p. 39 (traits en marge). Plus bas sur la même page, Nietzsche a encore annoté un passage rappelant que Newton qualifiait lui-même la « gravitation » de « *phaenomenon* ».

287 Il a déjà été question des images du centre et du décentrement dans les chapitres précédents, avec la concentricité sensorielle et le décentrement perspectiviste en jeu dans M-117, ainsi que dans l'excentricité pathologique, voir *supra* p. 291–295 et 316, n263.

288 Treccani 2019.

289 Proctor 1877 (BN), p. 22 (trait et « NB » en marge).

290 *Ibid.*, p. 41 (plusieurs traits et « NB » en marge).

291 M-314. Littré 1876⁴, p. 13, comparait déjà le système solaire à une « île flottante ».

292 Proctor 1877, p. 43.

293 M-49.

découverte astronomique que notre Terre n'est pas le centre et l'axe de l'univers matériel, mais une planète insignifiante»²⁹⁴. Il évoque «l'ébranlement de la vieille conception de la place de l'homme dans l'univers», d'après laquelle il semblait aller de soi «que notre Terre fût le grand but principal de l'univers [*der grosse Hauptzweck des Weltalls*]», et précise ensuite : «Dans la mesure où l'homme est le centre de toutes choses, tout phénomène naturel notable est en rapport avec ses actions. L'éclipse solaire, la comète, le météore ou la tempête, tout arrive à cause de lui ; l'histoire entière de l'univers tourne autour de lui [...]»²⁹⁵. Lecky rappelle ensuite l'apport des sciences naturelles contre l'anthropocentrisme naïf de cette conception²⁹⁶. Autrement dit, la défense de l'héliocentrisme par la science astronomique moderne conduit à l'élimination progressive du géocentrisme et, avec lui, des représentations superstitieuses confortant l'anthropocentrisme. Nietzsche a probablement ces différentes sources présentes à l'esprit lorsqu'il note que «la science [...] nous a appris et nous apprend encore à éprouver que la terre est petite et que le système solaire lui-même n'est qu'un point»²⁹⁷.

Mais un pas supplémentaire est franchi avec l'ouvrage du médecin et philosophe schopenhauerien Alfons Bilharz, *Le Point de vue héliocentrique de la considération du monde*, que Nietzsche acquiert et lit dès sa parution. L'auteur y radicalise l'appropriation kantienne de la révolution copernicienne dans le domaine de l'épistémologie, concluant à la pluralisation des points de vue en soulignant le *décentrement* de l'homme dans son rapport au monde : «l'univers se présente comme une boule infiniment grande avec un nombre infini de centres» et «chaque point est lui-même centre d'une sphère infiniment grande», à la fois mû par le «besoin [Drang] d'être la totalité», tout en étant en cela «entravé par les concurrents»²⁹⁸. Une telle conception interdit aussi bien l'objectivité universelle que le subjectivisme, et l'auteur récuse d'ailleurs «l'égoïsme théorique», idée

294 Lecky 1873, vol. 1, p. xix (trait en marge, avec une annotation appréciant l'ampleur d'une telle pensée).

295 *Ibid.*, p. 215 (trait en marge du dernier passage).

296 Voir *ibid.*, p. 229 (divers traits en marge). Voir également 1880, p. 3, sur le déclin des superstitions du fait du développement des sciences naturelles, et sur «la découverte du fait que notre Terre n'est pas le centre», ainsi que Draper 1871, p. 27 sur «le stade anthropocentrique de la pensée».

297 M-7.

298 Bilharz 1879, p. 76–77. Nous avons là une représentation de l'univers, fait de «points de force [*Kraftpunkten*]» (p. 90), qui n'est pas sans évoquer le monde perspectiviste et agonal de la volonté de puissance. Sur les «centres de force», voir également Lange 1877, vol. 2, p. 205, au sujet de la conception de Michael Faraday.

d'après laquelle le sujet serait le « centre du monde »²⁹⁹, dès lors que chaque point n'est jamais que le centre de son monde. En somme, le passage du géocentrisme à l'héliocentrisme signifie donc à la fois le décentrement de l'humanité et de la subjectivité, c'est-à-dire le dépassement du stade des superstitions anthropocentriques, et en même temps, avec Bilharz, la reconnaissance du fait qu'une telle conception s'enracine profondément dans les conditions de possibilité de l'existence et de la connaissance humaines. L'héliocentrisme est donc lui aussi travaillé par le double régime de l'illusion : en tant que décentrement, il permet d'éliminer le préjugé anthropocentrique ; en tant que reconnaissance de l'existence de multiples centres, il est une composante essentielle du phénoménisme perspectiviste. Le recours de Nietzsche à la science pour lutter contre les préjugés religieux est donc à nuancer de deux manières : d'une part, la science n'est peut-être jamais totalement exempte de préjugés ; d'autre part, loin d'éradiquer définitivement toutes les représentations illusoire et la logique des préjugés elle-même au profit d'une connaissance apodictique, la science ne fait au mieux que reconnaître et conforter le caractère fondamental de l'illusion dans le contexte du phénoménisme.

Les préjugés du langage

La méfiance de Nietzsche envers la science, en dépit de son usage stratégique contre la religion, s'atteste encore dans sa critique du langage, non plus en tant que moyen de communication comme nous l'avons exposé précédemment, mais en tant que moyen de description du réel par la mise en mots de la pensée³⁰⁰. Le langage est ce par quoi la pensée subjective prend forme et s'exprime pour dire l'objectivité du monde. Or, de ce point de vue également, Nietzsche place avant tout l'accent sur les préjugés langagiers et sur la distance qui sépare le mot de la chose même, qu'il n'exprime jamais que très imparfaitement, à l'opposé de la définition traditionnelle de la vérité comme adéquation de l'intellect et de la chose qui

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 44 (deux traits en marge). Quant à la critique morale du « sentiment » d'être « le centre du monde » (M-352), Nietzsche a pu l'emprunter à Pascal, pour qui le moi est injuste « en ce qu'il se fait centre de tout » (Pascal 1993, § 455 / 1865, vol. 1, p. 191, cornée, trait en marge), ou bien à Helvétius : « Chacun est tout dans l'univers, les autres n'y sont rien » (Helvétius 2016, p. 113 / 1760, p. 99, cornée).

³⁰⁰ Voir Lange 1877, vol. 2, p. 312 : « Mais la foi du charbonnier et la fausse philosophie se sont toujours accordées à expliquer l'inexplicable par des mots, derrière lesquels se cache, plus ou moins grossièrement dissimulé, le domaine des fantômes, c'est-à-dire le reflet fantastique de notre ignorance ».

s'atteste dans la proposition. Cette distance, qui condamne d'emblée l'usage scientifique du langage, Nietzsche l'aborde en premier lieu sous l'angle du comparatisme culturel : la variété des langues contribue au renforcement du perspectivisme en enfermant l'ensemble des locuteurs des différentes langues ou familles de langues dans des visions du monde qui leur sont propres. Anticipant à bien des égards l'hypothèse fameuse (et controversée) de Sapir-Whorf, d'après laquelle les catégories linguistiques prédéterminent les représentations mentales, Nietzsche indique qu'«une même pulsion» peut recevoir d'innombrables appréciations en fonction des «mœurs» et de la «dénomination morale»³⁰¹ en vigueur, ce qui revient à souligner le caractère performatif du langage dans le processus du jugement moral. Que le langage façonne la pensée s'atteste encore par les premiers linéaments, dans *Aurore*, de ce qui deviendra ultérieurement la critique grammaticale du *cogito* cartésien, par exemple lorsque Nietzsche déconstruit «le prétendu "moi"» en incriminant avant tout «le langage et les préjugés sur lesquels repose le langage»³⁰², avant de réaffirmer que «la connaissance de soi» et en particulier de nos «pulsions» est extrêmement limitée du fait que nous pouvons à peine «nommer les plus grossières par leur nom»³⁰³. Dans le paragraphe suivant, c'est pareillement sur une «éternelle bourde grammaticale» (la confusion de «l'actif» et du «passif»³⁰⁴) que repose la mécompréhension de l'action et de la prétendue liberté de la volonté. Une note préparatoire applique plus spécifiquement la même critique à l'«activité intellectuelle»³⁰⁵ et, partant, à la connaissance en général, le sujet connaissant confondant l'activité de son esprit avec la passivité de l'impression causée par les objets. Les préjugés langagiers égarent donc le jugement dans la connaissance objective aussi bien que subjective, y compris pour ce qui relève de l'évaluation morale de l'action.

Nietzsche s'intéresse en particulier aux confusions liées à la polysémie, qu'il radicalise parfois jusqu'à envisager un usage idiosyncrasique du langage, influencé peut-être par ce passage d'Helvétius : «Que de choses pareilles on croit savoir, et qu'on répète tous les jours sans les entendre ! Quelle signification différente les mêmes mots n'ont-ils pas dans diverses bouches !»³⁰⁶ Cela est vrai d'une langue à une autre, comme l'indique un avertissement portant sur les faux amis, des mots apparemment similaires engageant parfois des visions du monde différentes :

301 M-38.

302 M-115.

303 M-119.

304 M-120.

305 NF-1880,10[D76].

306 Helvétius 2016, p. 396 / 1760, p. 546 (trait en marge).

«La similitude des mots et des concepts nous trompe»³⁰⁷. Mais c'est également vrai au sein d'une même langue, le malentendu d'individu à individu étant érigé en norme. Nietzsche multiplie alors les exemples de mots qui n'expriment pas véritablement la chose qu'ils sont censés désigner et égarent le jugement par diverses simplifications, imprécisions ou confusions (de l'actif et du passif, de la cause et de l'effet, du motif apparent et du mobile réel, etc.) : la «punition»³⁰⁸, le «bonheur»³⁰⁹, la «causalité»³¹⁰, la supposée faculté d'«oubli»³¹¹, la «compassion»³¹² ou encore la «passion»³¹³, et dans les notes posthumes, les termes trompeurs de «mobile», de «naturel» et de «véritable» ou encore «vouloir, désir, pulsion»³¹⁴. D'une manière générale, le langage est grevé de connotations morales, projetant sur les choses qu'ils désignent une interprétation morale dont elles sont dépourvues : ainsi «nos appréciations et nos jugements de valeur moraux» ne sont-ils peut-être qu'«une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses» et «notre prétendue conscience [...] le commentaire plus ou moins fantaisiste d'un texte inconnu»³¹⁵.

Les mots jouent donc un rôle central dans la logique des préjugés, et en particulier des préjugés moraux ; leur emploi nous fait projeter sur les choses, les personnes et les actions, une valeur et un contenu de sens qu'ils n'ont pas réellement, et cela non seulement de manière intentionnelle à des fins de manipulation, mais encore malgré nous du fait de la structure même du langage en tant qu'instrument d'expression de la pensée et de la connaissance. En recourant au langage, nous nous situons d'emblée dans une certaine vision du monde qui, alors

307 M-195 ; il est question ici de la méconnaissance des Anciens par les Modernes.

308 M-13 : «l'infâme sophistique du concept de punition». À maintes reprises, dès *Aurore* et jusqu'au deuxième traité d'*Éléments pour la généalogie de la morale*, Nietzsche n'aura de cesse de déconstruire le concept de punition ou de châtiment en les séparant de ceux de faute ou de péché dont ils sont censés découler comme l'effet de la cause par une association d'idées que l'étymologie même atteste, selon F. M. Müller 1869, p. 228 (page cornée).

309 M-108 : terme auquel «il est de toute façon impossible de lier des concepts rigoureux».

310 M-121 : «ce que nous *nommons* [...] cause et effet, insensés que nous sommes !»

311 M-126 : «Provisoirement nous avons placé dans cette faille de notre puissance le mot "oubli"».

312 M-133 : «je veux dire [...] ce que l'on a coutume de nommer trompeusement compassion».

313 M-502 : un même mot désignant trois états différents.

314 NF-1880,1[112], 5[25 et 45] respectivement. La dernière note dit précisément : «La langue recèle et entretient de graves préjugés, par ex. celui selon lequel ce qui est désigné par un mot constitue également un phénomène : vouloir, désir, pulsion – choses complexes !»

315 M-119. Sur le langage moral, voir encore la critique des gestes et des mots contournés et dissimulateurs de la culture allemande et de l'idéalisme, dans M-190, ainsi que NF-1880,3[170] sur «la fausse auréole de sainteté» qui découle «de l'imprécis vocabulaire moral aux nobles sonorités employé couramment», et encore 6[292 et 361] sur l'écart entre le mot moral et la réalité physiologique.

même qu'elle prétend le décrire objectivement, contribue toujours déjà à le transformer et à le déformer en projetant sur lui un certain sens. Dans une note posthume de l'été 1880, Nietzsche inscrit sa critique du langage dans celle, phénoméniste, de la connaissance, dont nous avons parlé précédemment, en faisant des mots « des images sur un miroir, et même des images de ces images ! »³¹⁶ Autrement dit, le langage ne décrit pas la réalité, mais il n'est qu'une reproduction imparfaite de notre perception et de notre pensée, qui elles-mêmes sont déjà une reproduction imparfaite de la réalité. Cet aspect de la critique nietzschéenne du langage constitue ainsi *ipso facto* une critique de la connaissance et de la science, dans la mesure où celles-ci ont nécessairement recours au langage.

* * *

Ce chapitre sur Dieu et sur les préjugés religieux achève notre seconde partie consacrée au remaniement nietzschéen de la triade des domaines de la psychologie, de la cosmologie et de la théologie, constitutifs de la *metaphysica specialis*, à l'aide des sciences humaines émergentes à son époque. Dans le prolongement du chapitre précédent, consacré au monde et à la culture, nous avons traité ici de la religion et des sciences en tant qu'elles s'affrontent pour proposer une certaine interprétation de l'agencement cosmique et de la situation de l'humanité en son sein. En nous concentrant sur des préjugés particulièrement représentatifs, tels que ceux de la téléologie, de l'anthropomorphisme ou de l'astrologie, nous avons par ailleurs continué d'exhiber certains éléments structurants de la logique des préjugés, comme par exemple les abductions erronées et la causalité inversée, l'interdiction formelle et dogmatique de toute remise en question des prétendues vérités révélées et, partant, d'émancipation des préjugés religieux, ou encore les préjugés langagiers. Nous avons également prêté attention aux effets réels, notamment négatifs, de ces préjugés qui conduisent par le truchement du clivage axiologique à l'obscurcissement du monde, et que l'entreprise nietzschéenne s'attache à contrer, tout en soulignant leur persistance jusque dans la science. Ce projet d'une antimétaphysique du sujet, du monde et de Dieu, que nous avons retracé dans les trois chapitres de cette deuxième partie, n'est toutefois que le préalable des recherches ultérieures de Nietzsche, dont nous voudrions esquisser une lecture possible dans la conclusion.

³¹⁶ NF-1880,6[362]. La structure de l'argument n'est pas sans rappeler la première critique du langage et de la perception que Nietzsche avait proposée dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, en faisant de celle-ci une première métaphore et de celui-là une deuxième métaphore.

Conclusion – De l’aurore au grand midi

Dans la première partie de ce livre, nous avons retracé les étapes et la progression dramatique d'*Aurore* de manière détaillée, en prenant pour fil conducteur principal la question des préjugés moraux, de leur logique sous-jacente et de leurs mécanismes, ainsi que de leur caractère performatif. Il s’agissait par-là de montrer que les préjugés moraux (conçus au sens large et incluant les croyances, les illusions, les mythes et les superstitions, les fictions et les fables, les mensonges et les hypocrisies de la morale, de la politique, de la foi, de l’art ou encore de la science) exercent des effets bien réels et assez souvent délétères sur ceux qui les nourrissent et les partagent, individuellement ou collectivement, volontairement ou non. Certains concepts structurants ont en outre été introduits, comme le clivage axiologique ou, une fois de plus, la performativité des préjugés. Enfin, nous avons émis l’hypothèse qu’*Aurore* pouvait être abordé de manière théâtrale, c’est-à-dire non tant comme une pièce de théâtre *stricto sensu* et qui aurait vocation à être représentée sur scène, mais comme un jeu intertextuel très riche avec de multiples références théâtrales ou opératiques dont le résultat est la réactivation du topos du *theatrum mundi*, confortant ainsi le contenu philosophique de l’ouvrage.

Dans la deuxième partie, nous avons introduit d’autres concepts comme le double régime de l’illusion, exprimant une tension entre la critique des préjugés illusoire et néfastes, d’un côté, et la reconnaissance du caractère intrinsèquement affabulateur, sinon de l’existence en tant que telle à ce stade, du moins de la nature humaine et de ses facultés de connaissance. Pour comprendre cela, nous nous sommes concentrés sur le recours, par Nietzsche, aux acquis de multiples disciplines prétendant alors au statut de sciences de l’homme (médecine, aliénisme, psychologie, anthropologie, ethnographie, sociologie, histoire, etc.). Les résultats qu’il en retient concourent tous à mettre en avant une nouvelle image de la nature humaine, conçue comme *homo fabulator*, dans le sillage de courants de pensée qui lui sont contemporains, tels le pragmatisme, le fictionnalisme ou le phénoménisme. Cette redéfinition rompt avec l’image traditionnelle de l’homme et remet fondamentalement en question l’agencement traditionnel des trois domaines de la *metaphysica specialis*, qui ont fourni à notre deuxième partie la structure de ses trois grands chapitres. Nous avons voulu montrer par-là que Nietzsche cherche à esquisser les linéaments d’une antimétaphysique du sujet, du monde et de Dieu, la tentative d’éliminer le troisième pôle affectant considérablement la compréhension et les rapports des deux premiers.

Ces réflexions élaborées avec *Aurore*, en particulier celles sur les préjugés, ne sont pas restées sans suite, éléments d’un chapitre qui se serait clos avec la publication de l’ouvrage à l’été 1881. Non seulement les grands thèmes de la réflexion

nietzschéenne, conçus sous l'angle des préjugés dans *Aurore*, font l'objet d'approfondissements ultérieurs, mais la notion même de « préjugé » ne disparaît pas. Dans *Le Gai savoir*, il est ainsi question des préjugés qui font obstacle au réalisme, et partant du préjugé du réalisme lui-même¹, puis de divers préjugés, notamment ceux qui affectent notre conception de la connaissance et du savoir, dont Nietzsche reprend le caractère passionnel élaboré dans *Aurore* et tente désormais de le définir comme *gai*². Dès 1884, préfigurant sans doute les *Éléments pour la généalogie de la morale*, Nietzsche envisage une « Fondation de la morale » sur la base d'une ébauche de classification des « préjugés du troupeau », « des puissants » et « des indépendants »³. L'année d'après, il liste encore le « préjugé de la causalité », « de la volonté », « du but » et « de la personnalité »⁴, rappelant ce que nous avons vu sur les préjugés de la subjectivité et sur les préjugés religieux, et préparant les « préjugés des philosophes » auxquels toute la première section de *Par-delà bien et mal* sera consacrée⁵. Quoique le terme même de « préjugé » soit peu présent de manière explicite dans *Ainsi parla Zarathoustra*⁶, la déclaration de Nietzsche d'après laquelle il aurait « écrit le commentaire avant le texte »⁷ doit, si elle est prise au sérieux, nous inciter à retrouver les acquis de l'analyse critique des préjugés et de leurs effets dans le texte dont *Aurore* se révèle rétrospectivement l'un des commentaires. Pour le montrer, nous voulons tenter ici de nous concentrer sur certains des grands philosophèmes qui suivent de peu la publication d'*Aurore*, esquissés dès *Le Gai savoir* et trouvant d'importants prolongements dans *Ainsi parla Zarathoustra* : le surhomme, l'éternel retour et la mort de Dieu.

Ces grands philosophèmes peuvent très certainement être conçus comme la réponse nietzschéenne au déclin de la métaphysique, dont l'étude des trois domaines de la *metaphysica specialis* nous a servi de fil conducteur. Notre hypothèse

1 FW-57, en ouverture du livre II.

2 Voir notamment FW-123 et 327.

3 NF-1884,27[37].

4 NF-1885,34[61].

5 Voir Wotling 2022, p. 21, qui déclare que jusque dans *Par-delà bien et mal* et même *Crépuscule des idoles*, « Nietzsche fait de nouveau la chasse aux préjugés que les philosophes ont laissés échapper ».

6 Il est toutefois question de la mort en tant que préjugé de Dieu (Za-IV-Eselsfest1), formule que l'on trouvait déjà dans FW-259 : « “Le Bien et le Mal sont les préjugés de Dieu” ». Prolongeant la critique des préjugés religieux sous-jacents aux préjugés moraux dans *Aurore*, tout en situant l'entreprise de *Par-delà bien et mal* (dont le titre est envisagé dès 1882) sous la perspective de la critique des préjugés, le génitif subjectif de cette formule est une variation poétique sur le motif des préjugés religieux et du préjugé « Dieu ».

7 Lettre de Nietzsche à Heinrich Köselitz du 21 avril 1883, BVN-1883,405 ; voir également la lettre à Malwida von Meysenbug vers le 20 avril 1883, BVN-1883,404.

est que Nietzsche prolonge ainsi la redistribution de ces trois grands pôles en offrant une réinterprétation du sujet humain, du monde et de la place de ce sujet humain dans un monde sans Dieu. En ce sens, les grands philosophèmes en question répondent terme à terme à ces trois domaines de la *metaphysica specialis* : la mort de Dieu, prolongeant l'entreprise de dédivinisation et de déshumanisation, est la réponse post-métaphysique de Nietzsche aux préjugés religieux (théologie) ; l'éternel retour et, dans une certaine mesure, la volonté de puissance, prolongeant l'entreprise de renaturalisation, sont sa réponse post-métaphysique aux préjugés sur le monde (cosmologie) ; le surhomme enfin, prolongeant l'entreprise de réhumanisation et d'élévation du type homme, est sa réponse post-métaphysique aux préjugés de l'âme et de la subjectivité (psychologie), et plus généralement de l'homme.

Le Midi de l'humanité, éminemment lié à l'éternel retour⁸ ainsi qu'au surhomme⁹ et à la mort de Dieu¹⁰, les trois philosophèmes étant du reste étroitement interdépendants, prendrait ainsi la relève de son *Aurore*. Nietzsche continue d'ailleurs de filer le réseau métaphorique de la lumière, de l'ombre, de l'aurore et du crépuscule ainsi que des différents moments de la journée : Dieu continue d'étendre son ombre après qu'il est mort¹¹ et c'est par son ombre qu'en réponse le surhomme s'annonce¹². De même, c'est à la nuit qu'intervient la première présentation publiée de l'éternel retour¹³, suivie par la première présentation publiée de Zarathoustra, prophète de l'éternel retour et annonciateur de la venue du surhomme, qui « se leva avec l'aurore »¹⁴, tandis que le paragraphe suivant revient sur l'ambivalence des effets de la mort de Dieu, événement dont l'ombre produit « un obscurcissement » et « une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produit en ce monde » mais qui pour les esprits libres, au contraire, agit comme « une aurore d'une nouvelle sorte » : « nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore »¹⁵.

Parce que cet événement est alors défini comme une « croyance [...] tombée en discrédit », il s'ensuit qu'il en va toujours, avec cette alternative entre l'obscurité et

8 Voir notamment NF-1881,11[148, 195 et 196].

9 Voir NF-1882,4[94] : « J'ai demandé aux hommes de créer le surhomme, j'ai enseigné midi et éternité ».

10 Voir FW-125 et l'insensé qui « cherche Dieu » « dans la claire lumière du matin », ainsi que NF-1885,2[129].

11 Voir FW-108.

12 Voir NF-1883,13[1 et 19], Za-II-Inseln et encore EH-ZA-8 : « La beauté du surhomme m'a visité, sous la forme d'une ombre : que m'importent encore – les dieux !... »

13 FW-341.

14 FW-342.

15 FW-343, premier paragraphe du livre V ajouté à la deuxième édition.

la lumière, des effets négatifs ou positifs des croyances et des préjugés, y compris lorsque ceux-ci tendent à disparaître¹⁶. Il semble donc pertinent d'interroger ces grands philosophèmes à l'aune de la question que nous avons construite autour de notre analyse d'*Aurore* : la performativité des représentations illusoires et des préjugés. Loin toutefois de constituer une réponse définitive à cet ébranlement métaphysique, comme autant de vérités lumineuses qui viendraient se substituer à l'obscurantisme des préjugés, on se demandera dans quelle mesure Nietzsche *croyait* lui-même à la mort de Dieu, à l'éternel retour et au surhomme. Sachant pertinemment que «c'est l'opinion qui gouverne le monde», comme le relevait Schopenhauer, Nietzsche souscrivait peut-être également à l'idée que «la philosophie, bien comprise, est donc la force matérielle la plus puissante»¹⁷ ; en ce sens, sa tâche philosophique aurait moins vocation à dissiper les préjugés pour instaurer le règne de la raison, du savoir et de la vérité, qu'à savoir insuffler une nouvelle direction au règne de l'opinion et des croyances. Mazzino Montinari déclarait ainsi qu'«on ne peut affirmer avec certitude que Nietzsche "croyait" à l'éternel retour de l'identique»¹⁸. De même, Olivier Ponton considère de manière très convaincante que «la mort de Dieu [...] est une fiction, mais une fiction agissante»¹⁹, exactement comme la croyance en Dieu, qu'elle supplante, exerçait auparavant des effets par elle-même indépendamment de son contenu de vérité ou de l'existence réelle de son objet²⁰. D'une manière qui fait fortement écho à ce que nous appelons la performativité des représentations illusoires, il cherche alors à définir le statut ontologique étrange de Dieu, et par conséquent de l'événement de sa mort également, qui n'ont d'existence qu'en tant qu'objets (fictifs) de notre croyance (réelle) et par les effets de celle-ci : «Dieu n'est-il pas "quelque chose", quelque chose qui n'existe pas mais qui est pourtant "inscrit dans le réel" ? Et n'est-ce pas précisément ce que l'insensé s'efforce de dire aux athées auxquels il s'adresse ? Dieu n'existe pas, mais en perdant la foi nous avons perdu "quelque

16 *Ibid.* : «la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit».

17 Schopenhauer 2020, p. 125 / 1874, vol. 6, p. 598. Voir aussi Voltaire 1983, lettres à d'Argental du 3 janvier 1766, p. 316 : «l'opinion gouverne les hommes, et les philosophes font petit à petit changer l'opinion universelle» ; et du 27 janvier 1766, p. 357 : «l'opinion gouverne le monde ; et les philosophes à la longue gouvernent l'opinion des hommes». Ces lettres ne sont pas retranscrites dans l'exemplaire des *Lettres choisies* que possédait Nietzsche (1876).

18 Montinari 2001, p. 98. Voir également Fillon 2019.

19 Ponton 2018, p. 203.

20 S'appuyant sur une analyse très fine de la justification par la foi et de ses inconséquences, qui conduisent d'elles-mêmes à la mort de Dieu, l'auteur se demande «à quoi sert Dieu, s'il existe, puisque c'est la foi qui agit ? Cette question serait la conséquence ultime et paradoxale de la doctrine de la justification par la foi : si c'est ma foi qui me justifie, alors il est au fond indifférent que Dieu existe réellement ou pas, il suffit que je croie en lui» (*ibid.*, p. 103).

chose" »²¹. L'auteur précise que Nietzsche utilisera la même logique pour justifier la croyance en l'éternel retour, dont l'enjeu est moins le contenu de vérité que l'expérience qu'il institue en nous, ses effets sur nos vies, quand bien même il ne serait qu'imaginaire²². Alois Haas fait quant à lui de l'exigence, pour les êtres humains, de se hisser à la hauteur de l'acte qu'ils ont commis en tuant Dieu un nouveau postulat de la raison pratique²³, confirmant notre hypothèse d'une réponse nietzschéenne aux enjeux de la *metaphysica specialis*, tout comme l'étaient en leur temps les postulats de la raison pratique pour Kant : le postulat de l'existence de Dieu avait pour fonction de donner un sens à l'existence humaine ; il s'agirait désormais de faire la même chose avec son assassinat.

En effet, nous avons vu que la critique des préjugés conduit à reconnaître qu'une puissante logique des préjugés est à l'œuvre derrière chacun d'entre eux et derrière les transitions constitutives de leur histoire et de leur devenir. Nous avons également vu qu'un double régime de l'illusion était à l'œuvre dans la pensée de Nietzsche, de sorte que l'élimination des préjugés ne mène pas tant à la découverte de vérités universelles qu'à admettre le caractère fondamental des erreurs et des illusions dans toute connaissance. Dès lors, la mort de Dieu, l'éternel retour et le surhomme ne gagneraient-ils pas à être conçus comme des représentations dont la valeur de vérité importe moins que les effets qu'elles suscitent, comme de nouvelles fictions dont la supériorité vis-à-vis des préjugés moraux et religieux tiendrait avant tout au caractère positif de leurs effets ? « Peu importe que mes propositions soient "impraticables" – il suffit qu'elles excitent l'appétit »²⁴, note-t-il à l'époque où il réfléchit le plus intensément à l'éternel retour. Cette hypothèse entre en résonance avec l'idée, émise par de nombreux commentateurs, d'après laquelle Nietzsche aurait soumis son propre discours philosophique à une stratégie per-

21 *Ibid.*, p. 178. Voir également p. 181 : « Dire que Dieu est mort, c'est définir ou chercher à définir une attitude intermédiaire : Dieu existe et il n'existe pas ; Dieu n'existe pas mais il existe » p.181.

22 Voir *ibid.*, p. 103 et 295 sq.

23 Haas 2001, p. 216. Pour ce traitement des postulats de la raison pratique, Nietzsche doit être situé dans le contexte néokantien du phénoménisme, et plus tard du fictionnalisme, voir Lange 1877, vol. 2, p. 3, qui se montre ainsi sceptique à l'endroit des « idées "âme, liberté et Dieu" », et p. 517 : « On peut même se passer du minimum de Kant : Dieu, liberté et immortalité ». Voir également Bourriau 2018, p. 64, qui relève que Vaihinger réduit ces trois postulats à de simples fictions, là où Kant cherchait une voie intermédiaire dans les raisons pratiques de nous y faire croire, entre pure fiction et preuve objective. Nous pensons quant à nous que la mort de Dieu, l'éternel retour et le surhomme ont chez Nietzsche un statut analogue de fictions auxquelles il s'agit de faire croire, ou de faire *comme si* nous y croyions, afin de déclencher certains effets d'ordre pratique sur l'existence humaine.

24 NF-1881,11[240].

formative à la fois personnelle et perlocutoire²⁵. Pour justifier notre hypothèse, reprenons ces philosophèmes l'un après l'autre.

Commençons ici avec l'objet de notre dernier chapitre : Dieu. En effet, si Dieu devient pour Nietzsche l'hypothèse non nécessaire²⁶, et même nuisible, dans son effort pour repenser les rapports entre l'homme et le monde (raison pour laquelle nous en avons parlé en dernier), il n'en reste pas moins ce qu'il faut éliminer en premier : déshumaniser la nature, puis renaturaliser le monde et l'homme. L'anticipation de la mort de Dieu chez Nietzsche, que l'on peut faire remonter jusqu'à la mort du grand Pan en 1869 et 1870, a déjà été maintes fois relevée²⁷. On trouve encore ce motif dans *Le Voyageur et son ombre*²⁸ ainsi que, de diverses manières, à la fin du premier livre d'*Aurore*. Nietzsche déclare ainsi que « vous n'avez plus besoin de votre dieu »²⁹, qu'il est presque déjà en train d'« endurer les tourments de l'enfer »³⁰ ou qu'il est sur un « *lit de mort* », sur le point de subir une « *euthanasie* »³¹, autant de variations métaphoriques sur le même thème. Nietzsche note encore qu'il n'est plus nécessaire de réfuter les preuves de son existence, dès lors qu'on l'a reconduit à une simple croyance dont on peut expliquer la provenance³², et à laquelle du reste beaucoup « ne croient plus [...] »³³. Autrement dit, l'entreprise d'*Aurore*, en explicitant le fait que Dieu n'est qu'un préjugé, constitue déjà une manière de le tuer : la mort de Dieu advient à la fin du livre I et son ombre

25 Heit 2022, p. 193 parle en ce sens de « publication philosophique persuasive ». Voir également Fillon 2020, qui se penche sur les effets recherchés par le discours philosophique de Nietzsche et permet ainsi de transposer notre analyse de la performativité sur la philosophie de Nietzsche elle-même. Cette stratégie culminera à la fin des années 1880, lorsque Nietzsche cherchera à faire un « coup » publicitaire en rééditant ses œuvres complètes agrémentées de préfaces, et surtout dans *Ecce Homo*, autofiction philosophique dont les effets escomptés devaient s'apparenter à ceux de la dynamite. Voir à ce sujet Jensen 2021, qui montre que, à mi-chemin d'une impossible description adéquate de soi et de la pure fiction, l'ouvrage a surtout un caractère performatif d'affirmation de soi et peut être compris comme une expression de la subjectivité de Nietzsche qui renseigne sur ce qu'il est tout en le faisant advenir, ainsi que Quérini 2023, p. 301 : « *Ecce homo* est une interprétation au sens fort, en cela qu'il produit partiellement en même temps l'objet (en l'occurrence le soi) qu'il interprète ».

26 Voir Liebmann 1880, p. 679, qui rapporte la réponse du savant Pierre-Simon de Laplace à Napoléon qui l'avait interrogé sur l'absence de Dieu dans son *Exposition du système du monde* : « Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse » (Nietzsche a tracé un trait en marge du passage).

27 Voir notamment Haas 2001, p. 207 ; Figl 2007, p. 301 ; et déjà Biser 1962, p. 23.

28 Voir WS-84.

29 M-79.

30 M-91.

31 M-92.

32 Voir M-95, et déjà M-93 pour cette explication elle-même, conduisant à réfuter la vérité de Dieu.

33 M-96.

s'étend au moins sur les deux livres suivants. Présente implicitement, la mort de Dieu est ainsi la mort d'un préjugé, la mort des préjugés religieux, la mort de la croyance religieuse : « c'est seulement après la mort de la religion que pourra de nouveau proliférer l'*invention dans le domaine du divin* »³⁴.

En ce sens, la mort de Dieu serait également un moyen pour Nietzsche de reprendre certains des thèmes qu'il avait abordés, antérieurement, sous l'angle de sa critique des préjugés. Ainsi la mort de ce Dieu assassiné dont nous sommes les criminels gagne-t-elle à être comprise dans la perspective des efforts d'*Aurore* pour innocenter les criminels en luttant contre les préjugés de la faute et de la responsabilité, ainsi que du châtement et de la justice³⁵. De même, nous avons vu qu'*Aurore* pouvait être conçu comme une subversion du *theatrum mundi*, sans qu'aucun Dieu en soit le metteur en scène ou le spectateur, ce que l'on retrouve dans la quatrième partie de *Zarathoustra* en apprenant que le plus hideux des hommes a tué Dieu parce qu'il ne supportait pas que celui-ci soit le témoin omniprésent des actions de l'homme³⁶. De même encore, de très nombreux éléments caractéristiques de Dieu ou des croyants au livre I d'*Aurore*, tels que le fait que le pape soit borgne, le Dieu caché et plein de mystères, équivoque et incompréhensible pour les hommes, ou encore l'opposition entre un Dieu jeune, oriental et vengeur devenu un grand-père fatigué et compatissant, sont repris en des termes souvent presque identiques dans la quatrième partie de *Zarathoustra*³⁷ ; et la critique sévère de la morale de la pitié au livre II d'*Aurore* revient dans le fait que Dieu soit mort du fait de sa pitié pour les hommes³⁸.

On aura garde, toutefois, de ne pas confondre la mort du préjugé « Dieu » avec la croyance en la mort et en la résurrection du Christ, qui font précisément partie de ce préjugé et dont Nietzsche avait parlé à l'époque d'*Aurore*³⁹. Dans la quatrième partie de *Zarathoustra*, la figure du voyageur-et-l'ombre réactivera ce préjugé de la résurrection en déclarant précisément que « la mort chez les dieux n'a toujours été qu'un préjugé »⁴⁰, cherchant ainsi à disqualifier le mot de Zarathoustra : « Dieu est mort », qui signifie précisément l'inverse, à savoir la mort du préjugé « Dieu » et non pas la mort comme un préjugé des dieux. C'est pour lutter

34 NF-1880,6[359].

35 Voir M-202. Le surhomme sera également comparé à un criminel dans NF-1884,25[80].

36 Voir Za-IV-Mensch. Voir également Menschen-4 sur les hommes supérieurs qui jouissent du « courage d'aigle et de solitaire que même un Dieu ne voit pas ». Rappelons que la quête de soi du penseur sage dans la solitude était l'une des caractéristiques dominantes du livre V d'*Aurore*.

37 Voir Za-IV-Dienst.

38 Voir Za-II-Mitleidige.

39 Voir M-68 et NF-1880,4[171].

40 Za-IV-Eselsfest-1.

contre ce préjugé que l'insensé déclare que Dieu, à la différence du Christ ressuscité, «reste mort»⁴¹.

Il semble donc en aller avec la mort de Dieu de la mort plus ou moins rapide et plus ou moins définitive d'une croyance et de ses répercussions parmi les hommes. La lecture de Lecky semble une fois encore avoir joué un rôle important ici. On se souvient en effet que la préface de son histoire des Lumières thématise de manière approfondie l'étude de l'émergence, du devenir et du déclin des idées et des croyances. Il notait alors qu'une nouvelle idée est rejetée si elle s'oppose trop à ce qu'on a cru et dont on a besoin, mais que si elle est acceptable, elle peut finir par s'imposer, non sans «ébranlement pénible [*schmerzlicher Erschütterung*]»⁴². Nous reconnaissons ici à travers ces *ébranlements*, que Nietzsche attendait déjà des prétendus connaisseurs d'hommes dans *Aurore*⁴³, l'état d'esprit qui résulte pour l'humanité de la mort de Dieu⁴⁴. Mais Lecky poursuit en indiquant que «bien plus souvent, la civilisation laisse tout simplement tomber les opinions qui lui sont contraires. Elles meurent par indifférence, non par la lutte»⁴⁵. Or, cette évocation de l'indifférentisme est absolument décisive dans la mesure où c'est précisément cette attitude que l'insensé rencontre lorsqu'il annonce la mort de Dieu à des athées, c'est-à-dire à des gens qui, parce qu'ils n'ont jamais partagé cette croyance, sont totalement indifférents à sa disparition et ne font que rire, se moquer et regarder sans comprendre celui qui leur parle⁴⁶. Plus loin dans l'ouvrage, Lecky rapporte l'inquiétude de «Grégoire XVI», qui fut pape de 1831 à 1846, face au grand danger que «l'indifférentisme» représente pour l'Église et dont la source serait «cette sorte de folie [*jene Art Wahnsinn*] qui déclare que la liberté de conscience [*Gewissensfreiheit*] doit être accordée et garantie pour tous»⁴⁷. À travers ce qui fait ici l'objet d'une condamnation sans appel – la folie, la liberté de conscience et de pensée –, nous retrouvons l'attitude de l'esprit libre de *Choses humaines, trop humaines* à *Aurore* et de l'insensé du *Gai savoir* qui tous, à leur manière, menacent l'Église en s'en prenant aux préjugés religieux et en annonçant la mort de Dieu. Ce que montre cette attention de Nietzsche pour l'indifférence à l'égard des croyances

41 FW-125.

42 Lecky 1873, vol. 1, p. xxvii.

43 Voir M-545.

44 Voir notamment FW-125 et 343.

45 Lecky, *ibid.* (trait et «gut» en marge).

46 Voir FW-125. Notons que Zarathoustra rencontre exactement la même attitude indifférente lorsqu'il annonce le surhomme aux hommes de la ville (Za-I-Vorrede-3 et 5) : la croyance déchuée et celle qui ne s'est pas encore imposée suscitent la même absence d'effet.

47 Lecky, *ibid.*, vol. 2, p. 55 (trois traits en marge de la dernière citation). Dans la phrase suivante, Nietzsche souligne encore la «liberté de pensée déchaînée [*ausgelassene Denkfreiheit*]».

religieuses (nouveau contrepied de la culpabilité de l'erreur dans le christianisme), c'est qu'il est nécessaire de prendre du recul à l'égard des préjugés pour les faire disparaître en cessant peu à peu de les investir de notre croyance ; la mort de Dieu n'est peut-être pas autre chose que cela. C'est ce que confirme la suite immédiate de la page précédemment citée, où Lecky indique les conséquences de l'indifférence à l'égard d'opinions : « elles sont rejetées dans le sombre pays crépusculaire [*düstere Dämmerland*] qui entoure toute foi vivante ; le pays, non pas de la mort, mais de l'ombre de la mort [*des Schatten des Todes*] ; le pays de l'irréel [*Unwirklichen*] et de l'inefficace [*Unwirksamen*] »⁴⁸. Or, rappelons à nouveau que la mort de Dieu s'accompagne, elle aussi, d'un obscurcissement crépusculaire⁴⁹ et que le Dieu mort continue d'étendre son ombre⁵⁰, autant de motifs qui montrent clairement que Nietzsche emprunte les éléments de sa conception de la mort de Dieu à la théorie de la mort des opinions et des croyances proposée par Lecky.

Cependant, là où l'ombre de la mort est synonyme d'irréalité et d'inefficacité, c'est-à-dire d'une absence totale d'effets, pour Lecky, Nietzsche en fait le domaine intermédiaire de ce qui est à l'agonie ou qui, déjà mort, continue pourtant de se faire sentir. Approfondissant la théorie de Lecky, Nietzsche considère donc que la croyance en Dieu, parce que ses effets ont été immenses et extrêmement durables, requiert un temps long pour cesser définitivement d'agir. Même mort, le préjugé « Dieu » exerce toujours des effets, que ce soit par les transformations qu'il subit⁵¹ ou chez ceux-là même qui n'y croient plus mais doivent payer le prix de la perte : « il ne *continue* de vivre que sous la singulière et nouvelle condition *que l'on ne croie plus en lui* »⁵². L'ombre portée du Dieu mort désigne ainsi les ultimes répercussions de la croyance déclinante en ce préjugé, qui se maintient chez les uns ou sous certains aspects tout en étant déjà obsolète depuis longtemps par ailleurs, d'où l'insistance de Nietzsche sur la temporalité de cet événement : « l'événement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà *parvenue*, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte *de ce qui*

48 Lecky, *ibid.*, vol. 1, p. xxvii (deux traits et « *sehr <gut>* » en marge, coupé ; l'ensemble du passage que nous avons commencé de citer plus haut est également marqué de crochets).

49 Voir FW-125 et 343.

50 Voir FW-108.

51 Nous avons vu comment les préjugés théologiques du livre I d'*Aurore* persistaient en se métamorphosant pour devenir les préjugés moraux (livre II) ou ceux de la société moderne (livre III). Ici aussi, voir Lecky, *ibid.* : « Nous trouvons aussi parfois le discours, les coutumes, les rituels, l'aspect extérieur d'un niveau de croyance disparu depuis longtemps associé à un système issu des besoins de la civilisation moderne et imprégné de sa vie » (trait en marge de ce passage qui suit immédiatement les précédents).

52 NF-1881,14[14].

s'est réellement passé». Et Nietzsche de tirer les conséquences de cela du point de vue des mécanismes de croyance, après un tiret : «comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondé et bâti sur elle, et pour ainsi dire, enchevêtré en elle : par exemple notre morale européenne dans sa totalité»⁵³.

La mort de Dieu ne désigne donc pas la mort effective d'un Dieu qui aurait existé, mais le recul de la foi, le déclin des préjugés religieux, le désinvestissement psychoaffectif à l'égard d'une représentation illusoire. En ce sens, l'événement lui-même de la mort d'un Dieu fictif ne saurait être un fait mais ne peut désigner, lui-même sous les atours du mythe ou de la fiction, qu'une étape de la logique des préjugés, dès lors que le préjugé «Dieu» et tous les préjugés qui furent fondés sur lui cessent d'agir. La mort de Dieu est d'ailleurs évoquée sous la forme d'un préjugé, d'un lieu commun qui tient de l'évidence pour la majorité mais dont peu sont capables de mesurer les tenants et aboutissants, lorsque Zarathoustra s'adresse au pape hors-service : «*Qu'est-ce que tout le monde sait aujourd'hui ? demanda Zarathoustra. Serait-ce peut-être que le vieux Dieu auquel tout le monde croyait autrefois a cessé de vivre ?*»⁵⁴ Parce que Dieu, qui n'a jamais existé, ne saurait être réellement mort, la mort de Dieu n'est qu'une fiction (du point de vue de son contenu de vérité) ; mais parce que l'humanité a réellement cru en Dieu et que ce préjugé a exercé des effets bien réels, alors la mort de Dieu est un phénomène bien réel *en tant qu'il relève du domaine de la croyance*. L'enjeu consiste dès lors à évaluer la performativité de cette nouvelle croyance en la mort de Dieu, forgée par Nietzsche pour supplanter la croyance en Dieu et qui est l'autre nom du déclin de celle-ci. De même que le préjugé «Dieu» a pu avoir les effets les plus délétères (et parfois aussi stimulants) sur l'humanité, ainsi que nous l'avons vu, la mort de ce préjugé est envisagée par Nietzsche sous l'angle de ses effets : «subirions-nous trop fortement peut-être l'effet des *conséquences immédiates* de l'événement»⁵⁵ ? Ces effets peuvent être durs jusqu'à l'intolérable⁵⁶, mais ils représentent également la perte d'efficacité de croyances elles-mêmes terrifiantes⁵⁷, de sorte que la performativité de la mort de Dieu est fondamentalement ambi-

53 FW-343. Voir déjà FW-125 : «ce formidable événement est encore en marche et voyage» ; ainsi que NF-1881,12[77], 14[25 et 26] et encore 1885,35[74] : «Dieu est mort. Mais les hommes ne remarquent pas encore qu'ils ne se nourrissent que de valeurs héritées [*ererbten Werthen*], c'est-à-dire de ce qui s'appelait «préjugés» dans *Aurore*.

54 Za-IV-Dienst.

55 FW-343.

56 Voir notamment NF-1881,14[25] et FW-125.

57 Voir p. ex. NF-1885,2[115], où Nietzsche rappelle le danger de la vénération judéo-chrétienne de Dieu juste après avoir déclaré que Dieu est mort.

valente⁵⁸. Parmi les effets les plus positifs qui sont à conquérir à partir de la mort de Dieu, c'est-à-dire à partir de l'émancipation des préjugés religieux, Nietzsche mentionne alors la divinisation de l'homme⁵⁹, semblable à cette humanité supérieure que le livre V d'*Aurore* avait déjà esquissée, et l'advenue du surhomme⁶⁰.

L'éternel retour, tout comme la mort de Dieu, peut être conçu comme une fiction qui se distingue des préjugés moraux par les effets positifs qu'elle est censée exercer sur ceux qui y croient. Cela n'implique aucunement d'évacuer comme nulles et non avenues les nombreuses recherches menées par Nietzsche en 1881 pour lier sa pensée de l'éternel retour à des réflexions d'ordre physique et cosmologique⁶¹, et même ontologique⁶², puisque le contenu scientifique de ces données est décisif pour comprendre la manière précise dont Nietzsche conçoit l'éternel retour⁶³. Cela étant dit, Nietzsche a réservé la publication d'un essai proprement scientifique sur la question pour une date ultérieure, sans jamais réaliser ce projet. Quant aux énoncés publiés de cette pensée, ils prennent tous la forme de récits fictifs, depuis la formule du *Gai savoir* : « Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te disait [...] »⁶⁴ jusqu'à la mise en scène du *Zarathoustra*, au cours de laquelle celui-ci n'expose jamais directement cette pensée mais raconte, sous forme de parabole, une « énigme » et une « vision », jusqu'à se demander s'il n'a pas rêvé, avant de redéfinir cette « vision » comme une « prévision » et une « parabole »⁶⁵. Puis ce sont ses animaux qui lui en font le récit et, ce faisant, se contentent de *réciter* cette

58 Voir notamment NF-1881,12[9] : « Si nous ne faisons pas de la *mort de Dieu* un grandiose renoncement et une perpétuelle *victoire sur nous-mêmes*, nous aurons à *supporter la perte* » ; et NF-1885,2[129] : « la mort de Dieu, pour le devin l'événement le plus terrible, est le plus heureux, le plus riche d'espoir pour Zarathoustra ».

59 FW-125 : « ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? »

60 Voir Za-IV-Menschen-2 : « Dieu est mort : à présent nous voulons que vive le surhomme », et NF-1882,4[132].

61 Voir en particulier les nombreuses réflexions sur le monde des forces, l'énergie, les lois de la mécanique, NF-1881,11[70, 148–149, 157, 213, 232–233, 245, 265, 269, 292, 305, 311, 313].

62 Voir p. ex. les réflexions sur l'identité, NF-1881,11[202, 231], ou l'un et le multiple, 11[311].

63 En l'occurrence, comme un éternel retour de l'identique, sans aucune variation. Ce n'est que faute d'avoir pris au sérieux ces notes préparatoires que nombre de commentateurs ont voulu voir dans l'éternel retour une succession de cercles décentrés, dans l'instant le moment décisif de la rupture et de l'inflexion, et dans l'épreuve sélective du retour conçu de manière éthique un moyen d'éliminer définitivement ce que l'existence pouvait avoir de fâcheux, quand l'épreuve suprême consiste précisément à vouloir que tout revienne éternellement à l'identique, ce que Nietzsche cherche précisément à confirmer à l'aide des sciences de son temps.

64 FW-341.

65 Za-III-Gesicht-1 et 2.

pensée du retour, qualifiée de « parole » et qui s'achève d'ailleurs dans « le grand silence »⁶⁶.

Quelle que soit l'information scientifique qui, indéniablement, participe de cette pensée, il n'en reste donc pas moins que Nietzsche l'expose, non pas comme une vérité démontrée, mais comme une fiction ou un récit, et la présente dans les posthumes comme une « hypothèse »⁶⁷, à laquelle il oppose des objections et des contre-hypothèses⁶⁸, une « opinion »⁶⁹, une « prophétie »⁷⁰, une « pensée »⁷¹ qui est du reste régulièrement associée à la question de « l'incorporation des erreurs fondamentales »⁷². Aussi n'est-il pas déplacé de concevoir que la pensée de l'éternel retour soit elle-même l'une de ces erreurs, l'une de ces expériences de pensée et de vie qu'il s'agit d'incorporer pour nous transformer, exactement comme nous avons incorporé divers préjugés par le passé, mais dans l'espoir que des effets plus bénéfiques en résultent cette fois. N'oublions pas en effet qu'à l'époque de ces réflexions, Nietzsche écrit également qu'« il se peut qu'il y ait vraisemblablement d'innombrables sortes de vies et par conséquent aussi de représentations et de croyances »⁷³, ou encore qu'« eu égard à toutes *nos* expériences il nous faut demeurer toujours *sceptiques* et nous dire par exemple : nous ne saurions affirmer la validité éternelle d'aucune "loi naturelle" »⁷⁴. Il ne semble guère raisonnable de penser qu'à quelques pages d'intervalle, Nietzsche ait fait exception pour l'éternel retour.

Il semble en particulier que cette fiction de l'éternel retour ait vocation à supplanter les préjugés moraux et religieux emportés avec la mort de Dieu. Nietzsche, en effet, prend soin de positionner sa pensée de l'éternel retour dans le prolongement de la religion, non pour les identifier mais en subvertissant nombre des préjugés théologiques récusés dans *Aurore*, comme s'il s'agissait au fond d'occuper la place vacante sans reconduire pour autant ce que les croyances antérieures avaient d'insatisfaisant. Il s'agit ainsi de la « pensée des pensées »⁷⁵, expression par laquelle Nietzsche désignait la Révélation de l'apôtre Paul⁷⁶, dont il

66 Za-III-Genesende-2.

67 NF-1881,11[248], voir également 11[292, 305, 311].

68 Voir NF-1881,11[313] : « CE QUE J'OBJECTE *comme hypothèse contre celle du processus cyclique* ».

69 NF-1881,11[143].

70 NF-1884,27[58] : « *L'éternel retour. Une prophétie* ».

71 NF-1881,11[143, 159, 165, 338–339].

72 NF-1881,11[141] ; voir également 11[143–144, 197].

73 NF-1881,11[286].

74 NF-1881,11[293].

75 NF-1881,11[143].

76 Voir M-68 ainsi que Salaquarda 1974 sur cette confrontation, de l'ordre de la rivalité, entre Nietzsche et Paul.

prend soin toutefois de se distinguer : « Est-ce que je parle comme quelqu'un sous le coup d'une révélation ? Alors n'ayez pour moi que mépris et ne m'écoutez pas ! – Seriez-vous semblables à ceux qui ont encore besoin de dieux ? »⁷⁷ C'est par ailleurs un « démon »⁷⁸ qui vient annoncer cette pensée, laquelle s'oppose en outre aussi bien à l'hypothèse créationniste⁷⁹ qu'à la conception monothéiste du Tout-Puissant⁸⁰. Cette pensée s'enseigne jusqu'à être incorporée, tout comme la foi découle de la prédication pour Pascal et pour le fondateur du méthodisme John Wesley : « *Nous enseignons la doctrine* – c'est le moyen le plus puissant de nous l'*incorporer* »⁸¹. Elle rédime⁸² et rend innocent : « Il serait atroce que de croire encore au *péché* : tout ce que nous pourrions jamais faire en une répétition innombrable est *innocent* »⁸³. Aussi, à la différence des dogmes religieux, la doctrine du retour ne condamne pas ceux qui ne croient pas en elle⁸⁴. C'est peut-être également la raison pour laquelle Nietzsche, par contraste avec la culpabilité des

77 NF-1881,11[142].

78 FW-341.

79 Voir notamment NF-1881,11[312] : « Qui ne croit au *processus cyclique du Tout*, il lui *faut* croire au Dieu *arbitraire* », ainsi que 11[292] sur « le vieux concept d'un Créateur », offrant ainsi une alternative permettant de prolonger le principe énoncé dès l'été 1880 : « il n'y a pas de créateur » (1880,4[55]).

80 Voir NF-1881,11[345] : « Par quelle proposition et quelle croyance s'exprime le mieux le tournant décisif lequel s'est produit par la prépondérance de l'esprit scientifique sur l'esprit religieux imaginant les dieux ? Nous insistons sur ce fait que le monde, en tant qu'une force, ne saurait être conçu comme illimité – nous nous interdisons le concept d'une force infinie, incompatible avec le concept de "force" ». Notons que le concept de force, caractéristique de l'esprit scientifique et s'opposant au concept de Dieu, est ici qualifié de *croyance*.

81 NF-1881,11[141]. Voir Pascal 1993, § 233, p. 116 / 1865, vol. 2, p. 139 : « C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire » (quatre traits en marge) ; et Lecky 1880, p. 40 : « Il faut prêcher comme si on avait la foi, puis on le fera parce qu'on l'a », citation de Wesley que Nietzsche reprit dans M-325.

82 Voir NF-1882,4[94] : « j'ai enseigné le midi et l'éternité et la rédemption [*Erlösung*] du flux ». Rappelons que Nietzsche s'était déjà réapproprié le concept de rédemption pour lui faire servir son projet d'émancipation des préjugés moraux, cf. *supra* p. 431.

83 NF-1881,11[144]. Cf. 11[141] : « L'innocent. [...] L'allègement de la vie » ; répondant une fois de plus à une exigence posée dès l'époque d'*Aurore* : « Le christianisme aurait dû ériger l'innocence de l'homme en article de foi – les hommes seraient devenus des dieux » (1880,6[255]). Sur la tâche d'élimination du concept de péché, voir encore NF-1880, 3[75], 4[164–165], 5[33], 7[251] et M-202, ainsi que 1881,11[76].

84 Voir NF-1881,11[160], citée *supra* p. 426. Voir également 11[203], qui confronte explicitement la pensée du retour et celle de la damnation éternelle en tant que « *pensées[s] d'une possibilité* » qui peuvent « nous ébranler [*erschüttern*] et nous transformer », où nous reconnaissons à la fois la performativité de simples idées et l'ébranlement que Nietzsche empruntait à Lecky pour caractériser les changements brutaux de croyances.

opinions hérétiques qui règne sous le joug des préjugés religieux, fait de cette pensée de l'éternel retour une « philosophie de l'indifférence »⁸⁵, la liant ainsi à l'indifférentisme qui accompagnait la mort de la croyance dans le préjugé « Dieu » et qui est caractéristique de l'attitude non dogmatique de l'esprit libre. De même, cette pensée offre une forme d'éternité et de béatitude dans l'immanence, et non dans l'attente eschatologique d'une autre vie : « Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité ! »⁸⁶ Elle va jusqu'à garantir une forme de résurrection : « tu revivras *dans tous les cas* ! »⁸⁷ et revient encore à une forme d'ascension, préfigurée par le réseau métaphorique de l'envol dans *Aurore*, dans le ciel physique de l'immanence, celui-là même que les Cieux divins avaient conduit à obscurcir : « 6 000 pieds au-dessus de la mer et bien plus haut encore, par-delà toutes choses humaines ! »⁸⁸ Notons encore que Nietzsche en fait une pesanteur et un nouveau centre de gravité⁸⁹, apportant ainsi une réponse au décentrement lié aux critiques du préjugé anthropocentriste et à la mort de Dieu⁹⁰, et que Zarathoustra, peinant à s'incorporer cette pensée, revient à lui au bout du septième jour⁹¹, durée qui fut nécessaire à Dieu pour créer le monde. La quantité des subversions du vocabulaire chrétien ne laisse aucun doute : la pensée du retour doit prendre la place des préjugés religieux de la foi, non tant pour constituer une nouvelle religion, encore que Nietzsche le laisse parfois entendre⁹², que pour transcender toute pensée

85 NF-1881,11[141].

86 NF-1881,11[159]. Voir aussi 11[161] : « Ne pas attendre de lointaines, d'inconnues béatitudes, *bénédictions* et *grâces*, mais vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre *ainsi* pour l'éternité ! — Notre tâche nous réclame à chaque instant », qui prolonge l'exigence de se faire grâce à soi-même (M-79) et la revalorisation de l'immédiat (M-44), qui se nomme désormais instant ou midi et est indissociable de l'éternité. Voir encore 1881,11[167] : « Comment donner de l'importance à ce qui est immédiat, petit, fugitif ? [...] en tant qu'éternel et conditionnant aussi ce qui est éternel » ; et 11[183] : « *Cette vie-ci – ta vie éternelle !* »

87 NF-1881,11[163]. Plusieurs réflexions contemporaines de celles sur l'éternel retour traitent de la complémentarité entre les mondes organique et inorganique, voir p. ex. 11[70] sur la nécessité de « *réinterpréter la mort* » et 11[84] sur « l'éternel métabolisme ».

88 NF-1881,11[141] ; cf. aussi EH-ZA1.

89 Voir notamment NF-1881,11[141] : « *Le nouveau centre de gravité : l'éternel retour de l'identique* » ; 11[143] : « La pensée de l'éternel retour et la croyance à ce retour forment une pesanteur » ; FW-341 : « *le poids le plus lourd* » ; et Za-III-Genesende-2 : « le milieu est partout ».

90 Voir FW-125 : l'événement de la mort de Dieu a « désenchaîné cette terre de son soleil » et la fait errer « en arrière, de côté, en avant, vers tous les côtés » au point que l'insensé se demande s'il y a « encore un haut et un bas ».

91 Voir Za-III-Genesende-2.

92 Voir p. ex. NF-1881,11[339] : « je me défendrai volontiers contre des croyants superficiels et des enthousiastes ! Ma pensée, je saurais à l'avance la *défendre* ! Elle doit être la religion des âmes les

religieuse : « Cette pensée contient davantage que toutes les religions qui méprisent cette vie-ci en tant que fugitive »⁹³.

La pensée du retour n'est donc pas conçue comme une vérité, mais comme une sorte de fiction, destinée à supplanter la croyance en Dieu après sa mort, en subvertissant les principaux préjugés religieux de sorte à en faire une pensée sanctifiant et transfigurant l'immanence de ce monde, de cette existence, de notre vie. Ce faisant, elle se distingue radicalement des préjugés religieux par les effets qu'elle doit exercer sur les êtres humains qui y croient⁹⁴ et qui adoptent la vision du monde que cette doctrine véhicule. *Ainsi parla Zarathoustra* met ainsi l'accent sur les effets que l'incorporation progressive de la pensée des pensées suscite chez Zarathoustra : frayeur, maladie, transfiguration, etc. Et dans les posthumes, Nietzsche relève que « tes opinions [...] te déterminent » et que « si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera »⁹⁵, situant ainsi la pensée de l'éternel retour, qualifiée de manière significative d'opinion ici, dans sa réflexion sur la performativité des représentations et des croyances. L'enjeu de l'éternel retour, qu'il soit prouvé ou non, consiste donc à transformer et transfigurer l'humanité, à modifier les individus qui y croiront.

Nous en venons ainsi au troisième philosophème, à la troisième fiction forgée par Nietzsche, après l'annonce de la mort de Dieu et la pensée de l'éternel retour de l'identique, pour exprimer cette métamorphose de l'humanité et ainsi esquisser l'horizon post-métaphysique du pôle de la *metaphysica specialis* consacré à la compréhension du sujet humain : le surhomme. Si le surhumain est encore presque exclusivement synonyme de surnaturel et de divin dans *Aurore*⁹⁶, et désigne donc un préjugé religieux, nous trouvons toutefois dès cette époque un certain nombre de préfigurations du concept ultérieur. Ainsi la redéfinition d'une subjectivité supérieure, entamée au livre IV et prolongée au livre V, qui fait de l'esprit libre, du penseur et du sage, un solitaire s'efforçant ponctuellement d'aller

plus libres, les plus gaies, les plus sublimes – une aimable vallée verdoyante entre du fer doré et le ciel pur ».

93 NF-1881,11[159]. Voir également 11[248] : « Hypothèse à la longue plus puissante qu'aucune croyance – pourvu qu'elle demeure plus longtemps stationnaire qu'aucun dogme religieux ». Ici aussi, c'est le temps long et non pas une quelconque preuve définitive, qui permet à une simple hypothèse de triompher.

94 Et sur ceux qui n'y croient pas : en effet, quoique la pensée du retour ne blâme ni ne condamne ceux qui n'y croient pas, Nietzsche n'en pense pas moins que « cette pensée vaincra de plus en plus – et pour ceux qui n'y croient point il faudra que, selon leur nature, ils finissent par disparaître ! » (NF-1881,11[338]) Le concept surnaturel et religieux de damnation fait place ici aux notions naturalistes, d'inspiration darwinienne, de sélection et d'extinction.

95 NF-1881,11[143].

96 Voir notamment M-27, 60, 113, 548, ainsi que NF-1880,3[53 et 79], et encore 1881,15[66] et 16[16].

vers les hommes, de créer une relation juste avec ses disciples, de se façonner en se surmontant et en s'élevant au-dessus des préjugés qui l'enserrent, n'est-elle pas sans évoquer le cheminement et le dépassement de soi de Zarathoustra vers l'horizon du surhomme⁹⁷.

De même, l'exigence de renaturalisation du monde et de l'homme semble trouver avec le surhomme une nouvelle expression. On se souvient ainsi de l'importance de l'expérimentation au livre V d'*Aurore*, et en particulier de l'expérimentation sur soi, rendue possible par l'élimination des préjugés religieux : « Nous pouvons faire des expériences sur nous-mêmes ! Oui, l'humanité peut en faire sur elle-même ! »⁹⁸ Or, dès le premier projet pour l'éternel retour, Nietzsche reprend cette idée en considérant « l'individu particulier en tant qu'expérimentation »⁹⁹, envisageant très sérieusement l'ouverture d'une « époque des expérimentations » visant à vérifier les hypothèses de Darwin : « éduquer des singes pour en faire des hommes ! »¹⁰⁰ Avec l'éternel retour, Nietzsche vise la « métamorphose de l'homme » et une « *anthropoculture* » fondée sur l'« expérimentation » sur la base de « processus naturels »¹⁰¹, ce qu'il rattache explicitement au surhomme dès 1882 : « nous expérimentons pour lui ! »¹⁰² C'est en tant qu'il résulte ainsi d'expérimentations sur la nature humaine que le surhomme est qualifié de fils de l'homme qui se surmonte¹⁰³ et de « sens de l'être »¹⁰⁴ des hommes, tout autant qu'il est le « sens de la terre »¹⁰⁵. Car nous avons vu que la renaturalisation du monde et de l'homme étaient indissociables, qui succèdent à la déshumanisation de la nature et à la mort de Dieu. La nouvelle compréhension du monde et de l'homme, que la critique des préjugés moraux et religieux dans *Aurore* a rendue possible, est donc reformulée peu après avec le vocabulaire du surhomme. Le surhomme se veut ainsi la réponse

97 Weber 2003, p. 196, souligne ainsi que le livre V d'*Aurore* contient véritablement des « pensées sur [über] les préjugés moraux », c'est-à-dire non pas au sujet mais *au-dessus* des préjugés, par un jeu de mots entre la préposition du sous-titre d'*Aurore* et le préfixe du mot-valise *sur-homme*, suggérant de la sorte une continuité forte entre l'émancipation des préjugés trop humains dans *Aurore* et la conquête du surhomme dans *Zarathoustra*.

98 M-501.

99 NF-1881,11[141].

100 NF-1881,11[177]. Cette note tient le milieu entre les réflexions d'*Aurore* sur les singeries de l'homme et sur la proximité de l'homme et du singe, d'une part (voir M-34, 49, 241, 324), et l'affirmation de *Zarathoustra* d'après laquelle le surhomme doit être à l'homme ce que celui-ci fut pour le singe (voir Za-I-Vorrede-3, ainsi que 1882,4[181] et 5[1] n°255).

101 NF-1881,11[276]. Sur la métamorphose, voir également 11[143–144 et 197].

102 NF-1882,4[224].

103 Voir notamment NF-1883,18[56].

104 Za-I-Vorrede-7 et NF-1882,5[28].

105 Za-I-Vorrede-3.

nietzschéenne au problème du «dernier homme», dont une première mention était faite dès *Aurore*¹⁰⁶, tout comme il vise à surmonter le gréganisme qui, dans *Aurore*, se nommait moralité des mœurs et constituait un élément clé de la logique des préjugés : «le moi d'abord dans le troupeau. Au contraire : dans le *surhomme*, le tu de nombreux moi issus de maints millénaires ne forme plus qu'une unité»¹⁰⁷. Là où l'individu grégaire soumis aux préjugés du troupeau n'est qu'une fonction de celui-ci, le surhomme doit être une grande synthèse de multiplicités qu'il se subordonne.

La continuité d'*Aurore* au surhomme ayant été brièvement esquissée, précisons à présent que le surhomme également n'est peut-être qu'une fiction, destinée à supplanter les préjugés critiqués dans *Aurore*. En effet, Nietzsche en fait l'une de ses créations¹⁰⁸, un récit¹⁰⁹, une invention de Zarathoustra (lui-même personnage fictif inventé par Nietzsche)¹¹⁰, un concept, une parabole et un mot¹¹¹, parfois même un mensonge¹¹². C'est en tout cas une entité qui n'a encore

106 Voir M-49, qui faisait du dernier homme le danger ultime d'une humanité qui n'est plus apparentée au divin, mais descend du singe, ce qui permet de comprendre en quoi le surhomme peut constituer une alternative pour l'humanité après la mort de Dieu. Sur la rivalité complémentaire du surhomme et du dernier homme, voir notamment NF-1882,4[167] qui en fait les objets respectifs d'un nouvel amour et d'un nouveau mépris, reformulant ainsi le clivage axiologique sous la forme d'une alternative entre deux destinées humaines ; 4[171], où Nietzsche déclare les avoir créés simultanément ; et 7[21], où Nietzsche oppose au mouvement nivelant du dernier homme son propre mouvement visant à créer le surhomme par l'accentuation des contrastes au sein de l'humanité.

107 NF-1882,4[188].

108 Voir NF-1882,4[77, 80 et 214], ainsi que 5[1] n°134 et 204, et encore 1883,12[17]. Voir également Za-II-Inseln, où Zarathoustra exhorte les hommes à créer le surhomme, présenté comme une fiction réalisable, un idéal atteignable, à la différence de Dieu.

109 Voir NF-1883,17[41] : «Récit du surhomme [*Schilderung des Übermenschen*]». Le mot «*Schilderung*», délicat à traduire, désigne une description verbale ou imagée, une caractérisation faisant appel à des représentations, autrement dit la mise en image ou l'illustration d'un contenu de sens, et est notamment synonyme de peinture, au sens où l'on *dépeint* quelque chose, et de récit.

110 Voir NF-1882,4[132] : «il invente [*erfindet*] la doctrine du surhomme».

111 Voir NF-1887,10[17] : «Mon concept, ma *parabole* [*Gleichniß*] de ce type humain est, comme l'on sait, le mot "surhomme"». Voir également EH-Bücher-1.

112 Voir NF-1882,4[275] : «Ainsi le *menteur* devint le guide du surhomme». Nietzsche semble presque faire ici du surhomme un «noble mensonge», à la manière dont Socrate envisageait de raconter aux dirigeants de la cité, ainsi qu'aux citoyens eux-mêmes, le mythe des autochtones, auquel il ne semblait donc pas croire mais dont il attendait des effets bénéfiques pour les êtres humains qui y croiraient et s'y conformeraient, cf. *supra* p. 367. Chez Platon comme avec le surhomme de Nietzsche, il en va d'une hiérarchie des types humains, fondée en nature (quoique Platon fasse intervenir Dieu dans ce processus de fabrication des hommes), c'est-à-dire sur leur nature même et en tant qu'ils proviennent de la terre et doivent lui demeurer fidèles. De même,

jamais existé¹¹³ et ne saurait donc être qu'une fiction, une vue de l'esprit humain dont tout l'enjeu consiste à savoir si la simple représentation, en tant qu'idéal régulateur¹¹⁴, sera suivie d'effets et pourra devenir réalité, ce qui réengage de manière originale la question de la performativité des représentations. C'est ce que confirme le caractère incantatoire et volontariste de certaines formules qui font du surhomme cet obscur objet du désir humain et le résultat futur d'une décision à prendre maintenant, ainsi lorsque Zarathoustra, après avoir déclaré enseigner le surhomme et précisé que «le surhomme est le sens de la terre», propose la reformulation suivante : «que votre volonté dise : que le surhomme soit le sens de la terre !»¹¹⁵

Fiat superumanus ! Que le surhomme soit : avec le surhomme également, Nietzsche affronte la religion sur son terrain en subvertissant un certain nombre de ses concepts. Tandis que Dieu crée l'homme selon le préjugé religieux, le surhomme est une création de Nietzsche, de Zarathoustra ou encore des hommes eux-mêmes à partir desquels il doit être engendré à force d'expérimentations et d'efforts pour se surmonter. Il s'annonce par son ombre, tout comme Dieu étend encore la sienne après sa mort, et «dieux et surhommes»¹¹⁶ sont mis sur un pied d'égalité en tant que projections fantasmatiques de poètes. Le surhomme, lui aussi,

Nietzsche distingue parfois le surhomme des maîtres de la terre, tout comme l'auteur du mensonge, le philosophe Socrate, se distingue des dirigeants eux-mêmes dans le récit platonicien.

113 De ce point de vue, nous pouvons distinguer trois phases : 1) en 1882, Nietzsche se demande d'abord s'il y a déjà eu des surhommes, cf. NF-1882,4[254], 5[32] ; 2) à partir de 1883 et durant toute la suite de la période au cours de laquelle il travaille au projet *Zarathoustra*, il répond «non», cf. 1883,10[37 et 41], 13[26] et Za-II-Priester : «il n'y a encore jamais eu de surhomme» ; 3) il est vrai qu'à partir de 1886, Nietzsche est de nouveau tenté de trouver des exemples de précurseurs du surhomme dans l'histoire de l'humanité, sans doute pour rendre plus concret son idéal, pour confirmer sa faisabilité, parfois aussi pour donner du corps à sa tentation d'une grande politique (cf. p. ex. NF-1886,5[91] et GM-I-16), mais il ne semble toutefois pas véritablement y croire, ainsi lorsqu'après avoir rapproché le machiavélisme du surhumain, il déclare que l'idéal (en l'occurrence l'idéal politique qu'est le machiavélisme) «n'est jamais atteint par l'homme, tout juste effleuré» (1887,11[54]), où lorsqu'il se contente de faire de Cesare Borgia une sorte d'approximation du surhomme (GD-Streifzuege-37 et lettre à Malwida von Meysenbug du 20 octobre 1888, BVN-1888,1135).

114 Sur le surhomme en tant qu'idéal, voir FW-382 et EH-ZA-2 : «l'idéal d'un bien-être et d'un bon-vouloir humain-surhumain».

115 Za-I-Vorrede-3. Voir également le brouillon d'une lettre de Nietzsche à Paul Lanzky de la fin avril 1884, BVN-1884,506a, où il déclare que «cette image [*Bilde*] surhumaine» avait pour fonction de l'«encourager», soulignant ainsi le caractère positif des effets de cette fiction.

116 Za-II-Dichter.

justifie¹¹⁷ et rédime¹¹⁸ l'existence, le passé et les morts et transfigure l'existence¹¹⁹. À bien des égards, le surhomme se distingue pourtant radicalement de Dieu : « *tous les dieux sont morts : à présent nous voulons que vive le surhomme* »¹²⁰. Là où la création de Dieu par les hommes est impossible, celle du surhomme semble accessible et c'est en ce sens qu'elle doit remplacer la précédente¹²¹. Le surhomme est tout au plus semblable à un « dieu épicurien »¹²², qui ne se soucie pas des hommes et permet ainsi d'éviter l'écueil de la superstition et de l'anthropomorphisme ; il est à penser au pluriel, par contraste avec le pesant monothéisme qui fait de tout Dieu un diable¹²³. Le surhomme est une religion rectifiée, expurgée de ses effets délétères liés au rejet du monde¹²⁴, de la vie et de la terre au profit de projections eschatologiques vers les cieux et l'au-delà, et rendue à l'immanence et à l'action humaine : « Je considère toutes les formes métaphysiques et religieuses de la pensée comme la conséquence d'une insatisfaction *chez l'homme* d'une pulsion qui l'attire vers un avenir plus haut, surhumain – sauf que les hommes voulaient fuir *eux-mêmes* dans l'au-delà : au lieu de travailler à la construction de l'avenir »¹²⁵. Aussi l'amour de Dieu doit-il faire place à l'amour du surhomme, qui est en même temps un remède contre la compassion (chrétienne) à l'égard des hommes : « L'amour pour le surhomme est le remède [*Heilmittel*] contre la pitié pour les hommes »¹²⁶.

117 Voir NF-1882,4[84] : « Nous rendons après coup justice à tous les morts, et nous donnons un sens à leur vie si nous formons le surhomme à partir de *ce* matériau, et si donnons un *but* à tout le passé ».

118 Voir NF-1882,4[94], cité *supra* p. 470.

119 Voir NF-1885,35[73].

120 Za-I-Tugend-3. Voir également Za-IV-Menschen-2 et NF-1882,4[132].

121 Voir Za-II-Inseln : « Il y eut un temps où l'on disait Dieu lorsqu'on regardait vers les mers lointaines ; mais moi je vous ai appris à dire : surhomme » ; « Pourriez-vous vous *créer* un dieu ? – Je ne veux plus entendre dans votre bouche un mot sur les dieux quels qu'ils soient ! Mais sans doute pourriez-vous créer le surhomme ».

122 Voir NF-1883,16[85] et 1885,35[73].

123 Voir NF-1885,35[72].

124 Voir notamment NF-1882,4[229] : « ils disaient : faites-nous mourir au monde, ils cherchaient leur salut par-delà les étoiles – ils ne trouvaient pas le mot de surhomme » ainsi que 5[15 et 17]. Voir également NF-1882,4[81] sur « la vision du surhomme qui *affirme* la vie » et déjà 4[75].

125 NF-1884,27[74]. Voir également 1882,4[214] : « Religion, métaphysique, symptômes du désir de créer le surhomme ».

126 NF-1882,3[1], n°385. Voir également 4[167] sur le nouvel amour pour le surhomme, et 4[121] pour l'incapacité du compatissant à aimer le surhomme. Notons, une fois de plus, le jeu de mots entre le moyen du Salut religieux et le remède naturel (ici, le surhomme), tous deux exprimés par le même mot *Heilmittel*. Voir encore 1883,12[43] : « Pour l'amour du surhomme ! [*um des Übermenschen willen* !] »

Aussi la mort de Dieu, l'éternel retour de l'identique et le surhomme se révèlent-ils trois philosophèmes qui sont autant d'inventions forgées par Nietzsche dans le prolongement des préjugés moraux et religieux critiqués dans *Aurore*. Ces fictions nietzschéennes sont destinées à supplanter ces préjugés en en subvertissant la signification afin de redéfinir leurs enjeux à l'aune de la redistribution des trois domaines de la *metaphysica specialis*, dont elles constituent l'aboutissement post-métaphysique. Si elles ne sont pas plus « vraies » que ces préjugés dans le prolongement desquels elles s'inscrivent afin d'en infléchir la portée, il est du moins à espérer que leurs effets sur l'avenir de l'humanité seront plus bénéfiques. En ce sens, *Aurore* est une œuvre décisive en tant qu'elle jette les bases des grands concepts de la philosophie tardive de Nietzsche, y compris la volonté de puissance, dont les deux caractéristiques essentielles que sont la *Selbstüberwindung* et l'interprétation perspectiviste furent d'abord esquissées, dans le cadre du double régime de l'illusion, par le dépassement des préjugés (préfiguration du renversement des valeurs également), d'une part, et par la reconnaissance de l'activité de projection imaginative sous-jacente à toute perception du monde, d'autre part.

Bibliographie

Outils et usuels

- Bismuth, Hervé, *Histoire du théâtre européen, de l'Antiquité au XIX^e siècle*, Paris, Champion, 2005.
- Campioni, Giuliano, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta et Andrea Orsucci, *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin, New York, De Gruyter, 2003.
- Crescenzi, Luca, «Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)», *Nietzsche-Studien* 23 (1994), p. 388–442.
- Grimm, Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, München, dtv, 1999, 33 volumes. Version en ligne : *Deutsches Wörterbuch Online*, Trier, Universität Trier, 2002. <http://dwb.uni-trier.de/de/> (consulté le 17/08/2023).
- Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2006.
- Pavis, Patrice, *Dictionnaire du théâtre*, Paris, Messidor, 1987.
- Sarrazac, Jean-Pierre (dir.), *Lexique du drame moderne et contemporain*, Belval, Circé, 2010.
- Schmidt, Jochen et Sebastian Kaufmann, *Kommentar zu Nietzsches «Morgenröthe»*, «Idyllen aus Messina», Berlin, Boston, De Gruyter, 2015.
- Sommer, Andreas Urs, *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2016.
- Sommer, Andreas Urs, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Bâle, Schwabe Verlag, 2000.

Littérature primaire

Éditions allemandes des textes de Nietzsche

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), sous la direction de Paolo D'Iorio, Paris, Nietzsche Source, 2009 sq., www.nietzschesource.org/eKGWB (consulté le 09/08/2023).
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe*, sous la direction de Paolo D'Iorio, Paris, Nietzsche Source, 2009 sq., www.nietzschesource.org/DFGA (consulté le 09/08/2023).
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW), sous la direction de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Berlin, New York, De Gruyter, 1967 sq.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Briefe. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), Munich, New York, De Gruyter, 1975 sq.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), Berlin, New York, De Gruyter, 1988, 15 volumes.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB), Munich, New York, De Gruyter, 1986, 8 volumes.

Traductions françaises et étrangères

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Œuvres philosophiques complètes* (OPC), sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1968 sq., 18 volumes.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Aurore, réflexions sur les préjugés moraux*, in *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, traduit par Henri Albert, Paris, Le Mercure de France, 1901, vol. 7.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1986 sq., 6 volumes.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Friedrich Nietzsche. Œuvres*, édité par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1993, deux volumes.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Ainsi parla Zarathoustra*, traduit par Maël Renouard, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2019.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Écrits philologiques de Nietzsche*, sous la direction de Paolo D'Iorio et Anne Merker, Paris, Les Belles Lettres, 2019 sq., 12 volumes dont 4 parus à ce jour.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *F. Nietzsche. Le service divin des Grecs*, traduit par Emmanuel Cattin, Paris, L'Herne, 1992.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Friedrich Nietzsche, Aurora e frammenti postumi (1879–1881)*, édité par Giorgio Colli etazzino Montinari, Milan, Adelphi, 1964.

Ouvrages de la bibliothèque de Nietzsche (BN)

- Albert, Paul, *La Littérature française au XVII^e siècle*, Paris, Hachette, 1878 (BN)¹.
- Aristote, *Über die Dichtkunst*, traduit par Friedrich Ueberweg, Berlin, L. Heimann, 1869 (BN).
- Aristote, *Drei Bücher der Redekunst*, traduit par Adolf Stahr, Stuttgart, Kraiss & Hoffmann, 1862 (BN).
- Aristote, *Aristotelis rhetorica et poetica ab Imman. Bekkero tertium editiæ*, Berlin, G. Reimer, 1859 (BN).
- Aristote, *Schriften zur Rhetorik und Poetik*, 3 volumes, traduit par Karl Ludwig Roth et Leonhard Spengel, Stuttgart, J. B. Metzler, 1833 et 1840 (BN).
- Avenarius, Richard, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, Fues, 1876 (BN).
- Bacon, Francis, *Neues Organ der Wissenschaften*, traduit par Anton Theobald Brück, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1830 (BN).
- Bacon, Francis, *The New Organon*, édité par Lisa Jardine et Michael Silverthorne, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Bahnsen, Julius, *Beiträge zur Charakterologie*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1867 (BN).
- Balfour, Stewart, *Die Erhaltung der Energie, das Grundgesetz der heutigen Naturlehre gemeinfasslich dargestellt*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875 (BN).
- Barklai, Johann, *Gemälde der menschlichen Charaktere nach Verschiedenheit der Alter, Zeiten, Länder, Individuen und Stände*, traduit par Anton Weddige, Münster, F. Thessing, 1821 (BN).
- Baumann, Johann Julius, *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leipzig, S. Hirzel, 1879 (BN).

¹ Seuls les ouvrages portant l'abréviation (BN) font partie de la bibliothèque de Nietzsche dans l'édition indiquée. Les autres ouvrages indiqués ici, qui sont en général des traductions françaises ou des originaux dans une autre langue, s'y trouvent aussi, mais dans une autre édition.

- Beaude, Jean-Pierre (dir.), *Dictionnaire de médecine usuelle, hygiène des enfants, des femmes et des vieillards, à l'usage des gens du monde, des habitants des villes et des campagnes, des chefs de famille et de grands établissements, des administrateurs, des magistrats et des officiers de police judiciaire chargés de prononcer sur des questions de médecine légale, enfin pouvant servir de guide aux personnes qui se dévouent au soulagement des malades*, Paris, Société des dictionnaires, 1837, 2 volumes (BN vol. 2).
- Beneden, Pierre Josef van, *Die Schmarotzer des Thierreichs*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1876 (BN).
- Bilharz, Alfons, *Der Heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung*, Stuttgart, J. G. Cotta, 1879 (BN).
- Bock, Carl Ernst, *Das Buch vom gesunden und kranken Menschen*, Leipzig, E. Keil, 1870 (BN).
- Bois-Reymond, Emil du, *Über die Grenzen des Naturerkennens – Die sieben Welträthsel*, Leipzig, Veit & Comp., 1884 (BN).
- Bois-Reymond, Emil du, *Über eine Akademie der deutschen Sprache – Über Geschichte der Wissenschaft*, Berlin, F. Dümmler, 1874 (BN).
- Burckhardt, Jacob, *Der Cicerone. Eine Einleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Leipzig, E. A. Seemann, 1869a, 3 volumes (BN).
- Burckhardt, Jacob, *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Leipzig, E. A. Seemann, 1869b (BN).
- Burckhardt, Jacob, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, traduit par Henri Schmitt et révisé par Robert Klein, Paris, Le Livre de Poche, 1958, 3 volumes.
- Byron, George Gordon, *The Works of Lord Byron*, Leipzig, Tauchnitz, 1866², 5 volumes (BN).
- Byron, George Gordon, *Sämtliche Werke*, traduit par Adolf Böttger, Leipzig, Wigand, 1864⁶, 8 volumes (BN).
- Byron, George Gordon, *Manfred*, traduit par Gaëlle Merle, Paris, Allia, 2013 (ePub).
- Carey, Henry Charles, *Lehrbuch der Volkswirtschaft und Socialwissenschaft*, traduit par Karl Adler, Vienne, W. Braumüller, 1870 (BN).
- Caspari, Otto, *Die Thomson'sche Hypothese von der endlichen Temperatúrausgleichung im Weltall, beleuchtet vom philosophischen Gesichtspunkte*, Stuttgart, A. Horster, 1874 (BN).
- Chamfort, Sébastien-Roch Nicolas, *Pensées – Maximes – Anecdotes – Dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl*, Paris, M. Lévy Frères, s.d. (BN).
- Comte, Auguste, *Einleitung in die positive Philosophie*, traduit par Georg H. Schneider, Leipzig, Fues, 1880 (BN).
- Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 1830.
- Draper, John William, *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*, traduit par A. Bartels, Leipzig, O. Wigand, 1871 (BN).
- Dumont, Léon, *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1876 (BN).
- Emerson, Ralph Waldo, *Neue Essays*, Stuttgart, Abenheim, 1876 (BN).
- Emerson, Ralph Waldo, *Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien*, Leipzig, Steinacker, 1862 (BN).
- Emerson, Ralph Waldo, *Versuche (Essays)*, traduit par G. Fabricius, Hanovre, Carl Meyer, 1858 (BN).
- Épictète, *Les Maximes d'Épictète philosophe stoïcien*, traduit par André Dacier, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1870 (BN).
- Épictète, *Epiktets Handbuch*, traduit par Gottlieb Christian Karl Link, Nuremberg, Johann Eberhard Zeh, 1783 (BN).
- Épictète, *Manuel*, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», traduit par Émile Bréhier, 1962.
- Espinass, Alfred, *Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, traduit par W. Schloesser, Braunschweig, F. Vieweg, 1879 (BN).

- Espinas, *Des Sociétés animales*, Paris, Germer Baillière et Cie, 1878.
- Fechner, Gustav, *Kleine Schriften*, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1875 (BN).
- Fischer, Johann G., *Beschreibung aller naturhistorischen Gegenstände*, Breslau, Grüson und Komp., 1829–1833, 4 volumes (BN).
- Foissac, Pierre, *Meteorologie mit Rücksicht auf die Lehre vom Kosmos und in ihren Beziehungen zur Medicin und allgemeinen Gesundheitslehre*, Leipzig, O. Wigand, 1859 (BN).
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de, *Gespräche von Mehr als einer Welt zwischen einem Frauenzimmer und einem Gelehrten*, Leipzig, B. C. Breitkopf, 1730 (BN).
- Galton, Francis, *Inquiries into human faculty and its development*, Londres, Macmillan and Co., 1883 (BN).
- Geikie, Archibald, *Geologie*, Strasbourg, K. J. Trübner, 1877 (BN).
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust, eine Tragödie von Goethe. Beide Theile in einem Bande*, Bielefeld et Leipzig, Velhagen et Klasing, 1876 (BN).
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Italienische Reise*, in *Sämtliche Werke in vierzig Bänden*, Stuttgart et Tübingen, J. G. Cotta, 1856–1857, volumes 23 et 24 (BN).
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Faust*, traduit par Jean Amsler et Olivier Mannoni, Paris, Gallimard, 2007.
- Gracián, Baltasar, *Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*, traduit par Arthur Schopenhauer, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1877³ (BN).
- Gracián, Baltasar, *Oracle manuel et art de prudence (1647)*, in *Traitéés politiques, esthétiques, éthiques*, traduit par Benito Pelegrín, Paris, Seuil, 2005.
- Grove, William Robert, *Die Verwandtschaft der Naturkräfte*, Braunschweig, F. Vieweg und Sohn, 1871 (BN).
- Hartmann, Eduard von, *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1879 (BN).
- Hartmann, Eduard von, *Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie*, Leipzig, Haacke, 1875 (BN).
- Hartmann, Eduard von, *Philosophie des Unbewußten. Versuch einer Weltanschauung*, Berlin, C. Duncker, 1869 (BN).
- Hartmann, Eduard von, *Philosophie de l'inconscient, 2 : Métaphysique de l'inconscient*, traduit par Désiré Nolen, Paris, G. Baillière et Cie, 1877.
- Helvétius, Claude Adrien, *Discurs über den Geist des Menschen*, traduit par Johann Gabriel Forkert, Leipzig et Legnica, D. Siegers, 1760 (BN).
- Helvétius, Claude Adrien, *De l'esprit*, in *Œuvres complètes*, volume 1, édité par Jonas Steffen, Paris, Honoré Champion, 2016.
- Herrig, Ludwig et Georges Frédéric Burguy, *La France littéraire. Morceaux choisis de littérature française. Prosateurs et poètes*, Brunsvic, G. Westermann, 1864 (BN).
- Hettner, Hermann, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, vol. 2: *Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*, Braunschweig, Vieweg, 1860 (BN).
- Hume, David, *Gespräche über natürliche Religion*, Leipzig, Weygand, 1781 (BN).
- Hume, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. Michel Malherbe, Paris, Vrin, 2005.
- Kinkelin, Friedrich, *Ueber Ernährung*, Bâle, Schweighauserische Verlagsbuchhandlung (Benno Schwabe), 1872 (BN).
- Kunze, Carl Ferdinand, *Compendium der praktischen Medicin*, Stuttgart, F. Enke, 1881 (BN).
- La Bruyère, Jean de, *Die Charaktere oder die Sitten im Zeitalter Ludwig's XIV*, traduit par Karl Eitner, Hildburghausen, Bibliographisches Institut, 1865–1868 (BN).

- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Leipzig, Baedeker, 1887 (BN).
- Lange, Friedrich Albert, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, traduit par B. Pommerol, Paris, C. Reinwald et Cie., 1877, 2 volumes.
- Lecky, William Edward Hartpole, *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*, traduit par Ferdinand Löwe, Leipzig, Heidelberg, C. F. Winter, 1880 (BN).
- Lecky, William Edward Hartpole, *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen*, traduit par Heimann Jolowicz, Leipzig, Heidelberg, C. F. Winter, 1879, 2 volumes (BN).
- Lecky, William Edward Hartpole, *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*, Leipzig, Heidelberg, C. F. Winter, 1873, 2 volumes (BN).
- Leopardi, Giacomo, *Gedichte von Giacomo Leopardi*, traduit par Robert Hamerling, Hildburghausen, Verlag des bibliographischen Instituts, 1866 (BN).
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* et *Laokoon*, in *Werke*, vol. 5, Leipzig, G. J. Göschen, 1867 (BN).
- Liebmann, Otto, *Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*, Strasbourg, K. J. Trübner, 1880 (BN).
- Littré, Émile, *La Science au point de vue philosophie*, Paris, Didier et Cie., 1876⁴ (BN).
- Lubbock, John, *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes*, traduit par A. Passow, Iéna, H. Costenoble, 1875 (BN).
- Lucrèce, *Das Wesen der Dinge*, traduit par Gustaf Bossart-Oerden, Berlin, G. Reimer, 1865 (BN).
- Lucrèce, *De la nature*, traduit par José Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 1997.
- Machiavel, Niccolò, *Le Prince de Nicolas Machiavel*, traduit par C. Ferrari, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1873 (BN).
- Marc-Aurèle, *Selbstgespräche*, traduit par Carl Cleß, Stuttgart, Krais & Hoffmann, 1866 (BN).
- Marcillac, François, *Manuel d'histoire de la littérature française depuis son origine jusqu'à nos jours*, Genève, Bâle, Lyon, H. Georg, 1879 (BN).
- Maudsley, Henry, *Die Zurechnungsfähigkeit der Geisteskranken*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875 (BN).
- Mill, John Stuart, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Leipzig, Fues, 1874a (BN).
- Mill, John Stuart, «Coleridge», in *Vermischte Schriften politischen, philosophischen und historischen Inhalts*, Leipzig, Fues (R. Reiland), 1874b (BN), p. 187–252.
- Molière, Jean-Baptiste Poquelin, dit, *Le Malade imaginaire*, Paris, Gallimard, 1999.
- Montaigne, Michel Eyquem de, *Essais*, Paris, Didot, 1864 (BN).
- Montaigne, Michel Eyquem de, *Michaels Herr von Montagne [sic] Versuche*, Leipzig, F. Lankischens Erben, 1753–1754, 3 volumes (BN).
- Müller, Friedrich Max, *Essays. Zweiter Band. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie*, Leipzig, W. Engelmann, 1869 (BN).
- Müller, Friedrich Max, *Mythologie comparée*, traduit par Georges Perrot et Léon Job, Paris, Robert Laffont, 2002.
- Münter, Gustav Wilhelm, *Geschichtliche Grundlagen zur Geisteslehre des Menschen oder die Lebensäusserungen des menschlichen Geistes im gesunden und krankhaften Zustande*, Halle, C. E. M. Pfeffer, 1850 (BN).
- Nägeli, Karl Wilhelm von, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, Munich et Leipzig, R. Oldenbourg, 1884 (BN).
- Overbeck, Franz, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift*, Leipzig, E. W. Fritsch, 1873 (BN).

- Pascal, Blaise, *Gedanken, Fragmente und Briefe*, traduit par C. F. Schwartz, Leipzig, O. Wigand, 1865, 2 volumes (BN).
- Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Flammarion, 1993.
- Pettigrew, James Bell, *Die Ortsbewegung der Thiere. Nebst Bemerkungen über Luftschiffahrt*, Leipzig, 1875 (BN).
- Platon, *Dialogi. Secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, volume 3, Leipzig, B. G. Teubner, 1864a (BN).
- Platon, *Werke. Fünfte Gruppe: Zweifelhafte und Unächtes. Drittes Bändchen. Ion*, traduit par Franz Susemihl, Stuttgart, J. B. Metzler, 1864b (BN).
- Platon, *Werke. Zweite Gruppe: Gespräche praktischen Inhalts*, volumes 1 et 2 : *Protagoras*, traduit par Franz Susemihl, Stuttgart, J. B. Metzler, 1868 et 1856 (BN).
- Platon, *Werke. Vierte Gruppe: Die platonische Kosmik*, vol. 1 à 5 : *Zehn Bücher vom Staate*, traduit par Wilhelm Siegmund Teuffel et Wilhelm Wiegand, Stuttgart, J. B. Metzler, 1855–1856 (BN).
- Platon, *Dialogi. Secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, vol. 4, Leipzig, B. G. Teubner, 1852 (BN).
- Platon, *La République*, traduit par Pierre Pachet, Paris, Gallimard, 1993.
- Proctor, Richard Anthony, *Unser Standpunkt im Weltall*, Heilbronn, Gebr. Henninger, 1877 (BN).
- Ratzel, Friedrich, *Anthropo-Geographie oder Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte*, Stuttgart, J. Engelhorn, 1882 (BN).
- Rée, Paul, *Gesammelte Werke 1875–1885*, édité par Hubert Treiber, Berlin, New York, De Gruyter, 2004.
- Rée, Paul, *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Leipzig, Ernst Schmeitzner, 1877 (BN).
- Rée, Paul, *Psychologische Betrachtungen*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1875 (BN).
- Rée, Paul, *L'Origine des sentiments moraux*, traduit par Paul-Laurent Assoun, Paris, PUF, 1982.
- Rée, Paul, *Die Entstehung des Gewissens*, Berlin, Carl Duncker's Verlag, 1885.
- Reis, Paul, *Lehrbuch der Physik. Einschließlich der Physik des Himmels (Himmelskunde), der Luft (Meteorologie) und der Erde (Physikalische Geographie)*, Leipzig, Quandt & Händel, 1872 (BN).
- Rémusat, Claire Elisabeth Jeanne Gravier Vergennes de, *Mémoires 1802–1808*, Paris, Calmann-Lévy, 1880, 3 volumes (BN).
- Rolph, William Henry, *Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationalen Ethik*, Leipzig, W. Engelmann, 1884 (BN).
- Romundt, Heinrich, *Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott*, Leipzig, Veit & Comp, 1882 (BN).
- Roscoe, Henry Enfield, *Chemie*, Strasbourg, K. J. Trübner, 1878 (BN).
- Roux, Wilhelm, *Der Kampf der Theile im Organismus*, Leipzig, W. Engelmann, 1881 (BN).
- Rütimeyer, Ludwig, *die Veränderungen der Thierwelt in der Schweiz seit Anwesenheit des Menschen*, Bâle, Schweighauserische Verlagsbuchhandlung (Hugo Richter), 1875 (BN).
- Schiller, Friedrich von, *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*, in *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Stuttgart et Tübingen, Cotta, 1844, vol. 8 (BN), p. 457–466.
- Schiller, Friedrich von, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart et Tübingen, J. G. Cotta, 1822–26, vol. 18 (BN), p. 1–164.
- Schiller, Friedrich von, «Die Götter Griechenlands» in *Sämtliche Werke*, Stuttgart et Tübingen, J. G. Cotta, 1822–1826, vol. 1 (BN), p. 165–169.
- Schmitz-Dumont, Otto, *Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel*, Berlin, C. Duncker, 1881 (BN).
- Schoedler, Friedrich, *Das Buch der Natur, die Leren der Physik, Astronomie, Chemie, Mineralogie, Geologie, Botanik, Zoologie und Physiologie umfassend*, Braunschweig, Fr. Vieweg und Sohn, 1875, 2 volumes (BN).

- Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1873–1874, 6 volumes (BN).
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga et paralipomena*, édité par Didier Raymond, traduit par Auguste Dietrich et Jean Bourdeau, Paris, Robert Laffont, 2020.
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga et paralipomena*, traduit par Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda, 2010 (ePub).
- Schopenhauer, Arthur, *Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique : La liberté de la volonté ; Le fondement de la morale*, traduit par Christian Sommer, Paris, Gallimard, 2009.
- Schopenhauer, Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, traduit par Auguste Burdeau, Paris, PUF, 2004.
- Schuré, Édouard, *Histoire du drame musical*, Paris, Fischbacher, 1875, deux volumes (BN).
- Secchi, Angelo, *Die Einheit der Naturkräfte: ein Beitrag zur Naturphilosophie*, Leipzig, Froberg, 1876 (BN, "retourné").
- Semper, Karl, *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1880, 2 volumes (BN).
- Sénèque, *Von der Kürze des Lebens*, in *Werke*, vol. 5, Stuttgart, J. B. Metzler, 1829 (BN).
- Sénèque, *La Brièveté de la vie*, traduit par José Kany-Turpin et Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 2005.
- Shakespeare, William, *The Handy-volume Shakspeare [sic]. Vol. I : The Tempest. Two Gentlemen of Verona. Comedy of Errors*, Londres, Bradbury, Agnew, & Co., s. d. (BN).
- Shakespeare, William, *The Handy-volume Shakspeare [sic]. Vol. IV : As you Like it. The Merchant of Venice. A Winter's Tale*, Londres, Bradbury, Agnew, & Co., s. d. (BN).
- Shakespeare, William, *The Handy-volume Shakspeare [sic]. Vol. XIII : Macbeth. Poems and Sonnets. Glossary*, Londres, Bradbury, Agnew, & Co., s. d. (BN).
- Siebenlist, August, *Schopenhauer's Philosophie der Tragödie*, Pressburg et Leipzig, C. Stampfel, 1880 (BN).
- Smith, Edward, *Die Nahrungsmittel*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1874, 2 volumes (BN).
- Spencer, Herbert, *Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von Prof. Dr. B. Vetter*, traduit par B. Vetter, Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (E. Koch), 1879 (BN).
- Spencer, Herbert, *Einleitung in das Studium der Sociologie*, traduit par Heinrich Marquardsen, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875, 2 volumes (BN).
- Spiller, Philipp, *Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten*, Berlin, Stuhr, 1876 (BN).
- Spir, Afrikan, *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig, J. G. Findel, 1877, 2 volumes (BN).
- Spir, Afrikan, *Pensée et réalité, essai d'une réforme de la philosophie critique*, traduit par Auguste Penjon, Paris, Lille, Félix Alcan et Ch. Tallandier, 1896.
- Stendhal, *Histoire de la peinture en Italie*, Paris, Michel Lévy Frères, 1868 (BN).
- Stendhal, *Racine et Shakspeare [sic] – Études sur le romantisme*, Paris, Michel Lévy Frères, 1854a (BN).
- Stendhal, *Rome, Naples et Florence*, Paris, Michel Lévy Frères, 1854b (BN).
- Ueberweg, Friedrich, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1866–1867, 3 volumes (BN).
- Vauvenargues, Luc de Clapiers de, *Œuvres choisies*, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1870 (BN).
- Vogt, Johannes Gustav, *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung*, vol. 1, Leipzig, Haupt & Tischler, 1878 (BN).

- Voltaire, *Lettres choisies*, Paris, Garnier Frères, 1876, volume 1 (BN).
- Voltaire, *Correspondance*, vol. 8, édité par theodore Besterman, Paris, Gallimard, 1983.
- Wagner, Richard, *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, Leipzig, Fritzsche, 1871–1873, 9 volumes (BN).
- Wagner, Richard, *Beethoven*, Leipzig, Fritzsche, 1870 (BN).
- Wagner, Richard, *Le Vaisseau fantôme*, traduit par Charles Nutter, Paris, A. Durand et Fils, s. d.
- Wiel, Josef, *Tisch für Magenkranke*, Karlsbad, H. Feller, 1875 (BN).
- Wiel, Josef, *Diätetisches Koch-Buch mit besonderer Rücksicht auf den Tisch für Magenkranke*, Freiburg, Fr. Wagner, 1873 (BN).
- Zöllner, Johann Carl Friedrich, *Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis*, Leipzig, W. Engelmann, 1872 (BN).

Autres lectures de Nietzsche, attestées ou probables, de seconde main ou partielles

- Agthe, Carl, *Die Parabase und die Zwischenakte der altattischen Komödie*, Altona, Adolf Lehmkuhl & Co., 1866.
- Bourget, Paul, *Essais de psychologie contemporaine*, Paris, Lemerre, 1883.
- Bourget, Paul, «Psychologie contemporaine, notes et portraits : Charles Baudelaire», *La Nouvelle revue* 13 (novembre 1881), p. 398–416.
- Burckhardt, Jacob, *Considérations sur l'histoire universelle*, traduit par Sven Stelling-Michaud, Paris, Allia, 2001.
- Cabanis, Pierre Jean Georges, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres philosophiques de Cabanis*, édité par Claude Lehec et Jean Cazeneuve, Paris, PUF, 1956, 2 volumes.
- Calderón de la Barca, Pedro, *Le Grand Théâtre du monde*, traduit par François Bonfils, Paris, Flammarion, 2003.
- Cervantes, Miguel de, *Don Quichotte*, traduit par Claude Allaigre, Jean Canavaggio et Michel Moner, Paris, Gallimard, 2015.
- Descartes, René, *Méditations métaphysiques et Principes de la philosophie*, in *Œuvres complètes*, volume 9, édité par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Cerf, 1904.
- Engelhardt, Moritz von, *Das Christentum Justins des Märtyrers: Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre*, Erlangen, A. Deichert, 1878.
- Épictète, *Lettres, maximes et autres textes*, traduit par Pierre-Marie Morel, Paris, Flammarion, 2011.
- Feuerbach, Ludwig, *L'Essence du christianisme*, traduit par Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1992.
- Feuerbach, Ludwig, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Leipzig, 1849.
- Fischer, Kuno, *Geschichte der neueren Philosophie*, vol. 3 : *Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung*, Heidelberg, Bassermann, 1869².
- Fischer, Kuno, *Geschichte der neuern Philosophie 1.2: Descartes Schule, Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*, Heidelberg, Bassermann, 1865.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.
- Helmholtz, Hermann von, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig, L. Voss, 1867.
- Helmholtz, Hermann von, *Die Lehre von den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, Braunschweig, Vieweg, 1863.
- Holbach, Paul Thiry, baron d', *Le bon sens ou Idées naturelles, opposées aux idées surnaturelles*, Londres, [s.n.], 1772.

- Holbach, Paul Thiry, baron d', *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, Londres, [s.n.], 1770.
- Kant, Emmanuel, *Logique*, traduit par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2007.
- Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduit par Alain Renault, Paris, Flammarion, 1993.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, traduit par Jean-René Ladmiral, Marc B. de Launay et Jean-Marie Vaysse, in *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1985.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, trad. Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty, Paris, Gallimard, 1980.
- Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, traduit par Pierre Coste, Paris, Librairie générale française, 2009.
- Lüdemann, Hermann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: nach den vier Hauptbriefen*, Kiel, Universitäts-Buchhandlung, 1872.
- Luther, Martin, *Ein feste Burg ist unser Gott*, in *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 35, Weimar, Hermann Böhlau, 1883, p. 455–457.
- Mayer, Julius Robert von, «Über Auslösung», *Staatsanzeiger für Württemberg* 1876, besondere Beilage, p. 104–107.
- Rapp, Moriz, Hermann Kurz et Ludwig Braunfels, *Spanisches Theater*, Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts, 1868–70, 3 volumes.
- Romani, Felice, livret de Vincenzo Bellini, *Les Capulets et les Montaigus*, in *I Capuleti e i Montecchi*, programme du Grand Théâtre de Genève, traduit par Perle Abbrugiati, saison 2014–2015.
- Schack, Adolf Friedrich von, *Spanisches Theater*, Stuttgart, J. G. Cotta et Kröner, 1865, 2 volumes.
- Stendhal, *De l'amour*, Paris, Michel Lévy, 1857.
- Stifter, Adalbert, *Der Nachsommer*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981⁴.
- Térence, *Le Bourreau de soi-même*, traduit par Pierre Grimal, Paris, Gallimard, 1971.
- Tylor, Edward Burnett, *Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte*, traduit par Johann Wilhem Spengel et Friedrich Poske, Leipzig, C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1873.
- Wundt, Wilhelm, «Der Aberglaube in der Wissenschaft», *Deutsche Revue der Gegenwart* 16 (1880), p. 26–47.
- Wundt, Wilhelm, «Philosophy in Germany», *Mind* 2 (8), 1877, p. 493–518.

Littérature secondaire

- Aichele, Alexander, «An sich kein Ding: Nietzsches Wirklichkeiten», *Nietzscherforschung* 20 (1), 2013, p. 139–162.
- Andler, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958, 3 volumes.
- Ansell-Pearson, Keith, «The need for small doses: Nietzsche, fanaticism, and epicureanism» in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 193–225.
- Ansell-Pearson, Keith, «Care of Self in Dawn: On Nietzsche's Resistance to Bio-Political Modernity», in Barry Stocker et Manuel Knoll (dir.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2014, p. 269–286.
- Ansell-Pearson, Keith, «The Incorporation of Truth: Towards the Overhuman», in Ansell-Pearson (dir.), *A Companion to Nietzsche*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 230–249.

- Ansell-Pearson, Keith et Rebecca Bamford, *Nietzsche's Dawn. Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*, Hoboken, Wiley Blackwell, 2020.
- Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*, Paris, PUF, 2018⁴.
- Babich, Babette, «Nietzsche on the “Music” of Greek Tragedy: Beethoven and Prometheus», in Ayseful Durakoglu, Michael Steinmann et Yunus Tuncel (dir.), *Nietzsche and Music. Philosophical Thoughts and Musical Experiments*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2022, p. 120 – 155.
- Bajohr, Hannes et Sebastian Edinger (dir.), *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021.
- Bazinek, Leonore, «Das Kursbuch der Luftschifffahrer des freien Geistes unter der Lupe», in Renate Reschke (dir.), „... an Winckelmann anzuknüpfen“? *Winckelmanns Antike, Nietzsches Klassizismuskritik und ihre Blicke in die Zukunft*, Berlin, De Gruyter, 2017, p. 407 – 410.
- Bazinek, Leonore, Levana et Aurore. *Parallèle (en vue d'une convergence thématique) entre «l'enseignement de l'éducation» de Jean Paul et les «pensées sur les préjugés moraux» de Friedrich Nietzsche*, Paris, Université Paris VIII, thèse de doctorat, 1998.
- Benne, Christian et Enrico Müller (dir.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Bâle, Schwabe Verlag, 2014.
- Benoit, Blaise, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, Vrin, 2019.
- Benoit, Blaise, «Du volontarisme moral à l'autorégulation des pulsions ? Quelques remarques à propos d'Aurore, § 109», in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 227 – 248.
- Berry, Jessica, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Berthelier, Benoît, *Le Sens de la terre. Penser l'écologie avec Nietzsche*, Paris, Seuil, 2023.
- Bertino, Andrea Christian, «Vernatürlichung». *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2011.
- Biser, Eugen, «Between Inferno and Purgatorio: Thoughts on a Structural Comparison of Nietzsche with Dante», traduit par Cheryl L. Turney et James C. O'Flaherty, in James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm (dir.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1976, p. 55 – 70.
- Biser, Eugen, *Gott ist Tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Munich, Kösel, 1962.
- Boehm, Timon et Peter Villwock (dir.), *Engadiner Gedanken-Gänge. Friedrich Nietzsche, der Wanderer und sein Schatten*, Göttingen, Wallstein, 2021.
- Botet, Serge, *La «performance» philosophique de Nietzsche*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2011.
- Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798*, Hambourg, F. Meiner, 1999.
- Brémond, François, *Bestiaire de Nietzsche*, Paris, Vrin, 2011.
- Brobjer, Thomas, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, Chicago, University of Illinois Press, 2008.
- Brock, Eike, Günter Gödde et Jörg Zirfas (dir.), *Das Leuchten der Morgenröthe. Friedrich Nietzsche und die Kunst zu leben*, Heidelberg, J. B. Metzler, 2022.
- Brusotti, Marco, «Nachweise zu Quellen der Morgenröthe und nachgelassener Aufzeichnungen aus der Zeit der Morgenröthe», *Nietzsche-Studien* 30 (2001), p. 422 – 434.
- Brusotti, Marco, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Berlin, New York, De Gruyter, 1997.

- Brusotti, Marco, Herman Siemens, João Constâncio, Tom Bailey, Maria João Mayer Branco et Katia Hay (dir.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, 3 volumes, Londres, Bloomsbury, 2017.
- Campioni, Giuliano, «Les sources françaises du nihilisme nietzschéen», traduit par David Simonin, in Paolo D'Iorio, Alexandre Avril et David Simonin (dir.), *Nietzsche et la France*, Paris, CNRS Éditions, 2025 (en cours de publication), ISBN : 978-2-271-13710-4.
- Campioni, Giuliano, «Nietzsche-Aufklärung: cartografia di un tema controverso», in Annamaria Lossi et Claus Zittel (dir.), *Nietzsche scrittore: saggi di estetica, narratologia, etica*, Pise, ETS, 2014, p. 69–88.
- Campioni, Giuliano, «Fisiología de la ilusión y de la *décadence* : El problema del actor y del teatro en Nietzsche y Wagner», *Estudios Nietzsche* 7 (2007), p. 37–54.
- Campioni, Giuliano, *Les Lectures françaises de Nietzsche*, Paris, PUF, 2001.
- Cancik, Hubert et Hildegard Cancik-Lindemaier, «Von Masken, Schauspielern und Selbstinszenierung. Zu Friedrich Nietzsches Rezeption des antiken Theaters», in Bianca-Jeanette et Jens-Peter Schröder (dir.), *Studium declamatorium. Untersuchungen zu Schulübungen und Prunkreden von der Antike bis zur Neuzeit*, Munich, Leipzig, K. G. Saur, 2003, p. 373–394.
- Choulet, Philippe, «Une anthropologie impossible ?», in *Revue germanique internationale*, 11 | 1999 [en ligne, consulté le 23/08/2023 : <https://doi.org/10.4000/rgi.708>].
- Colli, Giorgio, *Après Nietzsche*, traduit par Pascal Gabellone, Montpellier, Éditions de l'Éclat, 1987.
- Conill Sancho, Jesús, «Aurora della razon impura», in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* Reims, ÉPURE – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 303–326.
- Constâncio, João, Maria João Mayer Branco et Bartholomew Ryan (dir.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2015.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2010⁶.
- D'Iorio, Paolo, *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente : genèse de la philosophie de l'esprit libre*, Paris, CNRS Éditions, 2012.
- D'Iorio, Paolo, «L'éternel retour. Genèse et interprétation», in Marc Crépon (dir.), *Nietzsche*, Paris, Les Cahiers de L'Herne, 2006, p. 235–257.
- D'Iorio, Paolo, «Système, phases, chemins, strates. Modèles et outils pour l'étude d'une philosophie en devenir », in Paolo D'Iorio et Olivier Ponton (dir.), *Nietzsche, philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 2004, p. 21–36.
- D'Iorio, Paolo, «La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir», *Nietzsche-Studien* 22 (1993), p. 257–294.
- Denat, Céline et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015.
- Dufour, Éric, *Leçons sur Nietzsche. Héritier de Kant*, Paris, Ellipses Marketing, 2015.
- Dupeyrix, Alexandre, *Visions du monde. Histoire d'un concept, enjeux contemporains*, Paris, Classiques Garnier, en cours de publication.
- Emden, Christian J., «Nietzsches Katharsis. Tragödientheorie und Anthropologie der Macht», *Nietzsche-Studien* 47 (1), 2018, p. 1–48.
- Ferrari, Massimo, *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, traduit par Thierry Loisel, Paris, Cerf, 2001.
- Figl, Johann, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007.

- Fillon, Alexandre, *Les Effets du langage : essai sur le discours nietzschéen*, Reims, Université de Reims Champagne-Ardenne, thèse de doctorat, 2020.
- Fillon, Alexandre, «Pourquoi faire de la fiction en philosophie ? À propos du récit de l'éternel retour dans *Ainsi parlait Zarathoustra*», in Clément Bertot, Jean Leclercq, Nicolas Monseu et Patrick Wotling (dir.), *Nietzsche, penseur de l'affirmation. Relecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2019, p. 255–272.
- Fornari, Maria Cristina, «“Ein Kampf, der nicht der Kampf der Motive ist”. *Aurora* come reale punto di svolta nella riflessione nietzscheana», in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurora, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 53–63.
- Fornari, Maria Cristina, *La morale evolutiva del gregge. Nietzsche legge Spencer e Mill*, Pise, ETS, 2006.
- Fornari, Maria Cristina, «Die Spur Spencers in Nietzsches “moralischem Bergwerke”», *Nietzsche-Studien* 34 (2005), p. 310–328.
- Fornari, Maria Cristina, «Beiträge zur Quellenforschung», *Nietzsche-studien* 27 (1998), p. 558.
- Foucault, Michel, *Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique et Introduction à l'anthropologie*, Paris, Vrin, 2008.
- Fraser, Ralph S., «Nietzsche, Byron, and the Classical Tradition», in James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, Robert M. Helm (dir.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1976, p. 190–198.
- Freregger, Sandra Yvonne, «Nietzsches Handexemplar von Emersons *Versuchen* – Annotationen, Exzerpte, Philologie», in Hans-Peter Anshütz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann et Yannick Souladié (dir.), *Nietzsche als Leser*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, p. 421–447.
- Garrard, Graeme, «Nietzsche For and Against the Enlightenment», *The Review of Politics* 70 (4), 2008, p. 595–608.
- Gentili, Carlo, «La volonté de puissance en tant que volonté d'illusion. Hans Vaihinger et l'interprétation néokantienne de Nietzsche», in Martine Béland (dir.), *Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions*, Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 251–273.
- Gentili, Carlo, «Kant, Nietzsche und die “Philosophie des Als-Ob”», in *Nietzscheforschung* 20 (1), 2013, p. 103–116.
- Gilman, Sander L., *Begegnungen mit Nietzsche*, Bonn, Bouvier, 1985.
- Gori, Pietro, «La pratique de la vérité. Foucault et Nietzsche en dialogue», traduit par David Simonin, in Paolo D'Iorio, Alexandre Avril et David Simonin (dir.), *Nietzsche et la France*, Paris, CNRS Éditions, 2025 (en cours de publication), ISBN : 978-2-271-13710-4.
- Gori, Pietro, *Nietzsche's Pragmatism. A Study on Perspectival Thought*, traduit par Sarah de Sanctis, Berlin, Boston, De Gruyter, 2019.
- Guarde-Paz, César, «Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe*», *Nietzsche-Studien* 49 (2020a), p. 295–296.
- Guarde-Paz, César, «Nachweis aus Moritz von Engelhardt, *Das Christentum Justins des Märtyrers* (1878)», *Nietzsche-Studien* 49 (2020b), p. 315.
- Haas, Alois, «“Der grosse Pan ist tot.” Nietzsches Verkündigung des Todes Gottes als aktuelle Provokation», in Peter Villwock (dir.), *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bâle, Schwabe, 2001, p. 207–225.
- Havemann, Daniel, *Der «Apostel der Rache»: Nietzsches Paulusdeutung*, Berlin, New York, De Gruyter, 2002.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1971, 2 volumes.

- Heit, Helmut, «Politische Lebenskunst als Selbstbesinnung der Menschheit», in Eike Brock, Günter Gödde et Jörg Zirfas (dir.), *Das Leuchten der Morgenröthe. Friedrich Nietzsche und die Kunst zu leben*, Heidelberg, J. B. Metzler, 2022, p. 183–195.
- Heit, Helmut, «Nietzsche et le “relativisme épistémique”», traduit par Jean Markert et Olivier Tinland, in Paolo Stellino et Olivier Tinland (dir.), *Nietzsche et le relativisme*, Bruxelles, Ousia, 2019, p. 37–67.
- Heit, Helmut, «Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: “von den Vorurtheilen der Philosophen”», in Otfried Höffe et Marcus Andreas Born (dir.), *Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2014, p. 27–45.
- Heller, Peter, «Von der erten und letzten Dingen». *Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlin, New York, De Gruyter, 1972.
- Himmelman, Beatrix (dir.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin, New York, De Gruyter, 2005.
- Himmelman, Beatrix, «Geprobte Göttlichkeit: Einsamkeit und Souveränität des Menschen nach Nietzsches *Zarathustra*», in Peter Villwock (dir.), *Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bâle, Schwabe Verlag, 2001, p. 143–157.
- Jensen, Anthony K., «Self-Knowledge in Narrative Autobiography», in Nicholas Martin et Duncan Large (dir.), *Nietzsches “Ecce homo”*, Berlin, De Gruyter, 2021, p. 29–47.
- Jensen, Anthony K., *Nietzsche’s Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950.
- Kiesel, Dagmar, *Selbstaufhebung der Person in Also sprach Zarathustra IV*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2015.
- Kofman, Sarah, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union Générale d’Éditions, 1979.
- Kövári, Sarolta, «Wie Nietzsche Eduard von Hartmann gelesen hat», in Hans-Peter Anschütz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann et Yannick Souladié (dir.), *Nietzsche als Leser*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, p. 201–222.
- Kroll, Simon, «El teatro clásico español en Alemania. Cuatro siglos y veinte años de recepción», in Claudia Demattè, Eugenio Maggi et Marco Presotto (dir.), *La traducción del teatro clásico español (siglos xix–xxi)*, Venise, Edizioni Ca’ Foscari, 2020, p. 81–99.
- Landgrebe, Ludwig, «L’anthropologie philosophique – une science empirique ?», in *Alter* 23 (2015), p. 297–314.
- Lartillot, Françoise, «Goethe ou l’improbable rencontre de la philosophie et de la poésie», *Revue internationale de philosophie* 249 (3), 2009, p. 225–229.
- Lawtoo, Nidesh, *The Phantom of the Ego. Modernism and the Mimetic Unconscious*, East Lansing, Michigan State University Press, 2013.
- Lochert, Véronique, Marc Vuillermoz et Enrica Zanin (dir.), *Le Théâtre au miroir des langues. France, Italie, Espagne – xv^e – xvii^e siècles*, Genève, Droz, 2018.
- Lupi, Sergio, «L’aforismo 423 della “Morgenröthe” di Nietzsche», in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II: Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 94 (1959–60), p. 47–97.
- Lupo, Luca, «“Ein phantastischer Commentar über einen ungewussten Text”. Zu einem Bild des Bewusstseins in *Morgenröthe*», *Nietzscheforschung* 20 (2013), p. 249–258.
- Lyons, Siobhan, «Nietzsche’s Dawn of Dissent: *Morgenröte* and the Modernist Impulse», in Brian Pines et Douglas Burnham (dir.), *Understanding Nietzsche, Understanding Modernism*, Londres, Bloomsbury, 2019, p. 34–46.

- Marton, Scarlett, «“Il y a tant d'aurores...”». Nietzsche et le projet de renversement des valeurs», in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 251–265.
- Mattioli, William, «The Thought of Becoming and the Place of Philosophy: Some Aspects of Nietzsche's Reception and Criticism of Transcendental Idealism via Afrikan Spir», in Marco Brusotti et Herman Siemens (dir.), *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, Londres, Bloomsbury, 2017, 3 volumes, vol. 1 : *Nietzsche, Kant, and the Problem of Metaphysics*, p. 71–102.
- Mazza, Vincenzo (dir.), *Albert Camus et le Siècle d'or espagnol*, in *Revue d'Histoire du Théâtre* 280 (4), 2018.
- Métayer, Guillaume, *Nietzsche. Poèmes complets*, Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- Métayer, Guillaume, *Nietzsche et Voltaire*, Paris, Flammarion, 2011.
- Montinari, Mazzino, *Friedrich Nietzsche*, traduit par Paolo D'Iorio et Nathalie Ferrand, Paris, PUF, 2001.
- Muglioni, Jean-Michel, «Pourquoi faut-il une philosophie de l'histoire pour répondre à la question “qu'est-ce que l'homme ?” ?», in Olivier Agard et Françoise Lartillot (dir.), *Kant, l'anthropologie et l'histoire*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Müller, Enrico, «Überlebenskunst und “Selbstaufhebung der Moral”. Zur Vorrede der *Morgenröthe*», in Eike Brock, Günter Gödde et Jörg Zirfas (dir.), *Das Leuchten der Morgenröthe. Friedrich Nietzsche und die Kunst zu leben*, Heidelberg, J. B. Metzler, 2022, p. 145–158.
- Müller-Klug, Till, *Nietzsches Theaterprojektionen*, Berlin, Wissenschaftlicher Verlag Berlin, 2001.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche, Physiologie de la volonté de puissance*, traduit par Jeanne Champeau, Paris, Allia, 1998.
- Naumann, Gustav, *Zarathustra-Kommentar*, vol. 1, Leipzig, H. Haessel, 1899.
- Nicodemo, Nicola, *Nietzsches Herausforderung an sich selbst und an die Menschheit*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021.
- Oger, Erik, «Nietzsches Inszenierung der Philosophie», in Roland Duhamel et Erik Oger (dir.), *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 9–36.
- Orsucci, Andrea, *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*, Berlin, New York, De Gruyter, 1996.
- Orsucci, Andrea, «Die geschichtliche Entwicklung des Farbensinnes und die „linguistische Archäologie“ von L. Geiger und H. Magnus: ein Kommentar zum Aphorismus 426 von „Morgenröthe“», *Nietzsche-Studien* 22, Berlin, New York, 1993, p. 243–256.
- Orsucci, Andrea, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologne, Il Mulino, 1992.
- Ottmann, Henning, «Nietzsche's Stance Toward Ancient and Modern Enlightenment», in Otfried Höffe (dir.), *Nietzsche as German Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, p. 112–138.
- Paillet, Jeanne, «Strindberg, homme de théâtres», in Sylvie Triaire et Pierre Citti (dir.), *Théâtres virtuels*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 2001. [en ligne, consulté le 21/08/2023 : <https://doi.org/10.4000/books.pulm.374>]
- Philonenko, Alexis, *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris, Librairie Générale Française, 1995.
- Philonenko, Alexis, «Mélancolie et consolation chez Nietzsche», in *Revue de métaphysique et de morale* 76 (1), 1971, p. 77–98.

- Piazzesi, Chiara, «Sur deux sources de Nietzsche à propos de l'amour», in Martine Béland (dir.), *Lectures nietzschéennes : sources et réceptions*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015, p. 93–133.
- Piazzesi, Chiara, *Nietzsche: fisiologia dell'arte e decadenza*, Lecce, Conte Editore, 2003.
- Pichler, Axel, «Präsumtionen und Praktiken textnaher Forschung. Eine exemplarische Lektüre von JGB 27», in Enrico Müller (dir.), *Formen und Funktionen religiöser Erfahrung bei Nietzsche*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2020, p. 281–302.
- Pichler, Axel, *Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der «Götzen-Dämmerung»*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2014.
- Ponton, Olivier, *Le Gai savoir de Nietzsche. Une manière divine de penser*, Paris, CNRS éditions, 2018.
- Porcher, Frédéric, *La Question-Nietzsche. Les normes au carrefour du vital et du social*, Paris, Vrin, 2023.
- Porter, James I., «Nietzsche, Tragedy, and the Theory of Catharsis», *Skenè. Journal of Theatre and Drama Studies* 2 (1), 2016, p. 201–228.
- Quérini, Nicolas, *De la connaissance de soi au devenir soi. Platon, Pindare et Nietzsche*, Paris, Classiques Garnier, 2023.
- Rempel, Morgan H., «Daybreak 72: Nietzsche, Epicurus, and the After Death», *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2), 2012, p. 342–355.
- Rempel, Morgan H., «Daybreak 68: Nietzsche's psychohistory of the Damascus Paul», *Journal of Nietzsche Studies* 15 (1998), p. 50–58.
- Reuter, Sören, «Nietzsche und die Sinnesphysiologie und Erkenntniskritik», in Helmut Heit et Lisa Heller (dir.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2014, p. 79–106.
- Riccardi, Mattia, «Materialien zur Entstehung der Morgenröthe. Nietzsches Lektüre von Alfons Billharz, Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung (1879)», *Nietzsche-Studien* 36 (2007), p. 367–381.
- Ritter, Joachim, *Subjektivität*, Berlin, Suhrkamp, 2001.
- Röllli, Marc, «Anthropologie im Widerstreit. Eine Konfrontation von Kant und Nietzsche», in Beatrix Himmelmann (dir.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin, New York, De Gruyter, 2005, p. 346–358.
- Rottacker, Gustav, *Die «Morgenröthe» Friedrich Nietzsches. Entstehung und Bedeutung*, Tübingen, Universität de Tübingen, thèse de doctorat, 1953.
- Salanskis, Emmanuel, «The Realm of Human Breeding. Nietzsche's Reception of Francis Galton's Inquiries into Human Faculty and its Development», in Hans-Peter Anschutz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann et Yannick Souladié (dir.), *Nietzsche als Leser*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, p. 287–300.
- Salanskis, Emmanuel, «Nietzsche et «la grande préhistoire de l'humanité» : l'anthropologie d'Aurore comme renversement de perspective», in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 135–161.
- Salaquarda, Jörg, «Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26 (2), 1974, p. 97–124.
- Salerno, Rachele, «Les Lectures de Nietzsche à Sorrente», in Hans-Peter Anschutz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann et Yannick Souladié (dir.), *Nietzsche als Leser*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021, p. 49–65.
- Santini, Carlotta, «Gegen eine Theorie der Musik als «Sprache des Gefühls»», in Jutta Georg et Renate Reschke (dir.), *Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2016, p. 278–288.

- Sardinha, Diogo, «Différence entre l'anthropologie pragmatique et l'anthropologie métaphysique», in *Rue Descartes*, 75 (3), 2012, p. 46–59.
- Sardinha, Diogo, «Le paradoxe de l'anthropologie», in Sophie Grapotte, Mai Lequan et Margit Ruffing (dir.), *Kant et les sciences, un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, Paris, Vrin, 2011, p. 331–340.
- Scandella, Maurizio, «Did Nietzsche read Spinoza? Some preliminary notes on the Nietzsche-Spinoza problem, Kuno Fischer and other sources», *Nietzsche-Studien* 41 (2012), p. 308–332.
- Schacht, Richard, «Kant, Nietzsche und “der Mensch”. Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie», in Beatrix Himmelmann (dir.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*, Berlin, New York, De Gruyter, 2005, p. 277–294.
- Schellino, Andrea, *La Pensée de la décadence de Baudelaire à Nietzsche*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- Schulte, Günter, *Nietzsche's “Morgenröthe” und “Fröhliche Wissenschaft”. Text und Interpretation von 50 ausgewählten Aphorismen*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 2002.
- Schultz, Manuela Helga, *Metaphysische Rebellen. Themengeschichtliche Studien zu Goethe, Byron und Nietzsche*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 2010.
- Shapiro, Gary, «Dog», in Christa Davis Acampora et Ralph R. Acampora (dir.), *A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, Rowman et Littlefield, 2003, p. 53–60.
- Simonin, David, «Considérations politiques sur le sentiment de puissance : une genèse des paragraphes 188 et 189 d'*Aurore*, de Friedrich Nietzsche», in Aurèle Crasson et Paolo D'Iorio (dir.), *La Critique génétique comme processus*, Paris, en cours de publication chez CNRS Éditions.
- Simonin, David, «Affektivität und Hermeneutik der Macht. Ein Kommentar zum Aphorismus 13 der „Fröhlichen Wissenschaft“: Zur Lehre vom Machtgefühl», *Nietzsche-Studien* 52 (2023a), p. 171–193.
- Simonin, David, «Os preconceitos do “último homem”. Sobre a nova determinação da humanidade em *Aurore*», *Cadernos Nietzsche* 44 (2), 2023b, p. 15–40.
- Simonin, David, *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*, Paris, Classiques Garnier, 2022a.
- Simonin, David, «Aspects de l'illusion : Nietzsche lecteur de Pascal», in Andrea Bocchetti et Andrea Le Moli (dir.), *The Hermeneutic Passion: Nietzsche and His Philosophers*, in *Epekeina* 15 (2), 2022b, p. 1–20.
- Simonin, David, «Les illusions de la nature humaine dans la philosophie de Nietzsche : de l'humanisme aux sciences de l'homme», in Danilo Bilate et José Nicolao Julião (dir.), *Nietzsche et l'humanisme*, in *Estudos Nietzsche* 13 (2), 2022c, p. 62–92.
- Simonin, David, «The Apostle Paul's Conception of *sárx* and Nietzsche's Feeling of Power », in Russell Re Manning et Carlotta Santini (dir.), *Nietzsche's Gods: Critical and Constructive Perspectives*, Berlin, De Gruyter, 2022d, p. 75–100.
- Simonin, David, «L'ombre», in Olivier Agard, Alexandre Dupeyrix et Françoise Lartillot (dir.), *Lectures d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, L'Harmattan, 2021a, p. 163–194.
- Simonin, David, «Le Sentiment de puissance. Une approche anthropologique du fait religieux», in María Guibert Elizalde, Ana-Carolina Casal et David Simonin (dir.), *Anuario filosófico* 54 (1), 2021b : *Nietzsche y la religión*, p. 107–127.
- Simonin, David, «Nietzsches Lektüre von Alfred Espinas' *Die thierischen Gesellschaften*», in Hans-Peter Anshütz, Armin Thomas Müller, Mike Rottmann et Yannick Souladié (dir.), *Nietzsche als Leser*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2021c, p. 301–324.

- Simonin, David, «Temporalities of the Feeling of Power», in Anthony K. Jensen et Carlotta Santini (dir.), *Friedrich Nietzsche on Memory and History. The Re-Encountered Shadow*, Berlin, De Gruyter, 2020a, p. 239 – 252.
- Simonin, David, «Commentaire d'Alfred Espinas : *Die thierischen Gesellschaften*. 1879», *Studia Nietzscheana* 2020b [en ligne, consulté le 23/08/2023 : <http://www.nietzschesource.org/SN/simonin-2020>]
- Skagen, Margery Vibe, «Mélancolie et magnétisme», in *L'Année Baudelaire* 20 (2016), p. 207 – 229.
- Slongo, Paolo, «Nietzsche e i divini doni della follia: nota sull'aforisma 14 di "Aurora"», *Il Centauro* 10 (1984), p. 178 – 184.
- Sloterdijk, Peter, *Le Penseur sur scène. Le matérialisme de Nietzsche*, traduit par Hans Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois, 1990.
- Small, Robin, *Nietzsche and Rée: A Star-Friendship*, Oxford, Clarendon Press, Oxford University Press, 2005.
- Sommer, Andreas Urs, «Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer», *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2), 2012a, p. 156 – 184.
- Sommer, Andreas Urs, «Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin», in Volker Caysa et Konstanze Schwarzwald (dir.), *Nietzsche – Macht – Größe: Nietzsche, Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2012b, p. 171 – 187.
- Sorosina, Arnaud, *Rêver le monde. Imaginaires de Nietzsche*, Paris, Manucius, 2024.
- Sorosina, Arnaud, *Le Scorpion de l'histoire*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- Soto Bruna, María Jesús, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pampelune, Ediciones Universidad de Navarra, 1995.
- Stack, George J., *Nietzsche and Emerson: an Elective Affinity*, Athens, Ohio University Press, 1992.
- Stack, George J., *Lange and Nietzsche*, Berlin, New York, De Gruyter, 1983.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsche an der Arbeit: das Gewicht seiner nachgelassenen Aufzeichnungen für sein Philosophieren*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2022.
- Stegmaier, Werner, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der "Fröhlichen Wissenschaft"*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2012.
- Stellino, Paolo, «Les puissances du faux : Nietzsche, Deleuze et le cinéma», in Paolo D'Iorio, Alexandre Avril et David Simonin (dir.), *Nietzsche et la France*, Paris, CNRS Éditions, 2025 (en cours de publication), ISBN : 978-2-271-13710-4.
- Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021.
- Thatcher, David S., «Nietzsche and Byron», *Nietzsche-Studien* 3 (1974), p. 130 – 151.
- Thomä, Dieter, «"Falling in love with becoming": remarks on Nietzsche and Emerson», in Vanessa Lemm (dir.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York, Fordham University Press, 2014, p. 265 – 279.
- Tietz, Udo, «Das *animal rationale* und die Grundlagen der wissenschaftlichen Vernunft. Zur anthropologischen Transformation der Erkenntnistheorie bei Nietzsche», in Volker Gerhardt et Renate Reschke (dir.), *Nietzscherforschung*, vol. 9, Oldenburg Akademieverlag, 2002, p. 47 – 66.
- Treccani, Irene, «Nachweis aus Richard Anthony Proctor, *Unser Standpunkt im Weltall* (1877)», *Nietzsche-Studien* 48 (2019), p. 327 – 329.
- Treiber, Hubert, «Zur "Logik des Traumes" bei Nietzsche. Anmerkungen zu den Traum-Aphorismen aus *Menschliches, Allzumenschliches*», in *Nietzsche-Studien* 23 (1994), p. 1 – 41.
- Vivarelli, Vivetta, *L'immagine rovesciata. Le letture di Nietzsche*, Genova, Marietti, 1992.
- Vivarelli, Vivetta, «"Vorschule des Sehens" und "stilisierte Natur" in der Morgenröthe und der Fröhlichen Wissenschaft», *Nietzsche-Studien* 20 (1991), p. 134 – 151.

- Volz, Pia Daniela, *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann, 1990.
- Wachendorff, Elke Angelika, *Ein Wanderer und sein Schatten. Friedrich Nietzsches Gedanken-Gänge in St. Moritz*, Bâle, Schwabe Verlag, 2021.
- Watt, Alan, «Nietzsche's productive logic», in Keith Ansell-Pearson et Howard Caygill (dir.), *The Fate of the New Nietzsche*, Aldershot, Avebury, 1993, p. 123–135.
- Weber, Michael, *Textura. Nietzsches Morgenröthe – Versuch über ihre Struktur*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 2003.
- Wokalek, Marie, «Abenteurer und Entdecker vor dem "Theater-Auge" in Nietzsches *Morgenröthe*», *Nietzsche-Studien* 49 (2020), p. 29–50.
- Wotling, Patrick, *Nietzsche. La conquête d'une pensée*, Paris, PUF, 2022.
- Wotling, Patrick, «Peur et cruauté. La logique du sentiment de puissance et sa découverte dans *Aurore*», in Céline Denat et Patrick Wotling (dir.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?*, Reims, Épure – Éditions Universitaires de Reims, 2015, p. 65–98.
- Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2012.
- Wotling, Patrick, «"Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure". Ephexis, bouddhisme, frédéricisme chez Nietzsche», in *Revue de métaphysique et de morale* 65 (1), 2010, p. 109–123.
- Zavatta, Benedetta, *Individuality and Beyond. Nietzsche reads Emerson*, traduit par Alexander Reynolds, New York, Oxford University Press, 2019.
- Zhavoronkov, Alexey, «Nietzsches Interkulturalität und die anthropologische Perspektive der Klassischen deutschen Philosophie», in Marco Brusotti, Michael McNeal, Corinna Schubert et Herman Siemens (dir.), *European / Supra-European. Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2020, p. 245–257.
- Zhavoronkov, Alexey, «Nietzsche und die „experimentelle“ Anthropologie der Antike», in Thomas Ebke et Alexey Zhavoronkov (dir.), *Nietzsche und die Anthropologie*, in *Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie* 7 (2017), p. 17–31.

Autres ouvrages cités

- Böhme, Jakob, *Aurora oder Morgenröthe im Aufgang*, Görlitz, 1612.
- Bortolotti, Lisa, *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Bouriau, Christophe, «Vaihinger et l'approche kantienne par le "comme si"», in Christophe Bouriau et Guillaume Schuppert (dir.), *Perspectives philosophiques sur les fictions*, Paris, Kimé, 2018, p. 59–70.
- Chevalier, Louis, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris pendant la première moitié du XIX^e siècle*, Paris, Librairie Pion, 1958.
- Cushman, Fiery, «Rationalization is rational», *Behavioral and Brain Sciences* 43 (2020), p. 1–69.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Londres, John Murray, 1871.
- Deleuze, Gilles, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- Dilthey, Wilhelm, «Idées concernant une psychologie descriptive et analytique» (1894), in *Le Monde de l'Esprit*, traduit par Michel Rémy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, vol. 1, p. 148–152.
- Ferrari, Anne, «Bossuet et Fénelon : la lettre qui tue», in *Littératures classiques*, 59, 2006/1, p. 299–316.

- Freud, Sigmund, *L'Amour de transfert, et autres essais sur le transfert et le contre-transfert*, traduit par Olivier Mannoni Paris, Payot, 2017.
- Freud, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, traduit par Bernard Lortholary, in *Sigmund Freud. Écrits philosophiques et littéraires*, Paris, Seuil, 2015, p. 1407–1458.
- Freud, Sigmund, «La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose», traduit par Nicole Casanova, in *Névrose et psychose*, Paris, Payot, 2013a, p. 37–49.
- Freud, Sigmund, «Sur la dynamique du transfert», in *La Technique psychanalytique*, traduit par Janine Altounian, Anne Balseinte, André Bourguignon *et al.*, Paris, PUF, 2013b, p. 57–68.
- Freud, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, traduit par Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, Paris, Payot & Rivages, 2010.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.
- Haeckel, Ernst, *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*, Bonn, Emil Strauß, 1899.
- Héritier, Françoise, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 2012.
- James, William, *Principles of Psychology*, New York, Henry Holt and Company, 1890.
- Kleinpeter, Hans, *Der Phänomenalismus, eine naturwissenschaftliche Weltanschauung*, Leipzig, J. A. Barth, 1913.
- Lombroso, Marco Ezechia, dit Cesare, *Genio e follia*, Milan, Giuseppe Chiusi, 1872.
- Maillet, Arnaud, *Le Miroir noir : enquête sur le côté obscur du reflet*, Paris, Kargo & l'Éclat, 2005.
- Mann, Heinrich, *Le Sujet de l'empereur*, traduit par Paul Baudry, Paris, Grasset, 2014.
- Marquet, Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979.
- Nicolas, Serge, *Histoire de la psychologie*, Paris, Dunod, 2016².
- Picard, Georges, *Histoire de l'illusion*, Paris, Corti, 1993.
- Popper, Karl, *La Connaissance objective*, traduit par Jean-Jacques Rosat, Paris, Flammarion, 1998.
- Rivelaygue, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, Paris, Grasset, 1990–1992.
- Ruiz Soto, Hector, *Apariencia ou l'instant du dévoilement. Théâtre, images et rituels dans l'Espagne du Siècle d'or*, Madrid, Casa de Velázquez, 2024.
- Vaihinger, Hans, *La Philosophie du comme si*, traduit par Christophe Bouriau, Paris, Kimé, 2013.
- Walton, Kendall, *Mimesis as Make Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Harvard, Harvard University Press, 1990.

Index des Noms

- Agthe, Carl 28
Albert, Paul 316
Alexandre le Grand 321
Antisthène 1
Aristophane 90, 196
Aristote 28, 84, 89, 98, 117, 123, 133, 247s.,
405s.
Avenarius, Richard 23, 285
Averroès 449
- Bacon, Francis 4, 21, 235, 290, 449
Bahnsen, Julius 322
Bain, Alexander 47, 83, 279
Balfour, Stewart 446
Barklai, Johann 120
Baudelaire, Charles 197, 387
Baumann, Johann Julius 54, 79, 123, 127, 266,
274, 281, 283, 322, 429
Baumgarten, Alexander Gottlieb 242s.
Bayle, Pierre 290, 425
Beaude, Jean-Pierre 118
Beethoven, Ludwig van 39–41
Bellini, Vincenzo 39
Beneden, Pierre Josef van 446
Benjamin, Walter 41
Bentham, Jeremy 79, 279
Berkeley, George 285, 305
Bilharz, Alfons 397, 399, 448, 453s.
Bismarck, Otto von 100
Bock, Carl Ernst 124, 323
Böhme, Jakob 5
Bois-Reymond, Emil du 162, 272
Bossuet, Jacques-Bénigne 420
Bourget, Paul 6, 125, 155
Braunfels, Ludwig 35
Brentano, Franz 256
Brown, Thomas 279
Burckhardt, Jacob 146, 159, 387
Burguy, Georges Frédéric 316
Byron, George Gordon (Lord) 5, 30, 179, 183,
232, 414
- Cabanis, Pierre Jean Georges 22, 271, 279
- Calderón de la Barca, Pedro 35–39, 300
Camus, Albert 41
Canguilhem, Georges 314
Carey, Henry Charles 133
Caspary, Otto 446
Castellion, Sébastien 425
Catherine (sainte) 428
Cervantes, Miguel de 35
César, Jules 321
Chamfort, Sébastien-Roch Nicolas 75
Cicéron 196
Clément d'Alexandrie 300
Coleridge, Samuel Taylor 387
Colomb, Christophe 40s., 235
Comte, Auguste 22, 36, 86, 313, 339, 404, 407,
448–451
Copernic, Nicolas 452s.
Cratyle 393
- D'Alembert, Jean Le Rond 285
Dante Alighieri 33, 154
Darwin, Charles 154, 275, 355, 397, 403, 405,
472s.
Deleuze, Gilles 9, 380
Descartes, René 4, 21, 256, 424, 455
Destutt de Tracy, Antoine 305
Diderot, Denis 150, 205
Dilthey, Wilhelm 182
Diogène de Sinope 160
Diogène Laërce 1
Don Juan 151, 166, 190
Draper, John William 5, 21, 76, 282, 449s., 453
Dumont, Léon 323
- Emerson, Ralph Waldo 96, 146, 180, 201s.
Engelhardt, Moritz von 414
Épictète 20, 35, 86, 229, 269, 330, 352, 432
Épicure 63, 65, 75, 95, 103, 232, 259–261, 397,
427s., 476
Espinosa, Alfred 103, 132, 154, 358
Évhémère 427
- Fechner, Gustav 256, 272

- Fénelon, François de Salignac de la Mothe 420
- Feuerbach, Ludwig 99, 241, 249, 286, 427
- Fichte, Johann Gottlieb 305
- Fischer, Johann G. 446
- Fischer, Kuno 117, 308
- Foissac, Pierre 446
- Fontenelle, Bernard Le Bouyer de 335
- Foucault, Michel 194, 246
- Freud, Sigmund 46, 139, 163, 170, 355, 427
- Galien, Claude 118
- Galton, Francis 120
- Galvani, Luigi 162
- Geikie, Archibald 445
- Glanvill, Joseph 325
- Goethe, Johann Wolfgang von 4, 30, 123, 178, 199, 204, 207, 217, 220 s., 407
- Gracián, Baltasar 6, 300, 322, 324, 326 s., 436
- Grove, William Robert 447
- Hadot, Pierre 207
- Haeckel, Ernst 242
- Hartley, David 279
- Hartmann, Eduard von 22, 247, 446
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 108, 305, 313
- Heidegger, Martin 245, 389
- Helmholtz, Hermann von 232, 272, 291
- Helvétius, Claude Adrien 257, 348, 418, 424, 454 s.
- Herbart, Johann Friedrich 83, 256
- Herder, Johann Gottfried von 4
- Héritier, Françoise 262
- Herrig, Ludwig 316
- Hettner, Hermann 22
- Hippocrate de Kos 118, 127
- Hobbes, Thomas 305
- Holbach, Paul Thiry, baron d' 21
- Homère 155, 364
- Horace 27, 32
- Humboldt, Alexander von 36
- Hume, David 279 s., 290, 305, 308
- James, William 23, 215, 277
- Jésus(-Christ) 5, 37 s., 61, 186, 202, 288, 319, 337, 345, 374, 410, 413, 422, 425, 430, 464 s.
- Joachim de Flore 37
- Kant, Emmanuel 23, 60, 68, 95, 110, 123, 153 s., 199, 202, 221, 232, 241 – 251, 253 s., 256, 260 s., 269 – 271, 273, 275, 282, 285 s., 296, 299, 301 s., 305 s., 308 s., 313, 321, 323 – 325, 336 – 338, 382, 386, 396, 448 – 450, 462
- Kinkelin, Friedrich 446
- Klein, Melanie 46
- Kleinpeter, Hans 23
- Kunze, Carl Ferdinand 445
- Kurz, Hermann 35
- La Bruyère, Jean de 75
- Lagarde, Paul de 396
- Lamarck, Jean-Baptiste de 275
- Lange, Friedrich Albert 21, 23, 46, 83, 247, 249, 256, 260 s., 271 – 273, 277, 279 – 281, 283, 285 – 287, 296, 301 s., 304 s., 308, 310, 396 s., 406 – 408, 451, 454, 462
- Laplace, Pierre-Simon de 463
- Lecky, William Edward Hartpole 4, 9, 21, 60, 68, 96 s., 108, 125, 157, 225, 277 – 279, 300, 325 s., 352, 362 s., 372, 378, 397, 402 s., 407 s., 411 s., 414, 418, 420 s., 424 s., 427, 430 s., 436 – 439, 451 – 453, 465 s., 470
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 218
- Leopardi, Giacomo 235
- Lessing, Gotthold Ephraim 37, 384
- Lichtenberg, Georg Christoph 286
- Liebmann, Otto 290 s., 316, 436, 451 s., 463
- Littré, Émile 4, 36, 235, 305, 398, 401, 404, 449, 451 s.
- Locke, John 279, 298, 301, 305
- Lombroso, Marco Ezechia, dit Cesare 321
- Lubbock, John 373 s., 402, 430, 449 s.
- Lucrèce 5, 84, 193, 260 s., 350, 352, 405, 410, 418
- Lüdemann, Hermann 17
- Luther, Martin 31, 52, 65, 67, 136, 209, 411 s., 423, 429 s.
- Mach, Ernst 256, 285

- Machiavel, Niccolò 189, 200, 214
 Mahomet 319–321
 Mann, Heinrich 170
 Marc-Aurèle 20s., 193
 Marcillac, François 316
 Maudsley, Henry 31, 96, 118, 225, 316, 319s.,
 419, 436
 Mayer, Julius Robert von 447
 Merleau-Ponty, Maurice 262
 Meyerbeer, Giacomo 128
 Michel-Ange 221
 Mill, James 279
 Mill, John Stuart 22, 79, 82s., 86, 128, 277–
 283, 316, 404s., 436, 448–450
 Molière, Jean-Baptiste Poquelin, dit, 315s.
 Montaigne, Michel Eyquem de 76, 217, 312,
 425
 Müller, Friedrich Max 5, 450, 456
 Müller, Johannes Peter 272, 286, 291, 301, 399
 Münster, Gustav Wilhelm 120
 Musil, Robert 36

 Nägeli, Karl Wilhelm von 446
 Napoléon Bonaparte 133s., 144, 278, 321, 323,
 347, 365–367, 374
 Néokantiens 23, 82, 176, 243s., 249, 253, 256,
 262, 277, 306, 399, 462

 Overbeck, Franz 396

 Parménide 290
 Pascal, Blaise 2, 32, 36, 57, 64, 66, 76, 107,
 126, 141, 185, 217s., 223, 242s., 256s.,
 277s., 282, 291–293, 312, 329, 349, 367s.,
 385, 411, 414, 418, 420, 423–425, 433, 454,
 470
 Paul (apôtre) 31, 51, 61s., 67s., 162, 169, 192,
 319s., 374, 409, 418, 469
 Pétrarque 222
 Pettigrew, James Bell 235
 Pietro d'Abano 449
 Platon 3, 85, 90, 185, 194s., 197, 203s., 220–
 222, 228, 251, 256, 310, 321, 367, 474s.
 Pline l'Ancien 36
 Pomponace 451
 Popper, Karl 303

 Proctor, Richard Anthony 452
 Protagoras 77, 82, 285, 287, 295, 305

 Raphaël 49, 221, 337
 Rapp, Moriz 35
 Ratzel, Friedrich 325
 Rée, Paul 75, 141, 144, 153s., 162, 272, 340,
 355
 Reis, Paul 445
 Rémusat, Claire Élisabeth Jeanne Gravier Ver-
 gennes de 17
 Ricardo, David 363
 Rolph, William Henry 446
 Romundt, Heinrich 235, 244, 309
 Roscoe, Henry Enfield 445
 Rossini, Gioachino 39
 Rousseau, Jean-Jacques 99, 348, 443
 Roux, Wilhelm 309, 446
 Rüttemeyer, Ludwig 446

 Salomé, Lou von 392
 Schack, Adolf Friedrich von 35
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 108,
 305
 Schiller, Friedrich von 108, 131, 235, 385, 441s.
 Schlegel, Hans 37
 Schlegel, Friedrich 342
 Schmitz-Dumont, Otto 447
 Schoedler, Friedrich 445
 Schopenhauer, Arthur 1, 4–6, 27s., 32–35,
 46, 81, 84, 86s., 96, 124s., 132–134, 141,
 162, 176, 199s., 203s., 215, 221s., 235, 245,
 247, 266, 270–272, 297, 321, 336s., 339s.,
 345, 351, 376, 378, 383, 397, 399, 407, 437,
 442, 449, 461
 Schuré, Édouard 31, 41, 235
 Secchi, Angelo 446
 Semper, Karl 405, 446
 Sénèque 156, 423
 Sextus Empiricus 427s.
 Shakespeare; William 35, 380
 Siebenlist, August 28, 33s.
 Siméon le Stylite 31
 Sloterdijk, Peter 27, 40, 114
 Smith, Edward 446
 Socrate 250s., 310, 367, 423, 474s.

- Spencer, Herbert 3, 22, 95, 97, 105, 141, 218,
267, 275, 278 s., 281, 286, 332 s., 358 – 364,
404 s., 413, 448
- Spiller, Philipp 446
- Spinoza, Baruch 84, 117, 199, 204, 290
- Spir, Afrikan 176, 262, 275, 279 – 282, 284 – 287,
302, 304 s., 308, 401, 405
- Stendhal, 21, 65, 95, 125 – 127, 257, 281 s.,
324 s., 330, 351 s., 364, 387, 436
- Sterne, Laurence 120
- Stewart, Dugald 279
- Stifter, Adalbert 5 s., 40, 180
- Strindberg, August 174
- Swedenborg, Emanuel 319
- Sylvain (saint) 421
- Teichmüller, Gustav 23
- Térence 56, 187
- Tertullien 170
- Thomas d'Aquin 243, 424, 429
- Thoreau, Henry David 5
- Thucydide 100
- Tylor, Edward Burnett 45
- Ueberweg, Friedrich 23, 170, 281, 286
- Ulysse 34, 146, 149, 230 s., 347
- Vaihinger, Hans 22 s., 285, 386, 462
- Vauvenargues, Luc de Clapiers, marquis de 75
- Vogt, Johannes Gustav 447
- Voltaire 4, 6, 217, 329, 461
- Wagner, Richard 6, 32, 39 – 41, 120, 125, 127 s.,
134 s., 150, 222, 344, 346, 382, 385, 436,
449
- Walton, Kendall 387
- Weber, Max 441
- Wesley, John 470
- Wiel, Josef 446
- Wolff, Christian 242 s.
- Wundt, Wilhelm 272, 376, 448 – 451
- Zöllner, Johann Carl Friedrich 446

Index des Sujets

- acteur 27, 34s., 39, 51, 53, 146, 150, 153, 200, 216s., 224, 300, 312, 344–347, 357, 366s., 381s.
- action 9, 20, 22, 50–52, 54, 72, 75, 77–79, 84–86, 91, 97s., 103, 106, 118, 148, 187s., 212, 258, 266, 274, 281, 283, 316, 319, 321, 328, 343, 374, 379, 400, 405–408, 413, 419, 430, 453, 455, 464
- affabulation 12, 19, 253s., 263, 265, 268, 304, 308, 339, 347, 369, 395, 458
- affect 7s., 27s., 51–53, 56, 58–62, 65s., 76, 82, 87, 89, 101s., 116s., 121, 135, 161, 166, 180, 182s., 201, 211, 264s., 269s., 321, 324, 326, 353, 385, 436
- affectation 53, 78, 105, 119, 126, 128s., 142–146, 153, 155, 157s., 160s., 164s., 168, 213s., 216, 232, 300, 340–347, 355s., 381
- alchimie 78, 375, 448s., 451
- altruisme 16, 70–74, 77–79, 86s., 89–91, 103, 122s., 153s., 211, 255, 355, 361
- âme 147, 206, 242, 256, 309, 433
- amor fati* 178, 181, 198, 226, 234
- amour 52, 61, 63s., 88, 90s., 95s., 125, 146, 163, 165–167, 170, 198, 201, 216s., 292, 348–354, 420s., 428, 476
- amour-passion 52, 95, 125, 163, 350, 352
- animisme 372, 378, 406s.
- anthropologie 12, 19, 22, 131, 206, 210s., 241–254, 271, 322, 427, 445
- anthropomorphisme 48, 181, 290, 310, 338s., 375, 397, 406s., 418, 426, 429–431, 434, 440–443, 449s., 476
- antiquité 86s., 99, 137, 192s., 205–207, 223, 227, 229, 250, 290, 322s., 326, 342, 363s., 370
- apparence 19, 27, 31s., 39, 81, 89s., 105, 119, 123, 128–130, 135s., 141, 143–154, 157s., 163s., 171s., 216s., 232, 255, 266, 285s., 296, 299, 303, 305, 308, 342s., 345–347, 354, 357, 381, 386
- aristocratique 87, 98s., 108–112, 121, 137s., 142, 146, 156, 162, 164s., 342, 360, 362, 364
- art 119, 125s., 129, 131, 134, 137, 140, 144, 152s., 177, 182, 188, 223, 312, 326, 344, 384–390, 392s.,
- artiste 34, 39, 110, 127s., 137, 144, 155, 164, 184s., 217, 223, 227, 312, 346, 381–388, 390, 392
- associationnisme 83, 90, 270, 277–284, 404–406, 421
- astrologie 447–452
- astronomie 36, 48, 291, 301, 316, 448–453
- autopoiète 115, 132, 167, 169, 172, 175, 191s., 208, 223, 229s., 236, 313, 348, 356
- autrui 7s., 16s., 52, 71s., 77s., 80–83, 86–90, 116–119, 122–130, 133s., 136–141, 143–147, 149s., 152–155, 159–172, 185, 193–196, 198s., 202, 211, 213–217, 301, 309, 325, 337–344, 346, 348–350, 353–357, 391s., 400
- avenir, *voir* temps
- axiologie 9, 13, 47, 49, 246
- Clivage axiologique 10s., 16, 45s., 49s., 53, 58, 61, 63, 67, 69, 91, 99, 122, 162, 178, 220, 230, 236, 242, 326, 336, 396, 407, 411–417, 431, 439, 443–445, 474
- biais 7, 67, 77s., 87–89, 124, 140, 148, 164, 166, 169, 182, 220, 270, 292, 304, 310, 313, 323, 339, 349, 360, 371, 383s., 449
- bonheur 22, 36, 49s., 79, 91, 135, 155, 157, 160, 183–186, 189, 230, 263, 312, 324, 326, 416, 432, 439, 456
- *voir aussi* malheur
- cabotinage, *voir* comédie
- causalité 47–51, 53–55, 60s., 64, 83–85, 89s., 123, 128, 218, 245s., 263, 266, 280s., 283, 353, 396–410, 419, 421, 426s., 459
- centre 157, 180, 291–295, 316, 337, 375, 445, 452–454, 471
- anthropocentrisme 452–454
- décentrement 87, 159, 169, 178, 183, 186, 207s., 292, 294, 316, 321, 452–454, 468, 471

- égocentrisme 316, 452
- ethnocentrisme 253, 371
- géocentrisme 452-454
- héliocentrisme 452-454
- châtiment, *voir* punition
- christianisme 32, 37-39, 44-47, 58-75, 85s.,
186, 204, 231, 327s., 349, 353, 372, 374s.,
377, 401, 406-421, 437
- circonstances 149-160, 163, 324s.
- *voir aussi* entourage
- comédie 33-35, 53, 148, 170s., 200, 216-220,
340, 344-347, 351, 357s., 366, 381s., 384
- comédien, *voir* acteur
- communication 116s., 119, 126, 128, 130, 135-
138, 142s., 152, 156s., 159, 164s., 167, 172,
179, 188, 191, 193, 195, 203, 213, 385, 390-
394
- *voir aussi* langage
- compassion, *voir* pitié
- compensation 161-163, 236, 315, 319, 321
- conformisme 77-79, 92s., 95, 99-104, 106s.,
109, 123, 258, 296s., 329, 341, 356-358,
391-393
- connaissance 2-3, 5, 7s., 11, 20-23, 44, 55s.,
71-74, 81-85, 100-102, 109, 115-119,
121-127, 132, 135-138, 141s., 146, 149-
156, 161, 169s., 177, 179-203, 206, 213-
229, 244-251, 254-271, 273-275, 277s.,
284-315, 326-328, 333s., 337s., 341, 352,
371, 376s., 379, 387, 389s., 403s., 425, 445,
454-457
- *voir aussi* épistémologie; science
- conscience 85, 123, 153s., 264, 268, 271-273,
308-310, 329s., 332, 351
- conscience morale 153
- mauvaise conscience 49, 124, 165, 415, 417
- consolation 50, 57-59, 163, 180, 329, 359,
373, 422s.
- contemplation 54s., 97, 148s., 151, 166, 175-
181, 184, 186s., 192-196, 210-212, 225s.,
313, 402, 432s.
- cosmologie 12, 68, 122s., 226, 242s., 245,
335s., 457, 460, 468
- couleur 6, 66, 91, 181, 230, 389, 435-440
- crainte, *voir* peur
- criminel 76, 111, 159s., 168s., 364, 464
- cristallisation 140, 281, 351s., 436
- croyance 8s., 50, 52, 56s., 59-68, 170, 189,
223s., 249, 262, 273, 278, 280, 282-285,
314-318, 350-354, 357, 369, 371-373,
375-379, 398s., 401-404, 409-411, 414,
416, 427, 448-451, 460-467, 469-472
- *voir aussi* foi; opinion
- culpabilité 63, 111, 231, 402, 424s., 430, 466,
470
- *voir aussi* erreur
- culture 81, 92-94, 97-103, 108s., 110-113,
122, 331, 339, 356, 363-365, 368-371,
376-378, 381s., 473
- damnation 63-65, 410, 412s., 419-421, 470,
472
- dédivinisation 435, 440-443
- démence, *voir* folie
- démessure, *voir* hybris
- démon, *voir* diable
- déshumanisation 440-442
- devoir 80, 153s., 211, 354, 363s., 374s., 377s.
- diable 43, 402, 407s., 410-414, 416, 418s.,
421-427, 449
- disciple 188s., 196
- *voir aussi* maîtrise
- dissimulation 105, 126s., 129, 134, 144s., 165,
171s., 213s., 299, 340-346, 351-358,
366s., 381, 386, 391s.
- dogmatisme 20s., 62s., 183, 197s., 219, 221-
224, 227, 234, 245s., 383, 411, 422s., 425,
444, 470-472
- doute 55, 60s., 67, 219, 424s.
- *voir aussi* scepticisme
- duperie, *voir* tromperie
- éducation 78-80, 104s., 108-110, 166, 187s.,
190, 360, 362s.
- effectivité, *voir* performativité
- efficacité, *voir* performativité
- émancipation 10, 29, 49s., 72s., 109s., 112s.,
236, 317, 328, 356, 378, 396, 411, 425s.,
431s., 468, 470, 473
- *voir aussi* liberté
- empirisme 176, 272, 277, 279, 281-283, 301s.,
305
- enfer 64, 409-416, 418, 420s., 425s., 463
- entendement, *voir* facultés

- enthousiasme 127, 221–224, 423
- entourage 141s., 149s., 159, 161, 163, 184, 186, 203, 255, 325, 394, 417
- voir aussi circonstances
- épilepsie 318–321
- épistémologie 54s., 81–84, 132, 135s., 181–184, 187, 205s., 265, 277, 283–287, 302–305
- voir aussi connaissance; science
- erreur 7s., 11, 59s., 75, 77, 82s., 85, 180s., 185, 218s., 247, 249, 258–263, 265, 267s., 270, 273–282, 284, 296, 302s., 306–310, 330, 332s., 397, 399s., 404, 422–425, 451s., 469
- Peccabilité de l'erreur 234, 411, 422–425, 432, 466
- eschatologie 31, 58, 62s., 409, 471, 476
- esprit 21, 53s., 55s., 60, 84, 104, 106, 109–112, 178, 180s., 188s., 191–193, 197, 212s., 222, 225, 233–235, 260s., 265s., 279, 282, 315, 317, 322, 325s., 404, 407s., 431, 449, 455
- esprit libre 10, 29s., 51, 58s., 104, 109–111, 123s., 132, 151, 160, 178, 183, 185–187, 199, 204, 206s., 215, 224, 229–232, 236s., 253, 317, 328, 342, 360, 444, 460, 471s.
- esthétique 18, 52, 89s., 119, 131, 135, 137s., 150, 176s., 179, 181–184, 192, 194s., 205, 210s., 215s., 225s., 230, 261, 384–390
- ethnographie 12, 87, 251, 368–376, 402, 411, 424
- évolution 23, 56, 84, 134, 154, 211, 244, 249, 270, 275, 277, 281, 284, 297, 303, 333, 341, 355–357, 377s., 438, 446
- expérience 32, 60, 82s., 87, 178, 180–182, 184, 187s., 190s., 197–202, 207s., 221–223, 226s., 231s., 246, 260–262, 267, 275s., 281, 283, 285s., 302, 378, 384, 388, 412, 434, 438, 452, 462, 469, 473
- expérimentation 99, 151, 172, 177, 190s., 193, 195, 197, 227, 231, 234s., 271s., 328, 355, 433, 473, 475
- fabulation, voir affabulation
- facultés 11s., 23, 71, 74, 82–84, 170, 257–271, 273–275, 284, 286, 306, 315s., 332, 334, 389
- entendement 259s.
- imagination 7s., 57, 65, 76, 81, 126, 135, 137, 162, 182, 225, 242, 259, 263–266, 280, 282–284, 314, 329–332, 350–354, 369, 386s., 389, 412, 438, 449s.
- jugement 7, 13, 17s., 20, 50, 53, 55, 59–62, 65s., 75–78, 87, 90, 124, 148, 168, 226, 233, 244, 259–266, 268, 273–277, 281s., 284, 308, 317, 325, 327, 329–331, 353, 367, 388, 449, 455s.
- perception 13, 56, 147, 260s., 264s., 272, 276s., 282, 286–288, 291s., 305, 321s., 324s., 388s., 399, 438
- raison 10, 45–47, 53, 59, 76, 81, 83–85, 133, 145, 218, 225s., 245–249, 251, 259–261, 265, 268–274, 338, 343, 367s., 461s.
- sensation 82, 259, 261s., 264s., 271–273, 278, 281, 285–288, 291–293, 305
- sentiment 17, 27s., 41, 45, 51–56, 59–61, 76, 80s., 87–91, 98s., 101s., 109s., 116s., 119, 121, 141, 145, 152, 156–161, 163, 180, 185s., 201, 223, 248, 262, 264, 270, 278, 290, 307, 314, 322s., 331s., 357, 378, 400s., 436
- volonté 18, 83–85, 264–266, 284, 330, 334, 406, 412, 455, 459
- fanatisme 59, 61, 67, 112s., 127, 138, 144, 157, 193, 209, 219, 221, 223s., 234, 315, 319, 323, 358s., 379s., 423
- fantaisie 263–265, 267s., 318s., 321, 323, 372, 381s., 398, 402, 404, 444s.
- fantasme 46s., 51, 62, 78, 91, 222, 227, 246, 255, 281s., 337, 350s., 428
- fantôme 78, 83, 146, 220, 255–257, 284, 289, 296, 306s., 337, 341, 372s., 454
- faute 50, 64, 166, 228, 231, 365, 398, 400s., 408, 419, 424, 456, 464
- voir aussi culpabilité; erreur
- fétichisme 372, 406s.
- fiction 8s., 21, 23, 34, 39, 60, 78, 146, 225s., 250, 255, 263, 269, 273, 280, 307, 376–380, 384, 386, 390, 395, 461–463, 467–469, 472, 474s., 477
- fictionnalisme 23, 82, 285, 379, 386, 458, 462
- finalisme 54, 84s., 243, 252, 281, 294, 383, 397s., 400s., 403–407

- but 54, 79s., 96, 227s., 320s., 328, 397s., 400, 402–404, 406–409, 453, 459
- fin 84s., 264s., 289s., 292, 294, 397, 403, 405–407, 410
- foi 45–47, 52, 54–61, 63, 65, 110, 150, 170, 205–207, 248, 262, 286, 398, 409, 420–424, 426, 432, 461, 466s., 470s.
- voir aussi croyance; opinion
- folie 50s., 133, 147, 189s., 260, 314, 316–321, 383, 429, 465
- futur, voir temps

- génie 133, 136s., 204s., 215s., 219–225, 235, 310, 315–317, 321, 346s., 381–384
- grec 53, 62–64, 66, 93s., 97–101, 103s., 106, 109–111, 145s., 158, 231, 269, 347, 363–365, 370s.

- habitude 45, 54, 67, 78–80, 85, 88, 109, 145, 158, 192, 261, 270, 275–280, 282s., 332, 383, 421, 424
- haine 62, 64, 155, 159, 161, 169, 348–350, 352, 419
- haine de soi 61, 64, 66, 117, 155s., 211s., 225, 348s., 418
- histoire 6, 12, 21s., 44, 48, 58s., 62s., 68, 81, 104, 110, 146, 154, 191s., 217–219, 223, 256, 266, 277s., 332, 338, 342, 376–380, 409, 411, 430
- humeur 52s., 127, 150, 160, 202, 270, 319, 322–327, 375, 399, 408
- hybris 41, 98, 104, 118, 133, 142, 159, 168, 211, 220, 320
- voir aussi mesure
- hypocrisie 75–77, 142, 179, 274, 337, 345, 350, 356s., 381s.
- hypothèse 68, 75, 260, 277, 309, 338, 399, 410, 413, 422, 434, 463, 469s., 472s.

- idéal 46, 56, 60, 67, 86, 96, 99, 103, 123, 125, 144–147, 162s., 171, 191–194, 201s., 222–227, 304, 328, 336, 351, 399, 410, 414, 417, 441, 451, 474s.
- idéalisme 9, 39, 108, 132, 151, 186, 188, 221, 223, 226, 249, 297–299, 302, 304–306, 380–381
- idiosyncrasie 81, 101, 198, 226, 296, 317, 322, 324
- ignorance 45, 54, 72, 74, 78s., 82s., 88, 90, 109, 118, 126, 131, 140s., 143, 150s., 153s., 160s., 232, 250, 258, 306s., 322, 375, 391
- illusion 8–11, 14, 16, 22s., 27, 29, 34, 39, 47s., 50, 74, 81s., 116, 126, 145s., 171, 216, 218–224, 233, 247, 249, 255, 257–259, 263, 265s., 275s., 296, 299s., 306–309, 313, 315–320, 327–329, 341, 344s., 352, 376, 378–381, 387, 423, 426s., 439, 454, 458, 462
- désillusion 14, 22, 29, 33, 47, 67, 77, 145, 170, 189, 193s., 198, 373, 376
- double régime de l'illusion 10, 12, 16, 18, 21, 23, 339, 341, 345, 358, 369, 389, 395, 439, 452, 454, 458, 462, 477
- imaginaire 34, 45s., 49–51, 53, 65, 162s., 226, 263–267, 290, 315s., 336, 369, 397, 401, 407, 410, 444, 462
- image 83, 85, 126, 137, 140, 163, 168, 171s., 196s., 207, 214, 257, 263–266, 277, 281–283, 292, 298, 300–302, 319, 346, 350s., 379, 384s., 424, 435s., 457, 474s.
- imagination, voir facultés
- incorporation 267, 274, 276, 330, 332, 469–472
- indifférentisme 234, 461, 465s., 471
- individu 22, 41, 49–51, 61, 71–74, 76–81, 93–95, 99–100, 102–107, 109–112, 124, 162, 166–168, 176s., 184s., 207s., 296s., 307, 311, 317, 320, 359–362, 391s., 473s.
- innocence 6, 149, 425, 432, 470
- voir aussi erreur; faute; responsabilité
- instinct 53s., 73, 134, 155, 158, 226, 273s., 276, 282, 329, 399, 431
- voir aussi pulsion
- intention 77, 375, 397s., 400, 405–407, 409, 450
- interprétation 12s., 50–55, 57–61, 64–69, 83, 85, 90, 123, 144, 146, 193, 245s., 253s., 275, 290, 304–306, 316, 324, 339, 369–372, 375, 381, 388, 397–399, 402, 406–410, 421, 443–445, 450, 456, 460, 463
- intersubjectivité 116, 121, 124, 126s., 130, 145, 153, 156, 169, 339–343

- introspection 67, 80, 132, 140, 258, 272, 279, 313
- intuition 44, 46, 59, 197, 204, 223, 313, 380, 432
- ivresse 56s., 59, 107s., 127, 223, 317s., 359, 365–367, 414, 428, 430
- jugement, *voir* facultés
- justice 64, 93, 106, 111, 130, 142s., 167s., 176, 183, 185, 201, 218, 220, 228, 242, 348, 368, 390, 464, 473, 476
- langage 55, 82, 116s., 135, 143, 156s., 390–395, 454–457
- *voir aussi* communication
- législateur 106, 203s., 297, 364, 408
- liberté 68, 71–73, 79, 83–86, 132, 157, 176, 229–232, 242, 245s., 255, 258, 331, 360, 424–426, 455, 462, 465
- *voir aussi* émancipation; esprit libre
- loyauté 2, 63, 65, 68, 134, 138, 144, 161, 171, 191, 194, 198, 209, 216, 222, 224, 228, 329, 331, 344, 346s., 350, 422–424
- Lumières 3–5, 10, 21, 38, 47, 81, 107, 110, 157, 252, 269, 362, 364, 396, 407, 415, 418, 444
- *voir aussi* obscurantisme
- magie 49, 66, 353, 372, 374–376, 402, 445, 447s.
- maîtrise 61, 101, 124, 134, 149, 152, 187, 219, 221, 278, 343, 354
- maître 109, 136, 149, 162, 185, 188, 203s., 393
- *voir aussi* disciple
- maladie 57–61, 67, 81, 87, 138s., 150s., 160s., 168s., 192, 198, 202, 212, 220, 314–322, 324s., 327, 329, 402
- *voir aussi* médecin; thérapeutique
- malheur 22, 36, 49s., 64, 90, 128, 138, 326, 398, 415s., 427
- *voir aussi* bonheur
- manipulation 7, 107, 116, 133, 138, 144, 149, 347, 365s., 370, 392–395
- masque 16, 126–128, 133, 137, 142s., 145, 163, 170s., 217, 247, 266, 344s., 366, 368, 382, 385
- méconnaissance, *voir* ignorance
- médecin 57s., 87s., 149s., 189, 234, 279, 314s., 317–319, 327, 374, 376, 402, 415
- médecin de la culture 57, 234, 314, 317, 445
- *voir aussi* maladie; thérapeutique
- mélancolie 62, 76, 148, 154s., 160, 162, 164, 202, 319s., 322s., 326–329, 417, 435
- mensonge 7, 118, 144–146, 337, 344, 347, 350, 366s., 381, 389s., 392s., 474s.
- mesure 98, 118, 133, 139, 142s., 159, 169, 204, 207, 211, 214s., 218–221, 227–229, 289, 292, 295, 328, 346, 348, 384
- *voir aussi* hybris
- métaphysique 10, 12, 36, 47, 66, 68s., 122s., 135, 147, 186, 188, 241–251, 253, 257, 308s., 338, 370, 372, 377, 427, 431, 434, 459–461, 472, 476s.
- *metaphysica specialis* 12, 19, 68, 122, 206, 242, 273, 280, 287, 290, 298, 310, 320, 335, 339, 396, 411, 431, 434, 442s., 457–460, 462, 472, 477
- mimicry* 52, 71, 89, 329, 354–356, 360
- miracle 65–67, 345, 372, 374, 385, 408–410, 412, 449
- miroir 89, 132, 187, 208, 210, 291–293, 295, 297–302, 309–311, 324, 457
- modernité 29, 45, 47, 53s., 56, 86s., 92–111, 113, 121s., 158, 172, 189s., 211, 223, 236, 258, 318, 341s., 359, 371, 373, 376, 379, 384, 411, 440, 447, 450, 453
- morale 1s., 8, 14–18, 22, 44, 48–53, 66, 70–82, 86–91, 99, 102, 108s., 122–124, 129, 152–158, 160, 209–213, 241, 245, 266–268, 274s., 340–342, 345, 354, 356–358, 363, 374–377, 385, 399–405, 417–419, 431, 449s., 455s.
- moralité des mœurs 15, 41, 44, 49, 51s., 54, 71, 79, 93s., 102s., 253, 263, 290, 296, 341s., 352, 358s., 417
- mort 63, 156, 212, 222, 402, 419, 427, 471
- mort de Dieu 14, 69, 172, 190, 246, 406, 414, 433, 442, 459–469, 471–477.
- motif 71, 75–77, 82–86, 121s.
- mythe 8, 12, 136, 159, 204, 221, 321, 339, 369–372, 376, 382, 384, 467
- mythologie 66, 370–372, 376, 410, 417
- nationalisme 107s., 111s., 360, 365s., 379

- nature 5, 50, 53s., 122, 176, 179–182, 191, 193, 202, 204–206, 210, 221, 242, 245, 248, 251, 252s., 290, 335, 338s., 369, 371, 374–376, 388–390, 396–398, 401–409, 411, 417–419, 421, 434s., 437, 439–445, 447, 450, 453, 473
- contre-nature 95, 128, 143, 151s., 178, 205, 236, 410, 421, 442
 - naturalisation 181, 252, 310, 356, 358, 404, 411, 440–443, 460, 473
 - surnaturel 53, 178, 193, 206, 231, 290, 319, 375s., 396s., 402, 407, 417, 421, 423, 426s., 430, 443, 448, 472
- noble, *voir* aristocratique
- obscurantisme 4s., 7, 47, 109, 234, 332, 415, 438s., 444, 461
- *voir aussi* Lumières
- obscurcissement 33, 55, 150s., 226, 411, 416s., 437–439, 460, 466, 471
- opinion 7, 20s., 33s., 49, 65, 78, 82, 108, 130, 146, 183, 185, 187–189, 197, 208, 230s., 233s., 247, 255s., 260, 262, 275–277, 284, 307, 324–326, 329–333, 339–341, 359s., 368s., 378–380, 415, 425, 461, 466, 469, 472
- *voir aussi* croyance; foi
- origine 44s., 47, 52, 54–56, 60, 68, 75s., 84, 147, 153, 267, 269s., 276, 282, 357s., 377, 397s., 400, 402–405, 408s., 430
- paralogisme 7, 244, 308, 334
- passé, *voir* temps
- passion 2, 20s., 28, 46, 52–54, 59, 63, 81, 117–119, 121s., 125s., 131, 145–147, 166, 169, 172, 182s., 190s., 194, 196, 199, 206, 211, 220, 223, 258, 263, 270, 322–324, 337, 348–352, 380, 389, 429, 436
- *voir aussi* amour
- pathologie, *voir* maladie
- péché 36, 57–59, 62–66, 123, 401s., 409s., 412, 418–423, 470
- *voir aussi* erreur; faute
- penseur-sage 2, 29s., 174s., 177–179, 183–237, 258, 315, 317, 320, 322, 326–328, 422, 472
- perception, *voir* facultés
- performativité 8–11, 51s., 76, 129, 140, 146, 150, 160, 218, 226, 233s., 263, 276, 293, 301, 315s., 358, 376, 379s., 384, 392, 414–417, 458, 461, 463, 466s., 472, 475
- perspective 13, 73, 101, 152, 160, 169, 177s., 181s., 186, 190, 197, 200–202, 207–211, 214, 220–223, 234, 268, 295s., 304, 426, 433, 438
- perspectivisme 11, 13, 71, 82, 87, 101, 161, 172, 178, 181s., 184, 189, 205, 207s., 210s., 228, 268, 277, 287, 291, 304, 324, 368, 383s., 438s., 454s.
 - *voir aussi* regard; vision
- pessimisme 33, 46, 55, 57–59, 62, 150, 152, 168, 176, 230, 336, 436–438
- peur 48, 59, 62, 78, 90, 103, 126s., 129, 131, 134, 136, 146s., 211, 274, 352–354, 361, 373–376, 409, 418s., 425, 437, 467
- terrorisme 352s., 425
- phénoménisme 23, 82–83, 246, 284–287, 291–298, 302–306
- philosophie 3, 11, 20, 22, 27, 33s., 37, 41s., 59, 74, 160, 173, 177, 181, 201, 206s., 223, 226s., 241, 243, 246, 269, 304, 389, 441, 444, 446s., 461, 463, 471
- physiologie 22s., 45s., 51s., 54–56, 66s., 69, 79s., 83, 89, 111, 117, 125, 132s., 135, 137s., 147s., 154s., 160s., 193, 211s., 220, 244, 249, 264, 270s., 273–281, 284, 314, 327–329, 351, 383, 385, 388, 399, 402, 446
- pitié 62–64, 71, 73s., 86–90, 99, 142, 164, 194, 318, 345, 355, 464, 476
- pratique 10, 52, 72s., 84, 115, 117, 119, 123, 151, 177, 187, 191s., 207s., 219, 227, 245–249, 267, 312s., 317, 325, 328, 342, 369, 446, 450, 462
- *voir aussi* théorie
- préjugé 1–2, 7–16, 20s., 29, 33s., 46–49, 51, 53–57, 67s., 74, 76–79, 82, 91, 94, 102, 104–105, 177s., 188, 193, 262, 269, 284, 307, 318, 333, 360, 363s., 379s., 391, 410–412, 424–426, 457–462, 464
- logique des préjugés 8, 10–12, 16, 28, 45, 47s., 53s., 58s., 65s., 69, 71, 75, 80–82, 90, 95, 108s., 114, 116, 118s., 121, 133, 138, 144s., 147, 154, 157, 162, 168, 171s., 177, 183, 185, 189, 197, 201, 206, 209, 212, 215, 218–

- 220, 223 s., 227–229, 231–233, 236 s.,
248 s., 255, 257 s., 273, 315, 317, 322, 327–
329, 331, 334, 337, 339, 352, 354–356, 358,
361 s., 365, 368 s., 392 s., 396, 398, 411 s.,
414, 422, 426 s., 439, 454, 456 s., 462, 467,
474
- primitif 47–49, 53, 69, 376, 389, 399 s., 410,
444 s., 447–449
- probité, *voir* loyauté
- progrès 21, 47, 227, 252, 265, 299, 302 s., 357,
362
- projection 13, 15, 48, 62, 91, 123, 246, 256,
291, 304, 336–339, 349, 351, 371, 375, 388,
397–400, 404, 428–430, 441 s., 449, 475–
477
- psychiatrie 12, 67, 225, 314, 318, 321, 410
- psychologie 9, 12, 45, 51, 57, 60, 62 s., 67–69,
82 s., 97, 114 s., 117, 122, 131, 163, 169 s., 174,
177, 206, 223, 225, 236, 241–243, 256 s.,
271 s., 275, 277, 279, 281, 314, 351 s., 374 s.,
395–398, 408 s., 445
- puissance 9, 16 s., 21, 80 s., 88–91, 107, 109–
112, 116, 121, 133–139, 155–158, 180, 189,
218, 225, 252 s., 259, 278, 289, 346, 351 s.,
360–367, 369 s., 376, 378, 380, 422, 428–
430, 450, 459, 472
- pulsion 7, 12, 17, 53, 71, 73, 79–81, 83, 116 s.,
121 s., 143, 157 s., 229, 269 s., 275 s., 343,
369, 386, 399, 445, 455 s., 476
- *voir aussi* instinct
- punition 49 s., 63 s., 130, 134 s., 159, 264,
397 s., 401, 408, 433, 442, 456, 464
- purification 7, 27 s., 53, 60, 121, 163, 225, 314,
331 s., 437, 441
- raison, *voir* facultés
- regard 58, 77, 88, 99, 104, 124, 140, 145, 148,
159, 161, 169, 176 s., 179–182, 184–188,
195 s., 200 s., 204, 208, 211, 220, 222, 226,
230–233, 237, 299, 310, 381, 383, 388, 433
- *voir aussi* perspective; vision
- relation 33, 83, 87 s., 116, 124, 126–130, 136,
139, 141 s., 144 s., 149, 153, 155 s., 158, 160,
165, 167, 169, 171 s., 188, 195 s., 200, 203–
205, 209 s., 213, 252 s., 299, 302 s., 311,
337–343, 357, 378, 473
- religion 2, 4 s., 7, 31 s., 44, 46, 58–63, 65 s.,
68 s., 88, 186, 206, 209, 223–225, 241–
243, 317–320, 326 s., 352 s., 359, 371–374,
377, 396–398, 408–419, 422–427, 429,
431–434, 437 s., 440–444, 457, 464–473,
475–477
- *voir aussi* croyance; foi
- responsabilité 73, 85, 111, 255, 258, 319, 374,
426, 464
- *voir aussi* innocence
- révolution 29, 103, 106 s., 217 s., 333, 360 s.,
363–365
- romantisme 5, 94, 98, 101, 108, 110, 379, 381,
383, 387
- saint 64 s., 67, 143, 410 s., 420 s., 426, 432, 456
- salut 59, 63, 65 s., 410, 412, 420, 432, 476
- Satan, *voir* diable
- scepticisme 55, 60 s., 97, 145, 189, 197 s., 200,
205, 208, 212, 219, 246 s., 285, 315, 330–
332, 404, 422, 425, 444 s., 448 s., 469
- *voir aussi* doute
- Schwärmerei* 60, 108, 127, 231, 321, 449
- science 4, 21 s., 44–51, 54 s., 63, 68 s., 138,
177 s., 180–184, 188–190, 206 s., 241,
243 s., 249, 296, 299, 302 s., 313 s., 320,
335 s., 340, 370–372, 375 s., 379 s., 388–
390, 396–398, 400 s., 421–425, 444–455,
457, 468–470
- *voir aussi* connaissance; épistémologie
- Selbstüberwindung* 178, 224 s., 234, 358, 441,
473–475, 477
- sensation, *voir* facultés
- sentiment, *voir* facultés
- société 9, 22, 92–93, 95–97, 100, 102–105,
107, 111, 115, 196, 207, 211, 213 s., 218, 232,
338–350, 354, 358–362
- solitude 104, 147 s., 150, 156, 174 s., 180, 186–
188, 196, 198, 200–202, 205–207, 213 s.,
232 s., 325, 394
- sorcellerie 353, 402, 421, 451
- souffrance 50 s., 64, 71, 81, 86–88, 124, 144,
157, 163, 168, 181, 183, 265, 278, 419
- subjectivité 17, 71–75, 78–83, 114–119, 122,
133, 138–141, 172, 174–179, 182–186, 195,
203 s., 213–216, 224–226, 255–258, 287–
289, 307–310, 321, 341, 434

- ego 72, 77s., 82s., 86s., 89, 94, 122, 255s., 258, 306-309, 311, 341, 418, 420, 434
- moi 71, 78, 81, 140s., 217, 220, 226, 242, 244, 255-257, 273, 287s., 298, 307-311, 329, 332, 349, 371, 434, 474
- sujet 73s., 78, 81-83, 116-121, 175s., 179-185, 229-231, 242-244, 255-267, 288-298, 304-311, 313, 333s., 348
- superstition 4, 8, 20, 43-45, 48-53, 59, 62-64, 66s., 76, 133, 352-354, 370-376, 447-454
- surhomme 178-180, 224s., 246, 253, 440s., 459-462, 472-477
- surnaturel, *voir* nature

- téléologie, *voir* finalisme
- tempérament 133-134, 322-326
- temps 29, 45, 47s., 75, 94, 148s., 154, 162, 221-224, 267, 278, 281s., 332s., 376-378, 466, 472, 476
- avenir 32, 40, 94-98, 101, 111-113, 190, 226s., 247, 342, 450, 476s.
- futur 90, 226
- passé 49, 54-56, 60, 76, 94, 98, 109, 140s., 146, 154, 191, 227, 266, 372-374, 376s., 379, 476
- théâtre 27-42, 131, 293, 344, 385, 458
- théorie 72, 84, 115, 117, 123, 177s., 182, 187s., 191s., 198s., 205-207, 219, 227, 245-249, 312s.
- *voir aussi* pratique
- thérapeutique 27, 57, 81, 87s., 192s., 314, 449
- *voir aussi* maladie; médecin
- tragique 33s., 151, 154, 294
- tragédie 28, 30-34, 38, 101, 114, 208
- transcendantal 23, 244, 247, 249, 256, 270s., 275, 277, 281, 284, 296, 302, 305, 308s., 333
- tromperie 7s., 82, 105, 119, 126s., 140s., 144, 165, 214, 259-262, 268, 305s., 342-347, 350s., 366, 380s., 385-387, 411, 413, 422-424, 456
- type 36, 54, 93-113, 121, 132s., 155-158, 160s., 164s., 177, 182, 210, 219, 253, 258, 322, 402, 474
- utilitarisme 11, 17, 22, 54s., 73, 77, 79, 86, 91, 99s., 103, 129, 155, 158, 172, 181, 267, 275-279, 296s., 361, 399s., 402-404
- valeur 13s., 46-54, 72, 77s., 80, 85, 91, 101s., 105-107, 122, 156s., 163, 176, 203, 230, 262-264, 274, 277, 314, 330, 332, 336, 353, 356, 358-360, 369, 378, 388, 403, 456, 467
- dévaloriser 14, 65, 69
- revaloriser 212, 337, 433s.
- survaloriser 54, 98s., 162
- vanité 98, 119, 121, 126, 130, 136-138, 141-145, 159, 166, 169, 212-214, 340-344, 366-368
- véracité, *voir* loyauté
- vérité 10s., 33s., 39, 44, 57-61, 63-68, 160, 166, 168, 181, 185, 188-192, 195, 197, 202, 208, 218-223, 247, 249, 260, 267, 275-277, 284, 286, 294-298, 303, 313, 327, 331, 350-352, 355, 378, 422s., 428, 452, 454, 461s.
- vertu 53, 59, 64, 73, 76, 97-99, 118s., 122, 128s., 139, 142-144, 146s., 165s., 194s., 205, 207, 209, 213s., 219, 226-228, 278s., 423
- vice 99, 118s., 126, 142s., 341, 352
- vision 8s., 29, 59-62, 178, 247, 292, 297s., 319-321, 323, 372, 405, 436, 439, 468
- volonté, *voir* facultés
- Zarathoustra 32, 147, 172, 189, 191, 194, 196, 201, 216, 291, 295, 297, 464s., 467s., 471-475