



**HAL**  
open science

**La volonté de puissance en tant qu'amour créateur :  
héritages nietzschéens de la Bonne Nouvelle de Jésus et  
du luthéranisme**

Orlène Eulalie Mouanda

► **To cite this version:**

Orlène Eulalie Mouanda. La volonté de puissance en tant qu'amour créateur : héritages nietzschéens de la Bonne Nouvelle de Jésus et du luthéranisme. Philosophie. Université Côte d'Azur, 2023. Français. NNT : 2023COAZ2030 . tel-04390325

**HAL Id: tel-04390325**

**<https://theses.hal.science/tel-04390325>**

Submitted on 12 Jan 2024

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

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

UNIVERSITÉ  
CÔTE D'AZUR



ÉCOLE DOCTORALE  
**SOCIÉTÉS, HUMANITÉS,  
ARTS ET LETTRES**

# THÈSE DE DOCTORAT

**La volonté de puissance en tant qu'amour créateur : héritages nietzschéens  
de la Bonne Nouvelle de Jésus et du luthéranisme**

**Orlène Eulalie MOUANDA**

Centre de Recherche en Histoire des Idées  
(CRHI, UPR 4318)

**Présentée en vue de l'obtention  
du grade de docteur en philosophie  
de l'Université Côte d'Azur**

**Dirigée par** Pierre-Yves Quiviger  
Professeur à l'Université Paris 1 – Panthéon  
Sorbonne

**Co-dirigée par** Céline Borello  
Professeure à Le Mans - Université

**Soutenue le** 8 septembre 2023 à Nice.

**Jury :**

Daniel Frey, Professeur à l'Université de  
Strasbourg

Hervé Pasqua, Recteur honoraire de l'Institut  
catholique de Rennes, HDR

Olivier Tinland, Professeur à l'Université Paul  
Valéry - Montpellier III



La volonté de puissance en tant qu'amour créateur : héritages nietzschéens  
de la Bonne Nouvelle de Jésus et du luthéranisme

Composition du Jury :

Président du jury : Olivier Tinland, Professeur des universités, Directeur-adjoint de l'équipe CRISES (EA 4424), Université de Paul-Valéry de Montpellier III

Rapporteurs

Olivier Tinland, Professeur des universités, Directeur-adjoint de l'équipe CRISES (EA 4424), Université de Paul-Valéry- Montpellier III

Daniel Frey, Professeur des universités, Membre de l'UR 4378, Université de Strasbourg

Invité

Hervé Pasqua, Recteur honoraire de l'Institut catholique de Rennes, HDR, Membre statutaire du CRHI (UPR 4318), Université Côte d'Azur

Thèse dirigée par Pierre-Yves QUIVIGER, Professeur des universités (philosophie du droit), Directeur de l'UFR de Philosophie ISJPS (UMR 8103), Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne et Par Céline BORELLO, Professeur des universités, TEMOS (9016) 2022-2023 : en délégation CNRS au LEM (UMR8584), Le Mans – Université.

Notre recherche s'attache à mettre au jour la manière dont les formules clés du nietzschéisme à savoir, la volonté de puissance, le surhumain, l'éternel retour, le Grand Midi et l'*amor fati* — dans leur dimension pratique et axiologique — dialoguent sous forme de nappe souterraine avec l'une des vertus essentielles du christianisme, notamment l'amour *agapè* et l'idéal piétiste, en vue d'instaurer un *humanisme des affects*. En effet, par son athéisme insolite, Nietzsche apparaît très soucieux de créer des valeurs philosophiques créatrices de joie, qui, tout en prenant le contre-pied des valeurs platonico-chrétiennes promulguées par le christianisme institutionnel et moderne, s'accordent parfaitement avec la *Bonne Nouvelle de Jésus* et la « religion du cœur » de Zinzendorf, lesquelles sont devenues un « fond d'âme » ou « *Gemüth* » qui s'ouvre dans une piété de l'incroyance réformatrice. En clair, il s'agit de montrer que l'hypothèse de la volonté de puissance en tant qu'amour créateur ou « vertu qui prodigue », obéit à l'exigence du partage tel que le veut le commandement d'amour de Jésus formulé dans la pensée johannique.

## Summary

Our thesis seeks to bring to light the way in which the key formulas of Nietzscheanism, namely the will to power, the superhuman, the eternal return, the Great South and amor fati — in their practical and axiological dimension — dialogue in the form of an underground tablecloth with one of the essential virtues of Christianity, in particular agape love and the pietist ideal, with a view to establishing a humanism of affects. Indeed, by his unusual atheism, Nietzsche appears very concerned with creating philosophical values that create joy, which, while taking the opposite view of the Platonic-Christian values promulgated by institutional and modern Christianity - are in perfect harmony with the Good News of Jesus and the "religion of the heart" of Zinzendorf, which became a "ground of soul" or "Gemüth" which opens in a piety of reforming unbelief. Clearly, it is a question of showing that the hypothesis of the will to power as creative love or "virtue that prodigal" obeys the requirement of sharing as wanted by the commandment of love of Jesus formulated in Johannine thought.

## Mots-clés

*NIETZSCHE ; ÉTHIQUE ; INCROYANCE/INDIFFÉRENCE ; PRAXIS ÉVANGÉLIQUE ; GRAND MIDI ; VOLONTÉ DE PUISSANCE ; PIÉTISME ; JÉSUS/PAUL/LUTHER ; AMOUR CRÉATEUR ; AMITIÉ ; JOIE*

## Keywords

NIETZSCHE; ETHICS; UNBELIEF/INDIFFERENCE; EVANGELICAL PRAXIS; GRAND NOON; WILL TO POWER; PIETISM; JESUS/PAUL/LUTHER; CREATIVE LOVE; FRIENDSHIP; JOY

## REMERCIEMENTS

Toutes les distinctions à Mme Céline Borello et M. Pierre-Yves Quiviger pour le soutien inlassable, la patience, les encouragements et leurs orientations tout au long de cette recherche. Une mention spéciale à mes filles et à mon conjoint — qui se sont accommodés de mes absences. Un clin d’œil à mes amis, à mes parents — qui ont donné un peu de leur pour la matérialisation de ce travail. Que ceux et celles qui ont donné un peu de leur peu dans ce travail trouvent dans ces quelques mots la marque de ma profonde gratitude et de ma sublime sympathie.

## Table des matières

<b>INTRODUCTION</b> .....	<b>9</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE</b> .....	<b>26</b>
<b>NIETZSCHE ET LES DIFFÉRENTES CONFIGURATIONS CULTURELLES ET AXIOLOGIQUES DU CHRISTIANISME : LES PORTRAITS PSYCHOLOGIQUES DE JESUS, PAUL ET LUTHER</b> .....	<b>26</b>
CHAPITRE I.....	27
LES PORTRAITS PSYCHOLOGIQUES DE JESUS, PAUL ET DE LUTHER DANS LE CORPUS NIETZSCHEEN .....	27
<i>Section 1- Le portrait psycho-physiologique du Rédempteur esquissé dans L'Antéchrist</i> .....	28
1.1/ Le Christ des Évangiles ou « le cœur le plus ardent » : vers un hyperidéalisme moral.....	32
1.2/ Le Christ, une figure du grand Oui illimité.....	37
1.3/ Jésus, un « esprit libre » et « juste ».....	44
<i>Section 2- Les portraits psychophysiologiques de saint Paul dans l'œuvre de Nietzsche</i> .....	50
2.1/ Saint Paul dans son rapport à la Loi, ou le type décadent dans Aurore et L'Antéchrist .....	50
2.2/ Saint Paul vu par Nietzsche comme un « homme profond » .....	56
<i>Section 3 - Le portrait de Luther esquissé par Nietzsche dans Aurore : Luther</i> .....	69
« cet autre grand pessimiste ».....	69
3.1/ Qu'est-ce que le pessimisme chez Nietzsche ? .....	71
3.2/ Luther, « cet autre grand pessimiste » : comment comprendre cette formule ?.....	74
CHAPITRE II .....	80
LES TYPOLOGIES DE LA MORALE CHRETIENNE CHEZ NIETZSCHE .....	80
<i>Section 1 - Le judaïsme et le christianisme vus par Nietzsche comme des phénomènes culturels et axiologiques</i> .....	82
1.1 / Nietzsche et la culture juive.....	83
1.2/ L'ancienne alliance du peuple d'Israël ou le « grand style dans la morale ».....	85
1.3/ La transvaluation sacerdotale ou la naissance de l'esprit de vengeance et de pesanteur .....	89
<i>Section 2 – L'essence du christianisme jésunien chez Nietzsche</i> .....	94
2.1/ La Bonne nouvelle de Jésus exige la pratique de l'amour agapè comme fondement du processus de rédemption .....	96
2.2/ De la praxis évangélique au christianisme simplifié : vers une psychologie de la croyance .....	101
<i>Section 3 - L'interprétation paulinienne du message de Jésus, une restauration de « grand style » selon Nietzsche</i> .....	108
3.1/ Paul et Jésus ont-ils la même doctrine du salut ? .....	109
3.2/ La foi comme relation vivifiante chez saint Paul.....	113
3.3/ La physiologie paulinienne, de la mort à la résurrection des corps : vers une éthique de la transmutation et de la déification de l'homme.....	117
<i>Section 4-La Réforme luthérienne et le christianisme du cœur : quelles affinités ?</i> .....	123
4.1/La réforme luthérienne ou la prééminence de la foi et de l'amour sur le savoir.....	124
4.2/ Lecture nietzschéenne de la réforme luthérienne .....	130
<b>DEUXIÈME PARTIE</b> .....	<b>138</b>
<b>NIETZSCHE ET L'OMBRE DU CHRISTIANISME DU « CŒUR »</b> .....	<b>138</b>
CHAPITRE III .....	138
SAINT PAUL, LUTHER ET NIETZSCHE : QUELS CROISEMENTS DE PERSPECTIVES ?.....	138
<i>Section 1- Nietzsche héritier de « l'audace luthérienne » : le pessimisme réformateur comme trait d'union entre Luther et Nietzsche</i> .....	139
1.1/ Nietzsche face au piétisme luthérien : l'emprise masquée du milieu natal, des professeurs et de la théologie libérale du XIXe siècle .....	140
1.2/ Nietzsche, des idéaux ascétiques à une piété de l'indifférence .....	149
1.3/ Nietzsche, ou l'incroyance réformatrice comme indice d'une grande piété .....	151
<i>Section 2 -La question du salut par la foi chez Paul, Luther et Nietzsche : quels croisements possibles ?</i> .....	158
2.1 / La critique nietzschéenne de « la psychologie de la foi » .....	158
2.2/ Ce que devient la foi chez Nietzsche : De la croyance statique à une foi qui « vit » ou tragique.....	161
CHAPITRE IV .....	168
NIETZSCHE ET L'OMBRE DE LA BONNE NOUVELLE DE JESUS.....	168
<i>Section 1- L'amour créateur, trait d'union entre Jésus et le Zarathoustra de Nietzsche</i> .....	170
1.1/ Zarathoustra, une figure du grand amour identique à Jésus .....	172

1.2/ Le Grand Midi de Zarathoustra, ou la réédition de la Bonne de nouvelle de Jésus .....	180
<i>Section 2- La morale aristocratique de Nietzsche exige un cœur débordant d'amour.....</i>	<i>185</i>
<i>Section 3- Du « chrétien parfait » au surhumain : l'Übermensch nietzschéen, un art de vivre à l'aune de la praxis évangélique et du piétisme luthérien.....</i>	<i>192</i>
3.1 / Du sens et du statut de l'éthique chez Nietzsche .....	193
3.2 / La praxis évangélique de Jésus et l'Übermensch comme paradigmes de la déification de l'homme .....	196
CHAPITRE V.....	199
LA FRONTIERE FLOUE ENTRE « L'ATHEISME INSTINCTIF DE NIETZSCHE » ET L'AFFIRMATION.....	199
DE SON INSTINCT CHRETIEN DEVENU REFORMATEUR .....	199
<i>Section 1- Nietzsche et la tradition hébraïque : leur proximité irréductible.....</i>	<i>203</i>
<i>Section 2 - L'amor fati nietzschéen et le Oui de Job .....</i>	<i>209</i>
<i>Section 3- L'amor fati nietzschéen ou le retour à la praxis évangélique .....</i>	<i>213</i>
<b>TROISIÈME PARTIE .....</b>	<b>220</b>
<b>LA VOLONTE DE PUISSANCE, UNE APPROPRIATION NUANCEE DE L'AMOUR AGAPE : .....</b>	<b>220</b>
<b>VERS UNE ETHIQUE DE L'AMITIE ET DE LA JOIE PARTAGE .....</b>	<b>220</b>
CHAPITRE VI.....	220
L'AMOUR CREATEUR, LIEU DE RENCONTRE DE LA PENSEE NIETZSCHEENNE ET DES .....	220
ÉVANGILES .....	220
<i>Section 1- L'amour créateur chez Nietzsche.....</i>	<i>225</i>
<i>Section 2 - La physiologie de l'amour comme couronnement de la nostalgie nietzschéenne de la Bonne Nouvelle .....</i>	<i>228</i>
CHAPITRE VII .....	238
LA VOLONTE DE PUISSANCE EN TANT QU'AMOUR CREATEUR : UN REMEDE A L'IMPUISSANCE DE LA VOLONTE CHEZ NIETZSCHE ...	238
<i>Section 1 : L'empreinte jésunienne et paulinienne de la volonté de puissance (Wille zur Macht) .....</i>	<i>240</i>
1.1/ Quand Nietzsche donne à la volonté une qualité affective, elle devient volonté de puissance.....	240
1.2/ La puissance comme excès d'amour chez Nietzsche .....	246
1.3/La volonté de puissance et l'amour agapé : quelles perspectives de rencontre ?.....	251
<i>Section 2- La question de l'impuissance de la volonté chez Paul et Nietzsche : quels points de convergences ?.....</i>	<i>255</i>
2.1/ L'amour comme metteur en scène d'un corps en grande santé .....	256
2.2/ Aimer, c'est pouvoir bien agir.....	261
2.3/ L'art comme « métaphysique de cette vie » exige l'antériorité de l'amour inconditionnel sur le créer .....	264
CHAPITRE VIII.....	266
L'AMITIE COMME REFERENTIEL PHYSIOLOGIQUE : UN REMEDE A LA MODERNITE PHILOSOPHIQUE ET A L'INIMITIE.....	266
<i>Section 1- La pitié tragique comme socle de l'ascétisme des faibles .....</i>	<i>269</i>
<i>Section 2- Du chrétien compatissant au surhomme, ou l'ami au cœur florissant d'amour et de joie.....</i>	<i>278</i>
2.1/ L'amitié, un don de Dieu selon Nietzsche .....	279
2.2/ L'amitié comme fondement de « l'ascétisme des forts ».....	285
CHAPITRE IX .....	294
L'ÉTERNEL RETOUR EN TANT QU'AMITIE : VERS UNE ETHIQUE DE LA JOIE PARTAGEE .....	294
<i>Section 1- L'amitié à la terre comme ontologie de l'éternel retour .....</i>	<i>300</i>
1.1/ L'Éternel retour, une métaphysique de l'ici-bas .....	300
1.2/ L'effectivité de l'éternel retour exige la joie : l'éternel retour comme harmonie du plaisir.....	303
<i>Section 2 : « La grande politique » Grosse politik ou une politique d'ami : de la domination à l'instinct amical.....</i>	<i>315</i>
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>320</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>331</b>



*Ma thèse, ramassée en une formule qui fait archaïque, sent le christianisme, la scolastique et autres muscs : dans la notion « Dieu comme esprit », Dieu est nié en tant que perfection...<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, XIV, 16 [56], p. 254.

## INTRODUCTION

Le plus faible s'efforce de se rapprocher du plus fort, poussé par la nécessité de la subsistance ; il veut trouver un abri, éventuellement *s'unir* à lui. Le plus fort à l'inverse lutte pour repousser le reste loin de soi [...] L'instinct de se rapprocher — et l'instinct de rejeter quelque chose forment, dans le monde inorganique comme dans le monde organique, le *lien*. Cette distinction dans son ensemble est un préjugé. Dire que la volonté de puissance dans toute combinaison de *forces se défend contre ce qui est plus fort, et se déchaîne contre ce qui est plus faible, cela est plus juste.*<sup>2</sup>

Mais qu'est-ce qui est « plus faible » aux yeux de notre philosophe ? En tant que philosophe de l'affirmation de la vie, le faible chez Nietzsche ne renvoie pas à une personne, mais à un état d'esprit, à une tendance décroissante, notamment la haine. Ce n'est pas un déchaînement contre les hommes faibles, mais contre l'esprit de faiblesse. Il ne s'agit nullement d'anéantir les plus faibles, mais de surmonter la volonté de puissance sous sa forme décroissante pour que vive l'amour créateur. Dit autrement, ce qui est *plus faible* chez l'auteur du gai savoir, c'est la haine : la haine de soi, de la vie, de l'autre, du monde qu'il faut impérativement surmonter, afin d'être constamment dans la joie et la bonne humeur. En effet, la pensée de Nietzsche en tant que *Wille zur Macht (volonté de puissance)* se présente comme une philosophie de l'éloge du grand amour, ou plutôt des alliances des contraires, en vue de créer un être fondamentalement relationnel et apte à affirmer la vie dans toutes ses dimensions. Car, selon Nietzsche, « toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses les unes les autres <sup>3</sup>», comme en atteste l'alliance entre Dionysos<sup>4</sup> et Apollon<sup>5</sup> amplement manifestée dès *La Naissance de la tragédie*, qui permet d'engendrer la « tragédie attique <sup>6</sup>», ou encore l'amour

---

<sup>2</sup> *Fragments posthumes, Automne 1884- automne 1885, Œuvres philosophiques complètes*, XI, Trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, 36 [21], p. 291.

<sup>3</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le chant d'ivresse », trad, Georges-Arthur Goldschmidt, Livre de poche, 1983, p. 376.

<sup>4</sup> Qui est Dionysos dans l'œuvre de Nietzsche. Il est souvent présenté comme l'alpha et l'oméga de l'entreprise nietzschéenne. Il est le dieu de la *continuité*, celui-là qui brise les frontières de la métaphysique, le nœud de l'esthétique nietzschéenne, celui que Barbara Stiegler, présente comme le « Nous » c'est-à-dire « l'archi-unité des chairs que nous sommes » p. 30

<sup>5</sup> Il est le premier partenaire érotique de Dionysos. Il apparaît dans les premiers écrits de Nietzsche et dans le premier Dionysos. Il est le dieu qui fixe des limites, c'est le dieu de la *discontinuité*, celui-là qui imprime la part représentative ou rationnelle de la subjectivité.

<sup>6</sup> C'est une synthèse, ou encore le symbole de la réconciliation entre Dionysos et Apollon. Nietzsche, *La naissance de la tragédie, Œuvres philosophiques complètes*, I, Trad. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1977, §1, p. 42.

entre Dionysos et Ariane<sup>7</sup> (elle est la deuxième associée érotique de Dionysos) dans le deuxième Dionysos. On peut aussi évoquer l'éloge de l'union de l'âme et du corps dans « la Préface à la seconde édition » du *Gai Savoir*, sans oublier « le couple plaisir et déplaisir<sup>8</sup> », ou encore la mystérieuse accolade<sup>9</sup> entre l'aigle et le serpent dans le « Prologue » de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais aussi, « l'« instant<sup>10</sup> » présent, représentant la rencontre entre ces deux chemins (le passé et le futur) qui en soi se contredisent. Il y a également la déclaration d'amour de Zarathoustra aux hommes ; le surhumain qui se définit comme *l'ami au cœur débordant*, et l'anneau du retour éternel qui se présente comme une déclaration profonde d'amour à la femme (l'éternité) qu'il [Nietzsche] a toujours aimé de façon inconditionnelle dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et les fragments posthumes, celle-là qui veut toute chose (la joie et la douleur, le bien et le mal, etc.). On peut alors comprendre pourquoi dès sa première occurrence qui date de 1876-1877, (ainsi que l'a montré Walter Kaufmann), la volonté de puissance est essentiellement définie comme « l'ambition d'arriver au *sentiment* de sa propre *puissance*<sup>11</sup>», celle-ci étant comprise, non comme une quête effrénée du pouvoir, mais plutôt comme une surabondance d'amour de soi se manifestant par un épanchement vers le *Nous stellaire*, donc l'amitié en tant que partage de joie.

Alors, pourquoi Nietzsche déploie-t-il sa pensée, et surtout ses concepts clés par une série d'amours ou d'alliances ? Quelle est la particularité de l'amour dans son entreprise par rapport à la raison ? Quel est l'enjeu de ces alliances ? Si Nietzsche déploie sa pensée sous forme d'alliances, c'est pour promouvoir un *nouvel humanisme* — apte à dépasser l'humanisme moderne qui a conduit à une crise *confirmée* de la raison ratiocinante — crise que « la critique de la raison pure » de Kant<sup>12</sup> ne parvient pas à résoudre. Celle de la séparation affichée entre le

---

<sup>7</sup> À la différence d'Apollon, elle apparaît dans les textes tardifs de Nietzsche et dans le deuxième concept de Dionysos. Elle symbolise l'humanité, mais précisément l'intelligence fabricatrice de l'homme, laquelle lui permet de créer une infinité d'outils et de se représenter le monde. C'est donc la déclaration d'amour de Dionysos envers les hommes.

<sup>8</sup> Il ne faut pas les opposer aux yeux de Nietzsche, c'est un couple, puisque le déplaisir agit comme un *stimulus*. Dans l'optique de *la volonté de puissance en tant que vie*, « l'homme ne recherche pas le plaisir et n'évite pas le déplaisir [...] ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît de puissance. De ses efforts pour y atteindre découlent tant de plaisir que déplaisir ». *Fragments posthumes, Début 1888 - janvier 1889, Œuvres philosophiques complètes*, XIV, Trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1977, 14 [174], p. 138.

<sup>9</sup> Nous reviendrons en détail sur cette image dans la troisième partie de cette enquête.

<sup>10</sup> « Vois cette rue et cette porte ! nain ! [...] Deux chemins se réunissent ici : personne ne les a encore suivis jusqu'au bout. Cette longue rue en arrière [le passé] dure une éternité. Et cette longue rue en avant [le futur ou l'avenir] dure une autre éternité. Elles se contredisent, ces routes, elles butent l'une contre l'autre, - et c'est ici, près de cette porte, qu'elles se rencontrent. Le nom du portail est gravé tout en haut : « instant » est ce nom. » Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme », p. 191.

<sup>11</sup> *Fragments posthumes*, 1876-1878, 23[63], p.448

<sup>12</sup> À ce sujet, Nietzsche note : « En termes de physiologie, la « Critique de la raison pure » est déjà la forme du crétinisme... ». *Fragments posthumes*, XIV, 16 [55], p. 254.

Moi idéalisé et le corps, qui subordonne le corps à l'âme. Même si Kant montre que la connaissance découle de deux sources (c'est-à-dire de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle), le primat de la raison dans l'idéalisme allemand et dans la pensée moderne est maintenu et confirmé, faisant du Sujet désincarné le seul cadre référentiel de la morale, de la science, de la vérité et de la politique. Or, Nietzsche observe que le Sujet moderne imprime l'anarchie des instincts, le chaos, le déséquilibre, le nihilisme. Il est fractionné entre deux facultés en conflit ouvert — sans savoir et pouvoir s'unir, s'accoupler, afin de permettre dans cet accouplement la création des valeurs plus humanisantes. On a d'un côté, l'éloge d'une rationalité désincarnée, où la raison « calcule », « juge » le corps avec son lot d'affects, et de l'autre côté, le corps sans rationalité, débridé comme on peut le voir dans le romantisme. À la suite de ce constat, la critique nietzschéenne de la métaphysique classique et de la modernité philosophique vise donc à promouvoir ce que nous proposons d'appeler un *humanisme des affects*, c'est-à-dire *intuitif, synthétique et sympathique*, hors de l'en-soi de la métaphysique classique, afin d'exalter le *Nous stellaire*. Cet humanisme s'apparente à ce qu'il appelle « l'humanité naturelle<sup>13</sup> », ou plutôt la volonté de puissance.

À la place du sujet anhistorique, immuable, atemporel, désincarné de la réalité diurne, Nietzsche pose un corps orné de *volonté de puissance créatrice*, c'est-à-dire capable de partager les joies avec les autres étants, de se laisser sentir et de sentir les autres. Un corps qui se laisser affecter positivement ou négativement ; et s'organisant de l'intérieur de façon croissante et victorieuse. En ramenant l'âme dans le corps, et en faisant du corps et de la vie le « fil » conducteur de toute interprétation, Nietzsche fait de « l'amour » l'essence même de la vie, et le *juge* suprême, puisque tout est enchevêtré. Le passage de la raison ratiocinante à une raison corporéisée marque donc une nouvelle logique, notamment la lutte et la concorde, l'affrontement et l'accouplement, comme essence de toute vie et condition d'enfantement. En un mot, Nietzsche fait l'éloge de l'affectivité créatrice de joie et de l'être relationnel.

Or, ce jeu de lutte et de concorde n'est pas seulement l'essence de la vie chez Nietzsche, mais aussi le trait spécifique de l'amour au sens nietzschéen. Le §1 de *La Naissance de la tragédie* commence par souligner ce jeu incessant de lutte et de réconciliation entre la pulsion dionysiaque et apollinienne comme le trait spécifique de toute génération et comme le propre de l'amour. Au sujet du couple Dionysos et Apollon, on peut lire :

---

<sup>13</sup> Pour Nietzsche, la grandeur culturelle de l'antiquité résulte du fait que les anciens agissaient « [...] non seulement par la force de l'intellect, mais aussi par la bonté et l'humanité naturelles. » *Fragments posthumes, début 1874 - printemps 1876, Œuvres complètes*, III et IV, trad. Henri-Alexis Baatsch, Pascal David, Cornélius Heim, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1988, 34[23], p. 213.

Ces deux *impulsions* si différentes marchent de front, mais la plupart du temps en conflit ouvert, s'excitant mutuellement à des productions toujours nouvelles et de plus en plus vigoureuses afin de perpétuer en elles ce combat de contraires [...] jusqu'à ce qu'enfin, par un geste miraculeux de la « volonté » hellénique, elles apparaissent accouplées l'une à l'autre et, dans cet accouplement, en viennent à engendrer l'œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique.<sup>14</sup>

Chez Nietzsche, l'amour est ce qui permet d'équilibrer, d'organiser les forces, mais surtout de créer ; donc d'intensifier la vie. Le véritable amour chez Nietzsche célèbre la différence, la lutte sympathique, la réconciliation périodique et le partage, puisque ce jeu incessant de lutte et de compromis est la preuve d'une grande santé, qui, culmine dans l'intensification constante de la vie, donc l'amitié en tant que partage de joie. Cette logique, on la retrouve pratiquement dans tous les concepts clés de Nietzsche que nous avons recensés en ouverture de cette introduction. C'est pourquoi, chez Nietzsche, le nouveau législateur de la moralité, de la vérité, de la religion n'est pas l'en soi, la raison — êtres désincarnés de la réalité, ni seulement Dionysos<sup>15</sup> —, mais ce que nous proposons de baptiser *la volonté de puissance en tant qu'amour créateur*, qui s'ouvre dans l'éloge de l'individualité s'aimant et partageant chez Nietzsche.

Pour Barbara Stiegler, par exemple, Dionysos est « [...] le « législateur » et le « juge » du tribunal critique qui *n'est ni la chair, ni la vie elle-même* et sous l'autorité duquel Nietzsche a justement engagé sa critique <sup>16</sup>». Pourtant, la pensée de Nietzsche est avant tout, *une affirmation inconditionnelle de la vie et du corps*, et Dionysos est une figure du Oui, cela s'atteste sans difficulté à travers les concepts clés de sa pensée. Par ailleurs, une lecture poussée révèle que le statut de Dionysos en tant que juge, n'est pas absolu, il évolue sans cesse au point où Nietzsche ne cesse d'osciller entre Dionysos et un autre « juge », à savoir « l'amour créateur ». Si dans *La Naissance de la tragédie*, Dionysos est présenté comme « le juge » suprême, en août 1882,

---

<sup>14</sup> Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, §1, p. 41.

<sup>15</sup> Comme le soutient B. Stiegler.

<sup>16</sup> Pour B. Stiegler, la pensée de Nietzsche n'est pas une « *affirmation sans condition* » du corps et de la vie, mais une critique de la chair dont Dionysos serait le juge : « Contre toute affirmation inconditionnelle du corps et de la vie, et contre toute affirmation sans condition en général, le « concept de Dionysos » pose au contraire les bases d'une critique des corps vivants — ou de ce qu'[elle propose] d'appeler *une critique de la chair*. » B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair « Dionysos, Ariane, le Christ »*, Paris, PUF, 2005, p. 16 à 17.

Nietzsche notait déjà : « Que l'amour et l'équité<sup>17</sup> à l'égard des choses soient votre école.<sup>18</sup> ». En 1883, il ajoute : « lorsque le « tu dois » n'est plus ressenti — Apparition de l'amour — l'amour, conséquence de la morale.<sup>19</sup> ». En 1884 « l'amour créateur<sup>20</sup> » devient le « seul juge », en 1885 Dionysos est maintenant décrit comme « un juge » parmi tant d'autres et non comme l'unique législateur. En 1888, même si Dionysos est encore présenté comme « type du législateur<sup>21</sup> », il partage néanmoins son titre avec la volonté de puissance présentée comme la « critique des valeurs admises jusqu'ici<sup>22</sup> » — contrariant ainsi l'idée que Dionysos soit l'unique juge, ou encore le concept clé du nietzschéisme. Sauf si, Dionysos en tant que *continuum* ou comme « vertu qui donne<sup>23</sup> », se confond à la volonté de puissance dans ses différentes acceptions et à l'amour créateur.

Mais établir une telle correspondance pose un problème à bien des égards. Tout d'abord, l'œuvre de Nietzsche est protéiforme et l'amour créateur a plusieurs dimensions. L'amour créateur a à la fois une portée esthétique, éthico-morale et législatrice. Or, Dionysos est une figure artistique et non morale et éthique dans l'œuvre de Nietzsche. C'est en tant que symbole de transfiguration et d'affirmation de la vie que Dionysos est décrit par Nietzsche comme « un juge », comme un « critère » d'évaluation des œuvres modernes<sup>24</sup>, mais pas en tant qu'instrument ouvrant à l'amélioration de l'agir humain, ou encore au surpassement de soi et au partage. Le rôle de Dionysos en tant que législateur ou juge semble trouver sa légitimité dans une sphère purement esthétique comme le montre Roland-Rodriguez Moutoumbou-Ndougui<sup>25</sup> dans sa thèse. Et surtout pour dévoiler le caractère autodestructeur des valeurs modernes — qui nient la vie, le corps et créent des pseudo-individualités. En un mot, Dionysos est le juge des valeurs modernes décadentes qui anéminent la vie. Mais lorsqu'il s'agit de créer des valeurs dispensées

---

<sup>17</sup> Pourquoi l'équité et pas l'égalité ? Parce que l'égalité est un principe abstrait, qui, appliqué rigide ment peut créer des injustices. L'équité, en revanche, est un principe qui admet des inégalités justes et des discriminations positives. Elle a une portée pragmatique, elle tient compte des cas particuliers, des situations concrètes qui n'ont pas été prises en compte par la règle générale. C'est une égalité corrigée, plus précise, c'est-à-dire une égalité de traitement. C'est pourquoi l'équité pour Aristote « n'est pas le juste légal, le juste suivant la loi ; mais elle est une heureuse rectification de la justice rigoureusement légale. » C'est une justice réparatrice ou « rectificative ». Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre 5, trad., J. Tricot, Paris, Vrin, 2007, p. 252.

<sup>18</sup> *Fragments posthumes*, IX, 5 [29], p. 234.

<sup>19</sup> *Idem*, IX, 4 [85], p.148.

<sup>20</sup> *Fragments posthumes, Printemps-Automne 1884, Œuvres philosophiques complètes*, X, Trad. Jean Launay, Paris, Gallimard, 1982, 25 [493], p.161.

<sup>21</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 23[8], p. 350.

<sup>22</sup> *Idem*, 14 [136], p. 106.

<sup>23</sup> B. Stiegler, *op.cit.*, p. 227.

<sup>24</sup> On peut lire : « il suffit de prononcer le mot « Dionysos » face aux plus grands noms et face aux plus belles choses de notre modernité, face à Goethe, par exemple Beethoven, face à Shakespeare ou Raphaël : pour que soudain nous sentions juger nos œuvres et nos moments meilleurs. Dionysos est un juge ! – M'a-t-on compris ? » *Fragments posthumes*, XI, 41[7], p. 420.

<sup>25</sup> Voir Roland-Rodriguez Moutoumbou-Ndougui, *Nietzsche : Nostalgie hellénique et prophétie esthétisante*, thèse de doctorat de philosophie, Université de Poitiers, 2006.

par Zarathoustra (comme l'amour inconditionnel, le partage, l'amitié, la joie), l'amour créateur devient l'unique juge, en ce qu'il est une solution pragmatique au délabrement de la culture rationaliste, et porte sur l'aspect éthico-moral de l'entreprise nietzschéenne. C'est un instrument créateur d'alliances, d'amitié, de valeurs qui affirment le corps et la vie.

Aussi, semble-t-il que Dionysos doit s'accoupler avec une autre pulsion, soit Apollon ou Ariane pour pouvoir créer — seul il devient inopérant. Or, l'amour créateur ou la volonté de puissance est objet de lui-même, donc indépendant et inconditionnel. De plus, l'amour créateur nietzschéen comme « juge » présente des traits de ressemblance avec l'amour chrétien dit *agapè* (nous y reviendrons). Parlant de l'amour comme instance législatrice, Nietzsche note : « A : Que signifie la justice ? B : Ma justice, c'est l'amour en ouvrant l'œil. A : Mais songe à ce que tu dis : cette justice-là acquitte tout le monde à l'exception de celui qui juge ! Cet amour supporte non seulement toutes les peines, mais aussi toutes les fautes ! B : Qu'il en soit ainsi !<sup>26</sup> » On peut alors comprendre pourquoi Nietzsche note finalement en 1884 que « *seul l'amour doit se faire juge* - - [...] l'amour créateur, que ses œuvres amènent à *s'oublier* lui-même <sup>27</sup> », surtout sur le plan moral et religieux. Alors, que faut-il alors entendre par *amour créateur* dans le corpus nietzschéen ?

Nietzsche use, en effet, de cette formule (« l'amour créateur » qui se confond au « grand amour ») pour la première fois dans les *Fragments posthumes* X. Et pour ce qui est des œuvres qu'il a publiées, c'est dans *Ainsi parlait Zarathoustra* qu'il développe le sens de cette formule, notamment dans « De la voie du créateur », dans « Du surassement de soi » : « [...] celui qui doit être un créateur dans le bien et le mal ; en vérité celui-là doit d'abord être un anéantisiteur et briser des valeurs. Ainsi le mal suprême appartient à la suprême bonté : mais celle-ci est la *bonté créatrice*. <sup>28</sup> » Et avec une nuance dans les termes dans « Des compatissants » : « Ainsi, contre la compassion je dois vous mettre en garde ; c'est *d'elle* que pour les hommes encore vient une lourde nuée ! [...] Mais aussi notez cette parole ; tout *grand amour* encore est au-dessus de toute compassion ; car il aime, il veut encore le – créer ! <sup>29</sup> » L'amour créateur répond à cette question fondamentale liée au dépassement de soi : « comment voudrais-tu redevenir neuf si tu n'es pas d'abord devenu cendre ? <sup>30</sup> » Car, « celui qui aime veut créer, parce qu'il

---

<sup>26</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3 [1], p. 67. On y reviendra en détail au chapitre VII.

<sup>27</sup> *Fragments posthumes*, X, *op.cit.*, 25 [493], p. 161. Voir aussi *Fragments posthumes*, IX, 3 [1], p. 67.

<sup>28</sup> *Idem*, « Du surassement de soi », p. 142

<sup>29</sup> *Ibid.*, « Des compatissants », p. 105. Cette formule (grand amour) se trouve aussi dans « Des tarentules », p. 118, dans « Des vieilles et de nouvelles tables », p. 239 : « Voilà ce que mon grand amour exige pour ceux qui sont loin : ne ménage pas ton prochain ! L'homme est quelque chose qu'il faut surmonter. »

<sup>30</sup> *Ibid.*, « De la voie du créateur », p. 84.



méprise !<sup>31</sup> » les anciennes valeurs, ou la chair comme chez Paul. C'est comme dans la théologie et l'éthique paulinienne, faire de la mort un moyen pour renaître de nouveau<sup>32</sup>.

La notion de « créateur » *schaffender* ou *schöpfer* qu'il faut distinguer de *schöpfung* ou création (ayant un sens mythologique et ne reposant que sur le simple amour et l'effet de plaisir propre aux hédonistes), désigne une force nouvelle à accomplir des actes novateurs et puissants. Est créateur, celui-là qui est capable de mépriser les anciennes formes ou valeurs pour mieux créer, ou pour renaître de ses cendres. Or, pour y parvenir, il faut au préalable de la surabondance, c'est-à-dire l'amour par-delà le bien et le mal. C'est la raison pour laquelle l'auteur du gai savoir note en hiver 1882-1883 : « Toute création est propagation. <sup>33</sup> » Or, « celui qui sait, celui qui crée, celui qui aime sont *un* <sup>34</sup> ». En d'autres termes, le couple savoir, créer et aimer — et le travail collégial entre ces trois forces est l'apanage du créateur, de l'esprit libre, et c'est à cela que correspond l'amour créateur. Voici les formules de Nietzsche qui résument aux mieux ce concept : « Je veux que tu ne fasses rien pour l'amour d'un « pour que », d'un « parce que », d'un « afin de », mais que tu fasses chaque chose par amour pour elle, pour l'amour de cette chose. <sup>35</sup> » En 1874, il rappelait déjà un passage de Goethe ayant la même tonalité : « Amis, faites tout avec sérieux et amour, les deux conviennent fort bien à l'Allemand, que tant de choses dénaturent encore. <sup>36</sup> » Il ajoute en 1882 : « Ce que donne l'amour, il ne faut pas vouloir le restituer ni le rendre : tout instinct de restitution doit être noyé dans la mer de l'amour. <sup>37</sup> » À la différence de l'amour ordinaire qui repose sur la ressemblance, l'égalité, la proximité ; l'amour créateur nietzschéen est une force d'invention qui permet de lier les contraires dans la joie, et culmine dans l'amitié communicative comme remède aux sociétés modernes. Cette disposition est amplement manifestée par Jésus dans la Bible ainsi que par Zarathoustra : il s'agit d'un regard sur soi-même, sur les choses, sur les hommes, particulièrement amical, ferme, déterminé et aimable. C'est ici abrégé la signification de l'amour créateur — l'inconditionnalité, laquelle tutoie l'amour *Agapè* des chrétiens, c'est-à-dire l'amour inconditionnel, illimité de Dieu pour l'homme, tant enseigné par Paul dans les *Épîtres aux Romains* et à sa suite, cultivé par Luther.

Avec Paul, l'amour est ce qui nous libère du poids oppressant de la loi ; et avec Nietzsche, l'amour créateur est ce qui permet à la volonté de s'affranchir d'elle-même, du ressentiment,

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>32</sup> On y reviendra au chapitre VII qui porte sur l'empreinte jésunienne et paulinienne de la volonté de puissance.

<sup>33</sup> *Fragments posthumes*, Été 1882- printemps 1884, *Œuvres philosophiques complètes*, IX, Trad. Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1997, 4 [23], p. 125.

<sup>34</sup> *Idem*, 4 [23], p. 125.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 17 [61], p. 579.

<sup>36</sup> *Fragments posthumes, début 1874 - printemps 1876*, 35[6], p. 224. Pour la source de la citation de Goethe voir Goethe, *Vier Jahreszeiten. Herbst*.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 3[1]), (266), p. 95.

pour vouloir l'éternité des choses. En effet, la volonté de puissance comme *nouveau principe de la valeur* imprime le moment où la volonté s'est affranchie de tous les préjugés métaphysiques, c'est-à-dire de *l'esprit de vengeance*, de *l'esprit de pesanteur* et de ses succédanés (loi, péché, nécessité), pour devenir créatrice. Car, seule, la volonté est inapte, elle ne peut se délivrer, pour y atteindre, « il faut que la volonté veuille quelque chose de plus élevé que l'est toute réconciliation, cette volonté qui est volonté de puissance <sup>38</sup>», c'est-à-dire une volonté qui se pense elle-même, qui se veut elle-même, qui est objet d'elle-même tel l'amour créateur. Car, l'amour créateur ou inconditionnel est la recette qui donne à « [...] la volonté une colonne vertébrale - par l'organisation. <sup>39</sup>» En effet, pour le salut de l'homme, « aucun dieu ne s'en est jamais mêlé ! <sup>40</sup>» selon notre philosophe. Il réside d'abord dans une seule chose « [notre] volonté ! <sup>41</sup>». D'où l'intérêt de Nietzsche de repenser la notion de volonté infestée de logique métaphysique, de lui donner plus de force et de vitalité. Dès lors, en quel sens, Nietzsche peut-il parler de la volonté de puissance pour évoquer l'amour créateur ?

Disons que la volonté de puissance est un concept polysémique. Loin d'être cette instance « *hyper-transcendantale* <sup>42</sup>» décrite par Stiegler à la suite de Heidegger, la volonté de puissance imprime la dimension esthétique, physiologique<sup>43</sup>, affective et législative de l'œuvre de Nietzsche. Elle n'est pas seulement une faculté artistique illustrée par la figure de Dionysos, d'Apollon ou de l'artiste tragique, ni seulement l'« instinct de liberté »<sup>44</sup> ; elle est aussi une « vertu qui prodigue » suivant le propos de Zarathoustra, lequel ne cesse d'imiter Jésus. Contrairement à Heidegger qui n'y voit qu'un prolongement et un couronnement de métaphysique classique, la volonté de puissance a une dimension esthétique, physiologique et éthico-morale. Dans sa dimension esthétique, la volonté de puissance peut se définir en relation

<sup>38</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la rédemption », p. 171.

<sup>39</sup> *Fragments posthumes*, IX, 22 [1], p. 645.

<sup>40</sup> *Idem*, IX, 4 [273], p. 195.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 4 [273], p. 195.

<sup>42</sup> B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, op.cit., p. 206.

<sup>43</sup> L'analyse de Wolfgang Müller - Lauter vise à montrer l'aspect pluriel de la volonté de puissance et son rapport au monde, en réponse à la lecture de Heidegger défendue par Stiegler. Car, « Nietzsche n'appréhende jamais que des multiplicités concrètes de volonté de puissance, qui signifient chaque fois une unité comprise comme simplicité, c'est-à-dire comme stabilité, même si elles ne sont en fait que des configurations complexes qui évoluent perpétuellement sans permanence aucune, au sein desquelles se déroule une confrontation de quanta de force organisés sur divers niveaux. C'est également la thèse de P. Wotling qui invite à récuser le singulier métaphysique : « il n'y a pas la volonté de puissance, comme il y a l'Idée du Bien dans la pensée platonicienne, ou le Dieu souverain parfait du rationalisme classique. » Voir respectivement : W. Müller-Lauter, *Nietzsche. La physiologie de la volonté de puissance*, précédé du texte de Wotling : « Le monde de la volonté de puissance par Patrick Wotling », trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 2020, p. 65 et p. 17.

<sup>44</sup> Nietzsche, *Généalogie de la morale, Œuvres philosophiques complètes*, deuxième dissertation, trad. Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratiën, § 18, p. 324. C'est Patrick Wotling qui le souligne dans « Le monde de la volonté de puissance » dans *La physiologie de la volonté de puissance* de W. Müller-Lauter, p. 13.

avec la figure de Dionysos telle qu'on la retrouve dès la *Naissance de la tragédie* et dans les œuvres de maturité, en ce qu'il est une figure artistique. Elle serait donc l'expression de la nostalgie hellénique de Nietzsche et aurait un aspect culturel<sup>45</sup>. Dans sa dimension physiologique, la volonté de puissance évoque le monde dans sa pluralité ou sa multiplicité, lequel se révèle être un jeu permanent de forces contraires, comme l'a montré Wolfgang Müller-Lauter<sup>46</sup>. Enfin dans sa dimension éthico-morale, que nous proposons d'analyser, un aspect peu interrogé par les commentateurs, la volonté de puissance peut se définir comme « la vertu qui donne » c'est-à-dire le grand amour, l'amour créateur, inconditionnel, illimité lequel s'ouvre dans une éthique de l'amitié et de la joie partagée, tel l'amour chrétien défini comme *Agapè*. C'est pourquoi la tâche première de Zarathoustra comme on peut le voir dans « Des vieilles et de nouvelles tables » est d'apprendre à l'homme « [...] à unir et à ressembler en une seule œuvre poétique, ce qui est fragment en [lui] et énigme et effroyable hasard...<sup>47</sup> », et non à séparer. Car l'objectif est d'apprendre l'homme à s'aimer afin de mieux aimer autrui et la vie.

Alors partant de cette prééminence de l'amour créateur dans le corpus nietzschéen, de sa ressemblance à l'amour *agapè*, et de cette exigence de partage qu'incarne *la doctrine de la volonté de puissance* dans sa dimension éthico-morale, notre réflexion s'est donc recentrée autour de cette question principale : la volonté de puissance en tant que « *vertu qui donne* », est-elle un prolongement nuancé, une version sécularisée de *l'agapè* chrétienne et de l'éthique luthéro-piétiste-revival<sup>48</sup> ? Dit en d'autres termes, la volonté de puissance en tant qu'amour créateur a-t-elle des fondements à la fois helléniques et chrétiens ? Ces questions suscitent d'autres en filigranes : À quelle condition l'amour créateur peut être le principe déterminant de la volonté forte chez Nietzsche ? Quelle est la relation exacte que Nietzsche entretient avec le judaïsme et le christianisme ? Est-il le défenseur d'un type de christianisme ou le grand ennemi du christianisme sous toutes ses variantes ? Nietzsche avait-il vraiment perdu la foi très tôt comme le notent certains commentateurs ? Si non, quel est l'impact des héritages théologiques de Nietzsche dans sa critique du christianisme, et dans son processus de création d'un type d'homme supérieur ? Dionysos, Jésus et Luther sont-ils logés à la même enseigne dans le corpus nietzschéen ? Quel est le rôle de l'amour créateur dans le processus de subjectivation nietzschéen ? En quoi l'hypothèse de la volonté de puissance apparaît-elle comme un

---

<sup>45</sup> Voir à ce sujet Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2012, p. 53-84.

<sup>46</sup> Cf. W. Müller-Lauter, *Nietzsche la physiologie de la volonté de puissance*, (1998), trad, Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 2020, p. 60.

<sup>47</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des vieilles et de nouvelles tables », p. 238.

<sup>48</sup> L'éthique luthéro-piétiste-revival, est une pratique née du mouvement de « Réveil » aux XVIIe et XVIIIe. Un mouvement qui met l'accent sur la pratique du cœur débordant. Nous y reviendrons au chapitre 3.

*hyperchristianisme* dans l'ordre de la morale ? Le concept de l'*Übermensch* comme art de vie, est-il une parodie, une réinvention de l'enseignement de la « Bonne nouvelle » de Jésus ? Sur fond de ces questions, quels sont les enjeux de réinterroger l'angle éthique de l'œuvre de Nietzsche — en rapport avec le christianisme — dans un contexte où notre modernité luit de crises et d'inimitiés ?

Ainsi formulée, la problématique ne va pas de soi. Malgré le fait que Nietzsche soit né dans une famille de confession luthéro-piétiste-revival, la majorité des commentateurs, surtout Yanick Souladié<sup>49</sup> et Emmanuel Salanskis<sup>51</sup>, s'accordent à dire qu'il est un adversaire implacable du christianisme. Et que la volonté de puissance porte incontestablement l'empreinte de Dionysos. Cette lecture souvent confirmée par bon nombre de textes clairs<sup>53</sup> dès *La Naissance de la Tragédie* jusqu'aux textes tardifs, a conduit à faire de lui l'antichrétien affiché, l'immoraliste reconnu et l'un des héritiers de choix de l'hellénisme prélogique.

Mais, aussi pertinente et féconde que soit cette lecture bien connue, il convient de signifier que la position de Nietzsche est problématique : on constate, en effet, que son athéisme n'annule pas une appréciation bien plus nuancée des types de christianismes, des types divins, mais surtout l'aveu d'une conscience de filiation. Nietzsche se dit lui-même être un héritier légitime du christianisme dans les textes de 1888 et même dans ses écrits antérieurs<sup>54</sup>. Pour preuve, on peut lire : « Ma thèse, ramassée en une formule qui fait archaïque, sent le christianisme, la scolastique et autres muscs : dans la notion « Dieu comme esprit », Dieu est nié en tant que perfection...<sup>55</sup> ». Un autre paragraphe du *Fragment posthume* XIV en fournit preuve pertinente : « [...] je descends d'ecclésiastiques protestants : si je ne tenais pas d'eux un sens élevé et pur, je ne sais d'où me viendrait le droit de partir en guerre contre le christianisme. Ma formule pour cela, l'Antéchrist même est la logique nécessaire dans l'évolution d'un vrai chrétien, en moi, c'est le christianisme qui triomphe de lui-même<sup>56</sup> ». On

---

<sup>49</sup> Pour Souladié, Nietzsche a très vite perdu la foi. Voir, Yannick Souladié, *Nietzsche, une philosophie de l'Antichrist*, thèse de doctorat en philosophie, Toulouse 2, 2008, p. 124.

<sup>51</sup> Pour Salanskis, Nietzsche est un athée notoire. Voir Emmanuel Salanskis, « Nietzsche : une philosophie antireligieuse », in *Compte-rendu des journées de formation de l'Académie de Versailles – Journée de formation sur la religion*, Académie de Versailles, 2015, p. 1-25. Bien que féconde, nous souhaitons nous éloigner de cette lecture.

<sup>53</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist, Œuvres philosophiques complètes*, VIII, Trad. Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 1970, § 15, § 16, § 18, p. 172 à 175. Voir aussi *Fragments posthumes*, Automne 1887-mars 1888, *Œuvres philosophiques complètes*, XIII, Trad. Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, Paris, Gallimard, 1976, 11[356], p. 333. *Fragments posthumes*, XIV, 22 [4], p. 329.

<sup>54</sup> Bien avant 1888, il synthétisait déjà le cœur de cet héritage dans *Le Gai Savoir, Œuvres philosophiques complètes*, V, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1967, Livre 5, § 377. p. 272 à 274. Voir également, Nietzsche, *Aurore, Œuvres philosophiques complètes*, IV, trad., Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1980, « Avant-propos », p. 17. Nous y reviendrons au chapitre I et dans la deuxième partie de cette enquête.

<sup>55</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 16 [56], p. 254. Voir aussi, § 4 ; *L'Antéchrist*, § 37, p.196.

<sup>56</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 24[1], § 6, p.363

comprend donc que ce n'est pas strictement le christianisme dans l'absolu qui est visé par la critique, mais un type précis de dieu et un type de christianisme. En effet, dans *L'Antéchrist*, Nietzsche offre une analyse des types psychologiques divins aux §18 et §19 : il y aurait, d'une part, « ce pitoyable Dieu du monotono-théisme chrétien ! Cet hybride produit de la décadence<sup>57</sup> » né du Code sacerdotal, de la peur et de l'esprit de vengeance, qui ne sait pas dire oui et faire oui, et d'autre part, des dieux du Oui illimité dansant répandant la joie comme Dionysos, Yahvé (ou encore le Dieu d'Israël à l'époque de la royauté) et Jésus, lequel est décrit dans *L'Antéchrist* comme une figure du Oui illimité. Or, autant il distingue deux grands types divins, autant il distingue depuis 1862 jusqu'aux textes de 1889 deux grands types de christianismes bien distincts : un vrai christianisme – défini essentiellement comme « un état du cœur<sup>58</sup> » ou comme une pratique, et un faux christianisme, déprimant, qui serait la fabrique des premiers disciples et de l'Église, dont l'Europe est l'héritière.

Ce faisant, on peut donc dire avec Charles Andler<sup>59</sup>, que l'héritage culturel nietzschéen est pluriel et protéiforme. Mais aussi que le débat sur l'existence ou la non-existence d'un héritage de nature chrétienne est dépassé, puisqu'il ne cesse lui-même de l'affirmer et de le synthétiser. Ernst Bertram<sup>60</sup>, non seulement confirme, et précise la nature de cet héritage chrétien, mais établit aussi une articulation entre cet héritage confessionnel et son athéisme. Pour Bertram, le christianisme auquel il s'identifie est celui du *Nord*, celui de la *Réforme de Luther*. Paul Valadier offre la même lecture dans ses travaux sur Nietzsche. Même s'il ne le dit pas explicitement dans *L'athée de Rigueur* ou dans *Nietzsche et le christianisme*, en revanche, il le dit clairement dans *Jésus-Christ et Dionysos*<sup>61</sup>, et dans un de ses articles<sup>62</sup>. Ajoutons en outre Jean-Luc Marion<sup>63</sup> qui montre comment Zarathoustra *pastiche les Évangiles*.

Malgré ces lectures, demeure le rapport souvent affiché entre la volonté de puissance et la figure de Dionysos. Rappelons que la volonté de puissance est un concept polysémique. Elle n'est pas seulement une faculté artistique illustrée par la figure de Dionysos, un « instinct de

---

<sup>57</sup> *L'Antéchrist*, § 19, p. 176. Voir aussi à ce sujet l'article de P. Wotling, « Monotono-théisme » et gaie religiosité, L'artisticité religieuse selon Friedrich Nietzsche [patrick.wotling\[at\]univ-reims.fr](mailto:patrick.wotling[at]univ-reims.fr), Université de Reims Champagne-Ardenne, Cirlep, F-51000 Reims, France

<sup>58</sup> *L'Antéchrist*, § 34, p.194.

<sup>59</sup> Charles Andler dans *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, (tome I), montre que Nietzsche a puisé à la fois dans la pensée grecque, allemande et française avant de prendre son envol.

<sup>60</sup> E. Bertram, *Nietzsche : Essai de mythologie*, trad, Robert Pitrou, Paris, Le félin, 2007, p. 109.

<sup>61</sup> S'agissant de la lecture nietzschéenne de la figure de Jésus, Valadier note que « Nietzsche aborde Jésus à partir d'une tradition luthérienne piétiste ». Voir, P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, « La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche », Paris, Desclée, 1979, p. 44.

<sup>62</sup> Paul Valadier, « Le divin après la mort de Dieu selon Nietzsche », Dans *les philosophes et la question de Dieu*, Mis en ligne sur Cairn.info le 04/01/2016, <https://doi.org/10.3917/puf.zark.2006.01.0273>, (2006), pages 273 à 286.

<sup>63</sup> Jean-Luc Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 82.

liberté », elle est d'abord suivant le propos de Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, une « vertu qui prodigue ». Or en tant que vertu qui donne, elle présente des traits communs avec l'amour chrétien, dit *agapè*, notamment le partage et l'inconditionnalité. Dès lors, il importe de réinterroger son rapport aux christianismes, afin de spécifier ce qui est propre à l'hellénisme de ce qui est la résultante de son héritage chrétien. Ce faisant, comment s'exprime ce croisement de perspectives entre la *volonté de puissance* et le christianisme sous sa forme originelle et luthérienne ?

À première vue, il m'avait semblé que réfléchir sur l'empreinte du christianisme dans le corpus nietzschéen était ce qu'il y avait de plus logique, étant donné son intérêt pour cette religion. Pourtant, si plusieurs auteurs précisent la façon dont s'articule l'aversion nietzschéenne du christianisme ; il existe peu d'études sur l'empreinte du christianisme dans le corpus nietzschéen, mais surtout sur les transformations dudit héritage. Les quelques études que nous retenons à ce sujet, en langue française, sont celles de Stiegler<sup>64</sup>, Éric Blondel<sup>65</sup>, Paul Valadier et Jean-Luc Marion que nous venons de citer, sans oublier Yves Ghiot<sup>66</sup>. Néanmoins, on relève une littérature assez importante en anglais, en allemand et en italien ayant nourri notre réflexion. On peut citer à ce sujet quelques travaux : Massimo Cacciari<sup>67</sup>, Giles Fraser<sup>68</sup>, Martin Pernet<sup>69</sup>, Bruce Ellis Benson<sup>70</sup>, Antonia Pellegrino<sup>71</sup> et Salaquarda Jörg<sup>72</sup>. Souhaitant renchéir sur l'aspect théologique et surtout l'apport paulinien et luthérien dans le corpus nietzschéen,

---

<sup>64</sup> Stiegler, *Op.cit.*, p. 280 à 365.

<sup>65</sup> Éric Blondel, « La thématique protestante de l'antichristianisme de Nietzsche », *Le Portique* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 08 mars 2005, consulté le 03 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/167>

<sup>66</sup> À l'instar de Bertram, Valadier, Yves Ghiot relève l'articulation entre l'attitude antichrétienne de Nietzsche et son héritage confessionnel. Il montre comment Nietzsche s'approprie les évangiles et l'éthique piétiste. Pour plus de détails voir, Y. Ghiot, *Nietzsche et les Évangiles : héritage herméneutique et appropriation généalogique*, thèse de doctorat de philosophie, Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2022.

<sup>67</sup> Pour Cacciari, le Jésus de *L'Antéchrist* est la clé qui nous mène à l'*Übermensch*. Voir Massimo Cacciari, « *Le Jésus de Nietzsche* ». Cacciari, Massimo, *Le Jésus de Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2003. URL : <http://www.lyber-eclat.net/lyber/cacciari/jesus.html>. Ce texte a paru en italien dans la revue *Micromega*. La traduction française a paru dans la revue *Esprit* (octobre 2003) et aux éditions de l'éclat (novembre 2011).

<sup>68</sup> Giles Fraser, *Redeeming Nietzsche – On the piety of unbelief*, London/New York, Routledge, 2002.

<sup>69</sup> Martin Pernet, *Religion und Bildung – Eine Untersuchung zur Geschichte von Schulpforta, Würzburg*, Stephans-Buchhandlung, 2000. "Friedrich Nietzsche and Pietism", in *German Life and Letters*, traduit par Jurgen and Carol Deithe, n° 4, vol. 48, 1995, p. 474-486.

<sup>70</sup> Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche: decadence and Dionysian faith* [, Bloomington – USA, Indiana University Press, 2008.

<sup>71</sup> Antonia Pellegrino, *La città piena di idoli – Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, Pisa, Edizioni ETS, 2005. / Pellegrino, "La critica di Franz Overbeck al protestantesimo liberale", in *Annali di studi religiosi*, Vol. 3, 2002, pp. 27-70. / Pellegrino (traductrice) & Collectif, *Rivista Humanitas*, Anno LXIV - N° 4/5 : "Franz Overbeck", Italia, Editrice Morcelliana, Luglio-ottobre 2009.

<sup>72</sup> Salaquarda Jörg, "Dionysos gegen den Gekreuzigten: Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, n° 2, vol. 26, 1974, p. 97-124. / et, bien évidemment: "Der Antichrist", in *Nietzsche-Studien*, Band 2/1, Berlin, Walter de Gruyter, 1973.

nous étudierons le rapport aussi latent soit-il, ou plutôt le parallélisme de forme entre la volonté de puissance et l'*agapè* chrétienne telle que développé dans la théologie de Paul et les écrits de Jean.

En accord avec l'existence d'un héritage luthéro-piétiste, et en vue d'augmenter cette ligne interprétative, notre travail se limitera à montrer qu'en dehors de cet héritage familial, Nietzsche est nostalgique de l'éthique hébraïque et de la *praxis évangélique* de Jésus — nostalgie qui culmine dans l'instauration d'un principe immanent à la vie ( l'amour créateur comme « juge » ) — ainsi que dans la proposition d'une éthique de l'amitié et de la joie partagée comme remède à la modernité philosophique. À travers l'hypothèse de la volonté de puissance, de la doctrine du surhumain et celle de l'éternel retour, Nietzsche réhabilite à sa manière le christianisme originel. Notre thèse s'attache donc à mettre au jour la manière dont les formules clés du nietzschéisme à savoir, la volonté de puissance, le surhumain, l'éternel retour, le Grand Midi et l'*amor fati* — dans leur dimension pratique et axiologique — dialoguent sous forme de nappe souterraine avec l'une des vertus essentielles du christianisme, notamment l'amour *agapè* et l'idéal piétiste, en vue d'instaurer un *humanisme des affects*. En effet, par son athéisme insolite, Nietzsche apparaît très soucieux de créer des valeurs philosophiques créatrices de joie, qui, tout en prenant le contre-pied des valeurs platonico-chrétiennes promulguées par le christianisme institutionnel et moderne — s'accordent parfaitement avec la *Bonne Nouvelle de Jésus* et la « religion du cœur » de Zinzendorf, lesquelles sont devenus un « fond d'âme » ou « *Gemüth* » qui s'ouvre dans une piété de l'incroyance réformatrice. En clair, il s'agit de montrer que l'hypothèse de la volonté de puissance en tant qu'amour créateur ou « vertu qui prodigue », obéit à l'exigence du partage comme le veut le commandement d'amour de Jésus formulé dans la pensée johannique.

L'hypothèse qui structure cette analyse est donc celle de savoir, si l'amour créateur comme valeur féconde et transfiguratrice de la vie qui s'ouvre dans l'apologie d'une éthique de l'amitié, en tant qu'alternative au délabrement de la culture rationaliste chez Nietzsche, présente des bases jésuniennes, pauliniennes et luthériennes. Nietzsche est le défenseur du vrai christianisme ou encore nostalgique de la psychologie de Jésus, de Paul et de Luther ainsi que des valeurs du piétisme luthérien. Si la doctrine de la volonté de puissance est synonyme de « vertu qui donne », d'amour créateur, alors elle est un affect supérieur – proche de l'amour *agapè* dans le Nouveau Testament.

Dès lors, pour saisir cet impact, la présente réflexion s'appuiera sur quatre champs d'investigations : la théologie morale, la philosophie des valeurs, sans oublier la métaphysique et l'histoire de la philosophie. Tout d'abord, quel est l'enjeu de la théologie morale dans cette

enquête ? Nietzsche, en effet, a manifesté très tôt un intérêt pour les questions théologiques comme en attestent ses premières réflexions sur le problème de Dieu<sup>73</sup>, mais aussi sur les effets pratiques de la théologie. Et, sa critique de la morale judéo-chrétienne est motivée par une piété débordante — bien encadrée par un désir de réappropriation de son héritage confessionnel et éthique. Pour Ernest Bertram,

[...] si valables que soient dans leur variété les vues perspectives que l'on puisse prendre de Nietzsche, parce qu'elles sont possibles et fécondes, — quel que soit l'angle thématique sous laquelle on se place, on n'en est pas moins, et toujours ramené à envisager le formidable problème théologique que représente, elle aussi l'apparition d'une personnalité telle que Nietzsche.<sup>74</sup>

C'est peut-être pourquoi il est aussi vu par le théologien Julius Kaftan comme « le meilleur éducateur à la théologie<sup>75</sup> ». Mais aussi, comme le souligne Nietzsche lui-même, la philosophie allemande est « une théologie dissimulée », les Allemands sont de « bons théologiens-nés<sup>76</sup> », puisque « le pasteur protestant est l'aïeul de la philosophie allemande, le protestantisme est même son *peccatum* originale.<sup>77</sup> » La théologie nous permettra alors de dégager, par le prisme des Évangiles, de la théologie paulinienne, luthérienne et du contexte familial l'impact des héritages théologiques dans l'évolution de la pensée de Nietzsche et les sensibilités confessionnelles de notre philosophe.

Ensuite, la philosophie des valeurs sert à réinterroger la dimension morale et éthique — souvent tenue pour absente du corpus nietzschéen, mais surtout pour présenter la nouvelle table de Loi proposée par Zarathoustra — consécutive à l'exigence nietzschéenne de « créer des êtres qui se tiennent au-dessus de tout le genre « humain »...<sup>78</sup> » En effet, les doctrines de *l'Übermenschlich* et de *l'Ewige Wiederkehr* telles qu'elles apparaissent dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, et surtout le deuxième aspect du surhumain, c'est-à-dire le *Züchtung* ou la pensée de l'élevage, sont construites dans le cadre de la problématique des valeurs. Elles s'enracinent

---

<sup>73</sup> Nietzsche, *Premiers Écrits*, « *Le monde te prend tel que tu te donnes* », trad. Backès, Jean-Louis, Paris, Le cherche midi, 1994, p. 43.

<sup>74</sup> E. Bertram, *Nietzsche : Essai de mythologie*, *op.cit.*, p. 106.

<sup>75</sup> Cf. Curt Paul Janz, *Biographie*, tome III, Paris, Gallimard, 1985, p. 358. S'agissant des débats sur le qualificatif d'éducateur à la théologie », voir Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß. Band 7/2 – Autobiographisches 'Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde'* [Écrits autobiographique 'Mes amis Treitschke, Nietzsche et Rohde'], Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1999, p. 195. Cité aussi par Yves Ghiot.

<sup>76</sup> *Fragments posthumes*, début 1874 - printemps, 1876, 5 [143], p. 315.

<sup>77</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §10, p. 167.

<sup>78</sup> *Fragments posthumes*, IX, 7 [21], p. 255.



dans l'enquête typologique qu'opère Nietzsche de la vie du prêtre, du philosophe, du *dernier homme*, de Goethe, de Raphaël ou de l'artiste, afin d'évaluer l'effet des valeurs philosophiques, religieuses, morales et éthiques sur la vie humaine. Car le seul pouvoir, dit-il, qu'il possède « c'est celui de renverser les perspectives<sup>79</sup> ». Toute la question est donc de savoir d'où il tire ce pouvoir et ce désir de renverser les valeurs.

Enfin, la métaphysique et l'histoire de la philosophie nous permettront de comprendre le sens et les limites de la modernité philosophique ayant pour principe de sens, la raison centrée sur le Sujet logé hors du monde et établi comme norme transcendantale à la vie. Ce champ d'investigation nous permettra aussi d'examiner les doctrines, les systèmes et les principes de sens ayant servi de cadre référentiel pour notre agir à travers les différents âges. Travaillé par l'anthropocentrisme, les logiques consuméristes, universalistes et le nihilisme, Nietzsche amorce son questionnement dans *La naissance de la tragédie* par une critique virulente du socratisme qui valorise l'éternel intelligible et transcendant au détriment de la seule et unique réalité qu'est le corps. Aux yeux de Nietzsche, la modernité philosophique comme suite du socratisme invite à une permutation de perspective et de principes relatifs à ce qui donne sens.

Ainsi, dans cet étrange rapport aux christianismes, nous avons opté pour une démarche herméneutico-critique. Pour surmonter le regard naïf sur notre objet de recherche et apporter une contribution objective, nous nous sommes, d'abord, rapporté sur un bon nombre d'ouvrages de Nietzsche, afin de mobiliser et d'interpréter des arguments textuels dans les trois parties de notre travail. Il s'agit particulièrement du *Gai savoir* présenté comme une réplique de la Bonne Nouvelle de Jésus, d'*Humain, trop humain*, I et II dans lequel il développe une éthique de l'amitié et de la joie partagée afin de consolider l'éthique de la pitié de Schopenhauer, d'*Ainsi parlait Zarathoustra* que Nietzsche présente comme le 5<sup>ÈME</sup> Évangile, de *L'Antéchrist*, qui est un texte décisif, en ce que c'est dans ce livre qu'il analyse « l'évolution déclinante des types divins<sup>80</sup> » et déclare formellement aborder « le problème de la *psychologie* du Rédempteur.<sup>81</sup>», mais surtout les *Correspondances* et les « fragments posthumes », qui sont « le journal intime » [de la] vie intellectuelle intense » de Nietzsche<sup>82</sup> », comme le note Maria Cristina Fornari.

Nous avons ensuite, conformément à l'orientation de notre sujet, tenté d'interpréter et de discuter les thèses des commentateurs de Nietzsche tels que Wolfgang Müller-Lauter<sup>83</sup>, Karl

---

<sup>79</sup> On peut lire « [...] pour moi seul peut-être, une « inversion des valeurs » est chose faisable... » Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis avisé », § 1, p. 247. Voir aussi, « Pourquoi je suis un destin », §1. p. 333.

<sup>80</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §18, p. 175.

<sup>81</sup> *Ibid.*, § 28, p.187

<sup>82</sup> Dictionnaire Nietzsche, Maria Cristina Fornari, p. 347.

<sup>83</sup> En réponse à la lecture de Heidegger, la réflexion de Müller-Lauter porte sur la volonté de puissance dans son rapport au monde réel. Il y montre la dimension strictement immanente de cette hypothèse en défendant l'idée que

Löwith<sup>84</sup>, Ernst Bertram<sup>85</sup>, Karl Jaspers<sup>86</sup>, Ulrich Willers<sup>87</sup>, Andreas Urs Sommer<sup>88</sup>, afin de dégager les sensibilités religieuses de notre philosophe, son rapport véritable aux christianismes, mais aussi le processus de transformation de son héritage dans l'ordre de la pratique ou de l'éthique. La méthode critique, quant à elle, nous a permis de montrer l'insuffisance des explications qui ont été proposées sur l'athéisme et l'immoralisme de Nietzsche.

Après cet exercice, nous avons opté pour un plan en trois parties consécutives : la première partie, met l'accent sur les portraits nuancés de Jésus, Paul et Luther tels qu'ils sont esquissés dans l'œuvre de Nietzsche – avant de montrer les dichotomies opérées par ce dernier au sein du judaïsme et du christianisme en tant que phénomènes culturels et axiologiques, en rapport avec ces trois figures centrales du christianisme. La deuxième partie, intitulée « Nietzsche et l'ombre du christianisme “du cœur” », est consacrée à l'impact des héritages chrétiens dans l'évolution de la pensée nietzschéenne, et au rapport entre son athéisme singulier et son instinct religieux. Enfin, la troisième partie, intitulée « La volonté de puissance, une appropriation nuancée de l'amour *Agapè* : vers une éthique de l'amitié et de la joie partagée », offre une nouvelle interprétation de la volonté de puissance dans sa perspective éthico-morale, et de l'éternel retour. De ce fait, notre recherche à défaut de présenter une étude détaillée du message de Jésus et du luthéranisme, s'en tiendra à l'esprit de la démarche philosophique : il s'agira donc d'essayer de faire apparaître ce qui gît sous ces deux personnages, pour ensuite évaluer de quelle manière cela se répercute sur l'hypothèse de la volonté de puissance et les doctrines nietzschéennes du salut comme le surhumain et l'éternel retour.

---

la volonté de puissance est toujours *plurielle*, elle n'a d'*unité* qu'en tant que force organisationnelle et qu'elle ne pourrait être une « qualité unique » comme le veut Heidegger. W. Müller-Lauter, *Nietzsche la physiologie de la volonté de puissance*, *op.cit.*, p. 69.

<sup>84</sup> Löwith analyse la volonté de puissance et l'éternel retour dans leur dimension pratique. (Nous y reviendrons au chapitre VIII). Voir, Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, trad. Anne-Sophie Astrup, Hambourg, Calmann-Lévy, 1991.

<sup>85</sup> Pour Bertram, « Nietzsche est, de point en point, le descendant de la Réforme luthérienne... » Bertram, *Nietzsche : Essai de mythologie*, *op.cit.*, p. 96.

<sup>86</sup> Jaspers est le premier à montrer l'évolution des portraits de Jésus dans le corpus nietzschéen. Voir Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, trad. Jeanne Hersch, Les éditions de minuit, 1949, p. 31.

<sup>87</sup> Lippert et Willers, relèvent la rupture que Nietzsche opère entre la *praxis évangélique* et la doctrine du salut de Paul. Voir, Julius Lippert, *Die Religionen der europäischen Kulturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge*, Berlin, Verlag von Theodor Hofmann 1881. Et, Ulrich Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie : Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1988, p. 295.

<sup>88</sup> Sommer offre une lecture interprétative du type du Rédempteur tel qu'il est présenté dans *L'Antéchrist*. Voir à ce sujet, Andreas Urs Sommer, "Der Antichrist", in *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken (Band 6/2)*, Berlin, Walter de Gruyter, 2013.

## PREMIÈRE PARTIE

*Nietzsche et les différentes configurations culturelles et axiologiques du christianisme : les portraits psychologiques de Jésus, Paul et Luther*

## Chapitre I

### Les portraits psychologiques de Jésus, Paul et de Luther dans le corpus nietzschéen

Suivant les multiples façons dont Nietzsche présente le christianisme, le lecteur se heurte souvent à une difficulté : l'ambiguïté du discours. Veut-il l'anéantir ou le réactualiser ? Cette ambiguïté se manifeste également dans les portraits qu'il dresse de Jésus, de Paul et de Luther, figures clés de l'histoire du christianisme, eu égard à leur rôle dans la création de la morale chrétienne. Jésus est à la fois « l'homme dont l'esprit a pris l'envol le plus haut et qui s'est le plus admirablement égaré !<sup>89</sup> » Il a subi plusieurs déviations, surcharges, mais reste à ses yeux « l'homme le plus noble<sup>90</sup> » ou le grand maître de la *résistance sympathique*<sup>91</sup>. L'homme le plus juste et le plus digne d'amour que le peuple juif ait donné à l'humanité. Quant à Paul et Luther, son discours est aussi nuancé et mitigé : il est à la fois critique et admiratif à leur égard. Paul est à la fois un Dysangéliste<sup>92</sup> et un homme profond<sup>93</sup> qui « a précisément opéré une restauration de grand style de tout ce que le Christ avait annulé par sa propre vie.<sup>94</sup> » S'agissant de Luther, il est d'abord par sa musique « un précurseur dionysiaque<sup>95</sup> » pour reprendre le propos de Bertram, un grand pessimiste<sup>96</sup> ou un homme *rude*<sup>97</sup> et courageux qui a permis la résurrection de la musique allemande et du « Mythe allemand », avant d'être celui-là qui a fait perdre en Europe les instincts virils de la Renaissance<sup>98</sup> par sa haine viscérale envers le clergé. Il ressort alors de ses descriptions des traits à la fois valorisants et dévalorisants qui rendent difficiles l'analyse de sa position exacte face auxdits personnages. Ils apparaissent tantôt comme l'origine du nihilisme contemporain, mais aussi comme la réponse ou la solution à ce problème.

Il importe alors de dégager au sein de cette analyse, ce qui spécifiquement est pointé de ce qui est épargné par la critique, afin de déduire l'apport de leurs enseignements dans la pensée

---

<sup>89</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 60, p. 75.

<sup>90</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 475, p. 260.

<sup>91</sup> Jésus est celui-là, qui, par son comportement devant les juges et sur la croix dépasse l'esprit de vengeance et du ressentiment, fleuron du *dernier homme*. Cf. *L'Antéchrist*, § 35, p. 195 ; § 40, p. 200.

<sup>92</sup> Lire *L'Antéchrist*, § 42, p. 202.

<sup>93</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1[55], p. 33.

<sup>94</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[281], p. 293.

<sup>95</sup> Voir E. Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie*, *op.cit.*, p. 114. Au sujet du rapprochement à Dionysos : Cf. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, § 23, p. 148.

<sup>96</sup> Nietzsche, *Aurore*, « Avant-propos », §3, p. 16.

<sup>97</sup> *Fragments posthumes, début 1874 – printemps 1876*, 35 [11], p. 225.

<sup>98</sup> Lire *L'Antéchrist*, § 61, p. 232.

religieuse et éthique de l'auteur de *L'Antéchrist*. Alors, pour trouver une clé de cohérence de la reconstitution nietzschéenne de la figure de Jésus, Paul et Luther, il est nécessaire de cerner au préalable les aspects psychologiques et éthiques du rapport qu'il entretient avec le message originel de Jésus. Message pour lequel il manifeste un intérêt très particulier. Pour ce faire, notre premier chapitre, à défaut de s'atteler à un examen détaillé du rapport entre Nietzsche et la religion chrétienne, s'en tiendra à une analyse généalogique et psychologique de la figure de Jésus, de Paul et de Luther dans l'œuvre de Nietzsche.

## Section 1- Le portrait psycho-physiologique du *Rédempteur* esquissé dans *L'Antéchrist*

En raison de la place unique et controversée qu'occupe le christianisme dans le corpus nietzschéen, l'examen détaillé de la figure de Jésus est pour ainsi dire un passage obligé, afin de comprendre les tenants et les aboutissants de son jugement protéiforme à l'égard de cette religion, mais surtout sa filiation irréductible au christianisme. Jésus présente un enjeu capital, en ce qu'il constitue le nœud du problème : il est à la fois, implicitement, à l'origine de la déviation du christianisme, mais aussi un horizon post-moderne. En effet, la reconstitution nietzschéenne du type de Jésus ne repose pas sur une méthode scientifique<sup>99</sup> mais, sur une démarche généalogique ou psychologique au sens nietzschéen. C'est en tant qu'« immoraliste<sup>100</sup> » et « premier psychologue du christianisme »<sup>101</sup> mû d'une « probité instinctive et passionnée<sup>102</sup> » que notre philosophe esquisse son portrait de Jésus.

En effet, la psychologie est un mode d'expression extra-moral hérité auprès de ces hommes de *l'expression*<sup>103</sup> ou plutôt des moralistes français, apte à traduire hypothèse de la

---

<sup>99</sup> Méthode qu'il trouve inapplicable à la vie des saints : « Les vies des saints sont la littérature la plus équivoque qui soit : leur appliquer la méthode scientifique alors qu'on ne dispose d'aucun autre document, voilà qui me semble d'emblée condamné – simple divertissement de savant désœuvré... » Cf. *L'Antéchrist*, § 28, p. 187.

<sup>100</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « pourquoi je suis un destin », § 6, p. 338.

<sup>101</sup> Lisons : « Finalement, je suis le premier psychologue du christianisme, et, en tant que vieil artilleur, je suis capable de manier des canons lourds dont aucun adversaire du christianisme n'avait pu imaginer qu'il en existât semblables. » Ce terme présente une parenté avec le mot *généalogie* employé par Nietzsche qu'à partir de 1887 ou encore avec le terme *physiologie*. Qui dit psychologie dit physiologie, puisque contrairement à la tradition métaphysique laquelle établit une scission entre l'âme et le corps, Nietzsche en revanche prône l'union du corps et de l'âme comme en témoigne l'union attique entre Apollon et Dionysos dans *La naissance de la tragédie*. Voir *Lettres choisies*, « À Georg Brandes », trad., Gallimard, p. 326. Voir également, *Ecce Homo*, « pourquoi je suis un destin », § 6, p. 338. Sur l'union de l'âme et du corps, lire *Avant-propos* de la seconde édition du *Gai savoir*, § 2, p. 16.

<sup>102</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 36, p. 195.

<sup>103</sup> C'est ainsi que Nietzsche qualifie ses maîtres français devant qui, il s'incline avec plein de respect et d'admiration, en ce qu'il note auprès de ces derniers le *doigté pour la nuance*. En effet, ses sources d'inspiration ne se limitent ni au christianisme ni à l'hellénisme ni au germanisme, *la malice française de l'expression*, l'analyse des mœurs sèches et désenchantées des moralistes français comme Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère,

volonté de puissance et la réalité concrète. Car, chez La Rochefoucauld par exemple, la psychologie désigne l'art de dévoiler les subtils travestissements des préférences sociales, en insistant sur l'influence du déterminisme sociologique dans nos habitudes quotidiennes, annihilant de ce fait la croyance au Moi objectif, souverain et vertueux. Nietzsche partage le même sens, en ce que la psychologie est chez lui une sorte de psycho-physiologie qui a pour objet les instincts, les affects, les pulsions, donc le primat de l'inconscient sur le conscient, distincts du schéma causal de la psychologie idéaliste qui repose sur le libre arbitre absolu et la responsabilité absolue du Moi. Elle a pour but de dévoiler les déguisements inconscients de besoins quotidiens, physiologiques sous les masques de l'objectivité, du Moi, de Dieu, de vérité. La véritable psychologie favorise la mise en évidence des affects au fondement des idéaux auxquels nous croyons et leurs impacts dans le processus d'augmentation de l'homme : la culture.

C'est en lisant sans doute les moralistes, psychologues et physiologistes parisiens comme Baudelaire, les frères Goncourt, La Rochefoucauld et Chamfort, avec qui, il partage une série de questions sur le plan psychologique et moral qu'il va progressivement s'imprégner l'audace des vertus libératrices et le style littéraire de ces derniers pour taper à coups de marteau sur la psychologie idéaliste, afin de créer sa nouvelle psychologie, dont l'objectif est de venir en aide à l'écriture métaphysique et objecter la psychologie idéaliste et l'idéalisme allemand. Même si Nietzsche reconnaît entre autres à La Rochefoucauld<sup>104</sup>, à Stendal<sup>105</sup> et à Dostoïevski<sup>106</sup> d'être parmi les rares psychologues, il se définit lui-même comme *le premier psychologue du christianisme*.

---

Fontenelle l'attire remarquablement. La relation très singulièrement avec la culture littéraire française favorise dans l'œuvre de Nietzsche, l'éclosion d'une sphère de pensée plus profonde, ou comme le note Patrick Wotling dans *La pensée du sous-sol* l'inauguration d'un style d'écriture, notamment l'aphorisme qui doit beaucoup aux moralistes français. Voir *Humain trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 214, p. 270-271.

<sup>104</sup> « [...] un La Rochefoucauld, un Descartes sont en probité cent fois supérieurs aux premiers Allemands – ils n'ont jusqu'à présent jamais eu de psychologues. » Cf. *Ecce homo*, « Le cas Wagner », § 3, p. 330.

<sup>105</sup> Nietzsche vante en Stendal un profond psychologue. *Idem*, § 3, p. 330. Nietzsche épouse de près les idées stendhaliennes. Par exemple la notion d'« intérêt » qui devient chez lui le nouveau critère par excellence du beau balisant ainsi la notion de beau en soi ou de morale en soi de Kant. Bien que la nouvelle théorie esthétique de Nietzsche soit proche des réflexions esthétiques stendhaliennes, substantiellement, le sens qu'en donne Nietzsche recouvre une grande originalité. Si bien qu'il n'est pas exagéré de dire que la pensée de Stendhal communique avec la philosophie de Nietzsche par une sorte de nappe souterraine. Car, au sens de Nietzsche, « cet « intérêt » qui devient le nouveau critère du beau n'est pas simplement le plaisir – en cela Nietzsche se sépare de Stendhal, – le plaisir n'étant pas un terme ultime dans la psychologie de la volonté de puissance » note P. Wotling *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2016, p. 161.

<sup>106</sup> Cf. *Crépuscule des Idoles*, « Divagations d'un « inactuel », § 45, p. 140.

En effet, plusieurs commentateurs se sont déjà penchés sur le problème qui nous intéresse à présent, parmi lesquels, Karl Jaspers<sup>107</sup>, Paul Valadier<sup>108</sup>, Éric Blondel<sup>109</sup>, Jean-Luc Marion<sup>110</sup>, Patrick Wotling<sup>111</sup> ou Ulrich Willers<sup>112</sup>, Andreas Urs Sommer<sup>113</sup>, Massimo Cacciari<sup>114</sup>, pour ne s'en tenir qu'à ces quelques commentateurs. Ils s'accordent à dire avec quelques nuances près dans leurs lectures que Nietzsche sépare la figure de Jésus du processus historique qui a suivi après sa mort. On note, en effet, dans l'interprétation nietzschéenne du christianisme deux approches de la figure de Jésus. La première présente le Christ comme une fausse divinité créée par les premières communautés chrétiennes et Paul. Un Jésus que nous proposons d'appeler *idéaliste*. C'est un Jésus vide, une pure idole que notre psychologue ne cesse d'attaquer afin de rendre visible le véritable Jésus ou le Maître de *la pratique évangélique*. Car, la deuxième approche le décrit comme la figure du *oui triomphant*<sup>115</sup> ou comme un Jésus enseignant le *faire* ou l'agir au détriment de la *croissance* crédule. Cette deuxième approche fait référence au Jésus authentique, loin de l'histoire du christianisme et des interprétations de Paul. Disons que ces deux faces font écho à la distinction opérée par Nietzsche entre le christianisme et la *christianité* (*Christlichkeit*) pour reprendre l'analyse de Ivo Da Silva Jr.<sup>116</sup> Autrement dit,

---

<sup>107</sup> Karl Jaspers est le premier à avoir souligné la différence entre Jésus et le christianisme dans l'œuvre de Nietzsche. Il note que suivant les textes de Nietzsche : « Jésus se trouve détaché de l'histoire du christianisme. Chez Nietzsche, il se tient à l'écart. Ce qu'il a été réellement n'a rien à faire avec le processus historique qui a suivi. » Même s'il souligne une ambiguïté dans l'attitude de Nietzsche envers la figure de Jésus dans la suite de son exposé. Karl Jaspers, *Nietzsche et le Christianisme*, p. 24 à 25 et 102.

<sup>108</sup> Pour Valadier, Jésus comme décrit dans *L'Antéchrist* est psychologiquement très différent du Jésus de l'histoire de la chrétienté, il exprime plus la pensée de Nietzsche que les Évangiles. Cf. *Jésus-Christ ou Dionysos*, p. 98.

<sup>109</sup> Pour Blondel, « Même si Nietzsche n'épargne pas toujours Jésus, dont l'image – en vérité assez pauvre – qu'il présente est tributaire de la faiblesse exégétique de la théologie de son époque [voir §§ 45 et 48 de *L'Antéchrist*], il le donne beaucoup plus comme une victime de ses sectateurs que comme un adversaire à abattre en priorité. Jésus est un innocent, c'est même parfois « un idiot », mais Nietzsche ne conteste jamais sa pratique, qu'il dit toujours possible et évoque en terme extrêmement proche de ceux qu'il utilise pour exprimer sa propre doctrine. » E. Blondel, *Nietzsche : le 5<sup>e</sup> évangile ?*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980, p. 156.

<sup>110</sup> Selon Jean-Luc Marion, « [...] le Christ hante la pensée nietzschéenne plus profondément que comme un adversaire ou une référence [...] Le Christ reçoit [...] certains traits du surhomme. [...] il se définit par le « grand amour », qui se veut aux dimensions du monde... » Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1977, p. 86 à 87.

<sup>111</sup> À l'instar de K. Jaspers, Patrick Wotling sans établir la distinction entre Jésus et le Christ, note que « Nietzsche distingue soigneusement la figure du Christ du christianisme comme institution. Cette dernière est une création rapportée à Paul, et non à Jésus ; le Christ, quant à lui, avait selon Nietzsche un seul message : la Bonne Nouvelle... » P. Wotling, *Nietzsche « idées reçues »*, Paris, Cavalier Bleu, 2021, p.91.

<sup>112</sup> Pour Willers, Jésus et le bouddhisme ne sont que des adversaires relatifs, non absolus comme le *Crucifié* qu'il identifie au christianisme. Voir Cf. Ulrich Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie : Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1988.

<sup>113</sup> Dans son commentaire linéaire de *L'Antéchrist*, notamment les paragraphes 28 à 35, Andreas Urs Sommer offre une lecture détaillée du « type du Rédempteur ». Cf. Andreas Urs Sommer, "Der Antichrist", in *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken (Band 6/2)*, Berlin, Walter de Gruyter, 2013, pp. 146 à 179.

<sup>114</sup> Cacciari quant à lui montre le parallélisme entre la figure de Jésus et celle du surhomme. Voir Massimo Cacciari, *Le Jésus de Nietzsche*, trad. Michel Valensi, Éditions de l'Éclat, 2011.

<sup>115</sup> Nous y reviendrons.

<sup>116</sup> P. Choulet, « Christianisme », in *Dictionnaire Nietzsche, op.cit.*, p. 139.

il est question de la différence entre la croyance aux élans transcendants (christianisme) et la pratique ou l'expérience réelle de la Bonne Nouvelle de Jésus (*christianité*).

Néanmoins, dégager un portrait homogène ainsi que les traits précis du Nazaréen dans le corpus nietzschéen n'est pas sans difficulté. Les textes antérieurs à *L'Antéchrist* sont révélateurs d'un portrait hétérogène de la figure de Jésus. C'est notamment dans *L'Antéchrist* et les *Fragments posthumes* de 1887, 1888 et 1889 qu'il gagnera en maturité, en cohérence et en régularité. Comme le soulignait Overbeck dans une lettre de 1889 adressé à Gast au sujet de *L'Antéchrist* : « [...] *L'Antéchrist* reste un moment unique en son genre, et explicite les idées de Nietzsche sur ce sujet, idées qui, jusqu'à maintenant, étaient restées dispersées. <sup>117</sup> » Et pour Nietzsche lui-même, *L'Antéchrist* est également un livre décisif. C'est dans ce livre qu'il déclare formellement aborder « le problème de la *psychologie* du Rédempteur<sup>118</sup> ». C'est également dans ce livre qu'il souhaite opérer « [sa] conversion de toutes les valeurs [c'est] le livre le plus indépendant qui soit... Non sans hésitation ! le premier, par exemple, s'intitule l'Antéchrist. <sup>119</sup> » C'est peut-être pourquoi, Jörg Salaquarda « insiste ainsi sur le fait que « Antichrist » est un synonyme de « Dionysos <sup>120</sup> ». Loin d'être un personnage négatif, l'Antichrist apparaît comme une incarnation de ce Dionysos présenté dans *Ecce Homo* comme « l'immense et illimité dire Oui-et-Amen ». <sup>121</sup> » Or, à y voir de plus près, l'objet de ce livre est la psychologie du véritable Jésus, laquelle est aussi un Oui à la vie comme chez le dieu grec, dit Dionysos. Par conséquent, c'est à partir de ce texte qu'on se sent tout à fait apte à dégager – en divergence avec la figure historique du Christ, les traits pleinement isolés du Jésus dénaturé qui correspond au *Christ* idéalisé ou au *Crucifié*<sup>122</sup> et ceux du véritable Christ, que Nietzsche curieusement rapproche du point de vue infraconscient ou psychologique de Napoléon<sup>123</sup> et de César <sup>124</sup>, donc qui serait une figure du *Oui actif* à l'instar de Dionysos. Dès lors, quels sont les traits spécifiques du Jésus de Nietzsche ? Comment et à quel moment Jésus s'est-il égaré ? En quoi réside sa grandeur ou sa noblesse ?

---

<sup>117</sup> Cf. VIII, « Notes et variantes », p. 491.

<sup>118</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 28, p. 187.

<sup>119</sup> Lettre à Meta von Salis, Sils, le 7 septembre 1888, in *Lettres choisies, op.cit.*, p. 315.

<sup>120</sup> Jörg Salaquarda, « Der Antichrist », p. 127. Cité par Yannick Souladié. Même si nous partageons l'idée que *L'Antéchrist* n'est pas dirigé contre le christianisme originel tel que le soutient Jörg Salaquarda, nous souhaitons tout de même nous distancier de cette lecture qui fait de « Antichrist » un synonyme de Dionysos.

<sup>121</sup> Yannick Souladié, « L'Antichrist de Dostoïevski », <http://www.nietzschesource.org/SN/search>, 2015, p.1.

<sup>122</sup> Pour Willers, par le terme Crucifié ou Christ, Nietzsche n'entend pas désigner le véritable Jésus, mais le Christianisme décadent dérivé du Jésus dénaturé. Cf. *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie : Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1988, p. 293.

<sup>123</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 4[109], p. 401.

<sup>124</sup> *Fragments posthumes, X*, 27[60], p. 323.



## 1.1/ Le Christ des Évangiles ou « le cœur le plus ardent » : vers un hyperidéalisme moral

Doit-on parler d'une seule figure de Jésus ou de deux figures distinctes de Jésus dans le corpus nietzschéen ? L'examen de la figure de Jésus dans l'œuvre de Nietzsche se caractérise par une double direction. Il est d'abord une enquête régressive visant à identifier les zones d'ombres (morales, psychologiques, religieuses ou théologiques) qui pèsent sur ce personnage, les affects qui sont à l'origine des interprétations qui nous sont parvenues à son sujet. Il est ensuite un travail constructif, en vue de ressusciter la psychologie de Jésus, qui a été recouvert par des interprétations falsificatrices des disciples et de l'Église. En ce sens-là, la méthodologie nietzschéenne est révélatrice d'une objection depuis la naissance du christianisme – une objection entre la psychologie de Jésus et ce qui nous a été rapporté par la première communauté chrétienne et l'Église.

Karl Jaspers, qui est le premier à souligner le fossé irréductible entre la figure Jésus et l'histoire du christianisme dans les œuvres tardives, notamment *L'Antéchrist*, ne se prononce pas explicitement sur cette question. Pour lui, Nietzsche sépare la figure de Jésus de l'histoire de la chrétienté. Il souligne aussi une ambivalence dans l'attitude de Nietzsche face à Jésus. On pourrait alors conclure à une seule figure. Éric Blondel quant à lui fait état d'« un abus du nom du Christ <sup>125</sup>» par le prêtre sacerdotal, l'Église et Paul. Par conséquent, il ne distingue pas le nom de Jésus de celui de Christ dans l'œuvre de Nietzsche. Ulrich Willers, en revanche, est formel à ce sujet : « [...] non seulement Jésus n'est pas "le crucifié", mais [surtout] le Jésus de Nietzsche représente le type de Bouddha.<sup>126</sup> » Yves Ghiot, en accord avec Willers, note en réponse à la lecture d'Éric Blondel, qu'« il resterait toutefois, à notre sens, plus prudent de parler ici « d'abus du nom de [Jésus] », et non, comme le fait Éric Blondel, « d'abus du nom du Christ » (terme qui, comme celui de « crucifié », correspond davantage à la réappropriation paulinienne et institutionnelle du Nazaréen qu'à l'image du Jésus de la période de *L'Antéchrist*).<sup>127</sup>» Distinguant ainsi le nom de Jésus de celui de Christ chez Nietzsche.

---

<sup>125</sup> E. Blondel, *Nietzsche : Le 5<sup>e</sup> évangile*, op.cit., p. 156. Voir aussi Nietzsche, *L'Antéchrist*, trad. Éric Blondel, Paris, GF. Flammarion, 1994, note 185, p. 154.

<sup>126</sup> « La correspondance, chez Nietzsche, entre le concept de bouddhisme et l'image de Jésus est frappante. [...] Tous deux se situent "par-delà bien et mal", ils sont bons, n'ont pas besoin de prière, tous deux sont exempts du "sentiment de vengeance, de haine, de ressentiment" (AC, § 20). Jésus n'est pas un Bouddha, mais il vit "comme" un Bouddha. [...] L'accord réside dans le type [...] » Cf. Ulrich Willers, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie : Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1988, p. 292. Cité aussi par Yves Ghiot.

<sup>127</sup> Yves Ghiot, *Nietzsche et les Évangiles*, op.cit., note de bas de page p. 171.

Mais à y voir de plus près, Tolstoï<sup>128</sup> et Nietzsche<sup>129</sup> dénoncent une usurpation par l'Église du nom de Christ. Nietzsche ne distingue pas le nom de Jésus de celui du Christ, et n'identifie pas systématiquement le Christ au christianisme. Par exemple, le qualificatif d'« idiot » est appliqué à la fois au nom Jésus dans *L'Antéchrist*<sup>130</sup> et au nom du Christ dans les *Fragments posthumes* de 1888<sup>131</sup>. Qu'on le nomme Jésus ou Christ, il s'agit du même Dieu, lequel a été, selon notre philosophe, déformé et surchargé de traits morbides. Nietzsche, en effet, affirme à ce sujet que le prêtre « [...] abuse du nom de Dieu<sup>132</sup> ». D'où sa volonté de réactualiser la véritable réalité psychologique de la rédemption<sup>133</sup>, et non la polémique anti-juive de la messianité de Jésus. Et dans les textes antérieurs à *L'Antéchrist*, il use des différents noms attribués au fils de Marie et de Josèphe dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament à titre dépréciatif et admiratif, sans pourtant relever cette distinction.

Jésus ou le Christ et la Bible (surtout l'Ancien Testament) sont le point de référence de Nietzsche pour attaquer le christianisme en tant que croyance pour la croyance. Comme le souligne Blondel, « [...] c'est par rapport à Jésus que Nietzsche fait des « chrétiens » sa cible de prédilection [...] la référence au *Christ* dans « chrétiens » ou « christianisme » est, pour Nietzsche, le comble de la malhonnêteté. <sup>134</sup>» Il serait donc prudent de parler comme Éric Blondel *d'abus* du nom de Christ, voire de *surcharge* de la figure de Jésus. Ou plutôt de deux types psychologiques distincts, – servant à traduire une réflexion axiologique, mieux une interprétation : celle du Jésus ou du Christ des Évangiles ou de l'Église, que Nietzsche se représente comme « le cœur le plus ardent <sup>135</sup>», et celle de son Jésus empli d'un « cœur débordant de joie », eu égard à sa pratique. Pour preuve, il note : « Le Christ ne portait pas seulement Dieu, il portait aussi Satan dans sa poitrine : c'est la contrepartie de cet hyper-

<sup>128</sup> On peut lire : [...] j'acquis la conviction que la doctrine de l'Église, quoiqu'elle ait pris le nom de « chrétiennes », ressemble singulièrement à ces ténèbres contre lesquelles luttait Jésus et contre lesquelles il recommande à ses disciples de lutter. » Léon Tolstoï, *Ma religion*, p. 220.

<sup>129</sup> Voir *Fragments posthumes*, XIII, 11[257], p. 284.

<sup>130</sup> On peut lire : « Faire de Jésus un héros ! – Et quel contresens aussi, que ce mot de « génie » ! [...] Pour parler avec toute la sévérité d'un physiologiste, c'est un tout autre mot qui conviendrait ici : < le mot « idiot » >. » Cf. *L'Antéchrist*, § 29, p. 188.

<sup>131</sup> Dans un aphorisme intitulé Jésus : Dostoïevski, on peut lire : « [...] Mais y a-t-il plus grave bétise que de faire du Christ, qui était un « idiot », un génie ? ». Voir *Fragments posthumes*, XIV, 15[9], p. 178.

<sup>132</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 26, p. 184.

<sup>133</sup> *Idem*, §33, p.193 à 194.

<sup>134</sup> E. Blondel, Nietzsche : *Le 5<sup>e</sup> évangile*, *op.cit.*, p. 156 à 157.

<sup>135</sup> Nous lisons : « Le Christ, au contraire que nous imaginons ici comme le cœur le plus ardent, a favorisé l'abêtissement des hommes, s'est mis du côté des pauvres d'esprit et a freiné la production du plus haut degré d'intelligence : et c'était logique. » Il s'agit en effet de la figure vide du Christ, créée par les disciples et l'Église. Voir *Humain, trop humain*, I, « Caractère de haute et basse civilisation », § 235, p. 166.

idéalisme moral : la condamnation absolue de l'homme, *l'odium generis humani*.<sup>136</sup> Sa reconstitution du type de Jésus est donc révélatrice de deux types psychologiques : le type *décadent* (celui du christianisme institutionnalisé) qu'il oppose au type *affirmateur*.

Selon Nietzsche et les partisans de la théologie libérale « Jésus n'est pas le Christ tel que le confesse la tradition catholique, ni même celui des confessions de foi des premiers grands conciles œcuméniques.<sup>137</sup> » Ce personnage suivant leur propos a fait l'objet de multiples falsifications et altérations. Partant de cette hypothèse, bien avant Nietzsche, David Frédéric Strauss, Ernest Renan, et Julius Wellhausen en optant pour la méthode historico-critique de l'interprétation des Écritures, essayaient déjà de ressusciter la figure et la vie de Jésus, en confrontant les textes, afin de démêler le vrai du faux, et de lutter contre ce mensonge religieux qui ne cesse de dominer l'Occident sous d'autres formes : la démocratie, le socialisme, le nationalisme.

Pour Nietzsche particulièrement, le « type du Rédempteur ne nous ait été conservé que fortement déformé<sup>138</sup> » par le *milieu* dans lequel il est né. Un milieu « [...] où la lie de la société, la névrose et l'« enfantine » idiotie semblent s'être donné rendez-vous<sup>139</sup> ». Et, « il ne peut de toute façon qu'avoir caricaturé ce type.<sup>140</sup> » En effet, « pour pouvoir seulement y comprendre quelque chose, les premiers disciples, en particulier, durent d'abord transposer dans leur propre vulgarité un être perdu dans les symboles et l'insaisissable. Pour eux, ce type n'a eu d'existence qu'une fois pressé au moule de formes plus connues... » En fait, certaines dénominations servant à désigner Jésus comme le prophète, le Messie, le juge futur, le maître de la morale, le thaumaturge sont les produits du *ressentiment* du judaïsme sacerdotal, des premiers disciples et de Paul. La figure du Christ ou celle de « Fils de l'Homme<sup>141</sup> » comme type pur ou réalité atemporelle est une fabrique des fondateurs du christianisme. Le produit d'une imagination extravagante qui veut se convaincre de détenir le salut, nous dit Nietzsche. La notion de « Fils

---

<sup>136</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 6[143], p. 493. « *Odiūm generis humani* » veut dire « haine envers le genre humain » (Cf. Tacite, *Annales*, XV,) 44 (N.d.T). Notes et variantes, traduction donnée par G. Colli et M. Montinari, p. 733.

<sup>137</sup> P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos, op.cit.*, p. 44.

<sup>138</sup> *L'Antéchrist*, §31, p.189 ; § 29, p. 188. « Le milieu dans lequel évoluait cette étrange figure a dû nécessairement y laisser des traces, et plus encore l'histoire, la destinée de la première communauté chrétienne : c'est cette destinée, qui, rétrospectivement, a enrichi le type des traits qui ne peuvent s'expliquer que par la guerre et des fins de propagande. Ce monde étrange et malade dans lequel nous introduisent les Évangiles, - un monde qui semble tiré d'un roman russe, et où la lie de la société, la névrose et l'« enfantine » idiotie semblent s'être donné rendez-vous – il ne peut de toute façon qu'avoir caricaturé ce type. » Voir également *Le Gai savoir*, § 137, p. 144 ; *Humain, trop humain*, I, « La vie religieuse », § 143, p. 117.

<sup>139</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 31, p. 190.

<sup>140</sup> *Idem*, § 31, p. 190 ; § 40, p. 200.

<sup>141</sup> Pour lui, « la notion de « Fils de l'Homme » ne désigne pas une personne concrète qui se rapporte à l'Histoire, ni quoi que ce soit d'individuel, d'unique, mais un fait « éternel », un symbole psychologique affranchi de toute temporalité. » Voir *L'Antéchrist*, § 34, p. 194.

de Dieu » est un trait étranger que Nietzsche rejette fortement, elle n'a aucune quintessence. Ce sont de pures idoles creuses<sup>142</sup>. Tous ces traits nous éloignent du symbolisme originel pour nous plonger dans une psychologie du *ressentiment*, de la *vengeance*, laquelle a été amplement dépassée par Jésus à travers sa pratique, son comportement devant les juges et sur la Croix. Tout le reste n'est « que *cheveux sur la soupe* de l'Évangile ! Dans la dérision d'un symbole, c'est un cynisme sans exemple dans l'histoire universelle... »<sup>143</sup>

C'est un mélange des traits sublimes, morbides et puérils en vue de venger leur maître et pour désigner un coupable. Dévastés et mus par un désir extrême de vengeance après l'évènement de la mort de Jésus, les disciples comme lors de la transvaluation sacerdotale l'ont désigné comme le sauveur du peuple d'Israël, pour donner un sens à sa mort. Ainsi, le Christ du Nouveau Testament<sup>144</sup> n'est rien d'autre que le théâtre où l'animosité des disciples devient créatrice des valeurs abêtissantes. C'est le lieu où se cristallise la contradiction des valeurs décadentes, où se concrétise les interprétations anormales des saints d'Israël et, où Dieu perd de son sens et de sa force d'humaniser les hommes.

Jésus tel qu'il est présenté par les Évangiles reflète, donc, cet état de dégénérescence physiologique et *l'enfantine idiotie* de la première communauté chrétienne. Le Christ ou le Jésus de l'Église porte ces traces : maladie, idiotie, « fanatique de l'agression, ennemi mortel des théologiens et des prêtres<sup>145</sup> ». N'est-ce pas sous cet angle que Nietzsche rejette comme grotesque le qualificatif de génie appliqué à Jésus par Renan, pour lui substituer celui d'« idiot<sup>146</sup> » au sens où Dostoïevski<sup>147</sup> entend peut-être désigner le prince Mychkine ? Ce n'est peut-être pas le véritable Jésus que Nietzsche qualifie d'idiot, mais celui des Évangiles, dont l'inaptitude à la lutte, signe d'une dégénérescence physiologique chez Nietzsche, s'est faite la norme morale. C'est peut-être à cette figure vide du Christ que Nietzsche applique tous les traits dévalorisants qui traversent son œuvre.

---

<sup>142</sup> Ainsi, « rien n'est moins chrétien que les platitudes de l'Église au sujet d'un Dieu conçu en tant que personne, d'un « règne de Dieu » qui doit « arriver », « d'un royaume de Cieux » situé au-delà, d'un « fils de Dieu » deuxième personne de la trinité. » *Idem*, § 34, p. 194.

<sup>143</sup> *Ibid.*, § 34, p. 194.

<sup>144</sup> À l'exception de l'évangile johannique dont il est admiratif, Nietzsche rejette du côté de la falsification certains passages de Mathieu, Marc, Luc et de la première Épître aux Corinthiens. Voir ses commentaires des Évangiles dans *L'Antéchrist* aux §§ 44 et 45, pp. 204 -208.

<sup>145</sup> *Ibid.*, § 31, p. 190.

<sup>146</sup> *Ibid.*, § 27, p. 188. Voir aussi *Fragments posthumes*, XIV, 15[9], p. 178.

<sup>147</sup> Quant à l'utilisation du mot « idiot », les commentateurs révèlent deux sources : Dostoïevski et Charles Féré. Bien qu'il existe des arguments textuels (par exemple *Fragments posthumes*, XIV 15[9] où il fait allusion à Dostoïevski), Antonio et Jordi Morillas refusent dans leur article tout rôle de Dostoïevski quant à l'usage du terme « idiot » dans *L'Antéchrist*.

Déjà, Nietzsche dans *Humain, trop humain*, I imaginait le Christ précisément comme « le cœur le plus ardent <sup>148</sup> ». Rappelons-le, il s'agit de ce Christ rattaché au christianisme victorieux (c'est-à-dire celui-là qui a vaincu le grand style des juifs et tous les systèmes d'évaluation affirmatifs). Celui introduit par l'Église, laquelle a imposé à l'Occident toutes les valeurs réactives – une institution que le véritable Jésus <sup>149</sup> avait combattue selon Nietzsche. C'est un christianisme né du ressentiment – sentiment le moins évangélique <sup>150</sup> aux yeux de Nietzsche. En effet, à la différence du cœur débordant d'amour <sup>151</sup>, le Christ vu comme « le cœur le plus ardent » est une figure de la négation de la vie, de l'abêtissement de l'homme et de la cupidité en amour. Celui-là qui exige d'être aimé. Celui-là qui punit ceux qui ne l'aiment pas. <sup>152</sup> Il est donc le modèle d'une morale grégaire, laquelle a favorisé l'éclosion d'une basse civilisation en Europe, qui veut absolument « l'abolition de ce caractère violent et sauvage <sup>153</sup> » de la vie, donc « l'abolition de son propre fondement, l'anéantissement de soi-même... <sup>154</sup> ». Orné de principes rigides et abstraits, il a « favorisé l'abêtissement des hommes, s'est mis du côté des pauvres d'esprit et a freiné la production du plus haut degré d'intelligence <sup>155</sup> ».

Il est l'opposé du *cœur débordant* de joie et d'amour, mais surtout de la morale aristocratique <sup>156</sup>. Le cœur ardent est l'apanage des socialistes et des utilitaristes, ceux-là qui veulent abolir la *sainte cruauté* de l'existence – indispensable à tout esprit qui veut croître. Ainsi, cette idole mérite d'être réexaminée, puisque le Jésus auquel nous croyons et celui qui propose une *praxis* évangélique sont très hétérogènes, selon Nietzsche. Nietzsche souligne cette distance avec constance. Pour Nietzsche, croire qu'il fut le Rédempteur, un Dieu-Idée, fortifié dans sa transcendance, tout en rappelant à l'homme sa misère de vivre sur terre, c'est se méprendre ou refuser de voir les traits originaux de l'être vénéré. Une étude approfondie des symboles et du message de Jésus montre qu'il n'avait pas la prétention démesurée de sauver l'humanité, mais de montrer comment atteindre la béatitude <sup>157</sup> ici et maintenant. C'était un maître de la pratique pour l'homme, non un idéaliste prétentieux.

Alors que les chrétiens voient en Christ un idéal, une référence type à vénérer ; Nietzsche y voit le résultat d'un vaste processus d'idolâtrie qui s'est répandu dans le monde

<sup>148</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, « caractère de haute et basse civilisation », § 235, p. 166.

<sup>149</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 27, p. 186. Voir aussi *Fragments posthumes*, XIII, 11[257 et 276], pp. 284 et 289.

<sup>150</sup> *Idem*, § 40, p. 200.

<sup>151</sup> Comme celui du Jésus de Jean ou de *L'Antéchrist*. Nous y reviendrons.

<sup>152</sup> Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 269, p. 196.

<sup>153</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, « caractère de haute et basse civilisation », §235, p. 166.

<sup>154</sup> *Idem*, § 235, p. 166.

<sup>155</sup> *Ibid.*, § 235, p. 166.

<sup>156</sup> Nous y reviendrons dans la deuxième partie.

<sup>157</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 33, p. 193 à 194.

antique et moderne. Pour Nietzsche, le christianisme en érigeant la figure du Christ comme idéal devient le lieu par excellence de cette tendance à absolutiser le réel, donc à abêtir les hommes. Car la vertu du Christ idéalisé est « prendre sur soi l'expiation, et la vertu du chrétien : souffrir volontairement à son image (pas de compassion).<sup>158</sup> » Le saint chrétien ou le Christ que Nietzsche oppose au « saint de l'Inde »<sup>159</sup> est une pure idole vide qui a su s'imposer en référence grâce au climat de peur et d'anxiété porté par les prêtres. Celui qui faisait preuve d'*hybris* s'exposait selon le message des prêtres aux représailles les plus néfastes lors du jugement dernier. Nietzsche en psychologue des profondeurs constate que cette attitude qui consiste à créer, vénérer de pâles copies d'un idéal est toujours d'actualité. Les philosophes décadents, conservateurs des causes imaginaires, ne cessent de vénérer des idéaux supérieurs à la vie. C'est pourquoi Nietzsche oppose à cette figure du Christ et aux autres idoles en vigueur dans le monde moderne, d'autres figures qui produiraient sans doute un paysage moins sombre et triste.

En proclamant que le Christ découle d'un tissu de rêve, de puanteur et de mensonge, il opère mieux qu'une critique, un dévoilement de Jésus qui cesse d'apparaître comme un médiateur pour recouvrer sa vérité et se révéler « fils de Dieu » dans un sens nouveau : l'ici-bas. Et d'un Christ proche de Napoléon et de César, donc d'un Christ affirmateur de la vie dans toutes ses dimensions.

## 1.2/ *Le Christ, une figure du grand Oui illimité*

Comme nous venons de le souligner, Nietzsche exprimait déjà dans le premier tome d'*Humain, trop humain* son désir d'opposer à ce faux Christ porteur de Satan dans sa poitrine une autre figure qui « produirait une impression plus agréable<sup>160</sup> ». C'est dans *L'Antéchrist*<sup>161</sup> qu'il réalise cette tâche polémique. Pour Nietzsche, « [...] un véritable abîme sépare celui qui fait des sermons sur la montagne, les lacs et les prairies, et qui nous apparaît comme un Bouddha né sur un sol fort peu indien, de ce fanatique de l'agression, ennemi mortel des théologiens et des prêtres<sup>162</sup> ». À la différence du discours de l'Église centré sur un Jésus céleste ou

<sup>158</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 4[15], p. 385.

<sup>159</sup> Le saint de l'Inde n'est pas un type pur, un être surnaturel. Il s'est élevé « au-dessus des autres hommes grâce à la discipline et à la formation logique de la pensée, c'était la marque de sainteté que l'on exigeait chez les bouddhistes, alors que ces mêmes qualités se voient écartées et maudites dans le monde chrétien comme marque d'impiété. » Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « La vie religieuse », § 144, p. 118.

<sup>160</sup> *Idem*, § 144, p. 118. Déjà cité.

<sup>161</sup> À ce sujet, Nietzsche écrit : « Nous autres, les esprits affranchis, sommes les premiers à avoir les dispositions requises pour comprendre une chose que dix-neuf siècles ont comprise à contresens : cette probité instinctive et passionnée qui, plus qu'à n'importe quel autre mensonge, fait la guerre aux « pieux mensonges » ... » Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 36, p. 195.

<sup>162</sup> *L'Antéchrist*, § 31, p. 190.

hyperidéalisé, cantonné dans sa transcendance, Nietzsche offre un portrait plutôt concret que céleste du Nazaréen, mû par une volonté de puissance forte. Ce qui l'intéresse, dit-il, « c'est le type psychologique du Rédempteur. <sup>163</sup>» Alors, comment comprendre cette déclaration sachant la polysémie du mot type et les ombres formées par le vocabulaire psychologique nietzschéen ? Avant d'en expliquer le sens, il serait intéressant d'interroger succinctement le sens du mot *type* dans l'œuvre de Nietzsche.

Rattachée à l'hypothèse de la volonté de puissance, l'idée de *type* s'oppose au schème de l'unité, de la fixité, mode privilégié par les dialecticiens et les théologiens. Elle s'inscrit dans le cadre de la réévaluation de la vie comme multiplicité. Donc, elle renferme un sens psychophysologique au sens nietzschéen comme le montre Patrick Wotling<sup>164</sup>. Mais surtout, l'idée de type s'ouvre « sur la pensée de la hiérarchie, qui guide de manière générale l'analyse du philosophe [...] c'est dans cette perspective que peut alors se comprendre l'idée de « type supérieur », représentant un haut degré d'épanouissement et de santé <sup>165</sup>», qu'il oppose au type malade ou moralisé de « l'homme bon ». Ce qui implique que rapportée à Jésus, l'idée de type traduit la volonté nietzschéenne d'examiner la nature des pulsions ou les tendances infraconscientes au fondement de sa *praxis*. À cet effet, ses pulsions sont-elles de nature créatrice comme chez l'artiste ou morbide comme chez l'homme moderne ?

La réponse pourrait se trouver clairement au § 32 de *L'Antéchrist* quand Nietzsche rejette comme risible l'analyse de Renan : « le mot « impérieux » qu'emploie Renan *annule* à lui seul ce type <sup>166</sup>», sans doute nuancé, qui est fidèle à la réalité et à l'homme dans sa diversité. Appliqué ce mot à Jésus aux yeux de Nietzsche, c'est vouloir lui imposer une logicisation aussi agressive que réductrice de la vie et de l'homme. Si le christianisme en tant que croyance est une illusion, la pratique évangélique qu'il lègue à l'humanité représente, au contraire, une manière d'être sous laquelle s'incarne la vie humaine comme lutte et concorde. Rappelons-le, lorsque Nietzsche emploie ce terme : *psychologie*, ce n'est pas pour désigner une discipline, une science au sens strict du terme, mais un langage symbolique servant à présenter « de

---

<sup>163</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 29, p. 188. Ce type « pourrait bien, malgré les Évangiles, être contenu dans les Évangiles, fut-ce totalement mutilé et surchargé de traits étranges ; de même que celui de saint François d'Assise est conservé par des légendes, malgré ses légendes. Non pas la vérité sur ce qu'il a fait, ce qu'il a dit, comment il est mort au juste ; mais la question de savoir si l'on peut encore se représenter son type, s'il est « transmis par la tradition ». Cf. *L'Antéchrist*, § 29, p. 188. Ce n'est pas tant l'Ancien Testament en soi qui fait essentiellement problème pour ce qui est de la psychologie de la rédemption, mais l'interprétation des disciples de l'époque. La Bible, pour Nietzsche, est donc toujours une référence pour ressusciter le véritable Christ.

<sup>164</sup> Selon Wotling, « la notion nietzschéenne de type est liée à la pensée de la volonté de puissance, qui comprend la réalité tout entière comme rivalité de pulsion : en cela elle prend donc une signification psychologique ». Lire P. Wotling, in *Dictionnaire Nietzsche, Op.cit.*, p. 884.

<sup>165</sup> *Idem*, p. 884 à 895.

<sup>166</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 32, p. 191.

manière positive ce que l'immoralisme proclame sur le mode négatif et critique <sup>167</sup>», selon Patrick Wotling. C'est un terme fréquent et clé<sup>168</sup> dans le lexique nietzschéen. Une expression qui permet de comprendre les tenants et les aboutissants de sa critique de l'idéalisme, de la morale chrétienne et l'antidote qu'il propose à l'humanité. Avec cette démarche, Nietzsche veut non seulement faire tomber les masques comme le note Karl Jaspers<sup>169</sup>, mais surtout sublimer les vertus créatrices du Christ. La psychologie est donc chez Nietzsche un langage symbolique, mieux une théorie de la volonté de puissance<sup>170</sup> fondée sur un critère d'analyse : le corps comme grande raison<sup>171</sup>, privilégiant ainsi la sentimentalité au détriment de la théorie ou des dogmes.

Ainsi définie, loin de proposer une *Vie de Jésus* supposant dévoiler une vérité historique ou les *contradictions* de la « traditions<sup>172</sup> », comme l'avaient fait David Strauss et Ernest Renan ; le portrait nietzschéen du type psychologique du *Rédempteur* sera centré sur sa surabondance physiologique (c'est-à-dire sur le mode organisationnel de ses instincts comme en atteste le § 33), proche du portrait de Jésus de Daniel Schenkel<sup>173</sup>, et surtout sur la profondeur de la pratique évangélique de Jésus. Il ne s'agit pas de « l'histoire d'une âme <sup>174</sup> » désincarnée de la réalité comme on peut le lire en filigrane dans certaines lignes des Évangiles ou d'un

---

<sup>167</sup> P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, Paris Allia, 2007, p. 7. Dans ce livre, Wotling se donne, en effet, pour tâche d'analyser le statut de la psychologie et son rapport à l'immoralisme dans l'œuvre de Nietzsche.

<sup>168</sup> Puisque la psychologie est pour Nietzsche « le seul critère de la *propreté* ou de la *malpropreté* d'une race... » Nietzsche, *Ecce homo*, « Le cas Wagner », § 3, p. 330.

<sup>169</sup> Voir K. Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, *Op.cit.*, p. 109.

<sup>170</sup> Voir P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 56 à 81. À cette psychologie des profondeurs, qui conduit aux questions essentielles qu'il qualifie dans *Par-delà bien et mal* de « science maîtresse », Nietzsche oppose deux autres formes de psychologies inaptes à interpréter la grande réalité : la psychologie britannique comme on peut le voir dès l'amorce de la première dissertation de *La généalogie de la morale* et la psychologie idéaliste. Ces deux disciplines-là ne se limitent qu'à l'aspect superficiel (la conscience, l'esprit, l'âme), nous dit-il, sans interroger les profondeurs de nos actes (l'infraconscient). Cf. *Par-delà bien et mal*, § 23, p. 42. Néanmoins il faut préciser avec Wotling que la psychologie chez Nietzsche n'est plus « un domaine particulier du savoir, et bien qu'il la dise "reine des sciences" dans le paragraphe 23 de *Par-delà bien et mal*, la nature de sa réflexion interdit en outre, en dépit de ces éloges, de la concevoir comme une "science au sens strict". » *Idem*, p. 8 et p. 56.

<sup>171</sup> Voir Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 48.

<sup>172</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 28, p. 187.

<sup>173</sup> Dans son portrait de Jésus, Daniel Schenkel ne souhaite pas publier une *Vie de Jésus* à l'instar de Strauss et Renan, son portrait vise à présenter une image de son caractère, de sa physionomie tel dans le portrait psychologique du type de Jésus de *L'Antéchrist* et les Fragments posthumes de 1887-1888 de Nietzsche. Voir D. Schenkel, *Jésus – Portrait historique*, Paris, Reinwald, 1865, p. 13. Andreas Urs Sommer montre qu'à propos des *Vies de Jésus* (Strauss, Renan, Schenkel), que « Schenkel 1864 [serait] une des premières lectures de Nietzsche » Voir Andreas Urs Sommer, "Der Antichrist", in *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken* (Band 6/2), Berlin, Walter de Gruyter, 2013, p. 147. Cité aussi par Ghiot. Yves Ghiot à ce sujet relève des points de convergences entre les deux portraits : Aux portraits-Jésus de Nietzsche et de Schenkel, nous pouvons déjà remarquer quatre orientations communes : (1) même mise à l'écart de la figure de la dogmatique (Christ), (2) même recul à l'égard de l'idéal biographique, (3) préférence assumée pour le portrait de caractère (en lien avec la physionomie [du côté de Schenkel] et avec la physiologie [du côté de Nietzsche], et enfin (4) une réhabilitation (tacite chez Nietzsche, explicite chez Schenkel) de l'héritage johannique comme source légitime pour dresser un portrait du Nazaréen. Voir Yves Ghiot, *Nietzsche et les Évangiles*, *Op.cit.*, p. 70.

<sup>174</sup> On peut lire : « Les tentatives que je connais de lire en filigrane dans les Évangiles jusqu'à « l'histoire d'une âme » me semblent la preuve d'une détestable légèreté psychologique. » Cf. *L'Antéchrist*, § 29, p. 188.



« symbole psychologique affranchi de toute temporalité <sup>175</sup>», ni des légendes hagiographiques, mais d'une réactualisation d'un *corps en grande santé* et d'une *praxis* proche de la volonté de puissance forte.

Pour Nietzsche, Jésus n'était pas le fameux Dieu d'amour mort pour nos péchés et pour nous sauver, mais un modèle inspirant comme en témoigne son comportement devant les sbires<sup>176</sup>. Le type psychologique de Jésus symbolise « le profond instinct de la manière dont on doit vivre pour se sentir « au ciel », pour se sentir « éternel », [c'est-à-dire joyeux] [...] c'est cela, et cela seulement qui est la réalité psychologique de la rédemption : un nouveau mode de vie, et non une nouvelle croyance... <sup>177</sup>» Cet instinct se résume à son comportement devant les sbires : « Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit, il ne fait pas un geste qui puisse détourner le pire de sa tête, bien plus, il *provoque*... Et supplie, il souffre, il aime *avec* ceux, en ceux qui lui font du mal... <sup>178</sup>» Il est donc la figure du dépassement du ressentiment et de l'esprit de vengeance – chose quasi inexistante dans l'attitude de ses disciples<sup>179</sup>. Par son comportement sur la Croix, il énonce le chant du *Oui* et de *l'Amen* de Zarathoustra ou l'éternel retour du même. « La *négation* est, par définition, ce dont il est parfaitement incapable... Absente également, la dialectique, absente l'idée qu'une croyance, une « vérité » puisse être prouvée par des raisons <sup>180</sup>». Avec Jésus, c'est la promotion de « la religion de l'humanité, établie non sur le sang [c'est-à-dire conforme à la loi mosaïque ou à la raison], mais sur le cœur <sup>181</sup>». Car il « ... ne prenait pour réalités, pour « vérités », que les réalités intérieures <sup>182</sup>», puisque le « Royaume des cieux » est un état du cœur <sup>183</sup>», et non une chose affranchie de toute temporalité. Il avait un cœur débordant d'amour inconditionnel, puisque la Bonne Nouvelle « n'est soumise à aucune condition. <sup>184</sup>» C'était donc une figure de l'affirmation de l'ici et du maintenant, selon Nietzsche.

Il manifestait un *Oui passif* <sup>185</sup>en sa forme mais *créateur* et *actif* en sa racine et par sa pratique. Si Jésus ne lutte pas avec les juges, les sbires, ce n'est pas par faiblesse, c'est parce

---

<sup>175</sup> Comme la notion de « Fils de l'Homme ». Cf. *L'Antéchrist*, § 34, p. 194.

<sup>176</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 35, p. 195.

<sup>177</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 33, p. 193-194.

<sup>178</sup> *Idem*, § 35, p. 195.

<sup>179</sup> *Ibid.*, § 40, p. 200.

<sup>180</sup> Il réitère son propos dans un Fragment posthume de 1888 : « Jésus nie l'Église l'État la société l'art, la science, la culture, la civilisation – Tous les sages, en leur temps, ont ainsi nié la valeur de la culture et de l'organisation de l'État. – Platon, Bouddha. » *Fragments Posthumes*, XIII, 11[249], p. 283.

<sup>181</sup> Lire E. Renan, *Vie de Jésus*, Gallimard, 1974, p. 308.

<sup>182</sup> *L'Antéchrist*, § 34, p. 194.

<sup>183</sup> *Idem*, § 34, p. 194.

<sup>184</sup> *Idem*, § 33, p. 193.

<sup>185</sup> Il s'agit, en effet, de ce que les Évangiles nous apprennent du Christ, un Christ d'une espèce de Bouddha. Ce que G. Deleuze qualifie de « nihilisme passif ». Cf. *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2005, p. 178-179. Voir

que la meilleure lutte est *intérieure* et sympathique, puisqu'elle doit préserver la vie de l'adversaire. La véritable lutte ne doit pas être orientée vers autrui ou le monde, mais vers soi-même, celle-là qui permet de maintenir l'équilibre des instincts, donc un corps en grande santé, chez Nietzsche. Telle est la morale cachée du comportement de Jésus sur la Croix. Pour le commun des mortels, le oui de Jésus est passif, puisqu'il ne résiste pas, il ne défend pas son droit ; mais pour notre psychologue, il est *actif* et *créatif*. Accepter la mort avec une telle « sereine et suave paix du cœur » nécessite un véritable travail collégial des instincts, non une anarchie des instincts, comme en témoigne le Christ<sup>186</sup> construit par les disciples et l'Église – lequel est surchargé de traits guerriers : *criminel politique*<sup>187</sup>, *rebelle à l'ordre établi* par le théologien et le prêtre, *négateur en parole et en acte*<sup>188</sup>.

On pourrait donc comprendre pourquoi dans un posthume de 1881, étonnamment, Nietzsche rapproche psychologiquement le Christ véritable de Napoléon en tant que libre acteur<sup>189</sup>. Vu que son *Oui* était *actif*<sup>190</sup> par sa pratique inclusive. Jésus invitait à aimer le mal, le lointain<sup>191</sup> et même ceux qui nous font du mal (nos ennemis et même le « méchant » ajoute Nietzsche dans *L'Antéchrist*). « Ne pas offrir de *résistance*, même au méchant <sup>192</sup>», mais l'aimer est un haut signe de volonté de puissance forte, la preuve d'un corps en grande santé, dont les instincts sont hiérarchiquement ordonnés. On peut dire que Jésus serait, aux yeux de Nietzsche, une figure du dépassement de soi ou de la résilience tels les Grecs d'avant Socrate. Ce qui suppose qu'il est libre de tout ressentiment et de toute mauvaise conscience<sup>193</sup>, fondement de la morale aristocratique chez Nietzsche.

Pour Nietzsche, le véritable Jésus fut un homme libre et juste qui s'opposa à la morale dominante des prêtres, il a voulu détruire la morale de son époque : « Jésus de Nazareth aimait les méchants, et non les bons [c'est-à-dire, ceux qui se faisaient passer pour des saints] : il se prenait à maudire à la vue de leur indignation morale. Dès qu'on jugeait, il prenait parti contre ceux qui jugeaient : il voulait être le destructeur de la morale. <sup>194</sup>» Par exemple, Jésus pardonne

---

aussi sur le *nihilisme bouddhiste passif*, Marcel Conche, *Nietzsche et le bouddhisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 34.

<sup>186</sup> C'est-à-dire celui qui déclara la guerre à l'Église juive ou au judaïsme régnant. Voir §§ 27, 40 de *L'Antéchrist*.

<sup>187</sup> *Idem*, § 27, p. 187.

<sup>188</sup> *Ibid.*, § 40, p. 200.

<sup>189</sup> Voir *Fragments posthumes, Aurore*, 4[109], p. 401. Napoléon est un type supérieur, dont il admire sans cesse la personnalité. Voir à ce sujet *Humain, trop humain*, I, § 164, p. 130- 131 ; *Par-delà bien et mal*, § 256, pp. 177- 179 ; *Fragments posthumes*, XIII, 9 [44], pp. 33-34.

<sup>190</sup> Contrairement aux forces réactives qui procèdent par négation et destruction, les forces actives sont totalisantes.

<sup>191</sup> Voir la Parabole du bon samaritain. Luc, 10 : 27- 35.

<sup>192</sup> Voir *L'Antéchrist*, § 35, p. 195 ; § 33, p. 193.

<sup>193</sup> Voir à ce sujet G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie, Op.cit.*, p. 165.

<sup>194</sup> *Fragments Posthumes*, IX, 3[67], p. 74.

à la femme adultère, pas par aveu de faiblesse, mais pour donner un coup de fouet violent à ceux qui se croyaient saints. C'est donc une véritable révolution sur le plan moral. Il est aussi celui-là qui brise les oppositions<sup>195</sup> homme-Dieu, bien et mal, vrai et faux, en enseignant l'« égalité » générale<sup>196</sup> et la pratique du cœur. Comme le montrait déjà Renan avant Nietzsche :

« Jésus, en d'autres termes, n'est plus juif. Il est révolutionnaire au plus haut degré ; il appelle tous les hommes à un culte fondé sur leur seule qualité d'enfants de Dieu [c'est-à-dire l'amour]. Il proclame les droits de l'homme, non les droits de juif ; la religion de l'homme, non la religion du juif ; la délivrance de l'homme, non la délivrance du juif. Ah ! que nous sommes loin d'un Juda Gaulonite, d'un Mathias Margaloth, prêchant la révolution au nom de la Loi. <sup>197</sup>»

Il n'était donc pas l'un de ces funestes fondateurs de religion<sup>198</sup>, ni un homme politique, ni un *rebelle à l'ordre établi*<sup>199</sup>, mais celui qui a modifié par ses *actes* pacifiques les notions religieuses de son époque (le cœur, l'amour, autrui, Dieu ...). Il est celui qui invite à pratiquer l'amour, jusqu'à aimer le mal, aimer ses ennemis, et ce contre les particularités théoriques de la Loi juive. « Il violait ouvertement le sabbat, et ne répondait aux reproches qu'on lui faisait que par fines railleries. À plus forte raison dédaignait-il une foule d'observances modernes, que la tradition avait ajoutées à la Loi, et qui, par cela même, étaient plus chères aux dévots.<sup>200</sup> » En un mot, il était un « esprit fort<sup>201</sup> ». Comment comprendre cette formule : Jésus, un « esprit fort » ?

Si l'on se réfère au vocabulaire de Nietzsche, la force est avant tout une métaphore, un langage symbolique, un caractère interprétatif de la réalité distinct du concept scientifique. Car, il attribue à la force une dimension intérieure (*eine innere Welt*<sup>202</sup>) qu'il nomme

---

<sup>195</sup> Lire les §§ 32, 33 et 41 de *L'Antéchrist*, p. 191 à 193.

<sup>196</sup> *Idem*, § 40, p. 201. Voir aussi Renan, *Vie de Jésus*, *op.cit.*, p. 308.

<sup>197</sup> E. Renan, *Vie de Jésus*, p. 308.

<sup>198</sup> Pour Nietzsche, « Il n'est pas permis de se méprendre sur ce point, malgré les séductions mensongères du préjugé chrétien », c'est-à-dire « ecclésiastique », Jésus en tant que « symbolique par excellence, se situe à l'extérieure de toute religion, de toute idée de culte [...] De toute politique, de toute psychologie [...] son savoir n'est que la « sainte innocence ». *Ibid.*, § 32, p. 192. Et Nietzsche refuse également d'être vu comme un fondateur de religion. Lire à ce sujet *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 1, p. 333.

<sup>199</sup> Pour Nietzsche, ce trait guerrier manquait totalement à l'image du vrai Jésus. Il a été ajouté par les disciples. Voir respectivement, §§ 27 et 40 de *L'Antéchrist*.

<sup>200</sup> E. Renan, *Vie de Jésus*, *op.cit.*, p. 310.

<sup>201</sup> Lisons : « Avec une certaine tolérance dans le choix de l'expression, on pourrait nommer Jésus un « esprit fort ». Voir *L'Antéchrist*, § 32, p. 192.

<sup>202</sup> Ce qui signifie, littéralement, « un monde intérieur ».

particulièrement « volonté de puissance », c'est-à-dire cet appétit dont l'essence est de croître sans cesse et dont la volonté est celle d'hégémonie, de victoire et de création. La force est donc une expression particularisée de la « volonté de puissance ». Ramenée à Jésus, la force ne désigne pas une volonté de subjuguier, de terrasser, nullement une soif d'ennemis encore moins une « force de caractère », car tous ces traits sont révélateurs de « l'asservissement des opinions <sup>203</sup> ». Mais, Jésus comme « esprit fort » pourrait renvoyer à une disposition parfaitement réglée d'un système pulsionnel, un corps en « grande santé <sup>204</sup> » comme dans le cas de l'ancienne Hellène, caractérisée par la collaboration efficace de l'ensemble de ses instincts ou de ses pulsions <sup>205</sup> qui lui permettent de construire des interprétations unifiées et non discordantes de la réalité quotidienne. Jésus est un être qui, malgré le combat de ses instincts à l'instar de tout humain, manifeste une parfaite maîtrise de son mouvement interne. Il ne manifeste aucune haine à l'égard de la réalité concrète et n'invite pas à déprécier la vie. Il est donc le symbole d'un corps sain, bien structuré et ordonné. Un esprit faible, produit des interprétations discordantes et décadentes, puisqu'il manifeste une anarchie des instincts, donc de libre arbitre. Car, pour être fort selon Nietzsche, « il faut être libre de toute conviction, savoir regarder librement... <sup>206</sup> »

Et Jésus par son comportement savait regarder librement. Jésus, par son attitude face à la vie, son message et son jugement sur elle, s'inscrit dans un processus intraphénoménal, loin des préjugés de la métaphysique, des impératifs de la méta-morale et de la tradition juive. Il vit à contre-courant de la tradition, et tâche d'avoir une représentation toute personnelle du monde et de la vie. En clair, le Jésus de Nietzsche est à l'image de l'artiste, celui-là qui propose un chemin nouveau que personne ne connaît, développe la grande intelligence, mieux, la forte individualité. Par conséquent, Jésus ne manifestait pas une inaptitude totale à la lutte – signe d'une dégénérescence physiologique, mais sa lutte était orientée vers lui-même, en vue d'un

---

<sup>203</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « caractère de haute et de basse civilisation », § 228, p. 162, et § 230, p. 163.

<sup>204</sup> Le corps conçu comme source de toute activité interprétative et comme guide chez Nietzsche anéantit non seulement la dichotomie traditionnelle entre l'âme et le corps, mais dissout aussi les catégories du « sujet », du « moi » dans le chaos primitif. De ce fait, nous exprimons le spirituel comme un langage chiffré du corps. Ainsi, le corps en grande santé est donc synonyme de « grande raison », c'est-à-dire celui-là qui exige l'antériorité et la supériorité de l'instinct sur le Moi ou leur similitude et permet une adaptation sincère à la vie. Il est, en outre, l'expression d'une aristocratie naturelle dans laquelle les cellules entretiennent une relation collégiale, se soutiennent comme dans une société bien organisée ; pratiquent en faites toutes les vertus, notamment l'obéissance, la solidarité, la lutte et la concorde. Et c'est de cette oligarchie que naît la grande santé ou l'esprit fort.

<sup>205</sup> Selon P. Wotling, les termes de pulsions ou d'instincts dans le vocabulaire de Nietzsche ne renvoient pas à des organes au sens médical du terme, encore nullement à des atomes matériels, mais à des processus d'interprétations, qu'il décrit symboliquement comme des petites âmes. Voir, *Par-delà bien et mal*, §19, p. 35 à 37.

<sup>206</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 54, p. 220.

dépassement de soi, non vers les autres et le monde. Ainsi, dans son projet d'une humanité autre, l'homme idéal, l'homme en grande santé serait « un César avec l'âme du Christ <sup>207</sup>».

### 1.3/ Jésus, un « esprit libre » et « juste »

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. Il est l'exception, les esprits asservis sont la règle ; ce que ceux-ci lui reprochent, que ses principes de liberté ont leur source dans le désir de surprendre, ou bien lui permettent même de conclure à des actes libres, c'est-à-dire à des actions qui sont inconciliables avec la morale asservie.<sup>208</sup>

À l'opposé de l'esprit asservi qui se définit par un besoin incessant de certitude, de fixité et de stabilité, l'esprit libre se définit par une force de « l'autodétermination » et « une liberté de la volonté par laquelle il révoque tout désir de croyance ». Son trait distinctif est la liberté de penser qui s'exprime dans ses actes. Ce dernier traduit son caractère « inactuel », indépendant et sa capacité à vivre avec des valeurs différentes ou inversées. Ce trait désigne également son courage, à savoir : son aptitude à interroger les valeurs en vigueur, à affronter l'inconnu en un questionnement véritable et radical, enfin à révéler sa capacité à créer des nouvelles valeurs. Ainsi, la liberté d'esprit ou de penser constitue le premier moment du concept de philosophe suivie de l'esprit créatif tel que l'auteur du *Gai savoir* le repense.

Alors, si Nietzsche qualifie Jésus d'esprit libre, cela sous-entend qu'il se rapproche dans une certaine mesure de l'idéal de liberté nietzschéen. En effet, Jésus aux yeux de Nietzsche est un être d'exception au sein de la tradition chrétienne, un esprit rare, libre et inclassable<sup>209</sup>. Il déclare à ce sujet qu'« il n'attache aucune importance à rien d'établi : la lettre *tue*, tout ce qui est fixé *tue*. L'idée de « vie », l'unique expérience qu'il a de la vie, répugne chez lui à tout ce

---

<sup>207</sup> *Fragments posthumes*, X, 27 [60], p. 323.

<sup>208</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « caractère de haute et basse civilisation », § 225, p. 160., voir aussi, le § 291, p. 197 à 198., du même livre. Par extension, la formule esprit libre renvoie également au « surnational, le bon Européen », ou encore aux formules de « sans patrie » (voir *Le Gai Savoir*, § 377, p. 272.), c'est-à-dire l'affranchissement à l'égard des appartenances. Voir *Fragments posthumes*, X, 26 [297], p. 255.

<sup>209</sup> Paul Valadier résume ce trait dans son œuvre : « On le dit « sauveur », alors que, par lui-même, il n'a jamais prétendu se substituer à la démarche par laquelle tout homme doit prendre en main sa vie ; on le dit « moraliste », alors qu'il a montré une étrange indifférence au cours des choses, et aux valeurs traditionnelles ; juifs sans doute par son origine, il montre une étonnante liberté à l'égard du péché, ne condamnant pas, ne jugeant pas, interdisant même à ses amis de le faire ; on le dit « fondateur de religion », lui qui fut si vivement aux prises avec les autorités sacerdotales et religieuses de son temps, lui qui n'a imposé aucun dogme ou aucune croyance précise, qui a tenu pour nulles les garanties que se donnent les hommes de détenir le salut. » P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, *Op.cit.*, p. 41- 42.

qui est « lettre », formule, loi, croyance, dogme. <sup>210</sup>» En automne 1887- mars 1888, Nietzsche réitère son jugement et le précise en ces mots :

Le Christ comme « esprit libre » : il ne se soucie en rien de tout ce qui est fixé (mot, formule, Église, loi, dogmes) « tout ce qui est fixé tue... » il ne croit qu'à la vie et au vivant – et cela n' « est » pas, cela devient ... : il est hors de toutes métaphysique, religion, histoire, science naturelle, psychologie, éthique - ; il n'a jamais eu notion de l'existence de choses semblables... : il parle seulement de ce qu'il y a de plus intime, d'expériences vécues : tout le reste a le sens d'un signe, d'un moyen. <sup>211</sup>

Au regard de cet aphorisme, on comprend naturellement, sans ambiguïté aucune, que le Jésus de Nietzsche manifeste les traits fondamentaux de l'esprit libre par excellence. Dans son attitude et son enseignement, Jésus n'a pas cessé de condamner l'hypocrisie religieuse des sbires et des pharisiens<sup>212</sup> ainsi que leur code de mœurs et de rituels, malgré leur statut au sein du judaïsme et tous les éloges à leur égard. Face aux enseignements des sbires et pharisiens, il vient annoncer de nouveaux paradigmes, de nouvelles valeurs. Le regard qu'il porte sur les hommes ne se laisse pas influencer par le pouvoir et les normes en vigueur à son époque. Cette attitude est révélatrice des qualités de l'esprit libre. En outre, Jésus face à la philosophie des Grecs qui loge la vérité dans un monde anhistorique et lui donne une essence objective, se présente comme le *logos* qui s'est fait chair : « Je suis le chemin, la vérité et la vie <sup>213</sup>», il ajoute : « Je suis la lumière du monde ; celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie. <sup>214</sup>» Par cette déclaration, Jésus opère un renversement de perspective axiologique, intellectuelle et théologique qui commande à cette époque.

Ce message aurait exaspéré les autorités religieuses et politiques de son temps, au point de participer à sa mort. Par cette déclaration : « je suis le chemin, la vérité et la vie », Jésus se présente d'abord comme un individu réel et concret, doué de conscience de soi, qui serait

---

<sup>210</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 32, p. 192.

<sup>211</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[368], p. 341.

<sup>212</sup> « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous laissez ce qui est plus important dans la loi, la justice, la miséricorde et la fidélité : c'est là ce qu'il fallait pratiquer, sans négliger les autres choses. » Cf. Mathieu 23 : 23. Qui sont les pharisiens et les sbires ? Les pharisiens et les scribes formaient pendant longtemps la secte la plus rigide du judaïsme et établi un code de mœurs encore plus strict que celui de la loi de Moïse. Les pharisiens étaient considérés comme des exemples ayant atteint le plus haut degré de probité et de spiritualité personnelle ; les scribes étaient des érudits, de grands professeurs, de grands interprètes de la loi. Mais Jésus fut une déclaration saisissante à leur égard et remit en cause leur conception et leur pratique de la justice.

<sup>213</sup> Jean 14 : 6 ou encore le livre de Jean 1 : 1 à 3.

<sup>214</sup> Jean 13 : 12.

l'image et le canal de la liberté, de la solidarité, de la justice et de l'amour authentique et de la connaissance. Le suivre et pratiquer son enseignement, c'est suivre la voie qui conduit à l'essentiel, qui donne sens et consistance à chacune de nos vies ainsi qu'à l'humanité sur terre. C'est obtenir un cœur d'amour, de solidarité ; c'est être artisan de la paix, d'équité et un repère de la grâce divine. C'est aussi se garder de juger et de condamner la vie quotidienne ainsi que les autres sur la base de lois, coutumes ou idéologies en vigueur.

Ensuite, par cette déclaration, Jésus repense la vérité dans la perspective de l'ici-bas et sous un angle plus éthico-moral que métaphysique. Il congédie la vérité dans le monde anhistorique, elle n'est plus cette hypostase métaphysique ayant en elle-même son propre mode de voilement et de dévoilement comme chez les Grecs ; elle devient existentielle, dynamique, c'est-à-dire que dorénavant la vérité s'étend dans les gestes de tous les jours. Elle n'est plus à chercher dans un au-delà mais, dans la réalité concrète ; elle est ici-bas, avec nous, voire en nous. Il suffit de s'ouvrir à elle. Elle devient une rencontre, une alliance avec l'autre qui n'est pas à imposer, mais un choix éclairé. Ce faisant, la vérité qu'il incarne et dont il se fait le témoin idéal n'est pas ajustée, elle n'a aucune marque d'hypocrisie, elle n'est pas enveloppée de tous les apparats des codes de la loi ajustés à l'image des pharisiens et scribes. C'est un discours qui véhicule l'essentiel du message de son Père aux hommes et aux femmes en l'occurrence : aimer son prochain comme soi-même.

Enfin, la vie dont il est le représentant et qu'il garantit revêt une double signification. Il s'agit d'abord de la vie en tant que pratique ou expérience quotidienne ; mais aussi de la vie céleste, celle-là qui va au-delà des frontières de l'espace et du temps. L'attachement et la conviction à cette vie, il les manifeste à sa mort sur la Croix jusqu'à sa résurrection. Cependant, la vie n'est pas à condamner au profit d'un au-delà, en revanche il nous faut acquérir les valeurs nécessaires à son affirmation.

On constate donc que ce dernier, contrairement à l'esprit asservi, ou encore aux métaphysiciens ne se représente pas les choses, mais les intuitionne, les sent. C'est un homme aux sens ouverts, perméables à tous les appels, sans intermédiaires filtrants. Il agit instinctivement et s'oppose à toutes les figures de la fixité. Il s'intéresse aux réalités intérieures comme le *cœur*, aux forces souterraines qui nous poussent à agir d'une façon ou d'une autre. Il n'a pas cette tendance à figer le réel, à l'absolutiser. Sa particularité originelle est qu'« Il ne parle que de ce qu'il y a de plus intérieur : « vie », « vérité » et « lumière » sont les noms qu'il

donne à ce monde intérieur – tout le reste, toute la réalité, la nature entière, le langage même, a pour lui seulement la valeur d'un signe, d'un symbole. <sup>215</sup>»

En d'autres termes, Jésus est un « grand symboliste », un innocent qui n'enseigne que par l'exemple, par l'amour inconditionnel et en s'inspirant de la réalité concrète, car « son « savoir » n'est que la « sainte innocence<sup>216</sup> », laquelle se manifeste par des sentiments intimes de joie et d'acceptation de soi, ce sont de simples preuves par l'efficacité. Il n'a pas assez de culpabilité, de mauvaise conscience, de ressentiment en lui pour nier la vie et se loger dans des arrière-mondes. Mais comme un artiste ivre, il se plaît seulement à transfigurer la réalité diurne par le commandement et l'obéissance. C'est pourquoi dans un débat avec Schopenhauer, Nietzsche invite les philosophes et les moralistes aux élans transcendants à adopter l'attitude de Jésus, à savoir : « Ne jugez pas ! » <sup>217</sup>».

En effet, la réalité désespérante ne peut pas être expliquée par les codes de la logique. Elle est impénétrable, c'est pourquoi Platon disait déjà en son temps par son dualisme que le monde sensible ne peut pas être objet de science. Face à ce constat, toute la tradition métaphysique va établir des valeurs supérieures à la vie dans le but de lui donner un sens. Or, cette opération conduisit à la négation de la négation : le nihilisme. Jésus, en revanche, face à la même situation eut une posture *juste* selon Nietzsche. Il ne la juge point et ne la calomnie point, au contraire, comme un artiste, il rend justice intégralement à la vie par un « dire-oui sacré ». La sagesse qu'il exprime est celle qui peut répandre le sentiment du bien-être, le plus élevé sur terre. Puisqu'« Il a rompu avec toute la doctrine juive de la pénitence et de la propitiation. Il sait que c'est seulement dans la pratique de la vie que l'on se sent « divin », bienheureux, « évangélique », et, à chaque instant « enfant de Dieu. <sup>218</sup>» Ce comportement lui confère la tête de liste dans le classement des vrais philosophes réalisés par Nietzsche.

Son second trait distinctif est que « La culture ne lui est même pas connue par ouï-dire<sup>219</sup>, il n'a pas besoin de lutter contre elle, il ne nie pas... Il en va de même de l'État, de tout l'ordre politique et social, du travail, de la guerre. Il n'a jamais eu la moindre raison de nier le « monde », car il n'a jamais soupçonné la notion ecclésiastique du monde...<sup>220</sup> » Il ne connaissait qu'un seul monde : le nôtre<sup>221</sup>. Son rapport au monde est semblable à celui d'un

---

<sup>215</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 32, p. 192.

<sup>216</sup> *Idem*, § 32, p. 192.

<sup>217</sup> « [...] le philosophe a donc à dire comme le Christ, « Ne jugez pas ! », et la dernière différence entre les esprits philosophiques et les autres serait que les premiers veulent être justes, les derniers voulant être juges » Cf. *Humain, trop humain*, II, §33, p. 39.

<sup>218</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §33, p. 193.

<sup>219</sup> Selon les termes de Spinoza. C'est-à-dire par fanatisme ou croyance aveugle.

<sup>220</sup> *Idem*, §32, p. 192.

<sup>221</sup> Le monde réel, non imaginaire.



enfant innocent qui affronte ce qui est à mains nues, donc pas en tant que savant. Car l'excès de connaissances culturelles, historiques scientifiques entache parfois notre compréhension et notre rapport à la vie, nous dit Nietzsche. Et, Jésus par cette neutralité originelle, voire l'*indifférence* (au sens nietzschéen, nous y reviendrons) qu'il manifeste fut l'exemple typique de la liberté authentique. Il n'avait pas la prétention de tout connaître, de comprendre et de juger le monde, mais de montrer comment à travers une éthique de l'amour, mieux du grand amour l'homme pouvait être heureux dans ce monde. C'est pourquoi Nietzsche recommande de vivre dans « L'ignorance de ce qui semble le plus important à ton siècle !<sup>222</sup> » Est-ce une invite à pratiquer la liberté de l'ignorant rebelle ?

Pour Nietzsche, les doctrines religieuses présacerdotales ainsi que le message de Jésus orné par une métaphysique positive soulignent au fond une immanence divine, qui se révèle à son comble dans une vie humaine innocente, comme dans la troisième métamorphose de l'esprit décrite par Zarathoustra. Il s'agit de celle de *l'enfant*<sup>223</sup>. Ce geste divin descendant implique par ailleurs l'ascension divine de la nature humaine ou sa déification. Or, cette ascension et cette liberté procurée ont été dissipées dans un univers abstrait par le christianisme inversé. En revanche, la psychologie de Jésus, les préceptes de l'éthique bouddhique et protestante qui favorisent l'avènement d'une religiosité éminemment personnelle, autofondée, reflètent au mieux cette double nature de la question de Dieu et cette dimension pragmatique du divin. Car, sous un angle éthico-religieux, cette ascension divine de la nature humaine se manifeste d'abord et surtout dans cette réalité concrète.

Telles sont les véritables traits de Jésus affranchis des livres religieux. Jésus n'était pas un moraliste, mais un homme juste, qui a prêché par l'exemple. Son évangile n'est pas une règle morale à laquelle le sujet doit se conformer, mais un paradigme pour montrer comment on doit vivre sur terre, un chemin conduisant à la déification de l'homme. Jésus est donc un *Oui actif*, mais peu créateur. Sa vie et son message témoignent d'un rapport intrinsèque à la réalité qui s'ouvre sur un nouveau paradigme : le cœur débordant. Ce paradigme se veut inconnu, car impénétrable, simplement à « vivre » ou à « expérimenter », comme une expérience du cœur et non de la raison ratiocinante.

---

<sup>222</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 338, p. 218.

<sup>223</sup> « Mais [...] de quoi l'enfant est donc capable dont ne le fut pas le lion ? [...] L'enfant se confond à l'innocence et à l'oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un « oui » sacré. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 41.

Par cette interprétation valorisante du type psychologique de Jésus, Nietzsche se rapproche considérablement de l'exégèse de Renan<sup>224</sup>, avec quelques nuances dans les termes. Nous voyons que Jésus est loin d'être un idiot, il a pratiquement les mêmes qualités décrites par Renan (notamment celles de héros et de génie), mais centrées sur la victoire sur soi-même, non sur le sacrifice expiatoire de l'innocent pour les péchés des coupables. L'originalité de Nietzsche réside, donc, uniquement dans le fait d'avoir qualifié le portrait vide du Christ, tel qu'il est présenté par les Évangiles d'idiot, de criminel politique, de saint anarchiste<sup>225</sup>. Et de voir dans le comportement du Christ, le *oui* de l'épreuve sur soi-même. Au fond, il est proche de certains textes de Paul, de Jean et de l'exégèse piétiste (nous y reviendrons).

Alors, le Christ de Nietzsche, loin de décrire Nietzsche comme le souligne P. Valadier<sup>226</sup>, serait à y voir de près, en harmonie avec certains textes de Paul, de Jean et l'exégèse piétiste (nous y reviendrons). En effet, Nietzsche est de part en part, « l'athée chrétien<sup>227</sup> » pour reprendre l'expression de Éric Blondel. Car « [...] dans ses attaques, ce que Nietzsche épargne, c'est la Bible prophétique et le message spécifique de Jésus. Le langage dont il se sert pour accuser les « chrétiens », c'est le langage biblique. <sup>228</sup>» La pensée de Nietzsche serait plus un christianisme réhabilité dans un langage philosophique, dionysiaque, plus concret et plus joyeux qu'une volonté d'arracher Jésus à son milieu « culturel <sup>229</sup>». Il serait donc prudent, eu égard à l'antériorité dans la position, entre son héritage chrétien et sa philosophie, de parler d'un monde dionysiaque ou d'un surhomme investi des traits de Jésus, non d'un Christ investi « de certains traits du surhomme <sup>230</sup>» comme le dit Jean-Luc Marion. Ces attaques sont l'aveu d'une filiation, d'une conscience, d'un héritage qu'il veut perpétuer à travers sa philosophie qu'une rupture radicale avec la pensée juive au profit de l'hellénisme.

En clair, ce que nous remarquons, ici, c'est qu'il n'y a pas de Nietzsche sans christianisme jésunien, et que la frontière entre le Jésus de Nietzsche et celui de la Bible, notamment des écrits de Paul, d'un point de vue moral, est pratiquement inexistante. On remarque que le portrait de Jésus tel qu'il est peint par Nietzsche est fortement marqué par le

---

<sup>224</sup> Pour plus de détails sur l'influence de Renan dans l'œuvre de Nietzsche, voir G. Campioni, *Les Lectures françaises de Nietzsche*, PUF, 2001 ; Gary Shapiro, « Nietzsche contra Renan », *History and theory*, vol. 21, n° 2, mai 1982, p. 193-220 ; Yves Ghiot, *Nietzsche et les Évangiles*, *op.cit.*, p. 84-88.

<sup>225</sup> *Idem.*, § 27, p. 187.

<sup>226</sup> Pour Valadier « [...] le Jésus de Nietzsche est beaucoup plus intéressant et significatif en tant qu'il décrit Nietzsche, qu'en tant qu'il aurait à voir avec un personnage de l'histoire, du nom de Jésus. » Cf. *Jésus-Christ ou Dionysos*, p. 98.

<sup>227</sup> Voir E. Blondel, *Nietzsche : Le 5<sup>e</sup> Évangile ?*, *op.cit.*, p. 238. L'athéisme de Nietzsche est à la fois agressif et défensif. Agressif envers les usurpateurs, – défensif envers le christianisme originel.

<sup>228</sup> *Idem.*, p. 239.

<sup>229</sup> Cf. *Jésus-Christ ou Dionysos*, *op.cit.*, p. 99.

<sup>230</sup> Cf. J.L. Marion, *L'Idole et la distance*, *op.cit.*, p. 87.

commentaire de Paul. Paul dans la deuxième Épître aux Corinthiens note que « c'est en Jésus qu'est le oui<sup>231</sup> ». Dès lors, quelle est l'attitude exacte de Nietzsche face au tarsien ?

## Section 2- Les portraits psychophysiologiques de saint Paul dans l'œuvre de Nietzsche

Dans cette section, nous nous proposons d'examiner les différents portraits de Paul dans l'œuvre de Nietzsche. Dès *Aurore*, Nietzsche marque son inimitié à l'égard de Paul de Tarse en le décrivant comme un saint « épileptique » – une aversion qui s'accroît et s'exprime notamment dans *l'Antéchrist*. Force est cependant de constater que malgré l'animosité, toujours réitérée que Nietzsche a manifestée contre Paul, il a gardé une admiration de ce « saint Paul, rude comme un chevalier » qui sculpte l'aphorisme de Goethe sur la Réforme.<sup>232</sup> « Ce Paul réformateur, affirmateur et « profond<sup>233</sup> », qui par son génie « précisément a opéré une restauration de grand style de tout ce que le Christ avait annulé<sup>234</sup> ». Nietzsche, en bon philologue et psychologue a su distinguer ce qui est subtil et bon de ce qui est faible et excessif chez Paul, et il en apprécie et prolonge beaucoup plus le détail et l'originalité que l'on ne le pense. À l'inverse de ce qu'une lecture superficielle pourrait laisser concevoir, l'hostilité de Nietzsche pour le tarsien n'est pas absolue, mais relative, voire factice. Loin de le considérer comme un ennemi absolu, Nietzsche reconnaissait en lui un précurseur obscur, qui l'avait précédé sur le chemin périlleux de la critique de la morale idéaliste et de la théorie de la volonté.

### 2.1/ Saint Paul dans son rapport à la Loi, ou le type décadent dans *Aurore* et *L'Antéchrist*.

La Loi était la croix sur laquelle il se sentait cloué : comme il la haïssait !  
Comme il lui gardait rancune ! Comme il cherchait partout le moyen de  
*l'anéantir*, — de ne plus avoir à l'accomplir en personne ! Et à la fin il fut

---

<sup>231</sup> Lisons : « [...] Jésus-Christ, qui a été prêché par nous au milieu de vous, par moi, et par Silvain, et par Timothée, n'a pas été oui et non, mais c'est oui qui a été en lui [...] c'est en lui qu'est le oui. Voir 2Corinthiens 1 : 18 à 20

<sup>232</sup> « Ce Paul réformateur, vu comme le chevalier vaillant et grave de la vérité chrétienne, à qui Luther a donné son insolent « Et quand même ! » de Worms [...] Ce Paul luthérien de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* qui prêche Christ, le grand affirmateur « Jésus-Christ n'était pas Oui et non, mais il avait Oui en lui », ce Paul, poème de Luther, poème de la Réforme, création de l'homme du Nord. » E. Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie, op.cit.*, p. 108.

<sup>233</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1[55], p. 33.

<sup>234</sup> *Fragments posthumes*, 11[281], p. 293.

illuminé par la pensée salvatrice, grâce à une vision, chose inévitable chez cet épileptique : à lui, le furieux zéléteur de la Loi qui en était intérieurement las jusqu'à la mort, ce Jésus apparut sur une route déserte, le rayonnement de Dieu sur son visage, et saint Paul entendit ces paroles : « pourquoi me persécutes-tu, moi ? »<sup>235</sup>

Le récit de Nietzsche est formel : le rapport de Paul à la Loi est un problème personnel dont il cherche désespérément une voie d'issue et non une révélation. Avant d'examiner de plus près le portrait que Nietzsche dresse de saint Paul, il convient de rappeler quelques considérations. Nietzsche ne distingue pas Saül de Tarse qui persécutait les disciples de Jésus, de saint Paul, le serviteur de Jésus-Christ, appelé<sup>236</sup> à être apôtre, c'est-à-dire appelé pour annoncer l'Évangile de Dieu aux païens. Paul, est un apôtre d'un nouveau type, un apôtre par la grâce, puisqu'il se situe en dehors du cercle des douze disciples de Jésus. Par ce statut particulier naîtra également une interprétation particulière — souvent qualifiée d'infidèle au message de la « Bonne Nouvelle ». Alors que Jésus propose une praxis évangélique glorieuse en conformité avec la loi juive, Paul fait de sa mort et de sa résurrection une occasion parfaite d'annihiler la loi. C'est donc l'exigence du rapport « œuvres et foi »<sup>237</sup> proposée par Paul, au détriment de la praxis évangélique que Nietzsche fustige avec fermeté.

Ce faisant, il interroge ainsi les réelles motivations de saint Paul dans son rapport à Christ et à la Loi au § 68 d'*Aurore* intitulé *le premier chrétien*. Nietzsche en tant que philologue, sonde dès lors « la philologie de la volonté » de Paul, c'est-à-dire ce qui est à l'origine de la doctrine qu'il enseigne. Il y découvre l'œuvre d'un « orgueil effréné, et même démentiel, d'un

---

<sup>235</sup> Nietzsche, *Aurore*, § 68, p. 59.

<sup>236</sup> Un appelé de Dieu est différent d'un chrétien converti. Si l'on se réfère au livre de Galates 1 :11 à16, l'appel est une sélection divine. C'est une personne qui porte l'empreinte de Dieu depuis le ventre de sa mère : « Je vous déclare, frères, que l'Évangile qui a été annoncé par moi n'est pas de l'homme ; car je ne l'ai ni reçu ni appris d'un homme, mais par une révélation de Jésus-Christ. Vous avez su, en effet, quelle était autrefois ma conduite dans le judaïsme, comment je persécutais à outrance et ravageais l'Église de Dieu [...] Mais lorsqu'il plut à celui qui m'avait mis à part dès le sein de ma mère, et qui m'a appelé par sa grâce, de révéler en moi son Fils, afin que je l'annonçasse parmi les païens, aussitôt, je ne consultais ni la chair ni le sang. » Mais, Paul est un apôtre d'un nouveau type, un apôtre par la grâce, puisqu'il n'appartient pas au cercle des douze disciples de Jésus.

<sup>237</sup> Ce qui est au cœur de la critique nietzschéenne du christianisme c'est cette superstition : « Les œuvres et la foi. Les docteurs protestants ne cessent de propager cette erreur foncière : seule compte la foi et c'est de la foi que doivent procéder nécessairement les œuvres. C'est tout simplement faux, mais cela paraît si séduisant que cela à leurrer d'autres intelligences que celle de Luther (à savoir celles de Socrate et Platon), bien que ce soit manifestement contraire à l'expérience quotidienne. Le savoir et la foi la plus assurée ne peuvent donner la force d'agir, ni non plus l'habileté pour l'action, ils ne peuvent remplacer la pratique de ce mécanisme subtil et complexe qui a dû précéder, afin que quelque chose issu de la représentation puisse se transformer en une action. Avant tout et d'abord les œuvres, c'est-à-dire la pratique, et encore la pratique ! La « foi » appropriée viendra d'elle-même, soyez-en convaincus ! » Cf. Nietzsche, *Aurore*, § 22, p. 33. Ce qu'il faut retenir, c'est que Nietzsche ne rejette pas la foi, mais elle est d'un ordre secondaire, ce qui est nécessaire c'est d'abord la pratique, l'action, le pragmatisme.

agitateur, d'une ruse raffinée qui ne s'avoue jamais ce qu'il veut proprement et qui manie instinctivement l'habitude de se mentir à soi-même en tant que moyen de fascination. S'humiliant et distillant en sous-main le poison séducteur de l'idée d'être élu...<sup>238</sup>» Surtout, Nietzsche remarque que c'est un « homme très torturé, très digne de pitié, très désagréable y compris vis-à-vis de lui-même. Il était en proie à une idée fixe, plus précisément à une question *fixe*, toujours présente, jamais résolue : qu'en est-il de la *Loi* juive, à savoir de l'accomplissement de cette Loi ? »

Car, malgré ses multiples tentatives de satisfactions, Paul manifestait une *impossibilité d'accomplir pour lui-même la Loi* juive, mais aussi le désir irrésistible de la transgresser. Or, il était « assoiffé de ce qui était pour les Juifs la distinction suprême, ce peuple qui a porté plus haut que tout autre l'idée du sublime moral, le seul qui ait réussi à créer le Dieu saint, ainsi que la représentation du péché comme manquement à la sainteté divine. » Tels furent les supplices psychologiques et moraux de Saül de Tarse, car, nous avons ici le diagnostic d'un psychologue des profondeurs. Comment alors obtenir cet honneur ? Comment échapper à l'impuissance ou encore comment libérer sa conscience de ce joug infernal ? Pour résoudre ce conflit intérieur, ce désespoir moral, il ne peut se soutenir que par la négation du choc des passions, de la Loi, puis dans l'espérance d'une vie bonne après la mort. La vision qui éblouit Saül de Tarse sur le chemin de Damas s'offre subséquentement à lui comme une résolution ultime de son ressentiment, une échappatoire parfaite pour en finir avec cette Loi et se venger. Cette étonnante histoire de saint Paul qui ouvre la voie à la « pensée des pensées, la clé des clés, la lumière des lumières » est décrite par Nietzsche comme le début de la démence, des errements de Paul. Ce qui explique l'introduction du qualificatif d'*épileptique* par Nietzsche.

Nietzsche ajoute que « sa *tête* était soudain devenue claire ; « il est déraisonnable, s'était-il dit, de poursuivre justement ce Christ-là ! Car voici l'échappatoire, voici la vengeance accomplie, c'est ici et nulle part ailleurs que j'ai et que je tiens celui qui va *anéantir* la Loi ! » » En fait, Nietzsche voit dans le récit de Paul l'œuvre d'un esprit immature et opportuniste qui se laisse guider par sa grande misère. La mort de Jésus, qu'il avait tant blasphémée, devient paradoxalement l'argument principal de la négation de la Loi juive, en ce qu'il réalise soudainement « Être devenu un avec le Christ, cela veut dire aussi être devenu avec lui le destructeur de la Loi. » Or, Jésus était profondément enraciné dans les us et coutumes authentiques de son peuple<sup>239</sup> ; d'où le fait qu'il ait délibérément rejeté les us et coutumes des

---

<sup>238</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 10 [189], p. 201.

<sup>239</sup> Jésus affirme : « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes ; je suis venu non pour l'abolir, mais pour l'accomplir. Car, je vous le dis en vérité, tant que le ciel et la terre ne passeront point, il ne

pharisiens, qui constituent un joug insupportable pour sa mission et les convertis. Raison pour laquelle Nietzsche pressent dans cette intuition paulinienne, un désir profond de s'en remettre à une force qui nous dépasse pour pouvoir s'affirmer. C'est donc l'origine de la dénaturation de la nouvelle doctrine de Jésus, véhiculée par ses adeptes. C'est un moment qui, sous un angle, défait la relation naturelle entre les juifs et Dieu, en neutralisant la Loi. En outre, il ouvre le judaïsme aux païens en remplaçant la nécessité de Loi par celle de la foi.

Avec Paul, l'accent change totalement. En rejetant la loi juive, il brise les différences et pose le monothéisme comme norme : « car, en Jésus-Christ, ni la circoncision ni l'incirconcision n'a de valeur, mais la foi qui est agissante par la charité. »<sup>240</sup> Par ce désir paradoxal de rassembler les communautés, les nations, les peuples autour du Dieu d'Israël, Paul fonde la possibilité d'un enseignement universel et annonce les couleurs de la modernité philosophique. Or, l'affirmation intégrale de la vie réside dans l'acceptation de la différence. Cette prédication universelle nie alors la richesse de la vie, broie l'individu dans un univers abstrait à l'instar des droits de l'Homme. Pour ce, il alimente à nouveau le souci métaphysique de la transcendance qui selon les sociétés prend la forme soit de la vérité, soit la forme de Dieu, de la Nature, du progrès, etc., et nous soumet à l'obéissance.

C'est pourquoi dans *L'Antéchrist*, l'œuvre de Paul est décrite comme une entreprise mortifère.

[...] Paul, la haine *tchandala* faite chair, faite génie, haine contre Rome, contre « le monde » ; Paul, le Juif, l'éternel Juif errant par excellence !... Ce qu'il a pressenti, c'est comment, à l'aide du petit mouvement sectaire chrétien, détaché du judaïsme, on pouvait allumer un « incendie universel », comment par le symbole de « Dieu mis sur la croix », on pouvait recueillir et regrouper en une immense force tout ce qui était réprimé, tout ce qui s'agitait dans l'ombre, et rassembler tout l'héritage des menées anarchistes dans l'empire.<sup>241</sup>

Tandis que les exégètes protestants ont généralement considéré les hellénistes et Paul comme des figures qui ont suivi à la lettre les voies tracées par Jésus, l'auteur de *l'Antéchrist* rejette cette interprétation. Nietzsche le décrit comme celui qui a renversé les valeurs gréco-

---

disparaîtra pas de la loi un seul iota ou un seul trait de lettre, jusqu'à ce que tout soit arrivé. » Mathieu 5 : 17 à 18 ; il ajoute au verset 19 : « celui donc qui supprimera l'un de ces plus petits commandements, et qui enseignera aux hommes à faire de même, sera appelé le plus petit du royaume des cieux ... » Donc, Jésus n'abolit pas la Loi, mais il la radicalise en lui donnant sa visée originelle. Il donne les moyens nécessaires pour respecter cette Loi notamment, l'Amour.

<sup>240</sup> Galates 6 : 15.

<sup>241</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 58, p. 229.

juives-hellénistes et la pensée d'Épicure<sup>242</sup> qui étaient fort répandues à l'époque<sup>243</sup>. Il va pervertir le message de la Bonne Nouvelle en réhabilitant les notions de faute, de châtement, et d'immortalité. Alors que l'économie de la Bonne Nouvelle de Jésus se trouve dans le pardon, la suppression de tous nos péchés, c'est-à-dire de toute distance de l'homme à Dieu, et de toutes obligations extérieures, en ce que, « seul Dieu est bon<sup>244</sup> ». L'enseignement de Paul, contraint à faire le bien et à être bon, pour vaincre la mort et recevoir la vie éternelle. C'est donc le retour à une vie de culpabilité individuelle, de l'intolérance et de l'absence de liberté. Dit autrement, c'est le moment de l'invention de cette chimère : le libre arbitre. Jésus combattait les cultes souterrains et le véritable salut résidait dans l'action. Or, si l'on avait lu les textes de Paul avec les yeux de la raison et non ceux de la croyance,

« alors c'en serait fini du christianisme depuis longtemps. Sans cette étonnante histoire toutefois, sans les errements et les tempêtes d'un tel esprit, d'une telle âme, il n'y aurait pas de chrétienté ; c'est à peine si nous avons connaissance d'une petite secte juive dont le champion est mort sur la croix. »<sup>245</sup>

Ici, il n'y a pas l'ombre d'un doute, Nietzsche présente Paul comme le précurseur du christianisme et le premier chrétien décadent. Sans son intervention, à savoir l'introduction du judaïsme dans le christianisme, le judaïsme aurait sombré dans l'oubli, mieux, il ne se serait pas universalisé. Vu que « si la barque du christianisme a jeté par-dessus bord une bonne partie du lest judaïque, s'il s'est répandu et s'il a pu se répandre parmi les païens, c'est du fait de l'histoire de ce *seul* homme, de cet homme très torturé, très digne de pitié, très désagréable y compris vis-à-vis de lui-même. <sup>246</sup>» Sous le message de Paul, gît alors une véritable ruse, une stratégie pour accomplir sa vengeance à l'égard « des Juifs de la distinction suprême <sup>247</sup> ». Pour Nietzsche, de toute évidence, Paul est la figure du ressentiment et donc de la haine instinctive contre la distinction.

---

<sup>242</sup> « Il faut lire Lucrèce pour comprendre ce que combattait Épicure, c'est-à-dire non pas le paganisme, mais le « christianisme », je veux dire la perversion des âmes par les notions de faute, de châtement et d'immortalité. – Il combattait les cultes souterrains, tout le christianisme latent. – nier l'immortalité était alors le véritable salut. – Et Épicure aurait vaincu, car, dans l'Empire romain, tout esprit respectable était épicurien : c'est alors que survint saint Paul... » *Idem*, § 58, p. 228 à 229.

<sup>243</sup> À cause du geste iconoclaste de Paul « Tout le travail du monde antique... en pure perte ! » c'est-à-dire le bon goût, l'instinct, « le grand style non plus seulement en art, mais devenu réalité, vérité, vie... » *Ibid.*, § 59, p. 229.

<sup>244</sup> Luc, 18.

<sup>245</sup> Nietzsche, *Aurore*, § 68, p. 58.

<sup>246</sup> *Idem*, § 68, p. 58.

<sup>247</sup> *Ibid.*, § 68, p. 58.

Car, partout où l'on a cherché des responsabilités, c'est l'instinct de vengeance qui les a cherchées. Cette disposition de vengeance s'est tellement emparée de l'humanité, au cours des siècles, que toute la psychologie, l'histoire, et surtout la morale en porte le sceau. Le christianisme, tel que véhiculé par Paul, serait aux yeux de Nietzsche, le produit d'un ressenti à l'égard de la morale juive.

La cible de Nietzsche est donc le judaïsme introduit dans le christianisme par Paul (l'intolérance de la morale), le platonisme-christianisme et les cultes des mystères. Puisque cette vaste opération de falsification et de dénaturation va s'étendre jusqu'en Europe au point de lui fournir un paradigme de civilisation de moindre valeur qui condamne la souffrance, qui étouffe les affects et les instincts puissants ainsi que le refus de toute hiérarchie, dont le corollaire est l'oubli du type esthétique. Malgré la dimension illusoire de cette réinterprétation, l'interprétation paulinienne s'impose dans l'espace juif et s'étend en Europe. Car l'avenir de l'humanité selon Nietzsche est désormais entre ses mains.

Les conséquences incommensurables de cette intuition, du dénouement de cette énigme, tourbillonnent devant ses yeux, il devint d'un coup l'homme le plus heureux ; le destin des Juifs, non, celui de tous les hommes, lui semble suspendu à cette intuition, à cet instant de soudaine illumination, il détient la pensée des pensées, la clé des clés, la lumière des lumières ; c'est autour de lui que tourne désormais l'histoire ! Car il est désormais celui qui enseigne l'anéantissement de la Loi ! [...] Être devenu un avec le christ, cela veut dire aussi être devenu avec le destructeur de la Loi ; mort avec lui, cela veut dire aussi mort à la Loi !<sup>248</sup>

Dès que la Loi fut abrogée par Paul, le christianisme s'ouvrit désormais à l'humanité. Ce qui fait dire à Alain Badiou que Paul est *le fondateur de l'universalisme*. Jésus n'est plus venu pour sauver seulement le peuple juif, mais pour sauver l'humanité entière. Car, Paul, en se référant au « péché originel », estime que tous les hommes ont péché et sont privés de la grâce de Dieu. La seule condition pour expier nos fautes et bénéficier de cette grâce est la foi. En combinant la notion de faute à celle de sacrifice de Jésus et à celle de la réconciliation via les œuvres et la foi, Paul va à nouveau aliéner l'existence humaine. Le sentiment de culpabilité et le culte de la peur réhabilités par Paul, et entretenus par les prêtres se répandirent chez tous

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, § 68, p. 59 à 60.



les peuples de la méditerranée, à telle enseigne qu'on assiste à la naissance d'un homme faible, obscur et coupable. Et, les conséquences de la théologie paulinienne sur le plan politique et religieux sont inéluctables en Europe aux yeux de Nietzsche.

Cependant, on a longtemps résumé l'évaluation et la relation de Nietzsche à l'égard de Paul à cette inimitié apparente que nous venons de décrire. Or, comme il ne manque pas de nuances et d'ambivalences, au § 164 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche reprend à sa manière la lecture de Paul quand il note : « Jésus disait à ces Juifs : « La loi était faite pour des esclaves ; aimez Dieu comme je l'aime, comme un fils ! Que nous importe la morale, à nous fils de Dieu ! ». <sup>249</sup> » Ce que Nietzsche rejette chez Paul, c'est l'idée d'immortalité de l'âme, mais sur le plan moral et éthique, la proximité avec Paul est frappante. On pourrait alors comprendre pourquoi Paul est aussi qualifié d'homme profond.

## 2.2/ Saint Paul vu par Nietzsche comme un « homme profond »

Question fondamentale : jusqu'à quelle profondeur l'élément moral parvient-il ? Ne relève-t-il que de l'acquis ? Est-ce un mode d'expression ? Tous les hommes suffisamment profonds sont d'accord – Luther, saint Augustin, saint Paul en sont conscients – sur le fait que notre moralité et ses péripéties ne coïncident pas avec notre *volonté consciente* – bref, que l'explication à partir des buts intentionnels est *insuffisante*.<sup>250</sup>

Soucieux d'aider l'homme moderne (empli de faiblesse, qui le pousse à la négation de la réalité et de lui-même) à se surmonter, à être fécond en actes et en œuvres, Nietzsche au début des *Fragments posthumes*, XII<sup>251</sup> soulignait déjà les interprétations formulées par saint Paul, saint Augustin et Luther face à la question du mal, du péché et des conflits intérieurs, avant de les ranger dans la catégorie des grands hommes ou des hommes profonds. En effet, la haine de Nietzsche à l'encontre de Paul n'est pas aussi formelle et profonde qu'on la représente souvent. Ce portrait négatif que nous venons de présenter, et que bon nombre de commentateurs de Nietzsche exposent souvent apparaît au fond comme le jeu des *esprits profonds*, qui, pour

---

<sup>249</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 164, p. 94.

<sup>250</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1[55], p. 33. Ajoutons que dans *La naissance de la tragédie*, par sa musique, Luther était déjà décrit comme un homme profond. Lisons : « Ce choral de Luther qui est si profond, si plein de courage et d'âme, si débordant de bonté et de tendresse qu'il sonne comme le premier appel dionysiaque [...] » *La naissance de la tragédie*, § 23, p. 148

<sup>251</sup> *Idem*, 1[5], p. 21.

être compris, commencent « par se donner un faux air superficiel<sup>252</sup> », c'est donc une comédie pour masquer ses véritables motivations envers le tarsien. Son rapport à saint Paul ne manque pas d'ambivalence. Si, le saint Paul qui prêche l'immortalité de l'âme est un homme « Dysangéliste », le génie de la haine, le plus grand apôtre de la vengeance ; saint Paul dans son interprétation de la volonté, du corps et de l'amour est un homme profond. C'est un grand immoraliste, envers qui Nietzsche ne cache pas ses compliments. Car, si valable et patent soit le portrait qu'il esquisse de saint Paul dans *Aurore* et *L'Antéchrist*, d'un point de vue moral, Paul reste aux yeux de Nietzsche, un homme « profond », l'exemple type de « l'immoralisme ». Pour dégager l'admiration nietzschéenne de saint Paul et même leur proximité, il faut d'abord donner le sens de cette formule : « homme profond » dans le corpus nietzschéen. Qu'est-ce qu'être « un homme profond » chez Nietzsche ? En quoi saint Paul est-il un homme « suffisamment profond » ?

L'homme profond chez Nietzsche, c'est celui-là qui s'est affranchi des chaînes du « oui-dire » de Spinoza et de la peur, donc de l'animalité. C'est un *grand homme*, c'est-à-dire celui-là qui monte « toujours plus haut<sup>253</sup> », un martyr de la montée. C'est un homme qui arrive à creuser en lui-même et à descendre de force dans la source de ses impressions, ce sont des « hommes aux pensées profondes.<sup>254</sup> » Il dispose d'une âme plus vigoureuse et plus libre, il est courageux, serein et patient en face de toute soudaine apparition. Face à cet homme profond, l'homme grégaire, l'homme religieux (tel que le veut l'Église catholique<sup>255</sup>), le croyant<sup>256</sup>, le *dernier homme* sont des types décadents. Dans « Schopenhauer éducateur », Nietzsche offre une description glorieuse des hommes profonds : « De tout temps, les hommes profonds ont toujours eu pitié des animaux [...] En vérité, c'est une lourde peine de vivre ainsi en animal, soumis à la faim et au désir et de ne pas parvenir à la moindre conscience sur cette vie<sup>257</sup> ».

Ce que veut dire Nietzsche ici, c'est que la volonté du *dernier homme* (l'homme moderne) ou du *vieil homme* qui discute avec Zarathoustra dans le « prologue », et celle de

<sup>252</sup> Voir *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 232, p. 120.

<sup>253</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1 [177], p. 59.

<sup>254</sup> *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 232, p. 120. Déjà cité.

<sup>255</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 51, p. 51.

<sup>256</sup> Si pour le croyant « la foi donne la béatitude, donc elle est vraie », « l'expérience de tous les esprits rigoureux et profonds enseigne précisément le contraire. Il a fallu s'arracher de haute lutte chaque pouce de vérité, il a fallu lui sacrifier presque tout ce que à quoi tient notre cœur, notre amour, notre confiance en la vie. » Pour avoir le plaisir, la puissance, la foi doit être accompagnée des œuvres. Et les hommes profonds manifestent cet équilibre foi et œuvres, surtout saint Paul. *Idem*, § 50, p. 213 à 214.

<sup>257</sup> *Considérations inactuelles*, III et IV, *Œuvres complètes*, II, *op.cit.*, § 5, p. 52. Au sujet de la pitié, il convient de souligner qu'il s'agit ici d'une pitié singulière, en ce qu'elle ne symbolise pas la faiblesse ou le délabement, mais le partage de la force d'invention. C'est une pitié créatrice de joie, laquelle se distingue de celle de Rousseau ou Schopenhauer. Voir à ce sujet *Fragments posthumes*, XI, 36[7], p. 284,

*l'homme grégaire* sont hétéronome, puisqu'elles sont encore prisonnières de l'animalité, de la *vengeance*<sup>258</sup>, de la cruauté de la vie, et semble souffrir dans l'aveuglement ou inconsciemment. Car, « [...] aujourd'hui encore l'homme est plus singe que n'importe quel singe. <sup>259</sup>» Ce qui justifie la pitié qu'éprouvent les hommes profonds à leur égard. Et la nécessité de l'enseignement du surhumain comme moyen de se trouver et de se dépasser. L'homme n'est pas toujours conscient de tous ses actes comme le prétend la psychologie idéaliste dans sa théorie de la volonté et du Sujet. L'inconscient psychique, somatique ou sociologique, géographique et l'habitude qui sont des forces qui échappent parfois à son contrôle déterminent en profondeur sa personnalité et ses actes, le poussant parfois à agir sans le vouloir. Par exemple, « l'homme se conduit noblement sans le vouloir quand il s'est habitué à ne rien exiger des autres et à leur donner toujours. <sup>260</sup>» La question de l'habitude ou de *l'hexis* met ainsi au jour la problématique de l'autonomie de la volonté et l'illusion du libre arbitre chez Nietzsche. L'homme ordinaire est donc enchaîné par des représentations morales, religieuses, métaphysiques et par la société.

Les hommes profonds, au contraire, ont conscience de la cruauté de la vie, ils connaissent l'étourdissement intérieur dans lequel se meuvent inconsciemment les animaux, ils savent que l'ignorance est une lourde peine pour eux. Ils sont également préparés à braver avec une égale confiance tous les coups de la vie, à surmonter tous les temps et à pardonner<sup>261</sup>. Ils sont capables de concevoir « une philosophie de *l'Antéchrist* [...], en un mot [c'est] une sorte d'hommes d'une téméraire audace <sup>262</sup>», en ce que, rien n'entrave le vol de leurs pensées, même celles qui sont désagréables<sup>263</sup>. Ils expriment toujours librement, les grandes vues qui vivent en eux, ils ont un esprit à la fois *léger de nature* et *allégé par l'art et le savoir*<sup>264</sup>. Il est généralement « mal compris <sup>265</sup>» en tant que penseur. En un mot, ce sont des hommes vrais. Car, l'homme profond est cet individu qui s'est affranchi d'illusions dans lesquelles on se meut d'ordinaire comme dans un sombre nuage, pour aller à lui-même. L'homme profond est un créateur, l'amour du prochain lui fait défaut, par conséquent il aime le lointain<sup>266</sup>. C'est un homme qui a assez de courage et d'audace qui court-circuite les codes, les apparences, afin de faire face à la vérité, à la vie, telle qu'elle est, dans sa nudité, dans sa profondeur. Il est aussi celui-là qui a pu

---

<sup>258</sup> Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des tarentules », p. 122 à 123.

<sup>259</sup> *Idem*, « Prologue de Zarathoustra », p. 21.

<sup>260</sup> *Humain, trop humain*, I, « L'homme seul avec lui-même », § 497, p. 268.

<sup>261</sup> Voir *Fragments posthumes*, IX, 4[91], p. 150.

<sup>262</sup> Nietzsche, *Par-delà-bien et mal*, § 256, p. 178.

<sup>263</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « L'homme seul avec lui-même », § 484, p. 266.

<sup>264</sup> *Idem*, § 486, p. 266.

<sup>265</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 290, p. 205.

<sup>266</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[91], p. 150.

trouver un équilibre entre son vouloir et son pouvoir. Montaigne (avec son *scepticisme hardi et joyeux*<sup>267</sup>) et les Anciens Grecs, sur le plan éthique par exemple, sont des hommes profonds : « [...] Montaigne est, comparé aux Anciens, un naturaliste de l'éthique, mais infiniment plus riche et plus profond. <sup>268</sup>» Pascal en « bons européens » surmontant les valeurs abêtissantes en Europe et critiquant la fausseté des jésuites est un homme profond<sup>269</sup>. Stendal<sup>270</sup>, également, est un profond psychologue. Nous pouvons ajouter à la liste Goethe, Schopenhauer en tant qu'éducateur, Galiani<sup>271</sup>, les grands artistes anciens<sup>272</sup>. Dans « le naturalisme éthique » ou « l'éthique immédiate », il n'y a aucune contrainte ni compensation transcendante. La responsabilité n'est pas transférée dans une essence, mais dépend de l'état du corps de celui qui accomplit l'action. D'où la différence avec la morale idéaliste. Ce faisant, un homme profond est un esprit libre, un homme rude, voire un immoraliste. Mais qu'est-ce que l'immoralisme chez Nietzsche ?

Chez Nietzsche, l'immoralisme n'est pas l'immoralité, parfois, ces deux mots s'excluent mutuellement. Tout d'abord, l'homme immoral s'oppose à l'homme profond chez Nietzsche. Est immoral, tout ce qui est contraire aux principes moraux établis, ou plutôt tout ce qui est hostile à la vie comme le « christianisme<sup>273</sup> », « la psychologie de l'homme bon<sup>274</sup> », la « pitié pour les décadents<sup>275</sup> », « l'Europe<sup>276</sup> », ou encore leur machiavélisme, c'est-à-dire leur lutte effrénée pour le pouvoir. Car « cela serait la plus profonde immoralité, la contre-nature même faite morale <sup>277</sup>». « Être immoral, cela veut donc dire ici ne pas pouvoir supporter un déplaisir <sup>278</sup>». Mais comme il n'est pas avare d'ambivalences, ce mot possède aussi un sens positif. Être immoral, c'est aussi semble-t-il, être naturel ou pratiquer l'éthique de

<sup>267</sup> *Fragments posthumes*, XI, 36[7], p. 284.

<sup>268</sup> Voir *Considérations inactuelles*, I et II, 30[26], p. 466.

<sup>269</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §45, p.63.

<sup>270</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Le cas Wagner », § 3, p. 330.

<sup>271</sup> En parlant du déclin de la gaieté allemande, Nietzsche souligne avec nostalgie que Galiani « était quelqu'un de bien plus profond » que lui. Voir *Fragments posthumes*, XI, 36[49], p. 302 à 303.

<sup>272</sup> Ceux-là qui, à la différence des grands artistes contemporains, savaient « dompter le vouloir, métamorphoser l'animal, être des créateurs et, en somme, des sculpteurs œuvrant à modifier et à perfectionner les formes de la vie ». Cf. *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 172, p. 90.

<sup>273</sup> On peut lire : « la loi supérieure de la vie, formulée en premier par Zarathoustra, exige [...] que l'on détruise ce qui, pour la vie montante, n'est que gêne, poison, conspiration, souterraine, hostilité, en un mot, *christianisme*... il est immoral, il est contre nature au sens le plus profond, de dire « tu ne tueras point ! » l'interdiction biblique « tu ne tueras point ! » est naïve, comparée à mon interdiction aux décadents : « vous ne procréerez point ! » *Fragments posthumes*, XIV, 23[10], p. 350 à 351.

<sup>274</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 23[7], p. 345 à 350.

<sup>275</sup> *Idem*, 23[10], p. 351

<sup>276</sup> *Fragments posthumes*, *Aurore*, 1[130], p. 315.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 23[10], p. 351

<sup>278</sup> *Fragments posthumes*, *Aurore*, 3[119], p. 362.

l'immédiateté<sup>279</sup>, c'est-à-dire « oser être aussi immoral que la nature<sup>280</sup> » et l'amour<sup>281</sup>. C'est en ce sens que Nietzsche se dit lui-même immoraliste : « Nous autres immoralistes – nous sommes aujourd'hui l'unique puissance qui n'ait pas besoin d'alliés pour parvenir à la victoire : en quoi nous sommes de loin les plus forts parmi les forts. <sup>282</sup>» L'immoraliste n'est pas un « prédicateur de la morale » que tout le monde doit imiter, il est celui-là qui « dissèque la morale<sup>283</sup> » en vue d'améliorer le savoir, le jugement et la vie. Ce deuxième sens se confond à l'immoralisme dans l'œuvre de Nietzsche. Car, l'immoralisme est cette tendance dont l'essence est le scepticisme éclairé et subtil envers la morale commune, et la volonté, celle d'inverser toutes les valeurs, afin de vivre par-delà le bien et le mal. Dès lors, l'immoralisme est l'apanage des esprits libres, des hommes profonds, des artistes nihilistes, lesquels méprisent la morale établie « en tant qu'espèce la plus dangereuse d'ignorance<sup>284</sup> ». C'est la raison pour laquelle Nietzsche note :

[...] Nous autres, nous voyons autre chose derrière les mêmes choses – nous rendons Dieu *intéressant*... *Nous sommes des immoralistes* : nous le disons avec la même fierté que si nous disions [...] Nous nions qu'existent ces actions que l'on nommait jusqu'ici actions morales, actions « désintéressées », « non égoïstes ». Dans toutes les affirmations auxquelles nous opposons un non d'airain s'exprime une parfaite, inquiétante [-] quant aux éducateurs de l'Humanité jusqu'à nos jours : – – – <sup>285</sup>

Si nous poursuivons cette logique, nous comprenons que cette formule (homme profond) revêt un sens positif dans le corpus nietzschéen. Car, Nietzsche<sup>286</sup> se dit lui-même

<sup>279</sup> Nous y reviendrons dans la troisième partie de la thèse.

<sup>280</sup> Voici sa définition de la nature : « La nature : c'est-à-dire oser être aussi immoral que la nature ». Voir *Fragments posthumes*, XIII, 10 [53], p. 131.

<sup>281</sup> Car « de l'amour on ne saurait faire aucune institution », le véritable amour est à l'image de la nature, c'est pourquoi le véritable mariage est selon notre généalogiste « un morceau de la nature. » *Idem*, 10 [156], p. 180.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 10 [94], p. 153. Voir aussi *Fragments posthumes*, XII, 2[185], p. 158 ; *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 2, p. 334. Voici comme il définit l'immoraliste : « [...] ce sont deux négations qu'englobe chez [lui] le terme immoraliste. [il] récuise d'abord un type d'homme qui a jusqu'ici passé pour le plus élevé ; les gens de bien [...] je récuise d'autre part [...] la morale chrétienne. *Idem*, § 4, p. 335.

<sup>283</sup> Voir *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 19, p.187.

<sup>284</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 23[13], p. 352.

<sup>285</sup> *Idem*, 23[11] à 23[12], p. 351 à 352. Voir aussi *Fragments posthumes*, XII, 1[187], p. 61.

<sup>286</sup> Dans les fragments de 1888, on peut encore lire : « Avec ce livre, la guerre est déclarée à la morale, – et, en vérité, je règle d'abord leur compte à tous les moralistes autant qu'ils sont. On sait déjà quel mot je me suis arrogé pour ce combat, le mot d'immoraliste ; on connaît d'ailleurs ma formule « Par-delà bien et mal » ». *Fragments posthumes*, XIV, 23[3], p. 344.

*immoraliste, antéchrist*<sup>287</sup>, *aventurier*<sup>288</sup> ou *homme profond*, c'est-à-dire celui-là qui veut « amender » l'humanité, mais autrement, mais à l'inverse : en fait, de la *délivrer* de la morale, des moralistes surtout <sup>289</sup>». Car la morale est un artifice qui a une emprise dangereuse sur les individus, elle crée des pseudo-individualités ; il faut donc la combattre et la dépasser en vivant par-delà le bien et le mal. Car, « la moralité semble pittoresque lorsqu'elle a longtemps été endiguée par l'immoralité. <sup>290</sup>»

Il ne s'agit donc pas de prôner un néant de sens dans l'ordre de la morale, mais de proposer d'autres valeurs qui mènent l'homme à lui-même. L'immoralisme de Nietzsche est une morale ornée d'une autre moralité, c'est une guerre ouverte contre la morale idéaliste et les moralistes comme Kant. De notre point de vue, et contrairement à ce qu'a pu montrer Yvon Quiniou (qui prend ce mot sous un angle matérialiste et ordinaire, puis conclut à une *impossibilité théorique et pratique* de l'immoralisme chez Nietzsche, et le présente tel « un penseur matérialiste de la morale »<sup>291</sup>), l'immoralisme dans l'entreprise nietzschéenne est à la fois une critique de la morale et un projet éthique et moral, dont la fin est le renversement de toutes les valeurs morales pour que règne « l'éthique immédiate<sup>292</sup> » ou naturelle, non une morale mécaniste<sup>293</sup>. C'est pratiquement dans la même optique que saint Paul apparaît aux yeux de Nietzsche comme l'« une de ces grandes immoralités dont la Bible est plus riche qu'on ne le croit<sup>294</sup> » ou comme un homme profond.

Cette nature profonde, Nietzsche la découvre d'abord dans la personnalité de saint Paul. Il était un homme « souffrant et combattant <sup>295</sup>», Paul « fut martyrisé à Rome après avoir sillonné terres et mers<sup>296</sup> » pour apporter le salut en Jésus-Christ aux incirconcis, mais aussi par « les chrétiens judaïsants du IIe siècle<sup>297</sup> ». Malgré toutes ces souffrances, il ne s'est pas résigné jusqu'à sa mort, il a combattu et dissous les « Tables anciennes », ce qui lui a conféré le statut de « fondateur du christianisme » et « une vitalité posthume qui se manifeste seulement chez

---

<sup>287</sup> *Idem*, 22[14], p. 332.

<sup>288</sup> *Ibid.*, 23[3], p. 343.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 23[3], p. 345.

<sup>290</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 3[153], p. 373.

<sup>291</sup> Voir Y. Quiniou, *Nietzsche ou l'impossible immoralisme*, Paris, Kimé, 1993, p. 12 et 14.

<sup>292</sup> Nous y reviendrons dans la troisième partie de cette thèse.

<sup>293</sup> Dans une lettre à Raimund Granier (qui apprécie le matérialisme et déteste « les noires effusions du cœur en jus d'encre ») du 28 juillet 1862, Nietzsche répond à ce dernier qu'il a passé son temps « à réfuter le matérialisme », tout en l'invitant à lire *Émile* de Rousseau, pour apprendre un peu de naturel et de culture. Cf. *Correspondance*, I, *Op.cit.*, p. 235. Voir aussi *Fragments posthumes*, XII, 1[50], p. 32.

<sup>294</sup> Voir *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 42[57], p. 447.

<sup>295</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 4[220], p. 424.

<sup>296</sup> M. Quesnel, « Paul et Jésus, une même religion », in P. Geoltrain (dir.), *Aux origines du christianisme, Op.cit.*, p. 405.

<sup>297</sup> E. Trocmé, « Paul fondateur du christianisme », in P. Geoltrain (dir.), *Aux origines du christianisme*, p. 398.

ceux qui ont intensément vécu au service d'une grande cause.<sup>298</sup> » Il avait donc l'esprit et la posture d'un *grand homme*, c'est-à-dire, celui qui « est bousculé, poussé, pressé, martyrisé jusqu'à son sommet <sup>299</sup>», c'était un grand affirmateur religieux aux yeux de Nietzsche. Et en comparaison de la figure vide du Christ, Nietzsche note « Paul était tout, sauf un idiot ! <sup>300</sup>» Paul avait une personnalité résistante et du génie. En effet, le tarsien était :

Plus cultivé qu'à peu près tous les chrétiens de son temps, il [combinait] une solide formation rabbinique avec une incontestable culture grecque, ce qui lui permet d'exprimer en termes hellénistiques des idées empruntées à la Bible et au milieu sémitique de la Palestine [...] ses épîtres sont des documents exceptionnels, qui attestent à la fois une volonté impérieuse, un mysticisme impressionnant, un génie synthétique remarquable et un talent littéraire plus qu'honorable.<sup>301</sup>

C'est grâce à cette personnalité conquérante que le christianisme a survécu, écrit Nietzsche dans la suite de l'aphorisme. Il a restauré avec *grand style* « tout ce que le Christ avait annulé par sa propre vie.<sup>302</sup> » Il a donc été un créateur. Mais en quel sens ? Nous y reviendrons.

Par ailleurs, ce qui fait principalement de saint Paul un homme profond aux yeux de notre philosophe, c'est sa découverte de l'homme intérieur, en un mot, la découverte de l'impuissance de la volonté et son interprétation du corps. En effet, l'adage qui dit « quand on veut on peut », ne se vérifie pas chez saint Paul. Dans l'Épître aux Romains, saint Paul met au jour l'impuissance de la volonté humaine (le *Je* de la psychologie idéaliste), laquelle prend forme dans une tension intérieure constante entre la loi et la volonté de bien faire ou entre la moralité et la volonté, mais aussi dans *l'habitude*. : « j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas.<sup>303</sup> » La deuxième phrase est ici une véritable découverte de *l'égo* intérieure et du pouvoir de l'habitude. Il y a deux *Je* distincts dans cette phrase : le premier est un *Je* conscient mais privé de force, de pouvoir (« je ne fais pas le bien que je veux »), le deuxième *Je* est impuissant, inconscient et

---

<sup>298</sup> *Idem*, p. 399.

<sup>299</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1[177], p. 59.

<sup>300</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 14[38], p. 41.

<sup>301</sup> E. Trocmé, « Paul fondateur du christianisme », in P. Geoltrain (dir.), *Aux origines du christianisme*, op.cit., p. 392.

<sup>302</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[281]. Déjà cité.

<sup>303</sup> Romains, 7 :19.

hétéronome tel chez le toxicomane « Malgrésoi <sup>304</sup> » esclave de son addiction, puisqu'il est le fruit de *l'habitude* et, est infecté du péché qui sommeille en lui (« je fais le mal que je ne veux pas »). L'inconscient dynamique et refoulé de Freud, la théorie de Donald Davidson <sup>305</sup> qui offre une lecture causale de l'action, ainsi que celle de Harry Frankfurt <sup>306</sup> qui pense différents niveaux du vouloir confirment la découverte de saint Paul d'un dédoublement psychique conflictuel. Si pour les anciens (Platon, Aristote et les stoïciens) l'absence de maîtrise de soi découle d'une défaillance du corps et de l'ignorance comme le montre Laetitia Monteils-Laeng <sup>307</sup> ; chez saint Paul, saint Augustin, Luther et Nietzsche, elle découle d'une crise, d'une défaillance de la volonté humaine et de l'acquis. Car l'habitude éloigne souvent l'homme de lui-même et de la liberté. Comme le note Laetitia Monteils-Laeng dans sa réflexion sur le problème de *l'akrasia* (« la faiblesse de la volonté »), l'habitude correspond :

[...] à une contrainte librement acquise qui avec une régularité croissante nous fait agir à son image. Force d'entraînement, l'habitude entretient son propre maintien. Nous agissons ainsi en fonction d'une nature acquise, plus ou moins librement, selon un schéma où la liberté n'a rien d'un libre arbitre qui nous laisserait complètement indéterminés face aux diverses situations que nous croisons. <sup>308</sup>

Saint Paul, qui se trouve à la frontière entre la culture juive et l'hellénisme, dénonce la fonction énigmatique de la loi et décrit qu'elle contrarie la volonté, puisqu'elle conduit à une crise entre la volonté et le pouvoir, c'est-à-dire à un je veux – je ne veux pas – mais – je ne peux pas. La loi, bien que sainte et juste, déchaîne les transgressions, en faisant connaître le péché

---

<sup>304</sup> C'est une dénomination de J. Proust, tirée de son œuvre *La nature de la volonté*, Paris, Gallimard, 2005, reprise par L. Monteils-Laeng dans son texte que nous avons déjà cité.

<sup>305</sup> D. Davidson montre que dans l'accomplissement d'un acte, trois acteurs entrent en scène : « la raison, le désir et celui qui laisse le désir prendre l'avantage. Le troisième acteur s'appelle peut-être la « Volonté » (ou la « Conscience. Il appartient à la volonté de décider qui emportera la bataille [entre la raison, le désir et le motif]. » La volonté chez Davidson joue alors le rôle du policier, c'est elle qui organise la vie psychique. Mais en conférant à la volonté un rôle de législateur, il s'éloigne de saint Paul qui y voit une instance instable et impuissante. Voir D. Davidson, « How is Weakness of the Will Possible? », in *Moral concepts, Oxford Studies in philosophy series*, J. Feinberg (dir.), Oxford, Oxford University Press, 1970, reprise dans *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press, 1980, trad. P. Engel, « Comment la faiblesse de la volonté est-elle possible, », dans *Actions et événements*, Paris, PUF, 1993, p. 56. Cité aussi par L. Monteils-Laeng.

<sup>306</sup> H. Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *Journal of Philosophy*, 68, 1971, trad. M. Neuberg, « La liberté de la volonté et la notion de personne », dans *Théorie de l'action. Textes majeurs de la philosophie analytique de l'action*, M. Neuberg (dir.), Bruxelles, Mardaga, 1991, p. 253-269. Cité aussi par L. Monteils-Laeng

<sup>307</sup> Voir L. Monteils-Laeng, *Agir sans vouloir, Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Garnier, 2014.

<sup>308</sup> *Idem*, p. 18.



qui habite en lui par le commandement comme nous l'avons expliqué dans la section 2 de ce chapitre. Le « tu dois » sous le ton impératif est un autre *Je* en lui qui empiète sur sa liberté. C'est ici l'élaboration de la théorie de la « non-liberté de la volonté », c'est-à-dire que l'on agit souvent involontairement, car contraint par une force interne ou externe. Et, la solution à ce conflit ainsi qu'à l'impuissance de la volonté ne découle pas d'une obéissance aveugle à la loi, mais de la grâce<sup>309</sup> ou de l'amour inconditionnel de Dieu.

Par cette découverte, saint Paul remet en cause la dimension cognitive et intentionnelle des actes, ou la permanence de l'intellectualisme moral des Anciens Grecs, et s'éloigne considérablement de la découverte socratique du deux-en-un, c'est-à-dire du dialogue harmonieux entre moi et moi-même (penser). Ce qu'on nomme aujourd'hui la conscience de soi, qui fait de l'homme un agent potentiellement apte à évaluer ses actes ou ce qu'il s'apprête à réaliser, donc un être libre et responsable de ses faits et gestes. Car ce dialogue cesse d'être harmonieux pour devenir conflictuel au point de contrarier notre volonté. Ce faisant, chez saint Paul, la volonté n'est pas une faculté substantielle mais, instable, protéiforme et impuissante. Saint Augustin développe cette idée dans ses *Confessions*<sup>310</sup> ainsi que Luther<sup>311</sup> et Nietzsche.

Tout d'abord, Nietzsche reprend, avec quelques nuances, le lien confirmé par Paul entre le commandement et le péché dans un texte posthume de 1885-1886 :

Les religions vivent le plus long de leur âge sans s'encombrer de morales : libres de morale. Considérez ce que veut en fait toute religion – on peut encore aujourd'hui le toucher du doigt : on attend d'elle non seulement délivrance de la détresse, mais surtout délivrance de la peur de la détresse. [...] A l'origine, le « péché » est ce qui pourrait offenser violemment un esprit quelconque, c'est une négligence quelconque [...] il y a là quelque faute à *réparer*. – c'est seulement dans la mesure où un esprit, une divinité a en outre assigné expressément certains commandements moraux comme moyen de lui plaire et de le servir que l'appréciation de valeur morale intervient dans le « péché » : ou plutôt : c'est alors seulement qu'un manquement envers un commandement moral peut être ressenti comme péché, comme une chose qui sépare de Dieu, l'offense et provoque en outre de sa part danger et détresse.<sup>312</sup>

---

<sup>309</sup> Romains, 8 : 1-2. Saint Augustin, à la suite de saint Paul soutient cette idée. Voir, Saint Augustin, *Les Confessions*, « Dialogues philosophiques », Œuvres I, trad. Sophie Dupuy-Trudelle et Jean-Louis Dumas, Paris, Gallimard, 1998, livre VI, p. 718 -719.

<sup>310</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, livre VII, p. 906

<sup>311</sup> Nous y reviendrons.

<sup>312</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1 [46], p. 30 à 31.

Ce rapport immédiat entre le commandement et le péché le conduit à la suite de saint Paul à « saisir le concept de « justice » autrement que comme « *compréhension empliée d'amour* », au fond « approbation »<sup>313</sup> », à telle enseigne qu'il remet en cause les concepts de punition et de blâme, en un mot, la justice punitive<sup>314</sup> et la métamoraie. Pour Nietzsche, « les actions résultant de *l'habitude* (intitulés « morales » sous certaines conditions) sont des mécanismes inconscients, aussi dépourvus de moralité que les airs d'une pendule à carillon remonté. Ni « libres », ni impliquant « un sacrifice conscient »<sup>315</sup> ». C'est pourquoi face à la justice punitive, Nietzsche propose une « justice qui enseigne »<sup>316</sup> ou des « professeurs au lieu des juges.<sup>317</sup> » Avec cette critique de la loi et sa découverte de l'impuissance de la volonté, saint Paul a sans doute planté les germes de la critique nietzschéenne de la théorie du Sujet, de la volonté et de la morale transcendantale.

Critique qui s'ouvre dans l'élaboration de l'hypothèse de la volonté de puissance, c'est-à-dire une volonté plus perçante, plus agissante et qui se commande elle-même. Autrement dit, c'est « la transformation du moralement-éprouvé en moralement-honoré »<sup>318</sup> ou aimé. Car la loi, qu'elle soit morale ou juridique n'est pas toujours une nécessité interne, mais plutôt externe, souvent en conflit ou en accord avec notre volonté. C'est pourquoi, Nietzsche ne conçoit pas la volonté comme une faculté substantielle, c'est « c'est une fausse chosification.<sup>319</sup> » Nietzsche se rapproche ainsi de saint Paul en ce qu'il aboutit aussi à cette découverte plus ferme : « *il n'y a pas de volonté du tout, ni libre ni non libre* »<sup>320</sup>, mais un *corps* composé d'une « pluralité d'âmes<sup>321</sup> » dont l'essence est *la volonté de puissance*, c'est-à-dire une relation de commandement et d'obéissance entre les différentes forces qui le composent<sup>322</sup>. Mais, l'effectivité de cette relation dans un corps exige l'amour, car « dans la plupart des amours il y en a un qui joue et un qui se laisse jouer : *Amor* est avant tout un petit metteur en scène.<sup>323</sup> »

<sup>313</sup> *Idem*, 1[9], p. 23.

<sup>314</sup> Voir *Fragments posthumes, Aurore*, 3[172], p. 377.

<sup>315</sup> *Idem*, 1 [117], p. 312 à 313. Voir aussi *Fragments posthumes, humain, trop humain*, II, 42 [58], p. 448.

<sup>316</sup> Lisons : « Des professeurs au lieu des juges. – Contre la justice qui punit. Seule peut prendre sa place la justice qui enseigne (qui améliore la raison et par là même les habitudes – par la création de motif !). » *Fragments posthumes, humain, trop humain*, II, 42 [60], p. 448.

<sup>317</sup> *Idem*, 42 [60], p. 448.

<sup>318</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1 [68], p. 37.

<sup>319</sup> *Idem*, 1 [62], p. 36 ; 1 [38], p. 29.

<sup>320</sup> *Fragments posthumes*, X, 27[1], p. 307.

<sup>321</sup> *Par-delà bien et mal*, § 19, p. 36 à 37.

<sup>322</sup> Voir à ce sujet Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 19, p. 36 à 37 et le *Fragments posthumes*, XI, 34 [123], p. 190.

<sup>323</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[49], p. 94.

En effet, ce qui fait, en outre, de saint Paul un homme assez profond aux yeux de Nietzsche, c'est sans doute son interprétation du corps. Didier Franck dans son œuvre montre que, Nietzsche, après une lecture de l'œuvre de Hermann Lüdemann<sup>324</sup> portant sur l'étude de l'anthropologie paulinienne, écrit à Overbeck<sup>325</sup> que la physiologie paulinienne est « un chef-d'œuvre ». Paul, à l'inverse de Socrate ou Platon reconnaît l'existence du corps et pense un corps céleste,<sup>326</sup> notamment le corps du Christ ou le corps reconstitué. Nietzsche, après avoir valorisé le corps au paragraphe 36[35] en le définissant comme un *fil conducteur*, ou bien comme « une pensée plus surprenante que jadis l'« âme » », affirme dans le paragraphe suivant qu'« on trouve à ce sujet les témoignages les plus étranges, soit chez saint Paul, soit dans la philosophie des Vedânta. <sup>327</sup>» La théologie de saint Paul est intrinsèquement liée à la doctrine de la résurrection des corps comme nous l'avons souligné à la section 2 de ce chapitre. Le corps chez saint Paul est une unité constituée d'une pluralité de membres, bien que différents, participent à l'harmonie du tout, car hiérarchiquement structurés. Pour preuve, on peut lire :

[...] le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs membres. Si le pied disait : Parce que je ne suis pas une main, je ne suis pas du corps, ne serait-il pas du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : Parce que je ne suis pas un œil, je ne suis pas du corps, ne serait-il pas du corps pour cela ? [...] Maintenant donc il y a plusieurs membres, et un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête dire aux pieds :

<sup>324</sup> Il s'agit selon D. Franck du livre intitulé : *Die Antropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel, 1872.

<sup>325</sup> Lettre du 19 juillet 1880, S.B., Bd. 6, p. 31. Franck souligne dans son texte à la page 85 que « cette interprétation du fondement de la théologie paulinienne est largement antérieure à 1880 puisque, dès mars-avril 1865, Nietzsche consacrait quelques pages au dogme de la résurrection et à la christophanie de Damas. » S'agissant des écrits sur la christophanie de Damas, voir *Werke (W.)*, *historisch-kritische Gesamtausgabe, herausgegeben von*, H.J. Mette und K. Schlechta, 1934-1940, Bd. 3, p. 100, sq.

<sup>326</sup> Au-delà des critiques, Nietzsche reconnaît que : « saint Paul croit à une matière corporelle céleste que reçoit le corps ressuscité. » Voir *Fragments posthumes, Aurore*, 4 [219], p. 423.

<sup>327</sup> Voici le passage dans son intégralité : « De tout temps l'on a cru davantage au corps, comme à notre être le plus certain, bref notre moi, que l'on n'a cru à l'esprit (ou à l'« âme », ou au sujet, mot qui remplace aujourd'hui le mot âme dans le langage scolaire). Il n'est jamais venu à l'esprit de personne de considérer son estomac comme un estomac étranger, voire divin : mais tenir ses pensées pour « inspirées », ses évaluations comme « soufflées par un Dieu », ses instincts pour une activité naissante, c'est chez l'homme un penchant et un goût dont il existe des témoignages à tous les âges de l'humanité. De nos jours encore, on trouve à profusion, en particulier chez les artistes, une sorte d'émerveillement et une façon respectueuse d'éluder la réponse, quand se pose à eux la question de savoir comment ils sont parvenus à leurs meilleures trouvailles et de quelle sphère leur est venue la pensée créatrice : ils montrent, quand ils posent cette question, une sorte d'innocence et de pudeur enfantines ; c'est à peine s'ils osent dire : « Cela est venu de moi, c'est ma main qui a jeté les dés ». – inversement, même les philosophes et les croyants qui dans leur logique ou dans leur piété avaient les raisons les plus convaincantes de tenir ce qui est corporel pour une illusion, et pour une illusion dépassée et révolue, n'ont pu s'empêcher de reconnaître le fait stupide que leur corps n'avait pas disparu : on trouve à ce sujet les témoignages les plus étranges, soit chez saint Paul, soit dans la philosophie des Vedânta. » *Fragments posthumes*, XI, 36[36], p. 297.

je n'ai pas besoin de vous. [...] Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. Vous êtes le corps du Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part.<sup>328</sup>

Dans la physiologie paulinienne, le corps reçoit un statut noble. Le *Je* n'est plus l'âme, ni la volonté comme chez Platon ou Descartes mais, le *corps* comme « l'unité d'une pluralité de volontés <sup>329</sup>». Le corps affranchi de la loi cesse d'être une entreprise mortifère pour devenir spirituel, vivant, harmonieux, glorieux et joyeux. Le corps céleste manifeste une volonté forte à l'image de la volonté de puissance de Nietzsche. Car c'est un corps hiérarchiquement ordonné, grâce à l'amour de Dieu. C'est un corps (*Je*) qui manifeste un équilibre entre son vouloir et son pouvoir. À l'opposé du corps charnel, le corps céleste manifeste la toute-puissance de la volonté, puisqu'il est en communion avec la volonté de Dieu. Comme le note Didier Franck, « saint Paul conçoit donc le corps au lieu même de notre rapport à Dieu. Le corps comme unité divine d'une pluralité de membres est l'homme même dans son ouverture à Dieu et, du même coup, à ses prochains dans le monde. <sup>330</sup>»

Or, le corps céleste de saint Paul présente un parallélisme de forme avec l'interprétation nietzschéenne du corps, notamment le corps en grande santé. Rappelons-le, le corps chez Nietzsche n'est pas un tombeau de l'âme ou une *res extensa* cartésienne ; il est une « grande raison, une multiplicité qui a *un seul sens*, une guerre et une paix, un troupeau et un berger<sup>331</sup> », le corps est un « édifice collectif d'« âmes » multiples <sup>332</sup>», hiérarchiquement ordonnées dans le cas d'un corps en grande santé, comme chez saint Paul. À la différence de la psychologie idéaliste qui exalte l'âme, l'esprit, la volonté en leur conférant un rôle de législateur ; l'esprit, l'âme sont ramenés au corps, et sont à son service. Comme le souligne Patrick Wotling, « [...] le corps est autant “psychologie que physiologie” : il consiste en une configuration particulière d'instincts, de pulsions, d'affects, dont les échanges sont organisés selon un mode hiérarchique que le paragraphe 19 de *Par-delà bien et mal* a laissé entrevoir. <sup>333</sup>» Le corps chez saint Paul ainsi que chez Nietzsche désigne un ensemble de forces naturellement structurées dans le cas

---

<sup>328</sup> 1Corinthiens, 12 : 14 à 27.

<sup>329</sup> Voir D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 1998, p. 86.

<sup>330</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>331</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 48.

<sup>332</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « Des préjugés des philosophes », § 19, p. 37. Pour plus de détails, lire P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 40 à 56.

<sup>333</sup> *Idem*, p. 52.

du corps reconstitué (saint Paul) ou du corps en grande santé (Nietzsche), et anarchique, malade dans celui du corps sous la loi (saint Paul) ou du corps malade (Nietzsche).

Cette organisation hiérarchique des instances dominantes et dominées ne doit pas être hypostasiée au risque de tomber dans les préjugés de la métaphysique et les impératifs de la métamorphose ou de conclure à une relation tyrannique entre les différentes instances. Cette organisation se caractérise au contraire par la lutte, la concorde, l'amitié et l'interchangeabilité entre les membres : bien qu'elles soient différentes, elles se soutiennent, collaborent et le centre de gravité se déplace. Pour preuve, saint Paul note :

L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous. Mais bien plutôt, les membres du corps qui paraissent être faibles sont nécessaires ; et ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur. [...] afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns les autres.<sup>334</sup>

Et, Nietzsche à l'instar de saint Paul note : « L'homme est pluralité de forces qui se situent dans une hiérarchie, de telle sorte qu'il y en a qui commandent, mais que celles qui commandent doivent fournir à celles qui obéissent tout ce qui sert à leur subsistance, si bien qu'elles-mêmes sont conditionnées par l'existence de ces dernières.<sup>335</sup> » Nietzsche se sépare de saint Paul en ce qu'il conçoit « le combat comme le moyen de l'équilibre<sup>336</sup> » des forces, alors que saint Paul y voit une source de *l'akrasia* (c'est-à-dire l'absence de maîtrise de soi.)

Ce faisant, la théologie de saint Paul semble ainsi fournir à Nietzsche les outils pour critiquer la psychologie idéaliste *infectée de morale*<sup>337</sup> et reposant sur l'idée de causalité intellectuelle. Les mouvements de la pensée ne sont pas provoqués par une cause, mais par « [...] la volonté elle-même, mais non pleine et entière.<sup>338</sup> » C'est pourquoi Nietzsche à l'instar de saint Paul nie la dimension intentionnelle, consciente de nos actions, car « tous nos mobiles conscients sont des phénomènes de surface : derrière eux se déroule le combat de nos instincts et de nos états, le combat pour le pouvoir.<sup>339</sup> » On peut donc soutenir avec D. Franck que « s'il

---

<sup>334</sup> 1Corinthiens, 12 :21 à 25.

<sup>335</sup> *Fragments posthumes*, XI, 34[123], p. 190

<sup>336</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1 [31], p. 27.

<sup>337</sup> Voir *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5, p. 282. Cité aussi par P. Wotling.

<sup>338</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1 [37], p. 28.

<sup>339</sup> *Idem*, 1 [20], p. 25.

est acquis que par corps saint Paul entend principalement l'unité d'une pluralité de volontés et secondairement une forme susceptible d'être diversement remplie, alors il semble que Nietzsche n'accède pas au sens originaire, mais au seul sens dérivé du corps paulinien. <sup>340</sup>»

### Section 3 - Le portrait de Luther esquissé par Nietzsche dans *Aurore* : Luther « *cet autre grand pessimiste* »

Qui est réellement Luther dans la pensée de Nietzsche ? Si l'on se réfère à certaines citations après l'âge wagnérien mettant en épigraphe l'inimitié, voire la haine contre Luther, il paraît aisé de répondre à la question. Car nous trouvons la réponse dans les textes mêmes de Nietzsche, sous forme de propositions formellement affirmées. Par exemple, dans un passage significatif d'*Aurore* intitulé « le premier chrétien », Nietzsche opère un rapprochement entre Paul et Luther. Il les décrit comme des hommes faibles, mus par le ressentiment et l'incapacité de vaincre la puissance de la loi. En esquisant le portrait psychologique de saint Paul, quand il souligne son désespoir, son impuissance et ses remords face à la loi, il ajoute dans la suite de l'aphorisme :

Luther éprouva probablement des sentiments analogues lorsqu'il voulut devenir dans son cloître l'exemple accompli de l'idéal spirituel : et ce qui arriva à Luther, qui se mit un jour à haïr l'idéal spirituel, et le pape, et les saints, et tout le clergé d'une haine vraiment mortelle, d'autant plus qu'il n'osait se l'avouer, — cela arriva aussi à saint Paul. <sup>341</sup>

Luther par sa haine soudaine à l'égard du pape et du clergé témoigne également de cet état de faiblesse psychologique, que Nietzsche décrit chez saint Paul. Nietzsche remarque un trait commun chez ces deux hommes, notamment l'intérêt particulier pour la loi et l'incapacité de l'intérioriser, ou encore de l'accomplir au quotidien. En opposant la loi à la foi, Paul et Luther apparaissent comme les symptômes du mépris dissimulé de soi-même et de l'arrogance échauffée, double indice du défaut de « sérénité grecque », c'est-à-dire de tout instinct de puissance, de toute capacité à commander ou à se dépasser. Et en tant qu'hommes de la rancune,

---

<sup>340</sup>Cependant, même si pour Franck, « Nietzsche semble concevoir le corps et la résurrection de manière hellénisante », il n'en demeure pas moins que sa définition de l'homme comme un pont soit teintée de paulinisme. Voir respectivement, D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, *Op.cit*, p. 86 et p. 85.

<sup>341</sup> *Aurore*, § 68, p. 59. Voir également *Fragments posthumes*, XIII, 10 [157], p. 181 à 182.

ils cherchent la cause de leur misère dans les classes dominantes : les ‘‘saints d’Israël’’ pour ce qui est de Paul. Et pour ce qui est de Luther : le pape, les saints, et tout le clergé.

Il diagnostique en eux tous les instincts rancuniers des prêtres ratés chevillés au corps. En même temps qu’une profonde hostilité, une volonté réactive viscérale contre les hommes supérieurs de leurs époques respectives. Car, l’histoire de Luther, à l’instar de celle de Paul, est aux yeux de Nietzsche, l’histoire d’un homme qui prend conscience de sa propre propension à la transgression, de son incapacité à incarner les exigences de la loi et veut à tout prix s’affranchir de cette orientation. Pour Nietzsche, Luther est un personnage pétri d’hypocrisie, et la Réforme, une « belle tartuferie » qui n’est au fond que l’expression de la « « volonté de puissance » sous sa forme la plus timide.<sup>342</sup> C’est une volonté qui conduit au fanatisme, c’est-à-dire ceux qui manquent de force et de courage, qui n’osent pas s’arrêter et rebrousser chemin, et préfèrent continuer avec lâcheté. En cultivant les germes semés par Paul, Luther liquéfia toutes les forces positives de la Renaissance italienne<sup>343</sup> incarnées par Machiavel et César Borgia. Toutefois, cette filiation qu’il établit entre les deux hommes présente une différence de degré. Nietzsche est plus dur à l’égard de Paul qu’il ne l’est à l’égard de Luther. Nietzsche est formel pour ce qui est de Paul comme on peut le lire dans ce passage d’*Humain, trop humain* : « Saint Paul est bien resté Saül – *le persécuteur de Dieu*.<sup>344</sup> »

Néanmoins, si l’on ne se laisse pas égarer par cette hostilité factice, laquelle est, comme le note Ernst Bertram, « le ton de la haine entre « génies-frères ennemis »<sup>345</sup> ; Luther n’est pas seulement un moine raté<sup>346</sup> mû par une haine viscérale contre le clergé, il est d’abord un homme *rude*<sup>347</sup>, un « un grand pessimiste » réformateur. D’où l’intérêt de réinterroger cette relation afin de dégager les enjeux de sa relation avec le grand allemand.

---

<sup>342</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 9 [135], p. 76.

<sup>343</sup> Nietzsche loue régulièrement la personnalité exceptionnelle de Machiavel et celle de César Borgia. Dans une question rhétorique, Nietzsche se demande : « la langue allemande parviendra-elle à imiter l’allure d’un Machiavel qui, dans son *Prince*, nous fait respirer l’air sec et subtil de Florence et ne peut se retenir d’exposer les questions les plus graves au rythme d’un indomptable *allegriissimo* ». Voir *Par-delà bien et mal*, § 28, p.48. Quant à César Borgia, Nietzsche le peint comme un « être débordant de santé comme les fauves et les plantes des tropiques ». Il est aux yeux de Nietzsche le symbole de cette osmose entre le bien et le mal, donc la vie dans sa totalité. *Idem*, § 197, p. 108.

<sup>344</sup> Cf. *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 85, p. 221

<sup>345</sup> E. Bertram, *Nietzsche Essai de mythologie*, p. 114.

<sup>346</sup> On peut lire : « Luther déchaîna sa colère contre la *vita contemplativa* après avoir échoué dans la vie monastique s’être reconnu incapable de devenir un saint ; rancunier et ergoteur comme il était, il passa du côté de la *vita pratica*, des cultivateurs et des forgerons. » *Fragments posthumes, Aurore*, 4[59], p. 390. Voir aussi 4[56], 4[57], p. 389

<sup>347</sup> *Fragments posthumes, début 1874 – printemps 1876*, 35 [11], p. 225.

### 3.1/Qu'est-ce que le pessimisme chez Nietzsche ?

Avant de déclinier le portrait psychologique de Luther indiqué par Nietzsche et de comprendre le sens de cette expression : Luther, « cet autre grand pessimiste », il serait prudent de faire ressortir le sens proprement nietzschéen du terme pessimisme. C'est un concept profond, ambigu et polysémique dans l'entreprise intellectuelle de Nietzsche. Le pessimisme est la doctrine par excellence de Nietzsche. Si ordinairement, voire philosophiquement le pessimisme renvoie à une doctrine qui soutient que le mal l'emporte sur le bien, une disposition spirituelle qui porte à être insatisfait du présent et inquiet pour l'avenir, chez Nietzsche le sens *a priori* est tout autre. La signification proprement nietzschéenne de ce concept date de 1872, et traversera toute l'œuvre du médecin de la culture. Le pessimisme tel qu'il le conçoit dès *La Naissance de la Tragédie*, laquelle aurait eu pour titre « Hellénisme et pessimisme<sup>348</sup> », est absolument et avant tout le trait de démarcation entre le fort et le faible et entre l'hellénisme et le socratisme. C'est vivre « sans Dieu, ni morale<sup>349</sup> ». Il est la marque d'une volonté tenace de vivre. Dans un *posthume* de 1887, intitulé « *Mon nouveau chemin vers le « oui »* », Nietzsche réitère sa nouvelle conception du *pessimisme* en ces termes :

Ma nouvelle version du pessimisme en tant qu'une libre recherche des côtés affreux et suspects de l'existence : par quoi des phénomènes apparentés dans le passé me sont devenus clairs. [...] Comprendre les côtés jusqu'alors niés de l'existence non seulement en tant que nécessaires, mais en tant que désirables eu égard aux côtés jusqu'alors affirmés (éventuellement en tant que leur complément et leurs conditions préalables) mais pour eux-mêmes, comme côtés plus puissants, plus affreux, plus vrais de l'existence, dans lesquels s'exprime plus clairement sa volonté<sup>350</sup>.

Ce passage vraisemblablement trace la ligne de démarcation entre le pessimisme schopenhauerien et celui de Nietzsche. En ce que le pessimisme chez Nietzsche est à la fois une voie vers l'acquiescement de la vie, une mission intime et une terrible revanche contre les

---

<sup>348</sup>Puisque ce texte avait pour but de montrer « comment les Grecs sont venus à bout du pessimisme, l'ont surmonté... », par la figure d'Apollon et celle de Dionysos. Voir Nietzsche, *Ecce Homo*, « Naissance de la Tragédie », § 1, p. 285.

<sup>349</sup>*Fragments posthumes*, XI, 36[49], p. 303.

<sup>350</sup>*Fragments posthumes*, XIII, 10 [3], p. 110 à 111. Dans *Par-delà bien et mal*, il note à ce sujet : « celui qui, comme moi doué de quelque mystérieuse curiosité, s'est longuement appliqué à penser le pessimisme en profondeur et à le délivrer de l'étroitesse et de la simplicité mi-chrétiennes mi-allemandes avec lesquelles il s'est manifesté pour la dernière fois en ce siècle, sous l'aspect de la philosophie schopenhauerienne... » Cf. *Par-delà bien et mal*, § 56, p. 71.



fossoyeurs de la vie. Pour l'auteur du *Gai savoir*, le pessimisme n'est pas synonyme de souffrance, d'ennui et de lassitude de la vie. Dans *Humain, trop humain*, II, il rejetait une fois de plus la définition classique du pessimisme en notant : « Il ne suffit pas de souffrir pour avoir droit au pessimisme ! <sup>351</sup>» L'authentique pessimiste recherche une compréhension globale en regardant le bien, le mal, le beau, le laid, le triste, le mélancolique, avec la même joie. Il opère à ce titre une redéfinition du pessimisme en un sens positif. C'est le chemin vers une nouvelle santé, une nouvelle liberté, une santé d'avenir pour les courageux, mieux pour *les bons Européens*. Comme nous venons de le noter, le pessimisme est aussi une mission personnelle et profonde. Le pessimisme nietzschéen s'apparente au pessimisme hellénique. Les Grecs d'avant Socrate par exemple qui sont pleins de puissance, d'excès et de courage sont pessimistes.

Ils ont fait preuve de résilience, de ré-façonnage face aux épreuves de la vie en transformant leur souffrance en puissance motrice pour se dépasser et pour en sortir affermis. Ils ont été les architectes de leur propre joie de vivre et de leur propre destinée. Cette joie n'était pas promise pour une vie post-vie, mais elle était palpable, immanente dans leur quotidien. Contrairement à la définition d'Aristote dans la *Poétique* et celle de Schopenhauer qui n'ont retenu que la face négative de la Tragédie hellénique, Nietzsche y voit la preuve tangible que les Grecs n'étaient pas des pessimistes au sens schopenhauerien, mais ont manifesté un grand courage et un esprit créatif face à la douleur inhérente à la vie humaine et l'impuissance de l'homme.

Ils ont su par la pulsion apollinienne qui créa le monde olympien transmuier les souffrances des hommes en de belles apparences afin d'esthétiser la réalité accablante. Et par la pulsion dionysiaque, réconcilier les hommes entre eux, mais aussi l'homme et la nature. Avec le modèle grec d'avant Socrate, l'humanité n'était pas sous-tendue par un principe logique ayant pour but de moraliser la vie au risque de l'obscurcir. L'*éthos* grec était fondé sur un exercice d'auto-initiation commandant l'amour de la vie, où la raison se gardait de dépraver la vie. Elle fut une éthique attractive et englobante, dans un style d'esthétique existentielle, privilégiant l'affectivité, le corps au détriment d'une satisfaction rationnelle et mesurée des désirs. Car, ce qu'ils apprenaient, ils voulaient aussitôt l'expérimenter ; ce qui exprime leur force, leur courage et leur amour pour la vie. Loin de tout idéalisme débridé, ils ont fait montre d'acquiescement, de surabondance de la vie et d'une sagesse créative particulière pour dissimuler l'apparence désespérante.

---

<sup>351</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Préface », p. 20.

Pour eux, la vie transcende les canons moraux et la logique dont dispose l'homme. Ce qui la symbolise, c'est la multiplicité, le trouble imprévisible, le mouvement, l'incertain, l'irrationnel et l'absurde. Vouloir le contraire, c'est la travestir, la déformer et entraîner une déperdition des forces constitutives de celle-ci. Face à cela, les vertus les plus nobles étaient donc le réalisme, le courage et la sainte cruauté<sup>352</sup>. Être dépositaire de ces qualités était synonyme de grande santé<sup>353</sup> et de pessimisme, selon Nietzsche. Les Grecs de l'époque tragique s'identifiaient au mode de vie d'Eschyle. Ils voyaient en toutes choses et en toute personne l'élément participant à la grandeur et l'harmonie du tout. C'est ce courage vis-à-vis de la réalité qui trace la ligne de démarcation entre un Eschyle et un Platon<sup>354</sup>, selon Nietzsche ; entre l'optimisme socratique et le pessimisme hellénique. Vu que chez les anciens Grecs : la douleur, la cruauté, la vengeance, le courage d'attaquer étaient des vertus ; la pitié, la paix, la satisfaction, le travail, en revanche, passaient pour une immoralité source de danger.

C'est précisément à mesure que le socratisme gagna les âmes et que les Grecs s'éloignèrent de cette vision qu'ils devinrent de plus en plus optimistes, logiques, superficiels ; donc faibles. Vu qu'au pessimisme hellénique, Nietzsche oppose l'optimisme socratique et scientifique comme résultat d'un instinct de dégénérescence qui nie la vie dans une hostilité souterraine, comme en atteste l'idéalisme platonicien, la métaphysique pessimiste de Schopenhauer, l'impératif catégorique de Kant, le romantisme, sans oublier le christianisme institutionnel.

Par conséquent, le pessimisme dans le lexique proprement nietzschéen est un excédent de forces positives aptes à recouvrir la vie et l'esprit créatif. Est pessimiste chez Nietzsche : celui-là dont la volonté est signe de force croissante, de prééminence et de triomphe. C'est un signe de grande santé. Une disposition capable d'affronter et d'interroger les côtés affreux,

---

<sup>352</sup> Dans l'économie de la pensée grecque, la belle cruauté est différente d'un acte criminel, c'est le propre de toute existence et de toute culture qui se veut supérieure. Elle est une thérapie qui met en exergue à la fois le bon état psychophysiologique et culturel d'une société. En ce que la sainte cruauté ne se limite pas à la douleur d'autrui, elle s'applique d'abord à soi-même. C'est dans cette optique que Nietzsche établit un rapport étroit entre la cruauté et la culture : « la cruauté est ici pour la première fois mise en lumière comme l'un des soubassements les plus anciens et les plus essentiels de la culture. » Nietzsche, *Ecce Homo*, « La généalogie de la morale », p. 321. Voir aussi, *Aurore*, § 30, p. 37 à 38., et P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 2016, p.190.

<sup>353</sup> Manifestée dans l'aphorisme 382 du *Gai Savoir* et dans l'enseignement de Zarathoustra, la Grande santé est loin d'être la bonne santé. Il existe une différence de degré dans la hiérarchie des santés. Ce n'est non plus un état de santé, mais en ensemble d'expériences vécues. Elle est une disposition morale et philosophique qui consiste à conserver son être dans les bons et mauvais moments, à lutter contre la perte de puissance. La grande santé nous procure un désir ardent de vivre, de se conserver, une volonté d'augmenter en puissance, et à chaque fois renouvelée. De ce fait, la santé ne saurait se concevoir chez Nietzsche que comme une conquête renouvelée, car elle n'est pas donnée, mais s'acquiert, s'entretient, se cultive au quotidien. Pour l'homme moderne, Nietzsche recommande à la fois un programme alimentaire et l'écoute de la musique de Mozart, Rossini ou Offenbach qui stimulent l'instinct de puissance. Sur la musique de Mozart, voir Nietzsche, *Humain trop humain*, « Le voyageur et son ombre », § 152, p. 243.

<sup>354</sup>Nietzsche, *Considérations inactuelles*, « Ce que je dois aux anciens », § 2, p. 30.

douloureux et suspects de l'existence sans pourtant les médire. Il s'agit entre autres du pessimisme tragique, artistique et dans une certaine mesure du pessimisme germanique, mais aussi celui des grands moralistes français comme La Rochefoucauld, Pascal, La Bruyère. Ce sont ces différentes attitudes qu'il baptisera en 1887 « *Pessimismus der Stärke*<sup>355</sup> » soit en français « *le pessimisme de la force* ». En clair, le pessimisme est un symptôme de haute culture et de volonté de puissance forte ; tandis que l'optimisme socratique est un symptôme de faiblesse et de maladie. L'optimisme est une conception superficielle et naïve de l'existence que Nietzsche range dans le même lot que les doctrines, hédonisme, utilitarisme et eudémonisme<sup>356</sup> puisqu'elles ont pour but ultime l'abolition de la souffrance dans la mesure du possible. Or, la douleur chez Nietzsche éveille la joie, car le véritable plaisir réside dans l'aboutissement et la reconnaissance de nos efforts. Les temps de souffrances façonnent des hommes forts et courageux. Vouloir les abolir, c'est promouvoir une pseudo-individualité et conduire l'humanité à sa propre ruine.

Toutefois, comme il est un philosophe de la nuance, il fait également mention d'un autre type de pessimisme source du nihilisme européen, auquel, il s'oppose rigoureusement et dont il a envie de dépouiller, de mettre à nu : le pessimisme métaphysique, romantique, moral et religieux qui serait à l'origine de la « *vita contemplativa*<sup>357</sup> ». Toute la question relative à notre chapitre serait alors de savoir si Luther s'inscrit dans la nouvelle version du pessimisme nietzschéen.

### *3.2/ Luther, « cet autre grand pessimiste » : comment comprendre cette formule ?*

[...] face à l'immoralité foncière de la nature et de l'histoire, Kant était, comme le fut toujours tout bon allemand, un pessimiste ; il croyait en la morale, non parce qu'elle est prouvée par la nature et l'histoire, mais en dépit du fait qu'elle est constamment contredite par la nature et l'histoire. Pour comprendre cet « en dépit », on pourrait se souvenir de quelque chose de voisin chez Luther, cet autre grand autre pessimiste, qui assena un jour à ses

---

<sup>355</sup> Voir l'Édition critique numérique des Œuvres complètes et de la correspondance (eKGWB). La *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (ekGWB) publiée par Nietzsche Source sous la direction de Paolo D'Iorio est la version numérique de l'édition critique allemande de référence des œuvres, des fragments posthumes et de la correspondance de Nietzsche établie par Giorgio Colli etazzino Montinari (Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967 sq. et *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975 sq.) Voir, *Fragments posthumes*, XIII, 10 [21], p. 120.

<sup>356</sup> À ce sujet, voir *Par-delà bien et mal*, § 225, p. 143 à 144.

<sup>357</sup> Voir *Aurore*, § 42, p. 45 à 46.

amis avec toute l'audace luthérienne : « Si l'on pouvait comprendre à l'aide de la raison comment ce Dieu qui montre tant de colère et de méchanceté peut être bienveillant et juste, à quoi servirait désormais la *foi* ? »<sup>358</sup>

Discourant sur l'âme allemande dont Luther fut l'ancêtre et le caractère excessif de la philosophie allemande, Nietzsche remarque avec la subtile et lucide ambivalence qui est la sienne deux traits chez « tout bon allemand » : le pessimisme et la contradiction. On peut citer entre autres : Luther, Hegel, Goethe, Schiller, Winckelmann, Kant, Schopenhauer, Wagner et lui-même (nous y reviendrons). Cependant, le pessimisme germanique aux yeux de Nietzsche renferme deux dimensions : négative et positive. D'une part il s'apparente au pessimisme métaphysique avec la sagesse rigide de Kant (l'impératif catégorique), l'idéalisme de Hegel et la métaphysique de son grand et unique éducateur, notamment Schopenhauer, manifestant la lassitude de vivre ainsi que la condamnation du corps. D'autre part, il se frotte au pessimisme hellénique à travers la pensée de Goethe, Schiller et même celle de Kant<sup>359</sup>, par cette reconnaissance de la sensualité dans sa théorie de la connaissance, mais aussi à travers la musique de Luther<sup>360</sup>.

La contradiction quant à elle, est à comprendre d'abord au sens du dépassement de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire la critique des majestueux édifices de la civilisation européenne dont la raison en est la base : l'empire de la morale, de la justice, de la fameuse liberté et du christianisme, dont Socrate en est vraisemblablement l'ancêtre sur le plan intellectuel, moral et religieux. Mais aussi, comme l'expression d'une immaturité culturelle impliquant une contradiction profonde avec la conscience allemande millénaire, c'est-à-dire ce que Nietzsche nomme avec justesse : l'anarchie des instincts. En outre, comme une condition inhérente au monde, à la vie, à l'homme, particulièrement à l'esprit allemand qui ne cesse de se contredire d'un philosophe à un autre. Enfin, comme un trait d'union entre l'hellénisme et le germanisme. Car, la contradiction est aussi une caractéristique des Grecs d'avant Socrate. Ainsi pour tenter d'expliquer cette formule, il serait judicieux de remonter à *La naissance de la tragédie*, texte dans lequel, il exprime son respect et son exaltation pour la musique de Luther.

---

<sup>358</sup> *Idem*, « Avant-propos », §3, p. 16.

<sup>359</sup> Au-delà du fait que Nietzsche rejette la morale kantienne dans certains de ses passages, il voit dans la critique kantienne de la raison une dimension positive « N'oublions pas non plus comment l'esprit de la philosophie allemande, jailli des mêmes sources, a pu, grâce à Kant et Schopenhauer, anéantir le socratisme scientifique et son plaisir satisfait de l'existence en mettant ses limites en évidence, ni comment, par cette démonstration, il a introduit une conception infiniment plus sérieuse et profonde des questions de l'éthique et de l'art – que je n'hésiterai, quant à moi, à définir comme une sagesse dionysiaque mise en concepts. » Cf. *La naissance de la tragédie*, §19, p.131.

<sup>360</sup> *Idem*, § 23, p. 148.

Au paragraphe 20 de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche saluait déjà le puissant effort des Allemands pour « se mettre à l'école des Grecs », manifesté amplement par Goethe, Schiller et Winckelmann. Dans son essence, le germanisme se situe aux antipodes de l'anthropocentrisme qui fait l'éloge de la vérité universelle. L'âme allemande pour Nietzsche semble être proche de l'hellénisme prélogique, en ce qu'elle baigne dans le salut et l'évangile de la vie conçue comme dynamisme vital. La vie, contrairement au Sujet transcendant, est riche de possibilités, de créations et de renouvements incessants. Bien qu'insaisissable, imprédictible et souvent source de duplicité, elle suscite chez l'homme la force et le courage comme chez les Grecs d'avant Socrate. Après ces éloges adressés à Goethe, Schiller, il exprime au §23 son admiration et son respect profond pour le chœur de Luther en le comparant au chœur dionysien :

[...] la Réforme allemande, dont le choral préfigure la musique allemande de l'avenir, — ce choral de Luther qui est si profond, si plein de courage et d'âme, si débordant de bonté et de tendresse qu'il sonne comme le premier appel dionysiaque jaillissant du plus épais des taillis à l'approche du printemps. C'est à sa voix que répondit en écho, aiguillonné par l'émulation, le cortège exubérant de fureur sacrée des possédés de Dionysos, ces inspirés à qui nous devons la musique allemande et à qui nous devons la *renaissance* du mythe allemand.<sup>361</sup>

Dionysos, dieu de l'ivresse, de l'amour extatique, est aussi le dieu persécuté, le dieu souffrant, mourant qui transforme tous ceux qui le vénèrent en possédés, en les portant à la cruauté et au même destin dramatique dont il est condamné. C'est le dieu dévoué à la terre et à ses plaisirs, car il incarne la vie et la mort, le plaisir et la douleur. Il était un être complexe et d'une profondeur inexprimable. Et sa musique, un écho d'états dont le dénouement était mystique<sup>362</sup>. Une sensation d'exaltation et de transfiguration de la personne, mieux la réconciliation des contradictions intérieures en quelque chose de nouveau, de comblée. La sensibilité naturaliste dionysiaque célèbre le culte du corps et des instincts, tout en rappelant que la terre, le plaisir, peut être un moyen permettant à l'âme d'atteindre la vie bonne. En ce que la musique dionysiaque démontre avec des preuves tangibles que ce monde tout entier est à la fois un noyau unique et pluriel qui n'est plus ressenti comme contradiction, mais plutôt

---

<sup>361</sup> Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, § 23, p. 148.

<sup>362</sup> Est mystique chez Nietzsche : « celui qui, comblé, excédé par son propre bonheur, cherche un langage pour ce bonheur – il voudrait en donner une partie aux autres ! » Cf. *Fragments posthumes*, X, 25[258], p. 93.

comme une belle harmonie supérieure. Les disparités homme/ femme, blanc/ noir, bien/mal, corps/âme, homme/nature disparaissent dans le déchirement sublimé et l'autojouissance. Pour le dire en d'autres termes, la musique dionysiaque serait le rétablissement de l'ici-bas, de la Nature définie comme imperfection qu'il faut corriger, dompter par la raison et la technoscience chez l'homme moderne. La musique dionysiaque est aussi l'expression de la diversité et de la tolérance. C'est donc l'entretien du culte de la corporéité, tant combattue par l'idéologie occidentale et le messianisme chrétien. De nos jours, les réseaux sociaux comme *Instagram*, *Facebook* et la science moderne, en l'occurrence la chirurgie esthétique qui célèbre le corps, seraient vraisemblablement les possédés de Dionysos.

Nostalgique de la pensée gréco-tragique, espérant en un avenir dionysien de la musique allemande, le choral de Luther apparaît, aux yeux de Nietzsche, comme le lieu de la renaissance de la musique dionysienne, et de la vengeance contre la musique romantique. Si Luther est un mauvais théologien ou un moine manqué, il n'en demeure pas moins que c'est par sa musique et sa Bible, qu'il parle mieux au cœur<sup>363</sup>. La musique de Luther préfigure non seulement la ressemblance entre les Allemands et les Grecs, mais aussi la résurrection et la purification<sup>364</sup> de l'hellénisme via l'esprit allemand, deux cultures d'une importance capitale dans la psychologie nietzschéenne.

Dans la musique luthérienne, Nietzsche voit la libération des forces originelles de la musique moderne endiguée par la musique romantique. La musique luthérienne serait l'acceptation inconditionnelle de la vie, et ce dans toutes ses facettes. C'est le vouloir-vivre sacrifiant joyeusement ses types les plus accomplis à sa propre inépuisable productivité. Son aversion pour la musique romantique ainsi que celle de Wagner tirent dans une certaine mesure leur origine de sa nostalgie du choral de Luther. Car après sa rupture avec Richard Wagner, Nietzsche croit en l'avènement d'un musicien assez méridional, assez débordant de santé pour ressusciter la musique allemande, dont le choral de Luther en est le symbole. Bien que l'art en général soit la métaphysique de cette vie comme il le note dans la *Dédicace à Richard Wagner*, il faut préciser que Nietzsche établit une hiérarchie entre les arts et que la musique dionysiaque occupe une place particulière dans la hiérarchie des musiques. Elle serait l'expression profonde de la vie, et ce jusque dans ses formes les plus éloignées et les plus pénibles.

---

<sup>363</sup> « La langue de Luther, la Bible comme base d'une nouvelle forme poétique » Voir *Fragments posthumes*, XI, 35 [84], p. 277.

<sup>364</sup> « Que nul ne cherche à diminuer notre foi dans la renaissance prochaine de l'antiquité hellénique : car c'est en elle, et en elle seule, que réside tout l'espoir que nous avons d'un renouveau et d'une purification de l'esprit allemand par le jeu de la musique. » Voir, *La Naissance de la Tragédie*, § 20, p. 134.

Dès lors, en comparant le chœur de Luther à celui de Dionysos, Nietzsche met en évidence le côté positif et héroïque de la Réforme luthérienne, ce qu'il y a de mieux dans l'âme de Luther. C'est sans doute dans la musique que le côté héroïque, profond et pessimiste de Luther, apte à pousser l'individu à enfanter une vision créatrice se manifeste. C'est un pessimisme vaillant, qui est l'opposé de tout le mensonge de l'idéalisme, du romantisme et de la morale transcendantale. Par conséquent, cette formule n'est pas à prendre au sens du pessimisme schopenhauerien, mais plutôt dans la perspective humanisante.

C'est la raison pour laquelle au § 88, il réitère son admiration et son respect pour Luther en le qualifiant de « grand bienfaiteur<sup>365</sup> ». En effet, la critique du théologique par Luther revêt aussi une dimension positive, aux yeux de Nietzsche. Car, grâce à elle, s'amplifiât la mobilité et la soif d'indépendance, la croyance au droit à être libre, son sens naturel. A ce titre, Nietzsche établit un rapport entre la positivité de la Réforme luthérienne et la musique de Haendel. Car, « ce n'est que dans la musique de Haendel que prit forme musicale ce qu'il y avait de meilleur dans l'âme de Luther et des siens, cet accent judéo-héroïque qui a donné à la Réforme un souffle de grandeur...<sup>366</sup> »

En effet, le luthéranisme est dit louable parce qu'il annonce la fin du règne de la vie contemplative chrétienne qui a pour conséquence immédiate la valorisation de l'activité laïque dans le monde. Selon Luther « il n'existe absolument pas de véritable vie contemplative ! Nous nous sommes laissé duper ! Les saints ne valent pas plus que nous tous. »<sup>367</sup> Ce message apparaît aux yeux de Nietzsche comme un acte de délivrance pour les hommes d'action, en ce que la vie contemplative pratiquée par les religieux, les artistes et philosophes modernes, a longtemps obscurci l'existence des hommes de la vie active. L'invite à la vie contemplative aussi bien en philosophie que dans les religions a spolié la terre de ce qu'elle a de plus beau à savoir le désir de vivre, puis elle a plongé l'homme dans l'ennui et l'illusion. Elle a anéanti tout le sens de l'action, du faire au profit de la vie spéculative. Nonobstant, en dépit des critiques claires et constantes dans le domaine de la foi religieuse, Nietzsche manifeste l'admiration et le respect face au geste iconoclaste de Luther. Car ce dernier a restitué l'activité laïque dans le monde, ouvrant de ce fait la porte à une société régie par les lois du commerce où l'homme

---

<sup>365</sup> On peut lire : « Le résultat le plus important de l'action de Luther, c'est la méfiance qu'il a suscitée à l'égard des saints et de toute la *vita contemplativa* chrétienne : depuis lors la voie a été de nouveau ouverte en Europe à une *vita contemplativa* non chrétienne, et un terme a été fixé au mépris de l'activité mondaine et des laïques. » Cf. *Aurore*, § 88, p. 72.

<sup>366</sup> Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner, Œuvres philosophiques complètes*, VIII, « Une musique sans avenir », trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1970, p. 355.

<sup>367</sup> Nietzsche, *Aurore*, § 88, p. 72.

économique devient le fleuron et non le saint de l'église. Ce qui justifie l'admiration et l'immense reconnaissance que Nietzsche manifeste à l'égard de Luther.

Après tous ces cas illustrés, il convient maintenant d'examiner la lecture nietzschéenne de la doctrine chrétienne. Nous essayerons d'en retracer la typologie, depuis le judaïsme primitif jusqu'au luthéranisme en passant par Jésus et saint Paul, tout en privilégiant deux thèmes : la déification par la *praxis* évangélique et la théologie négative par le rigorisme moral extérieur. Il s'agira entre autres de faire apparaître ce qui gît du message originel de Jésus et l'interprétation qu'en fait saint Paul pour ensuite évaluer le rapport de dépendance avec les concepts clés de Nietzsche : l'*Amor fati*, la *volonté de puissance*, le *surhumain* et l'éternel retour.



## Chapitre II

### Les typologies de la morale chrétienne chez Nietzsche

Aux yeux de Nietzsche, le judaïsme et le christianisme ne sont pas à définir comme un ensemble de croyances ou de symboles sacrés, ni comme une sorte d'essence immuable et univoque, mais plutôt comme des phénomènes culturels et axiologiques, qui ont connu selon

les périodes, des configurations culturelles extrêmement différentes, parmi lesquelles est né le christianisme culpabilisant et décadent qu'il combat. Ce sont des phénomènes culturels et axiologiques qui déterminent amplement l'homme moderne d'un point de vue moral et politique. Ce qui fait dire à Éric Blondel que « le psychologue et généalogiste Nietzsche s'en prend [...] au « christianisme », non comme corps de doctrine théologique, mais comme phénomène collectif de maladie qui usurpe le nom du Christ<sup>368</sup> ». Nietzsche oppose au sein même du peuple juif, deux grandes consciences morales et éthiques, deux grandes psychologies, à savoir la conscience éthique du peuple d'Israël dans laquelle il manifestait une affirmation joyeuse et harmonieuse de la vie, une déification de l'homme (le judaïsme présacerdotal, la *Bonne Nouvelle* de Jésus et celle de la *Diaspora*), — et la spiritualité religieuse juive (le code sacerdotal), inventée par le peuple sacerdotal (judaïsme tardif du Second Temple), orné de pitié toxique, de ressentiment et d'esprit de vengeance, laquelle aurait pour dernier rejeton le christianisme et sa morale.

Selon Folker Siegert, « le judaïsme du Ier siècle [par exemple] n'est pas tant une religion [...] c'est un peuple, dont la particularité s'exprime en des pratiques et en des symboles. <sup>369</sup>» Ce n'est donc pas en tant que religion que Nietzsche combat le christianisme, mais en tant que phénomène culturel né du judaïsme. Et comme manifestation culturelle, le christianisme est protéiforme. D'où la nécessité de dégager au sein même de l'œuvre de Nietzsche ce qu'il admire et rejette dans la culture juive et dans le christianisme dans l'ordre de la morale et de l'éthique.

Ainsi, comme phénomène axiologique, la réflexion de Nietzsche sur le christianisme n'est pas axée sur la question de l'existence ou la non-existence de Dieu, mais sur son rapport à la morale. Comme le souligne Philippe Gaudin, « le coup de génie de Nietzsche peut se résumer en une toute petite phrase : depuis toujours, la religion renvoie à la morale.<sup>370</sup> » Et l'une des questions fondamentales qui sous-tend le questionnement nietzschéen est la suivante : « Comment doit-on agir ? En sorte que l'individu isolé subsiste autant qu'il est possible ? [...] Qu'est-ce qui est déterminant : la supériorité intellectuelle, ou la bonté, ou la force ? <sup>371</sup> » Car « sur ces critères les plus généraux de l'action, il n'y eut jamais méditation, à plus forte raison accord.<sup>372</sup> » Alors, quelle est la réponse de notre philosophe ? Que choisit-il

---

<sup>368</sup> É. Blondel, « Religion », in *Dictionnaire Nietzsche, op.cit.*, p. 769.

<sup>369</sup> Folker Siegert, « Les judaïsmes au Ier siècle », in P. Geoltrain (dir.), *Aux origines du christianisme, op.cit.*, p.11.

<sup>370</sup> P. Gaudin, *La religion de Nietzsche*, Paris, L'Atelier, 2008, p. 75.

<sup>371</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 1[4], p. 295.

<sup>372</sup> *Idem*, 1[4], p. 295.

entre la supériorité intellectuelle, la bonté et la force ? La volonté de puissance forte n'exige-t-elle pas l'incorporation de toutes ces qualités ?

## Section 1 - Le judaïsme et le christianisme vus par Nietzsche comme des phénomènes culturels et axiologiques

Il convient, tout d'abord, de préciser que nous n'avons pas la prétention de réaliser une étude détaillée sur l'histoire et la culture du peuple d'Israël, mais d'interroger son rapport à la pensée morale de Nietzsche, puisqu'il considère certaines formes morales et éthiques du judaïsme comme un levier pour sa « nouvelle » Europe. Pour Didier Franck<sup>373</sup>, l'interprétation nietzschéenne de l'histoire d'Israël dans *L'antéchrist*, et la division qu'il opère au sein du judaïsme, présente quelques ressemblances herméneutiques avec la reconstruction de l'histoire religieuse du peuple d'Israël de Julius Wellhausen dans son ouvrage intitulé *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Si l'hypothèse documentaire de J. Wellhausen consiste à montrer que Moïse n'est pas l'unique auteur de la Loi juive, en ce qu'il existe trois autres sources qui date du IX ou VIII siècle jusqu'au code sacerdotal (la source Jéhoviste, élohiste et le Code sacerdotal), Nietzsche en revanche en bon généalogiste et psychologue du christianisme, s'intéresse à l'intensité de la volonté de puissance du peuple d'Israël dans ses différents âges culturels, afin de mettre en exergue les instincts à l'origine des modèles psychologiques qui nous sont parvenus, lesquels étaient perçus par les exégètes protestants comme la religion de la Loi, pour mieux y remédier. Il faut tout de même souligner que les deux philologues n'ont pas

---

<sup>373</sup> Il note en effet, qu'en « distinguant, au sein de l'Ancien Testament, des couches d'époques très différentes, Nietzsche fait tacitement référence aux *Prolegomena Zur Geschite Israels* de Julius Wellhausen (...) dont Nietzsche fit l'acquisition dès sa parution en 1883 pour lire début 1888, J. Wellhausen propose une reconstruction de l'histoire d'Israël dont les paragraphes de *L'Antéchrist* consacrés au peuple Juif portent très nettement la trace. Pour Didier Franck, Nietzsche aurait pu lire chez Wellhausen la phrase suivante : « La relation de Yahvé à Israël était à l'origine une relation naturelle ; aucun intervalle exigeant une réflexion ne séparait Yahvé de son peuple. » Cette phrase tirée du texte de J. Wellhausen, pages 423- 424 par Didier Franck, est reprise par Nietzsche au § 25 de *L'Antéchrist*. D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, op.cit., p. 441. À l'instar de Didier Franck, Yirmiyahu Yovel note que Nietzsche « a subi l'influence du célèbre érudit biblique Wellhausen dont il avait étudié à fond la seconde édition de 1883 des *Prolegomena to the History of Israel* [Prolégomènes à l'histoire d'Israël], comme en attestent ses nombreuses annotations marginales. Les accusations de falsification que profère Nietzsche semblent renvoyer premièrement au livre de Deutéronome qui, d'après Wellhausen, aurait en fait été rédigé – et pas seulement « découvert » - sous le règne du roi Josias et , deuxièmement , à ce que Wellhausen appelait le *Priesterkodex*, c'est-à-dire le « code sacerdotal », un nouveau matériau biblique composé à l'époque du Second temple, expression de la pétrification du religieux [...] Nietzsche y trouva le soutien de l'érudition à ses allégations selon lesquelles les prêtres auraient non seulement falsifié l'esprit du judaïsme biblique, mais également les anciens livres, au sein desquels ils auraient frauduleusement introduit à la fois un nouveau matériau et un esprit étranger. » Par ailleurs, elle ajoute dans une note de bas de page que « l'hostilité que manifesta Wellhausen à l'égard de la culture sacerdotale lui a été en partie inspirée par Reimarus, le philosophe protestant qui influença également Paul de Lagarde, l'adversaire antisémite de Nietzsche. » Yirmiyahu Yovel, *Les juifs selon Hegel et Nietzsche*, op.cit., p. 265, et pour la note de bas de page, voir la p.2 67. Ajoutons qu'à ce sujet, Nietzsche cite longuement J. Wellhausen dans les textes de 1888 notamment les *Fragments posthumes*, XIII, 11[377], pp. 345 à 350.

la même vision de l'histoire religieuse du peuple d'Israël. Si Wellhausen voit dans ces différentes époques un développement progressif du judaïsme à l'instar du développement progressif de l'histoire de la philosophie chez Hegel ; Nietzsche y voit un déclin éthique, religieux et culturel dans certaines époques du judaïsme et du christianisme. Aussi, semble-t-il que son interprétation de l'histoire du peuple d'Israël est plus psychologique que théologique. Il s'agit pour Nietzsche d'interroger les styles de vie du peuple juif, afin de les remodeler à l'aune de la volonté de puissance, du surhumain et de l'éternel retour, pour un nouvel horizon de l'Europe.

## 1.1 / Nietzsche et la culture juive

Ce que l'Europe doit aux Juifs ? Beaucoup de choses, bonnes et mauvaises, et surtout ceci, qui appartient au meilleur et au pire : le grand style dans la morale, l'horreur et la majesté des exigences infinies, des significations infinies, tout le romantisme sublime des problèmes moraux, et par conséquent ce qu'il y a de plus séduisant, de plus captieux et de plus exquis dans ce jeu de lumière et ces invitations à la vie, au reflet desquels le ciel de notre civilisation européenne, son ciel vespéral, rougeoit aujourd'hui, peut-être de son ultime éclat.<sup>374</sup>

Comment comprendre cette déclaration d'un ton aussi problématique ? La relation entre Nietzsche et le peuple juif apparaît complexe et ambivalente comme le souligne Yirmiyahu Yovel<sup>375</sup>. Nietzsche vis-à-vis de la culture religieuse, morale et éthique juive reste philosophe, généalogiste et artiste, c'est-à-dire quelqu'un qui ne fait aucun compromis lorsqu'il s'agit d'apprécier le bon et de surmonter la déshumanisation. Dans son approche critique, il dénonce, en effet, la réappropriation et le renversement dangereux de la grande conscience éthique et morale du peuple d'Israël par le « peuple sacerdotal<sup>376</sup> », lequel est le théâtre de la haine contre la vie. Et face au peuple sacerdotal, Nietzsche oppose l'ancienne alliance ou le grand style moral dont il est admiratif et nostalgique. Car le judaïsme et le christianisme, eu égard aux dichotomies qu'il opère entre les différentes périodes de l'histoire de ces deux

---

<sup>374</sup>Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 250, p. 169.

<sup>375</sup> Voir Yirmiyahu Yovel, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche*, chapitre 9, p. 235.

<sup>376</sup> On peut lire cette distinction dans la première dissertation de *La généalogie de la morale* : « [...] les Juifs, ce peuple sacerdotal qui ne put en définitive avoir raison de ses ennemis et de ses vainqueurs que par un total renversement de leurs valeurs, donc par un acte de vengeance spirituelle pure. » Nietzsche, *La généalogie de la morale*, « première dissertation », § 7, p. 231.

religions, apparaissent bien plus comme des phénomènes culturels et axiologiques au même titre que l'hellénisme que comme de simples croyances religieuses.

C'est pourquoi Nietzsche ne partage pas la thèse du nationalisme juif et se garde d'identifier systématiquement le peuple juif au judaïsme. Il conçoit le peuple juif comme une unité éclatée dans le monde, dont la richesse culturelle et morale pourrait participer à la réunification de l'Europe et à la formation du bon Européen. En effet, il prend le soin, en bon généalogiste, de distinguer nettement au sein du judaïsme en tant que pratique morale, et précurseur dans une certaine mesure du christianisme, le judaïsme primitif du judaïsme sacerdotal. Cette opposition lui permet, dans un premier temps, d'identifier l'origine des valeurs positives héritées par l'Europe. Et, dans un second temps, la source des valeurs niant la vie. Car à ses yeux, la moralité européenne est plus judéo-chrétienne que gréco-romaine. Dès lors, comment lire toutes ses attaques centrées sur le prêtre sacerdotal et les juifs du Second temple ?

Bien qu'élevé dans l'anti-judaïsme et au contact d'antisémites<sup>377</sup> notoires, Nietzsche, nostalgique du judaïsme de l'Ancien Testament<sup>378</sup> et de la *Bonne Nouvelle* de Jésus, deviendra un admirateur des juifs<sup>379</sup> et un passionné du judaïsme ancien et contemporain en tant que phénomène historique, éthique et culturel qu'il oppose notamment au judaïsme « sacerdotal » du Second Temple, précurseur du christianisme décadent. Bien que dégoûté par le judaïsme sacerdotal, il reste un fervent philosémite, un admirateur des juifs en tant que communauté humaine, peuple auquel il ne cesse par sa critique du nationalisme germanique de s'identifier : « nous les sans-patrie<sup>380</sup> ». Ses amis, ses amours comme Lou Andreas Salomé furent souvent des Juifs. À cet effet, certaines citations canoniques<sup>381</sup> sur les juifs qui alimentent l'existence des thèses antisémites dans l'œuvre de Nietzsche sont destinées à cette minorité religieuse, puis

---

<sup>377</sup> On peut citer à ce sujet, Wagner, sa sœur Elisabeth et son mari Bernard Forester dont l'antisémitisme est avéré au regard de leur amitié avec Hitler, ou encore certains de ses amis comme Burckhardt.

<sup>378</sup> En comparaison au « Nouveau Testament », il note : « L'Ancien Testament – c'est bien autre chose : chapeau bas devant l'Ancien Testament ! Ici je trouve de grands hommes, un paysage héroïque et une chose parmi les plus rares du monde, la naïveté incomparable du *cœur robuste* ; bien plus, j'y trouve un peuple. » Cf. *La généalogie de la morale*, « troisième dissertation », *Œuvres philosophiques complètes*, VII, trad. Cornelius Heim, Isabelle Hildenbrand et Jean Gratien, Paris, Gallimard, 1971, § 22, p. 332.

<sup>379</sup> Voir Lettre du 29 mars 1887, *Lettres choisies*, Choix et présentation de Marc de Launay, Paris, Gallimard, 2008, p. 285 à 286. Voir aussi *Par-delà bien et mal*, § 250 et §251 ; *L'Antéchrist*, §§ 24, 25 ; *Le Gai Savoir*, §§ 136, 377.

<sup>380</sup> À travers cette formule, implicitement, Nietzsche s'identifie au peuple juif éclaté dans le monde. Voir *Le Gai Savoir*, § 377, p. 272-274.

<sup>381</sup> « Ce sont les Juifs qui, avec une effrayante logique, osèrent retourner l'équation des valeurs aristocratiques ( bon = noble = heureux = aimé des dieux ) et qui ont maintenu ce retournement avec la ténacité d'une haine sans fond ( la haine de l'impuissance ), affirmant « les misérables seuls sont les bons, les pauvres, les impuissants, les hommes bas seuls sont les bons, les souffrants, les nécessiteux, les malades, les difformes sont aussi les seuls pieux, les seuls bénis des dieux, pour eux seuls il y a une félicité, tandis que vous les nobles et les puissants, vous êtes des insatiables, les impies vous serez éternellement aussi les réprouvés, les maudits et les damnés... » Il s'agit ici du prêtre sacerdotal et non des juifs. Voir, *La généalogie de la morale*, « deuxième dissertation », *op.cit.*, § 7, p. 231, et § 8, p. 232 à 233, voir aussi : *Le Gai Savoir*, §135, p. 143 à 144.

parfois à Paul. Étant donné que Nietzsche infirme avec force l'antisémitisme lorsqu'il invite l'Européen à manifester plus d'amour et plus de respect à l'égard des juifs, peuple qui selon lui, « a eu l'histoire la plus chargée de misères, non sans notre faute à tous, et auquel nous devons l'homme le plus noble (le Christ), le sage, le plus pur (Spinoza, le Livre le plus imposant et la Loi morale la plus influente du monde).<sup>382</sup>» Surtout après les années de Tribschen, Nietzsche n'a pas cessé de réagir aux prosaïsmes antisémites comme en témoigne la lettre du 26 décembre 1887 adressée à sa sœur Élisabeth, au sujet de son mari-chef d'antisémites, du nationalisme et antisémitisme des milieux wagnériens et de Schmeitzner, son ancien éditeur. Pour Sarah Kofman, dans ce combat instinctif entre Juifs et Germains, « Nietzsche ne cesse de prendre parti pour la subtilité et la malice juives contre la lourdeur bovine allemande, et cela dans tous les domaines de la culture <sup>383</sup>». Par exemple « en littérature, Heinrich Heine, avec sa divine malice, qui représente pour Nietzsche la perfection, est celui qui lui donne la plus haute idée de ce qu'est un poète lyrique... <sup>384</sup>»

Dès lors, que faut-il retenir de ce discours ambivalent à l'égard des juifs ? Nietzsche est-il contre le Judaïsme ? Appelle-t-il à la haine contre les juifs ? Ce qu'il y a lieu de retenir, c'est que Nietzsche oppose le judaïsme primitif au judaïsme sacerdotal, le juif ordinaire à la caste sacerdotale juive, le christianisme jésunien au christianisme de l'Église primitive. C'est de ces oppositions que naissent les captures herméneutiques et des arguments en faveur d'un Nietzsche antisémite. Mais à lire de près Nietzsche, il est ami des Juifs et nostalgique de leur culture morale et éthique :

Les Juifs constituent sans aucun doute la race la plus forte, la plus résistante et la plus pure qui existe actuellement en Europe ; ils savent s'imposer même dans les conditions les plus dures (mieux même que dans les conditions favorables) grâce à de mystérieuses vertus qu'on voudrait maintenant qualifier de vices, grâce surtout à une foi décidée qui n'a pas à éprouver la honte en présence des « idées modernes »<sup>385</sup>

*1.2/ L'ancienne alliance du peuple d'Israël ou le « grand style dans la morale <sup>386</sup>»*

---

<sup>382</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 475, p. 260.

<sup>383</sup> S. Kofman, *Le mépris des Juifs*, « Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme », Paris, Galilée, 1994, p. 20.

<sup>384</sup> *Idem*, p. 20 à 21

<sup>385</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 251, p. 170.

<sup>386</sup> *Idem*, § 250, p. 169. Déjà cité.

Voici comme Nietzsche définit le grand style : « Le grand style est fait du mépris de la beauté petite et brève ; c'est le sens du peu et du longtemps. <sup>387</sup>» Même si notre philosophe est maître dans l'art de l'ambivalence, une chose est certaine, cette formule est univoque et renferme un sens positif. C'est l'une des solutions à la morale idéaliste dans la pensée morale de Nietzsche. L'éthique de grand style est une épreuve singulière de soi sur soi dont le fondement serait le nihilisme créateur affranchi de toute aliénation : donc le courage, la puissance et le triomphe. C'est une sorte de force vitale virtuelle qui traverserait les contradictions idéologiques dans le corps, tout en préservant la belle harmonie des contraires. C'est un effort de penser sans fond, sans fixation, toujours renouvelé. Le judaïsme primitif en est un exemple palpable de cet art de vivre. Les juifs de cette période sont un peuple de distinction suprême qui « [...] poussa l'imagination de la sublimité morale plus haut que n'importe quel autre peuple. <sup>388</sup>» En ce qu'il s'apparente à certains égards à l'idéal éthique nietzschéen et à l'hellénisme présocratique. Cette nostalgie se manifeste amplement dans l'opposition qu'il établit entre la métaphysique juive contenue dans l'Ancien Testament<sup>389</sup> et le Nouveau Testament. L'attitude de Nietzsche envers le judaïsme primitif, loin de témoigner d'un rapport ambivalent, offre constamment des éloges clairs et accentués envers ce peuple dans l'ordre de la morale et de l'esthétique.

À la différence de Hegel qui ne voit dans le judaïsme que des aspects négatifs tout en invitant au rejet de ladite religion, aussi bien dans sa jeunesse qu'à sa maturité, et de Spinoza qui le résume à un phénomène naturel, temporel, mieux : à un pacte politique créé par les anciens juifs pour mieux organiser la société, Nietzsche est plus nuancé. Car, il procède à des distinctions historiques tout en soulignant les enjeux éthiques et moraux du judaïsme de chaque période dans la civilisation européenne. Pour Nietzsche, le juif présacerdotal était pourvu d'un extrême amour de la vie. Le peuple sacerdotal, en revanche, était incapable de s'élever plus haut que sa haine à l'égard de la vie. Ils sont paresseux, rapaces et haineux comme leurs succédanés en l'occurrence les chrétiens. Car, avant l'ère chrétienne, la conscience religieuse du peuple d'Israël reposait sur un rapport *juste*, naturel, affectif et positif avec Dieu ou plutôt sur des valeurs naturelles, sous-tendues par une *grande santé* florissante et débordante, à savoir

---

<sup>387</sup> *Fragments Posthumes*, X, 25[321], p. 110.

<sup>388</sup> Voir *Aurore*, § 68, p. 58.

<sup>389</sup> « Je n'aime pas le Nouveau Testament [...] L'Ancien Testament — c'est bien autre chose : chapeau bas devant l'Ancien Testament ! Ici j'y trouve de grands hommes, un paysage héroïque [...] Dans le Nouveau Testament au contraire, rien d'autre que le remue-ménage des petites sectes, rien que le rococo de l'âme [...] et d'ailleurs moins judaïque qu'hellénique. Humilité et vanité se tiennent côte à côte ; une verbosité du sentiment qui assourdit presque... » Cf. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, troisième dissertation, § 22, p. 332.

la lutte, la concorde, la danse, c'est-à-dire toute activité qui est emplie de force, de liberté et de joie.

[...] surtout au temps de la royauté, Israël aussi était à l'égard de toutes choses dans un rapport *juste*, c'est-à-dire naturel. Son Jahvé était l'expression du sentiment qu'il avait de sa puissance, de sa joie d'être soi, de son espoir en soi ; par lui on espérait victoire et salut, en lui on faisait confiance à la nature pour qu'elle donnât au peuple ce dont elle avait besoin – avant tout la pluie -. Jahvé est le Dieu d'Israël, et, par conséquent, le Dieu de la justice : telle est la logique de tout peuple qui a de la puissance, et qui l'a avec bonne conscience. Dans le culte solennel s'expriment les deux aspects de cette auto-approbation d'un peuple : il est reconnaissant pour les grandes destinées auxquelles il doit son exaltation ; il est reconnaissant en fonction du cycle des saisons et du succès de ses cultures et de son élevage.<sup>390</sup>

Pour Nietzsche, la représentation que le peuple juif se faisait de leur Dieu reflétait une immanence divine, un rapport naturel, juste et amical, exempté de toutes contraintes ou conditions. Les juifs de cette époque affirmaient la vie « comme les Grecs et plus encore que les Grecs.<sup>391</sup>» Le juif pré-sacerdotal était dominé par des préoccupations d'ordre amical et d'assistance mutuelle dans l'optique d'une consommation immédiate des choses. C'était un effort renouvelé de coopération sur le plan spirituel et matériel. Ils manifestaient un goût continu pour la vie. Ce faisant, le juif présacerdotal coopérait avec son Dieu dans l'harmonie la plus parfaite, sans contrariété, sans déperdition de forces, sans volonté réactive aucune. Dieu n'était pas un principe exclusivement transcendant, mais un ami créateur de tout temps, un substrat de la confiance en soi qui permettait l'épanouissement de la communauté.

À l'instar des Grecs qui ne percevaient pas les dieux homériques au-dessus d'eux comme des maîtres, ainsi était le rapport immédiat entre le peuple d'Israël et l'Absolu. Le Dieu d'Israël avait un caractère ethnique, particulier et plus charnel, raison pour laquelle Nietzsche ne considérait pas les juifs comme un peuple, mais comme une diversité culturelle remarquable. La vie quotidienne du peuple d'Israël était intrinsèquement guidée par la parole ou la loi de Dieu<sup>392</sup> source de vie bonne. Ce peuple avait une foi robuste en Dieu, en eux-mêmes et en la

---

<sup>390</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §25, p. 183.

<sup>391</sup> Nietzsche, *Aurore*, §72, p. 62.

<sup>392</sup> On peut lire dans le Deutéronome, 32 : 46 - 47 cette recommandation de Moïse au peuple d'Israël : « ... prenez à cœur toutes les paroles que je vous conjure aujourd'hui de recommander à vos enfants, afin qu'ils observent et mettent en pratique toutes les paroles de cette loi. Car ce n'est pas une chose sans importance pour vous ; c'est



vie heureuse dans cette réalité concrète malgré les vicissitudes. Vu que le Dieu en qui il croyait, était une intuition de force, mais aussi la preuve de la force qui leur permettait de combattre et d'écraser leurs adversaires. Donc un chemin pour le salut terrestre et non une promesse après la mort.

La conséquence immédiate de cette alliance fut l'éclosion d'un geste presque parfait, c'est-à-dire le « grand style » comme dans l'hellénisme présocratique. Car sur le plan religieux, moral et esthétique, les juifs avaient fait preuve de grandeur, de créativité et d'un goût tenace à la vie<sup>393</sup>. Par exemple le nom Yahvé désignait à la fois la conscience individuelle et collective de la vie, de l'amour de Dieu et de la vie bonne. Il y avait donc à cette époque, un usage noble de la religion et de la morale, en ce sens qu'elles étaient un moyen de surmonter l'intolérable, afin de vivre de façon riche et surabondante. D'où, d'une part, l'incomparable grandeur d'Israël, sa noblesse et sa puissance aux yeux de Nietzsche.

D'autre part, lorsque Nietzsche compare la poésie hébraïque à la poésie grecque, il ne cache pas son admiration ainsi que son respect pour la littérature juive. Il souligne dans un paragraphe de *Par-delà bien et mal* que :

Dans l'« Ancien Testament » juif, ce livre de la justice de Dieu, on rencontre des hommes, des événements et des paroles d'un si grand style que la littérature grecque et la littérature hindoue, n'offrent rien de comparable. On reste saisi d'effroi et de respect devant ces prodigieux vestiges de ce que l'homme fut jadis ...<sup>394</sup>

Il réitère et synthétise cette admiration, cette nostalgie dans la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*, notamment au § 22 cité plus haut. Nietzsche y voit des nuances sublimes dans les descriptions théophaniques de l'Ancien Testament, des saints d'Israël et de la notion de sanctification. C'est un style jamais égalé, puisqu'il dit que *même les Grecs auraient pu se mettre à leur école* afin de prendre des leçons. Car la morale et l'esthétique du peuple d'Israël sont toutes deux de grands styles, c'est-à-dire cette « dépendance de l'esthétique

---

vos jours, et c'est par là que vous prolongerez vos jours dans le pays dont vous aurez la possession, après avoir passé le Jourdain. » Bible, trad. Louis Second. Le Dieu d'Israël était donc la clé d'une vie réussie. Respecter et aimer sa parole c'est respecter et aimer la vie. En ce sens qu'il était synonyme de prospérité, de gloire et de puissance. Et par cette alliance contractée, le peuple d'Israël héritait de façon systématique toutes ces qualités.

<sup>393</sup> Nietzsche insiste sur cette distinction depuis les *Écrits posthumes* de 1870-1873 jusqu'aux textes de 1888. En 1870, il notait déjà que la vie sur terre est la tendance de la religion juive, il réitère quelques années plus tard dans *Aurore*, § 72 que les juifs sont un peuple « qui tenait et qui tient à la vie, comme les Grecs et plus encore que les Grecs. »

<sup>394</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 52, p. 69.

et de la morale<sup>395</sup> », inspirée de la beauté et la laideur du monde, de celle de Dieu et de ses révélations, donc loin des élans transcendants. L'une et l'autre sont dès lors, le résultat du goût, de la volonté de puissance, de son expérience avec un Dieu qui fait corps avec la réalité diurne.

Ce faisant, ce que l'Europe doit aux juifs dans l'ordre de la morale, de l'esthétique, de la poésie, s'origine sans doute dans cette période remarquable de l'histoire du peuple juif, dont le peuple était orné de ténacité et de vitalité. C'est pourquoi les juifs de cette époque et ceux de la Diaspora sont, aux yeux de Nietzsche, un peuple d'une grandeur remarquable ayant une vitalité, une moralité et une beauté inouïe. C'est un peuple de « distinction suprême » qui a su offrir à l'Europe ce qu'il a de plus séduisant : « c'est à leurs efforts que nous devons en grande partie qu'une explication du monde plus naturelle, plus raisonnable, et en tout cas affranchie du mythe, ait enfin pu ressaisir la victoire, et que la chaîne de la civilisation, qui nous rattache maintenant aux lumières de l'Antiquité gréco-romaine, soit restée ininterrompue.<sup>396</sup> » Ce grand style, couplé à la *praxis évangélique* de Jésus, aurait sans doute permis à l'Europe un rayonnement culturel supérieur à celui de l'hellénisme et de la Renaissance.

Cependant, si le peuple d'Israël est pourvu d'une diversité culturelle remarquable, il n'exclut pas le fait que, ce peuple d'une si grande supériorité puisse aussi être le plus funeste<sup>397</sup>, le plus décadent et l'une des sources du nihilisme européen. Comment expliquer ce changement déconcertant après tous ces éloges à l'égard du peuple d'Israël ? À quel période le peuple le plus extraordinaire de tous a-t-il laissé surgir un fossé entre Dieu et l'homme, aux yeux de Nietzsche ?

### *1.3/ La transvaluation sacerdotale ou la naissance de l'esprit de vengeance et de pesanteur*

Avec l'entrée magistrale du « peuple sacerdotal » c'est-à-dire les prêtres que Nietzsche décrit comme les hommes les plus impuissants ayant une haine intellectuelle viscérale envers l'aristocratie guerrière juive, s'éleva une psychologie du désespoir nihiliste, notamment le

---

<sup>395</sup> *Fragments posthumes*, X, 25[332], p. 113.

<sup>396</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 475, p. 260 à 261.

<sup>397</sup> « Les Juifs sont le peuple le plus étonnant de l'Histoire universelle, parce que, placés devant la question de l'être et du non-être, ils ont, en pleine conscience et avec une résolution qui fait peur, préféré l'être à tout prix ; ce prix, ce fut la falsification radicale de la nature, de tout naturel, de toute réalité, tant dans le monde intérieur que dans le monde extérieur. Ils se sont retranchés délibérément hors de toutes conditions dans lesquelles, jusqu'alors, un peuple pouvait vivre, avait le droit de vivre ; ils se sont transformés en vivante antithèse des conditions naturelles. Ils ont, successivement, retourné de manière irrémédiable la religion, le culte, la morale, l'histoire, la psychologie en l'exact opposé de leurs valeurs naturelles. » Cf. *L'Antéchrist*, § 24, p. 182.

*ressentiment*, mais aussi une psychologie de la culpabilisation, emplie de haine envers soi-même et de la vie. Nietzsche fait remonter la différence entre le peuple d'Israël à l'ère de la royauté et le prêtre sacerdotal, comme en témoigne cet aphorisme de *La généalogie de la morale* :

Les plus grands haineux de l'histoire ont toujours été des prêtres, de même qu'il n'y a pas de haineux plus intelligents qu'eux : - en comparaison avec l'esprit que peut mettre en œuvre la vengeance sacerdotale, tout autre effort de l'esprit n'entre guère en ligne de compte. L'histoire de l'humanité serait une chose par trop stupide sans l'esprit dont les impuissants l'ont animée : - allons droit à l'exemple le plus frappant. Tout ce qui a été entrepris sur terre contre les « nobles », les « puissants », les « maîtres », les « détenteurs du pouvoir » n'est rien en comparaison de ce que les Juifs ont fait contre eux : les Juifs, ce peuple sacerdotal qui ne put en définitive avoir raison de ses ennemis et de ses vainqueurs que par un total renversement de leurs valeurs, donc par un acte de vengeance spirituelle pure. C'était là la seule issue qui convînt à un peuple de prêtres, au peuple de la vengeance sacerdotale la plus profondément ancrée.<sup>398</sup>

Il faut d'abord rappeler, pour éviter toute mésinterprétation, que les *juifs* auxquels il fait référence ici sont les prêtres du judaïsme sacerdotal, auteurs de la transformation, de la dénaturation de l'idée que le peuple d'Israël se faisait de Dieu. Et, auteurs de l'inversion du message originel de Jésus<sup>399</sup> qui serait l'origine de la maladie des sociétés modernes et contemporaines en Europe. En effet, après la prise de Jérusalem par les troupes du roi néo-babylonien Nabuchodonosor II, la situation se détériorera. L'idéal fut aboli d'une triste façon :

---

<sup>398</sup> Nietzsche, *La généalogie de la morale*, « première dissertation », § 7, p. 231.

<sup>399</sup> Ce qui fait dire à Nietzsche qu'« Un Jésus-Christ n'était concevable qu'au sein d'un paysage de Judée – j'entends dans un paysage sur lequel pesait constamment la sombre et sublime nuée d'orage de la colère de Jehova. Ce n'était qu'ici que la rare et soudaine lueur d'un rayon de soleil, à travers l'horrible et variable opacité de la nuit diurne, était éprouvée comme un miracle de l'« amour », comme le rayon de la grâce la plus imméritée. [...] partout ailleurs le temps clair et le soleil ne constituaient que trop la règle et la banalité quotidienne. » Les Juifs du « judaïsme du Second temple », marqués par de fortes tensions sociales, politiques et en attente d'une délivrance, d'une restauration, d'un messie, ne pouvaient pas saisir l'essentiel de la venue et du message de Jésus : sa personne, sa mission et sa signification intrinsèque. C'était un paysage continuellement obscur, marqué par ce que l'anthropologie et la psychologie modernes qualifieraient d'archaïsme. Puisque Dieu était représenté à cette époque comme un revanchard, un Dieu en colère qui demande des comptes et punit les pécheurs. Ils n'avaient pas compris qu'en envoyant Jésus au milieu d'eux, Dieu avait imprimé sa grâce dans l'histoire même d'Israël. Que Jésus était ce « sublime » rayon de soleil dans cette grisaille. Seuls les anciens royaumes d'Israël, berceau du peuple juif, marqués par les grandes œuvres de Dieu, par la joie, la relation amicale avec Jahvé, auraient compris sa naissance comme une « échelle céleste sur laquelle Dieu descendait vers les hommes<sup>399</sup> ». En d'autres termes, comme celui qui était venu réjouir le ciel sombre. Cf. *Le Gai Savoir*, §137, p. 144.

« l'anarchie de l'intérieur et les Assyriens à l'extérieur. » Le pouvoir des Rois d'Israël ainsi que celui des membres de la communauté était menacé et affaibli. Face aux troubles et aux questionnements permanents, une vaste opération de décomposition du rapport juste qui existait entre le peuple d'Israël et son Dieu vit le jour. À partir de cet instant, le prêtre apparut désormais comme le médiateur, comme le guide capable d'apporter des résolutions aux souffrances endurées par le peuple d'Israël. Au lieu de cultiver les valeurs de l'aristocratie guerrière juive — caractéristiques d'une santé florissante et débordante ; l'aristocratie sacerdotale s'appuiera sur d'autres postulats. Guidés par une imagination déclinante et une peur existentielle, ils créeront une consolation illusoire de manière à s'y sentir mieux après la mort, notamment le paradis.

« Jahvé, Dieu de la « justice », n'était *plus* le Dieu qui ne faisait qu'un avec Israël, qui exprimait l'amour collectif du peuple : ce n'était qu'un Dieu sous conditions...<sup>400</sup> » Le Dieu, ami du peuple d'Israël, devient un Dieu anthropomorphique, majestueux, colérique, Tout-Puissant et jaloux. Et le grand style ou la psychologie des forts laisse la place à une *morale d'esclaves*, c'est-à-dire une psychologie des humbles et des faibles. L'idée d'un Dieu transcendant et d'un monde céleste va dévaloriser la vie réelle, comme nulle et sans valeur. Pour le prêtre, la situation triste (l'errance, l'exil) que traverse le peuple d'Israël est le résultat de trois faits : l'incapacité de l'aristocratie guerrière à gouverner, la désobéissance en Dieu et la punition de s'être détourné de son chemin. Avec les prêtres, toute épreuve est le signe d'une punition et toute satisfaction, une récompense, donc ils renversent tout déterminisme naturel. Selon Nietzsche, ils ont propagé une idéologie qui leur garantira le pouvoir et le maintien de leur règne au grand mépris de la réalité héroïque du peuple d'Israël et l'Histoire de l'humanité.

En effet, « sous les mains des prêtres juifs, la *grande* époque de l'histoire d'Israël est devenue une époque de déclin. L'exil, le long malheur, s'est métamorphosé en une *punition* éternelle pour la grande époque<sup>401</sup> ». À la suite de ces accusations, les rois perdent leurs notoriétés au profit du sacerdoce juif qui jouera désormais le rôle tenu par les gouvernants d'Israël. Le prêtre devient ainsi celui qui donne un sens à l'existence et une identité nationale au peuple. Quant aux juifs de cette époque, et par la suite les chrétiens, ils intériorisent leur haine de la vie et s'asservissent eux-mêmes au moyen des images corruptrices de punition et de récompense, du sentiment de pitié, du sentiment de culpabilité. Ils pourraient (les prêtres juifs) être les premiers auteurs de cet acte horrible, le plus terrible de l'histoire de l'humanité, proclamé par l'insensé à la lanterne en plein midi sous la plume de Nietzsche dans *Le Gai*

---

<sup>400</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 25, p. 183.

<sup>401</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 26, p. 185.

*Savoir* : « Où est Dieu ? ... *Nous l'avons tué*<sup>402</sup> ». Car, c'est à partir de cet instant qu'ils glissèrent les premières formes du sentiment de culpabilité dans le judaïsme, selon Nietzsche. Une psychologie qui sera ensuite cultivée à son paroxysme par le christianisme institutionnel.

On assiste alors à l'entrée d'un type d'hommes qui donnent les nouvelles conditions du rapport entre Dieu et le peuple d'Israël. Partant de là, la croyance religieuse va subir des distorsions. Elle n'est plus conférée naturellement, elle n'est plus ce qui donne envie de vivre et de se surpasser, mais une interprétation des souffrances du présent comme une conséquence des erreurs du passé.

La notion de Dieu faussée ; la notion de morale faussée : — le clergé juif ne s'en tint pas là. Toute *l'histoire* d'Israël était inutilisable : la trappe ! — Ces prêtres ont exécuté ce tour de force de falsification dont une bonne partie de la Bible présente le document : avec un mépris sans égal envers toute tradition, envers toute réalité historique, ils ont *retraduit en termes religieux* tout le passé propre du peuple, c'est-à-dire qu'ils ont fait un stupide mécanisme de salut, de faute contre Jahvé et de châtement, de piété envers Jahvé et de récompense.<sup>403</sup>

À partir de là, les notions de châtement et de faute deviennent des instruments de torture psychologique paisibles et nécessaires au maintien du pouvoir des prêtres. Le rôle du prêtre va alors se préciser : établir une liste d'interprétations morales mensongères qui justifie les souffrances humaines comme la conséquence du *péché* à l'égard de Dieu et la punition infligée aux hommes par Dieu dont la finalité première est de faire asseoir sa propre domination. Dès cet instant, le christianisme du Dieu vengeur, d'indignité, de *la peccabilité universelle*, de l'élection par la grâce et du danger de la punition éternelle, conçu par les saints d'Israël et qui sera réhabilité par le christianisme institutionnel après la mort du Christ s'impose. Il s'affirme de façon inéluctable devant la sagesse grecque dont le salut résidait dans la compréhension du « Logos cosmique ». Avec l'arrivée du prêtre sacerdotal, la croyance au Dieu Tout-Puissant et bienfaisant n'est plus un épanouissement naturel, elle n'est plus identification d'un peuple à son Dieu, mais soumission à un ordre de principes abstraits, qui réprime les désirs, les passions, l'égoïsme, qui fait l'éloge de la faiblesse, condamne toute force, toute grande santé et toute domination.

---

<sup>402</sup> Voir *Le Gai Savoir*, Livre troisième, § 125, p. 137, §108, p. 125.

<sup>403</sup> *L'Antéchrist*, § 26, p.184.

La relation entre le juif et Dieu est dorénavant conditionnée, par la morale dont ils ont inversé le sens<sup>404</sup>. La croyance en Dieu passe de l'accompagnement naturel, de l'amour de soi, en une relation verticale dont Dieu devient un vengeur, un juge critique qui récompense la pratique de la vertu et sanctionne la faute. La volonté de Dieu devient ainsi double : il faut s'acquitter des fautes du passé pour éviter le châtement divin et bénéficier des grâces de Dieu.

À partir de cette nouvelle interprétation, « la morale qu'on a enseignée jusqu'à présent, la morale du désintéressement, traduit une volonté d'en finir, elle nie radicalement le fond même de la vie. <sup>405</sup>» Mais, ce constat ne doit pas être essentialisé, « resterait à ce point l'éventualité que ce ne soit pas l'humanité qui se trouve en dégénérescence, mais seulement cette espèce parasite d'hommes, celle du *prêtre* qui avec la morale s'est érigé à la force du mensonge en arbitre de ses valeurs — qui a deviné dans la morale chrétienne son moyen de puissance... <sup>406</sup> » Ce crépuscule mènera progressivement au christianisme institutionnel, lequel est aux yeux de Nietzsche empli de fictions et de mensonges. Néanmoins, même si les prêtres juifs sont les fondateurs d'un mouvement décadent, ils ont fait montre d'un type de volonté de puissance : la *volonté faible ou réactive*, dont l'enjeu n'est pas à négliger dans le processus d'affirmation de la vie. Car la grande santé ou le grand style exige l'osmose entre les volontés actives ou fortes et les volontés réactives ou faibles<sup>407</sup>, non la négation des forces réactives. Alors, ce jugement à l'endroit du prêtre sacerdotal ne doit pas être perçu comme une invite à l'anéantissement de ces derniers, mais plutôt comme une envie de surmonter leur interprétation de Dieu et de la vie.

Une volonté déjà manifeste dans l'enseignement de Jésus, selon Nietzsche. Car, avec l'avènement de Jésus et de sa *pratique évangélique*, le peuple d'Israël tend à retrouver cet état de choses, cet idéal, cette noble pratique. Par ce nouveau message centré sur l'expérience du cœur et le faire, il ébranle la réalité factice juive en se soulevant contre les « Saints d'Israël »<sup>408</sup>. Il enseigne, dès lors, une nouvelle pratique de vie exemptée de toute notion de faute, de châtement. Penchons-nous alors plus attentivement sur le christianisme de Jésus.

---

<sup>404</sup> « Pour l'espèce d'hommes qui, dans le judaïsme et le christianisme, vise au pouvoir, et qui est *l'espèce sacerdotale*, la *décadence*, n'est qu'un *moyen* : cette espèce d'hommes à un intérêt vital à rendre l'humanité *malade*, et à inverser – pour mieux menacer la vie et dénigrer le monde – les notions de « bien » et « mal », de « vrai » et « faux ». Cf. *L'Antéchrist*, § 24, p. 182.

<sup>405</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 7, p. 340.

<sup>406</sup> *Idem*, § 7, p. 340

<sup>407</sup> Voir G. Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, 2015, p. 69 à 72.

<sup>408</sup> Voir à ce sujet *L'Antéchrist*, § 27, p. 186 à 187.

## Section 2 – L’essence du christianisme jésunien chez Nietzsche

Culture < *Bildung*<sup>409</sup> > classique ! Si seulement il y avait autant de paganisme que Goethe en a trouvé et célébré chez Winckelmann — et ce n’était pas trop. Et maintenant, par-dessus le marché, tout le *faux christianisme* de notre époque — c’en est trop pour moi et pour m’en sortir, il faut qu’un jour je donne libre cours à mon dégoût.<sup>410</sup>

L’instant Jésus symbolise à la fois l’espoir et la crainte, c’est le moment où la continuité et la rupture s’expriment. Continuité avec le *grand style* dans la morale du peuple d’Israël à l’époque de la royauté, et rupture avec le judaïsme sacerdotal. D’après *L’Antéchrist*, Jésus n’est pas le père du christianisme culpabilisant, centré sur le dogme, le rigorisme moral, dont l’Europe est l’héritière. Comme le souligne Ernest Renan avant Nietzsche, la religion de Jésus était établie sur le cœur, « il dédaignait tout ce qui n’était pas la religion du cœur. Les vaines pratiques des dévots, le rigorisme extérieur [...] L’amour de Dieu, la charité, le pardon réciproque, voilà toute sa loi.<sup>411</sup> » Le christianisme de son époque obéit-il à la même loi ?

Pour Nietzsche, le christianisme dont l’Europe est l’héritière est un faux. Il est infecté de platonisme<sup>412</sup>. Autrement dit, le christianisme authentique a été contaminé par l’idéalisme et le dualisme platonicien, notamment avec l’emprunt du thème d’immortalité de l’âme, mais aussi par le gnosticisme. Ce qui explique pourquoi Nietzsche note avec regret au printemps 1880 qu’il « est regrettable que Jésus-Christ n’ait pas vécu longtemps, il serait peut-être devenu le premier renégat de sa doctrine, il aurait peut-être même appris à rire et il aurait pleuré moins.<sup>413</sup> »

En effet, de 1862 à 1888, Nietzsche définit le christianisme principalement comme un « état du cœur ». Dans une lettre de 1862 adressée à Gustav Krug, il note : « Le christianisme est essentiellement une affaire du cœur ; c’est seulement une fois incorporé en nous, lorsqu’en

---

<sup>409</sup> La culture *Bildung*, c’est le « cosmopolitisme classiciste, du siècle de la *Bildung* au sens goethéen : de la *Bildung*, la débarbarisation, la mutation en image, *Bildwerdung*, par amour pour l’hellénisme. » Nietzsche est un enfant de cette culture. Lire E. Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie, Op.cit.*, p. 262.

<sup>410</sup> *Fragments posthumes, Début 1874 - printemps 1876*, 5[138], p. 314 à 315.

<sup>411</sup> E. Renan, *Vie de Jésus, op.cit.*, p. 309.

<sup>412</sup> Voir *Par-delà bien et mal*, « Préface », p. 18. Sur le rapport entre Platon et le christianisme, nous mentionnons J.L. Vieillard-Baron qui montre dans son article que deux notions rapprochent le platonisme et le christianisme : Dieu et l’âme. Voir pour plus de détails Jean-Louis Vieillard-Baron, « Platonisme et paganisme au XVIIIe siècle », *Archives de philosophie*, vol. 42, 3, juillet-septembre 1979, Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, pp. 439-456.

<sup>413</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 3[73], p. 349.

nous il s'est fait notre âme même [*Gemüth*<sup>414</sup>], qu'on est devenu véritablement chrétien.<sup>415</sup>» Par conséquent, « obtenir la béatitude au moyen de la foi signifie seulement cette antique vérité que seul le cœur, non le savoir, peut procurer le bonheur.<sup>416</sup> » Le premier échantillon de ses chants d'Église confirme cette interprétation. Lisons :

*Tu as appelé :*  
*Seigneur je me hâte*  
*Et me voici*  
*Sur les degrés de ton trône.*  
*D'amour embrasé*  
*Fais rayonner si affectueusement,*  
*Douloureusement,*  
*Ton regard en mon cœur : Seigneur, je viens.*<sup>417</sup>

Et en 1863, comme le montre Angèle Kremer-Marietti<sup>418</sup>, Nietzsche à l'instar du protestant Albrecht Ritschl opposait déjà deux types de christianismes : un *christianisme intérieur* (fondé sur la pureté du cœur) et un *christianisme extérieur* (caractérisé par le culte de l'apparence). Dans *Humain, trop humain*, II, texte datant de 1878, Nietzsche dans un aphorisme intitulé *Chrétiens de bouche, non de cœur* invite les falsificateurs du christianisme à pratiquer « la politesse du cœur chrétien<sup>419</sup> ». Dans *L'Antéchrist* (1888), texte dans lequel il oppose clairement la figure de Jésus de l'histoire du christianisme, Nietzsche réaffirme et confirme formellement cette définition de 1862 quand il note : « Le « Royaume des cieux » est un état du cœur<sup>420</sup> ». On pourrait alors dire que chez Renan et Nietzsche, le christianisme jésunien est une pratique, une certaine attitude, non une simple croyance. Il y aurait donc chez Nietzsche deux formes de christianisme qui s'excluent mutuellement : le vrai christianisme sous-tendu par le message de la « Bonne nouvelle » de Jésus, lequel supprime toute notion de péché<sup>421</sup> et

---

<sup>414</sup> Littéralement ce terme chez les mystiques signifie « fond de l'âme » ou « selon les cas, sensibilité ou esprit ». La traduction est donnée par G. Colli et M. Montinari, p. 220.

<sup>415</sup> *Correspondance*, I, trad. Henri-Alexis Baatsch, Jean Bréjoux et Maurice De Gandillac, Paris, Gallimard, 1986, p. 220.

<sup>416</sup> *Idem*, p. 220.

<sup>417</sup> *Ibid.*, « Lettre du 28 juillet 1862 à Raimund Granier », p. 234.

<sup>418</sup> A. Kremer-Marietti, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 10 à 11.

<sup>419</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 92, p. 55.

<sup>420</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 34, p. 194. Nous reviendrons en détail sur ce christianisme du cœur et son rapport à la morale aristocratique de Nietzsche dans la deuxième partie de cette enquête.

<sup>421</sup> Dans un aphorisme du *Gai savoir*, intitulé *l'erreur du Christ* Nietzsche écrit : « Le fondateur du christianisme estimait que rien ne faisait autant souffrir les hommes que leurs péchés : - c'était son erreur, l'erreur de celui qui se sentait sans péché, et à qui en cela l'expérience faisait défaut ! Ainsi, son âme respirait cette merveilleuse et fantastique miséricorde pour une détresse dont même son peuple, inventeur du péché, souffrait rarement comme



de châtement au profit d'une nouvelle pratique de vie plus joyeuse (souvent invisible aux lecteurs et certains commentateurs amoureux des clichés sur Nietzsche), et ce qu'il nomme *le faux christianisme*, lequel est décrit dès *La naissance de la tragédie*<sup>422</sup> jusqu'aux textes de 1888, comme une haine foncière contre la vie et comme une pathologie.

Le faux christianisme est en réalité la fabrique des prêtres d'Israël et de l'Église catholique. Il véhicule une psychologie de la peur en intégrant les notions de péché, de châtement et d'ascèse dans le processus de rédemption, donc déforme la conception chrétienne de Dieu<sup>423</sup>. Or, dans le vrai christianisme, en l'occurrence celui de Jésus, de Paul<sup>424</sup>, des Frères Moraves<sup>425</sup> ou de Pascal<sup>426</sup> dont il est nostalgique, juste la pratique de *l'agapè* suffit pour atteindre le salut. C'est pourquoi l'amour inconditionnel est un principe infiniment supérieur à la raison dans le christianisme jésunien, selon Nietzsche.

## *2.1/ La Bonne nouvelle de Jésus exige la pratique de l'amour agapè comme fondement du processus de rédemption*

Quelle est la portée de la « Bonne Nouvelle » dans la Bible et chez Nietzsche ? La bonne nouvelle, dans la perspective biblique signifie que « le temps est accompli, le royaume de Dieu est proche.<sup>427</sup> » L'expression « le temps est accompli » signale que le salut est imminent. C'est l'instant de la réalisation de la promesse de Dieu, de la manifestation du dessein divin (c'est-à-dire l'effectivité de son amour qui donne la vie sans jugement) sur terre pour quiconque accepte Christ comme seigneur et sauveur. C'est l'heure de l'accomplissement du salut, le grand événement attendu par le peuple d'Israël. L'heure d'annoncer la bonne nouvelle ou le salut aux malheureux, la paix et la santé à ceux qui ont le cœur brisé, la liberté aux captifs, la délivrance

---

d'une grande détresse ! – Mais les chrétiens ont su rendre justice ultérieurement à leur maître, et consacrer son erreur en tant que « vérité ». » Cf. *Le Gai Savoir*, §138, p. 144.

<sup>422</sup> « Dès les débuts, le christianisme fut essentiellement et fondamentalement dégoût et lassitude de la vie envers la vie, simplement travestis, dissimulés, fardés sous la croyance en une « autre vie », une « vie meilleure ». » Voir, Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », § 5, p. 31.

<sup>423</sup> Voir G. Deleuze, Nietzsche, *op.cit.*, p. 75 à 76.

<sup>424</sup> Nous y reviendrons.

<sup>425</sup> Nous y reviendrons à la section 4 de ce chapitre.

<sup>426</sup> Voir *Aurore*, §192, p. 145 ; *Fragments posthumes, Aurore*, 5[37], p. 453 ; *Fragments posthumes*, XIII, 26[191], p. 224. ; *Crépuscule des Idoles*, « Incursion d'un inactuel », § 9, p. 113. Sur la relation problématique entre Nietzsche et Pascal, mais aussi Pascal et le christianisme, voir Lucie Lebreton, « « Nous, bons Européens », Le portrait de Pascal esquissé dans *Par-delà bien et mal* », *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência, Rio de Janeiro*, v. 13, no 2, pp. 181-204, 2020. Et sa thèse intitulée, « *Le seul chrétien logique* ». *La figure de Pascal dans l'œuvre de Nietzsche*, Thèse de doctorat en philosophie, Soutenue en 2021 à Reims. Nous mentionnons aussi Charles Natoli, *Nietzsche and Pascal on Christianity*, New York, Peter Lang Publishing, 1985 ; Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée, Les précurseurs de Nietzsche*, t. I, Paris, Gallimard, 1958, p. 118 à 130 ; G. Léveillé-Mourin, *Le langage chrétien, antichrétien de la transcendance : Pascal – Nietzsche*, Vrin, 1978.

<sup>427</sup> Marc, 1 :15.

aux prisonniers<sup>428</sup>. Car ce Dieu créateur qui autrefois était considéré comme lointain, par son amour débordant, est maintenant très proche de nous, grâce à son fils Jésus-Christ par qui il se manifeste et se laisse voir aux hommes.

Il suffit donc de fournir quelques efforts pour pouvoir en bénéficier. Quels en sont ces efforts ? Pour certains sectateurs de Jésus comme Origène et Eunome, c'est par « l'œuvre du *nous* – l'« intellect <sup>429</sup>» ou l'usage du *logos* ou du discours rationnel<sup>430</sup>, qu'il est possible de connaître Christ et bénéficier du salut. Mais selon les trois synoptiques, c'est par la repentance comme en témoigne la suite du verset de Marc : « Repentez-vous, et croyez à la bonne nouvelle<sup>431</sup> », mais surtout par la pratique de *l'agapè*<sup>432</sup> comme le recommande Jésus à ses disciples avant sa mort : « Je vous donne un commandement nouveau : Aimez-vous les uns les autres ; comme je vous ai aimés [...] À ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour pour les uns pour les autres. <sup>433</sup>» En quoi ce commandement est-il nouveau, sachant que l'exhortation à l'amour du prochain est connue de la tradition juive<sup>434</sup> et païenne ? Jésus veut-il par cette injonction nier la Loi mosaïque ? Et en quoi l'amour est-il essentiel dans le processus de rédemption ?

Le commandement d'amour partagé apparaît ici comme le nœud éthique de la Bonne Nouvelle du Christ johannique. La question de Dieu dans les religions monothéistes, en particulier dans le christianisme est souvent analysée dans la perspective de l'après-mort, du monde anhistorique, irréel du dogme ou de la théorie. Or, cette question trouve tout son sens dans son usage pratique. Le problème de Dieu ne se résume pas au sentiment religieux, à la croyance pour la croyance, il s'ancre dans la vie concrète, puis dans l'état du cœur. C'est l'état du cœur et la pratique qui déterminent la vie dans l'après-mort. La figure de Jésus en est un exemple palpable, car il savait joindre le geste à la parole.

---

<sup>428</sup> Esaïe, 61-1-3.

<sup>429</sup> C'est également le point de vue des penseurs médiévaux comme Saint Thomas d'Aquin, héritier de la pensée d'Aristote avec la différence entre l'intellect agent et l'intellect passif. Voir Anna Van den Kerchove, « Formation de théologies chrétiennes dans l'Antiquité tardive », in Pierre-Olivier Léchet (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Paris, Labor et Fides, 2018, p. 45.

<sup>430</sup> *Idem*, p. 45. C'est le point de vue d'Eunome.

<sup>431</sup> Marc, 1 : 15

<sup>432</sup> *L'agapè* désigne le concept biblique d'amour tel qu'il figure dans le commandement de Jésus qui prolonge celui de Deutéronome, 6 :5 et Lévitique, 19 :18. C'est un amour parfait affranchi de toute forme de cupidité. Il est désintéressé et illimité. À la différence de *l'éros* et de la *philia*, « *l'agapè* ne recommande pas de réciprocité, elle n'attend rien. Elle recommande même d'aimer ceux qui ne pourront jamais rendre un tel amour : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent » (MT V, 46). Le souci d'aider ceux qui sont dans le besoin est directement issu de *l'Évangile* ; la parabole du bon Samaritain (Luc 10 : 29-37) en fournit une illustration. » Claude Habib, « *L'agapè* et ses correspondants modernes : le respect kantien et la bienveillance utilitariste », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2014, p. 44.

<sup>433</sup> Jean, 13 : 34-35. Voir aussi *la Parabole du bon Samaritain*. Luc 10 : 25 -37.

<sup>434</sup> À ce sujet, lire Lévitique, 19 :18.

Ce qui est décisif et nouveau dans ce commandement, c'est l'exigence du partage<sup>435</sup> dans le processus de rédemption, sa dimension pragmatique<sup>436</sup> et son rapport au *Logos* incarné<sup>437</sup> (Christ). Loin de nier,<sup>438</sup> la Loi, le commandement d'amour de Jésus par sa dimension eschatologique et sotériologique, porte l'amour de Dieu déjà présent dans la Loi mosaïque à son achèvement, en la libérant de toute forme de transcendance, de tout rigorisme extérieur sans charité et de son aspect étroit (puisque la loi de Moïse n'est faite que pour les enfants d'Abraham<sup>439</sup>). Comme l'a montré Jean Zumstein, par cette exhortation et par le bain des pieds, Jésus invite ses disciples à ne plus regarder vers l'au-delà ou le « plérôme<sup>440</sup> », c'est-à-dire vers des réalités intelligibles<sup>441</sup>, mais « vers l'avenir et vers le prochain.<sup>442</sup> » Car « l'amour se concrétise dans le faire [...] l'amour n'est pas à concevoir comme une disposition intérieure, ni comme un sentiment, mais comme le service concret rendu dans l'humanité au frère dans la foi. <sup>443</sup>» Ainsi, « l'amour qui a été manifesté dans le passé – et en particulier à la croix – devient la force qui habite le futur et qui lie les disciples entre eux. <sup>444</sup>» En un mot, avec ce commandement, la foi se confond à l'amour mutuel ; donc à l'action, puisque la bonne nouvelle comme nouvelle naissance du croyant et amour sont une seule et même chose, selon H. D. Wendland et J. Zumstein. La Bonne Nouvelle de Jésus repose de ce fait sur l'expérience du cœur, dont l'essentiel est l'agir circonstancié de l'homme, et non l'obéissance stricte aux

---

<sup>435</sup> « Aimez-vous les uns les autres », il ne s'agit plus d'aimer le prochain comme Lévitique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », mais de s'aimer mutuellement. Ce qui implique une différence de degré et non de nature entre le premier commandement et le nouveau. Le partage a le mérite de multiplier et d'intensifier les choses, les émotions ou encore les idées.

<sup>436</sup> Avec l'amour johannique, « toute séparation entre le salut et le commandement, entre la christologie et l'éthique est totalement supprimée. L'être nouveau est amour. L'amour est la seule réalité divine qui, comme I Cor. 13, vient de Dieu par Christ jusqu'aux siens et d'un frère passe à l'autre. » Heinz-Dietrich Wendland, *Éthique du Nouveau Testament*, trad. J. Bron, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 131.

<sup>437</sup> Comme le montre H. D. Wendland, « il est nouveau dans la mesure où il est la vérité divine », car ce commandement est Christ, non comme une parole, mais comme un acte d'amour autre, mettant en relation, ici et maintenant, Dieu et l'homme et les hommes entre eux. Le « comme » a valeur à la fois de motivation, d'orientation, « d'exemple et de fondement : l'agir historique du Christ terrestre (aoristes !) est le fondement de l'agir des disciples. » Cf. Respectivement, *Éthique du Nouveau Testament*, Op.cit., p. 131. Et, J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (13- 21)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 53.

<sup>438</sup> À ce sujet lire Mathieu, 23 : 1-3 ; 5 :18. Voir aussi Philippe Cormier, « Jésus et les évangiles », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, I, Op.cit., p. 973.

<sup>439</sup> Lire Renan, *Vie de Jésus*, Op.cit., p. 307.

<sup>440</sup> C'est un monde divin « empli d'entités dont le but est de rendre compte de la transcendance du « vrai » dieu, qui est inconnaissable. » Voir Anna Van den Kerchove, « Formation de théologies chrétiennes dans l'Antiquité tardive », in Pierre-Olivier Léchoy (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Op.cit., p. 43.

<sup>441</sup> Selon Zumstein « le contenu matériel de l'injonction johannique se distingue clairement de la formulation synoptique : là où les trois premiers évangiles prônent un double commandement d'amour unissant indissolublement amour de Dieu et amour du prochain, Jn ne parle que d'amour du prochain ». J. Zumstein, *L'évangile selon saint Jean (13- 21)*, Op.cit., p. 53.

<sup>442</sup> *Idem*, p. 54.

<sup>443</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>444</sup> *Ibid.*, p.54.

impératifs catégoriques comme on l'observe dans la morale idéaliste de Kant. L'amour, d'un point de vue sotériologique, est le seul fondement de moralité d'une action.

Nonobstant, Nietzsche, en bon héritier du christianisme jésunien, qui opère une analyse généalogique du concept de péché<sup>445</sup> et une critique virulente de celui-ci et penseur de la joie<sup>446</sup> sur terre, rejette le moyen proposé dans l'évangile de Marc au profit de celui de Jean. Car Jésus avait aboli l'idée de faute : « Pour délivrer des péchés on recommandait autrefois la croyance en Jésus-Christ. Aujourd'hui, je dis : le moyen est : ne croyez pas au péché ! Cette cure est plus radicale. L'ancienne voulait rendre une illusion supportable par une autre. <sup>447</sup>» Car, « quand Dieu créa le monde, il n'était plus qu'un concept vide — et amour pour ce qui était créé. <sup>448</sup>» Par conséquent, « ce n'est pas la pénitence, ce n'est pas l'« acte de contrition » qui sont les voies menant à Dieu : seule la *pratique évangélique* [c'est-à-dire l'amour *agapè*] mène à Dieu, c'est elle qui est « Dieu<sup>449</sup> ». La Bonne Nouvelle de Jésus en tant que pratique de l'amour fait partir des grandes libératrices des cœurs humains au même titre que la tragédie<sup>450</sup> grecque, dans des proportions que les chrétiens hypocondriaques ne pouvaient soupçonner. Dieu n'a jamais établi une relation entre la faute et le malheur. Avec le commandement d'amour, qui cultive l'amour de soi, le péché n'est plus une faiblesse insurmontable, une fatalité aliénante et culpabilisante, il devient un outil d'autodépassement.

Aux yeux du philosophe du gai savoir, la *Bonne Nouvelle* signifie « [...] La vraie vie, la vie éternelle est retrouvée, — elle n'est pas promise, elle est là, elle est en vous : vie dans l'amour, sans exception et sans exclusive, sans aucun sentiment de distance. <sup>451</sup>» Vu que, « La « bonne nouvelle » est justement qu'il n'y plus d'oppositions ; que le Royaume des cieux appartient aux enfants », c'est-à-dire que « la notion de faute et de châtement est absente ; de même celle de rétribution. Le « péché », comme tout sentiment de distance dans les relations

---

<sup>445</sup> « Le péché, tel qu'il est maintenant ressenti partout, où le christianisme régna un temps, le « péché [...] est une invention juive [...] « Dieu te fait grâce que si tu te repens » ». Or, « Jésus avait pourtant aboli l'idée de « faute », il avait nié tout fossé entre l'homme et Dieu : il avait vécu l'unité « Dieu-homme », et il l'avait vécue comme sa « Bonne nouvelle », et non comme un privilège ! » Voir respectivement *Le Gai Savoir*, § 135, p. 142 et *L'Antéchrist*, § 41, p. 201.

<sup>446</sup> C'est le nœud, la tâche ultime de l'œuvre de Nietzsche : « Ma Tâche : [dit-il] sublimer tous les instincts de telle sorte que la perception des éléments étrangers aille très loin tout en s'accompagnant de jouissance : sublimer si fortement l'instinct de loyauté envers moi-même, de justice envers les choses, que la *joie* qu'il procure l'emporte en valeur sur les autres plaisirs et que ceux-ci lui soient sacrifiés s'il le faut, en totalité ou en partie. » Cf. *Fragments posthumes*, *Aurore*, 6[67], p. 475.

<sup>447</sup> *Idem*, 5[33], p. 452.

<sup>448</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3[1] 291, p. 97-98 ; voir aussi *Aurore*, § 81, p. 69. Le péché n'est pas une invention de Dieu chez Nietzsche, mais de l'humain, trop humain, Dieu est de part en part amour.

<sup>449</sup> Car « ce qui fut aboli par le christianisme [jésunien], c'est ce qu'il y avait de juif [c'est-à-dire le code sacerdotal] dans les notions de « péché » et de « rémission des péchés », de « foi », de « salut par la foi » — toute la doctrine de l'Église juive était niée dans la « Bonne nouvelle ». Cf. *L'Antéchrist*, § 33, p. 193.

<sup>450</sup> Lire *Aurore*, § 78, p. 67.

<sup>451</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 29, p. 188.

entre l'homme et Dieu, est aboli, — et la « Bonne Nouvelle », c'est précisément *cela*.<sup>452</sup>» Pour Nietzsche, la *pratique évangélique* de Jésus fondée sur l'amour de l'ici-bas aurait favorisé l'éclosion d'une grande culture en Europe. L'enseignement d'amour de Jésus bien avant l'inversion sacerdotale et paulinienne<sup>453</sup> était un art de vivre, il n'était pas une croyance. La règle d'or de ce message était l'amour réel pour soi-même, les autres et la terre, c'est-à-dire une sagesse dépouillée de l'absurdité des dogmes et des élans transcendants, devant servir à partager la béatitude et la joie. Cette joie n'était pas promise, mais immédiate, en ce qu'elle découlait de la pratique de sa règle de vie comme en témoigne son échange avec un docteur de la loi dans *la Parole du bon Samaritain*.<sup>454</sup> Il invite ce dernier à pratiquer le commandement d'amour, à exercer la miséricorde comme le *Samaritain* afin de bénéficier de la vie éternelle.

C'est pourquoi Nietzsche note en 1888 que : « La vie *exemplaire* consiste dans l'amour et l'humanité : dans l'abondance du cœur qui n'exclut pas même le plus bas, dans le renoncement formel à vouloir-avoir-raison, à se défendre, à la victoire au sens du triomphe personnel ; dans la croyance à la béatitude ici-bas, sur la terre<sup>455</sup>». Car, l'amour est cet au-delà de quoi rien de plus fort, de plus beau, de plus joyeux ne peut être conçu. D'où l'identification de la *praxis évangélique* à Dieu. Dieu est sans mesure tout comme la *praxis* ou l'amour. Par l'amour, l'homme fait l'expérience de la rencontre et du dialogue avec Dieu, tout en dépassant sa nature humaine trop humaine. Si la raison est humaine, l'amour est divin. Ce qui fait dire à Nietzsche que « le Dieu chrétien, qui est « l'amour », est apparu en temps où l'amour était très peu divin.<sup>456</sup>» Aimer, c'est donc se hisser à la hauteur de Dieu. Ce qui explique pourquoi l'expérience de l'amour n'est pas toujours aisée au quotidien.

On peut comprendre maintenant la raison pour laquelle Nietzsche apprécie particulièrement l'évangile de Jean. Car, il conçoit la Bonne Nouvelle essentiellement dans la perspective de l'amour abondant et du faire ou à la *praxis évangélique*. Pour Nietzsche, le Royaume de Dieu n'est pas une hypostase métaphysique, il est là, il se vit à chaque instant et à tout moment de notre existence : c'est l'intériorité de la volonté, l'élan créateur du cœur joyeux et fort. La pratique de l'amour *agapè* ou créateur devient ainsi la condition du salut, mais aussi le seul juge véritable. La conséquence immédiate de ce geste est la transformation positive de l'homme. Alors que la pensée objective, et le mystère chrétien placent tout dans le résultat, la promesse de l'après-mort, tout en poussant l'humanité entière à entretenir des élans

---

<sup>452</sup> *Idem*, § 33, p.193.

<sup>453</sup> Nous y reviendrons.

<sup>454</sup> Luc 10 : 25 -37.

<sup>455</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[275], p. 288. Voir 11[277], p. 289.

<sup>456</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3[1] 148, p. 82.

transcendants ; l'enseignement de Jésus place tout dans l'existence comme ici et maintenant. Il donne au croyant des moyens, des valeurs d'y parvenir à la béatitude dans la pure immanence de la vie, en partie comme existant (homme) et, d'autre part, comme enfant de Dieu (l'union homme-Dieu).

Tout se tient ici, partout, et nulle part. Dès lors, la conséquence immédiate d'une telle pensée, d'un tel enseignement s'actualise « dans une nouvelle *pratique*, la pratique véritablement évangélique<sup>457</sup> », fondée sur l'amour *agapè*. Car, « Chrétienne est la parfaite indifférence à l'égard des dogmes du culte, des prêtres, de l'Église, de la théologie. La pratique du christianisme n'est point quelque fantasmagorie pas plus que celle du Bouddhisme n'en est une : elle constitue un moyen d'être heureux...<sup>458</sup> » « Non croire, mais faire, et surtout *ne-pas-faire* beaucoup de choses, être différent...<sup>459</sup> » L'amour en tant que *faire* est consubstantiel au christianisme. C'est lui qui l'accomplit, en unissant sur terre l'homme et Dieu à travers l'Écriture, le moi et le toi grâce au commandement d'amour, la chair et l'esprit grâce à sa dimension intuitive et synthétique. D'où le christianisme vu par Nietzsche comme une expérience du cœur, une pratique et non une croyance.

## 2.2/ De la praxis évangélique au christianisme simplifié<sup>460</sup> : vers une psychologie de la croyance

En 1866, dans une lettre à son ami Carl von Gersdorff, Nietzsche notait :

[...] si christianisme veut dire « croyance en un événement historique ou en un personnage historique », avec ce christianisme-là je n'ai rien à faire. Mais s'il s'agit seulement d'un besoin de délivrance, je pourrais apprécier

---

<sup>457</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 33, p. 193.

<sup>458</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[365], p. 339.

<sup>459</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 39, p. 198.

<sup>460</sup> « Les hommes véritablement actifs sont maintenant déchristianisés intérieurement et les représentants plus mesurés et plus contemplatifs de la classe intellectuelle moyenne ne possèdent plus qu'un christianisme *simplifié*. Cf. *Aurore*, § 92, p. 75. Le christianisme qui s'est développé après la mort de Jésus est né « sur un terrain aussi faux, où toute nature, toute valeur naturelle, toute réalité avait contre elle les instincts les plus profonds de la classe au pouvoir... » Car « le petit mouvement rebelle baptisé du nom de Jésus de Nazareth est une répétition de l'instinct juif, autrement dit de l'instinct sacerdotal ». Par conséquent, « les Évangiles sont un témoignage inestimable sur la corruption à l'intérieur de la première communauté chrétienne. Ce que, plus tard, Paul a mené à terme avec la cynique logique d'un rabbin, n'était pourtant que le processus de dégradation qui avait commencé dès la mort du Rédempteur. » C'est pourquoi Nietzsche oppose souvent l'Ancien Testament au Nouveau Testament. Et, c'est de ce faux christianisme que l'Europe est la continuateur dans une certaine mesure. Voir respectivement Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 27, p. 186 ; *Fragments posthumes*, XIII, 11[356], p. 333 à 334. Sur l'opposition entre le Nouveau Testament et l'Ancien Testament, voir *La généalogie de la morale*, « troisième dissertation », § 22, p. 332 ; *Aurore*, § 84, p. 70.

grandement et ne lui en veux pas de sa prétention à discipliner les philosophes<sup>461</sup>.

En 1888, il réitère clairement la même idée en ces termes :

Il est faux jusqu'à l'absurde de voir dans une croyance, par exemple dans la foi en la rédemption du Christ, ce qui caractérise le chrétien : seule est chrétienne la *pratique* chrétienne, une vie telle que celle *vécue* par celui qui mourut sur la croix... [...] Non *croire*, mais *faire*, et surtout ne-pas-faire beaucoup de choses, être différemment...<sup>462</sup>

C'est ici résumé la clé de l'offensive nietzschéenne contre le christianisme, à savoir, le passage brutal du *faire* au *croire* ou de *l'amour* (la pratique) au *savoir* (la théorie). Elle n'évoluera pas. La religion chrétienne telle que nous la pratiquons est aux yeux de Nietzsche une idéologie qui étouffe l'instinct créatif, lequel est source de liberté. Elle est devenue au fil du temps « le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit.<sup>463</sup> » Alors que dans son essence, la religion est une force, une détermination culturelle qui nous hisse à la hauteur du ciel, une source d'amour et de joie partagée. Elle donnait aux hommes des moyens pour avancer et des raisons pour aimer la vie. Il est donc impérieux de libérer l'humanité de cette tromperie, de cette illusion, afin de revivre l'instant présent.

Le symbolisme originel de Jésus comme présenté dans *L'Antéchrist* ne se résume pas au sentiment religieux, c'est d'abord un comportement, un art de vivre, donc une attitude positive. Nietzsche nie la croyance en Jésus en tant que personne historique<sup>464</sup>, il ne nie pas sa divinité comme le note Yirmiyahu Yovel<sup>465</sup>, laquelle est incarnée dans sa pratique<sup>466</sup>. Ce que Nietzsche critique, c'est une certaine « *attitude*<sup>467</sup> », comme le montre E. Blondel. Nietzsche ne nie pas l'existence de Dieu ni ne se déclare d'un athéisme radical. Ce qui est en jeu dans cet

---

<sup>461</sup> *Correspondance, I, op.cit.*, « Lettre à Carl von Gersdorff du 7 avril 1866 », p. 425.

<sup>462</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 39, p. 198.

<sup>463</sup> Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. M. Rubel, Gallimard, coll. « Folio », 1994, p. 90-91.

<sup>464</sup> Voir *Correspondance, I, Op.cit.*, « Lettre à Carl von Gersdorff du 7 avril 1866 », p. 425.

<sup>465</sup> Pour Yovel, Nietzsche s'intéresse exclusivement à « l'homme Jésus, la personne mortelle, car il ne reconnaît pas sa divinité. » Yirmiyahu Yovel, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche, op.cit.*, p. 270.

<sup>466</sup> Lisons : « Ce n'est pas la pénitence, ce n'est pas « l'acte de contrition », [ni la foi excessive] qui sont les voies menant à Dieu : seule la pratique évangélique mène à Dieu, c'est elle qui *est* « Dieu ». Cf. *L'Antéchrist*, § 33, p. 193.

<sup>467</sup> Laquelle consiste à réfuter la pratique évangélique. Voir E. Blondel, *Nietzsche : Le 5<sup>e</sup> évangile ? op.cit.*, p. 154.

examen, c'est un problème de valeur, mieux d'éthique. Une certaine image de Jésus, et de sa pratique de l'amour immanent sans mesure, la seule qui rende justice de ce qui est.

Avec notre « athée-chrétien <sup>468</sup> » pour reprendre l'expression de Blondel, la prédication de Jésus n'était pas une croyance <sup>469</sup> en un dieu de compassion mort pour nous sauver comme le soutient l'Église. « Un dieu qui n'aime les hommes qu'à *condition* qu'ils croient en lui, et qui lance des regards, de menaces épouvantables contre celui qui ne croit point à cet amour ! Quoi ? Un amour contractuel serait le sentiment d'un dieu tout-puissant ! [...] Que tout ceci est oriental ! <sup>470</sup> » Cette idée d'un dieu d'amour, qui est au cœur de l'Église romaine et de la morale occidentale résulte des profondeurs de l'Orient, de la très vieille Asie et de son approche contemplative de Dieu. Elle se situe à l'antipode de la Bonne Nouvelle. Et c'est ce christianisme qu'il considère comme *simplifié* ou *inverse* <sup>471</sup> et combat avec le plus d'opiniâtreté sous forme de morale judéo-chrétienne ou de psychologie de la foi. L'amour de Jésus n'est aucunement un amour contractuel, mais inconditionnel, infini et palpable. C'est pourquoi chez Nietzsche, la psychologie de rédemption est essentiellement une foi en la vie, une *praxis*, une nouvelle manière de vivre qui recommande d'aimer la terre, l'Autre et même nos « ennemis <sup>472</sup> », mais surtout de ne pas résister au mal <sup>473</sup>.

Rejetant l'explication de Renan qui compare Jésus à un *héros* et « la grossière *fable du thaumaturge-rédempteur* », Nietzsche à l'instar de Tolstoï <sup>474</sup> soutient que l'essentiel de la « Bonne nouvelle » se trouve dans les versets 38 et 39 de Mathieu 5 : « Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, dent pour dent. Mais moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. <sup>475</sup> », et dans « Ses paroles au Larron sur la Croix <sup>476</sup> ». Nietzsche, dans son interprétation du verset 39

---

<sup>468</sup> Cf. Nietzsche : *Le 5<sup>e</sup> évangile ? op.cit.*, p. 238.

<sup>469</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 33, 193 à 194.

<sup>470</sup> Cf. *Le Gai Savoir*, § 141, p. 145.

<sup>471</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentence mêlées », § 33, p. 39.

<sup>472</sup> Mathieu, 5 : 44 ; *Fragments posthumes*, XIII, 10 [157], p. 181.

<sup>473</sup> Mais c'est une prescription inapplicable pour l'homme ordinaire. Et sur le plan politique, un véritable chaos. Comment ne pas résister au méchant, au mal ? Une lecture littérale de ce passage peut avoir des conséquences très néfastes au regard de la cruauté humaine : les guerres, les génocides, les maltraitances, le racisme, le terrorisme, etc., en ce qu'il laisse entendre que nous devons entretenir, encourager le mal. Mais à lire de près, c'est une invite à l'autodépassement des impulsions naturelles et, une clé pour avoir un comportement juste, génial, inventif : créateur de justice distributive fondée sur l'équité, la liberté, la paix, l'amour, donc la vie. Loin d'entretenir le mal, il s'agit de le surmonter en faisant le bien, avec amour et avec discernement, pour limiter le mal, la violence quotidienne. Car la Loi du Talion, fondée sur le principe d'égalité, qui est un principe abstrait, est parfois source d'injustices. Néanmoins, ce comportement n'est pas donné d'emblée, et pour y parvenir, Jésus conclut le verset par une autre recommandation : « soyez parfait, comme votre père céleste est parfait. » (Mathieu 5, 48) Dieu est celui qui est capable d'aimer ses ennemis, de bénir ce qui le maudisse, etc. En d'autres termes, il nous invite à la grandeur, à être des dieux, à nous hisser à la hauteur du ciel, à avoir un comportement englobant, patient et tolérant.

<sup>474</sup> Dans le *Fragments posthumes*, XIII, Nietzsche cite plusieurs fois Tolstoï pour étayer son propos.

<sup>475</sup> Voir aussi, Luc 6 :29.

<sup>476</sup> *L'Antéchrist*, §35, p. 195.



au § 30 de *L'Antéchrist*, accentue le propos en précisant qu'il ne faut pas offrir de résistance « à personne, ni au mal, ni au méchant ». Pourquoi cette parole du *Sermon sur la montagne* constitue-t-elle la clé, ou encore l'âme des évangiles aux yeux de Nietzsche ? Parce qu'elle met en exergue le caractère révolutionnaire de la vie, et ramène avec perspicacité la question de l'innocence du Mal puis sa dimension libératrice tant niée par la tradition philosophique idéaliste<sup>477</sup> et chrétienne<sup>478</sup>. Mais surtout parce qu'elle permet de justifier son hypothèse fondamentale : la volonté de puissance<sup>479</sup>.

Pour Nietzsche, Jésus ayant supprimé le péché avec le commandement d'amour, il ne reste que le mal à *l'état pur*, lequel est pertinemment distinct de la cruauté<sup>480</sup> humaine. Celui qui est inhérent à l'existence humaine. Celui qui affecte tout le monde sans distinction : enfants, adultes, riches, pauvres, femmes, hommes. Et sur le plan moral, celui contre quoi l'homme ne cesse de lutter (faute, péché, cruauté, violence) et qui peut être source du sentiment de culpabilité pour les cœurs désespérés. Le mal à *l'état pur* est une force d'invention, d'autodépassement comme l'illustre le surhumain. Il ne faut pas le fuir, mais s'en servir pour connaître ses limites, afin de prendre de la hauteur, comme l'aigle le fait face à la tempête. Tout comme chez saint Paul la souffrance du Christ prépare le chemin à la vie meilleure. Il ne faut donc pas le fuir, mais le transfigurer. C'est en cela que réside et s'affirme la grandeur de l'homme. C'est ce que Nietzsche nomme le grand style.

En effet, la volonté de puissance pour croître avec ardeur doit être stimulée par une force antagoniste qui l'oblige à se déployer de toutes ses forces. Et cette autre réalité n'est rien d'autre que la grande souffrance, cette ultime « libératrice de l'esprit, le pédagogue du grand soupçon<sup>481</sup> ». C'est pourquoi le surhomme est cette individualité qui s'ouvre à la nécessité de la souffrance par l'action<sup>482</sup>. La grande santé et la distinction culturelle s'expriment dans la

---

<sup>477</sup> Dès ses origines grecques, la philosophie tente d'apporter des réponses à la question du mal : Héraclite par exemple, affirme qu'il n'est pas réellement un problème : car « [...] pour Dieu toutes choses sont belles, bonnes et justes. Mais les hommes ont forgé l'idée que certains sont injustes et d'autres justes ». Cf. Héraclite, *Fragment CII*. Pour Platon, les dieux sont réellement bons et ils ne peuvent être responsables de l'existence du mal. La République, 379b -380a. Spinoza à l'époque moderne défendra la thèse héraclitienne. Dans sa correspondance avec Blyenberg, il affirme que le mal n'existe que du point de vue de l'homme et non pas celui de Dieu.

<sup>478</sup> Dans un passage de *Aurore* intitulé « la justice punitive », il note : « Malheur et faute, - ces deux choses ont été mises par le christianisme sur une même balance [...] Dans l'antiquité il y avait encore vraiment du malheur, du malheur à l'état pur, innocent ; et c'est seulement avec le christianisme que tout devient punition méritée... » Cf. *Aurore* § 78, p. 67.

<sup>479</sup> Nous y reviendrons dans la troisième partie.

<sup>480</sup> Nietzsche n'encourage pas la cruauté, elle n'a pas de valeur chez Nietzsche. Pour lui, « la cruauté est le remède de l'orgueil blessé », par conséquent, elle s'oppose à la volonté de puissance en tant que vertu qui partage. Cf. *Fragments posthumes, Gai Savoir*, 12[13], p. 427.

<sup>481</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « Préface à la seconde Édition », § 3, p. 17.

<sup>482</sup> Comme le souligne Zarathoustra à l'homme le plus laid : « seul celui qui agit apprend ». Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « L'être humain le plus laid », p. 314.

surhumanité qui voit dans la souffrance une étape fondamentale, nécessaire à l'épanouissement de l'homme et des peuples : « Examinez la vie des hommes et des peuples les meilleurs et les plus féconds, et voyez si un arbre qui doit croître vers le haut peut être dispensé des intempéries, des tempêtes ... <sup>483</sup>» Si l'au-delà obnubile, la vie concrète en revanche incite à se déployer et à rechercher les causes de nos faiblesses, pour ensuite les surmonter et croître davantage. Le mal pur a une valeur pédagogique, tout comme l'erreur a une valeur pédagogique en science, selon Karl Popper. Car c'est dans la douleur que nous tirons les meilleures leçons de la vie, lesquels nous permettent d'apprendre les mystères de la vie et de forger notre personnalité et notre caractère. Ainsi, le mal n'est pas une punition infligée aux hommes comme l'interprète, le christianisme simplifié ou cette « dernière botte dans l'escrime de la doctrine de la moralité absolue » de « l'absence absolue de liberté », lesquelles sont « comme la crampe mortelle du cœur désespéré en quête de salut, auquel la folie chuchote : « Voici, tu es l'agneau qui porte le péché de Dieu <sup>484</sup>». Elle est semblable à une échelle qui permet à l'homme de se dépasser dans un monde où la vie exige d'apprendre à monter sans cesse. Cette recommandation de Jésus est donc un renversement déconcertant auquel Nietzsche adhère.

Une telle pratique avait en elle tous les instincts virils et tragiques qui permettent à un homme ou à un peuple de se surmonter et de s'affirmer. En prenant en compte le côté positif et négatif de la vie, elle était en accord avec la nature<sup>485</sup>, telle avec l'« éthique immédiate <sup>486</sup>» des anciens, que Nietzsche oppose souvent au « castratisme moral ». L'amour de la terre, de ses ennemis et du Mal n'est pas une dérobade, mais l'exigence d'un effort constant sur soi-même. Il consiste surtout à apprendre à s'aimer. C'est une tâche rude qui ne peut être accomplie que par les partisans de la morale aristocratique, lesquels ont cœur débordant, un *Oui* totalisant, selon Nietzsche<sup>487</sup>, et nullement par les croyants crédules. Pour le Nietzsche nostalgique du message de Jésus : « La vie exemplaire consiste dans l'amour et l'humilité ; dans l'abondance du cœur qui n'exclut pas même le plus bas, dans le renoncement formel à vouloir-avoir-raison, à défendre, à la victoire du triomphe personnel... <sup>488</sup>» C'est cette dernière recommandation qui est décisive dans l'interprétation nietzschéenne et tolstoïenne.

Or, la pensée idéaliste et le christianisme platonicien qui aspirent à échapper à la *sainte cruauté* de l'existence cherchent désespérément à abolir le mal. Par conséquent, ils abêtissent

---

<sup>483</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 19, p. 57.

<sup>484</sup> Cf. *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 33, p. 39.

<sup>485</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 10[157], p. 181 à 182.

<sup>486</sup> Nous y reviendrons.

<sup>487</sup> Voir Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, « première dissertation », §10, P. 238 à 237. Voir aussi *Le cas Wagner*, « Épilogue », p. 54.

<sup>488</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[275], p. 288.

l'homme. Le mal n'est plus vécu comme une *sainte cruauté* comme chez les Grecs d'avant Socrate qui savaient l'intérioriser, l'incorporer et le surmonter, ou comme chez Jésus. Ce rapport sous l'impulsion des idéaux ascétiques s'est inversé, il s'est désubstantialisé. La différence établie par Nietzsche entre *l'art dionysiaque* et *l'art romantique* illustre au mieux cette idée. Le fanatisme du monde vrai, du paradis, agit comme des narcotiques. Il est d'une superficialité incommensurable, qui, au lieu d'apaiser, accentue la douleur tout en avilissant l'homme. Car vouloir abolir la souffrance n'est pas le chemin du salut de l'homme, mais celui de son abêtissement : « la souffrance est sans doute une part essentielle de toute l'existence.<sup>489</sup> » Schopenhauer fut le premier à le reconnaître : « la souffrance est le fond de toute vie<sup>490</sup> ».

Seulement, avec l'idée d'au-delà, d'immortalité individuelle, de liberté, de châtement, « ... le christianisme a évolué vers un doux *moralisme*<sup>491</sup> », donc vers une « fausse substantialisation du Moi<sup>492</sup> ». « [...] et si Dieu, justement, n'était pas la vérité [...] s'il était la vanité, le désir de puissance, l'impatience, l'effroi, le délire extatique ou épouvanté des hommes ?<sup>493</sup> » Le christianisme en tant que croyance est devenu un pieux mensonge qui s'ouvre dans la création du « castratisme moral<sup>494</sup> » ou du christianisme *hypocondriaque*<sup>495</sup>. Après la mort de Jésus, le christianisme est devenu une doctrine du ressentiment qui essaye d'expliquer l'univers à travers des élans transcendants au mépris absolu des instincts virils affirmant la vie. Cette religion, tout comme la morale qu'elle véhicule, semblable à la ménagerie, transforme l'homme en un légume, l'affaiblit, le rend inoffensif et contrôlable selon Nietzsche. Cette morale chrétienne est donc une manipulation pulsionnelle, un poids oppressant qui anéantit la véritable individualité. Avec l'idée du péché originel ainsi que du conflit permanent de l'homme « avec un monde purement imaginaire du Bien, [l'homme] finit dans le mépris de soi-même en tant qu'incapable de faire des actions qui seraient « bonnes ». <sup>496</sup> Pour y remédier, le prêtre et l'Église<sup>497</sup>, partisans de la castration morale formulent un bon nombre de conditions

---

<sup>489</sup> *Fragments posthumes*, XI, 39[16], p. 360.

<sup>490</sup> Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. A. Burdeau, livre IV, Chap. 56, Paris, PUF, 1984, p. 393.

<sup>491</sup> *Aurore*, § 92, p. 75.

<sup>492</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 10[57], p. 135.

<sup>493</sup> *Aurore*, § 93, p. 75.

<sup>494</sup> Voir *Fragments posthumes*, XIII, 10[157], p. 181 à 183. C'est une morale de la conservation de soi et non du dépassement de soi. Or, chez Nietzsche et saint Paul, l'homme est quelque chose qui doit être surmonté.

<sup>495</sup> Voir *Fragments posthumes*, XIII, 10[96], p. 153.

<sup>496</sup> *Idem*, 10[57], p. 136.

<sup>497</sup> « Après que l'Église se fut départie de toute la pratique chrétienne [...] il fallait qu'elle déplaçât ailleurs le sens du christianisme : dans la croyance à des choses indignes d'être crues, dans le cérémonial de la prière, de l'adoration, de la solennité, etc. Les concepts de « péché », de « pardon », de « châtement », de « récompense » - tout ceci, absolument négligeable et presque exclu par le christianisme primitif, passe au premier plan. » Elle est l'héritière du Christ de la foi, dit ressuscité et non de la pratique évangélique enseignée aussi par Paul, mais tombée

de conservation pour des êtres d'une nature bien définie : l'absolue chasteté, la prière, l'absolue obéissance aux idéaux transcendants, donc une déperdition des forces constitutives de la vie. Alors, « ... quel épouvantable séjour le christianisme a su faire de la terre, rien qu'en érigeant partout le crucifix, caractérisant ainsi la terre comme le lieu « où le juste est torturé à mort ! »<sup>498</sup>

Le christianisme tel qu'il était enseigné par les saints d'Israël, le prêtre ou l'Église, aliène l'homme dans une somnolence dogmatique et dans l'obéissance à des valeurs multidimensionnelles telles que l'altruisme, l'utilitarisme de John Stuart Mill, l'impératif catégorique de Kant et l'idéal ascétique, en le détournant de l'essentiel, c'est-à-dire de l'amour de soi. Les conséquences immédiates de cette opération de décomposition sont : l'altération psychologique extrême de la personnalité en un sens péjoratif et la misère du monde, comme en atteste le problème grandissant de la santé mentale de nos jours.

Toutefois, bien que Paul ait emprunté le thème d'immortalité de l'âme chez Platon, il n'est pas l'auteur de l'inversion du christianisme primitif, puisque Nietzsche reconnaît lui-même que Paul a fait croître « les affects *défensifs* et *offensifs* » contre l'idéal du castrat du judaïsme<sup>499</sup>, terrain sur lequel est né le christianisme décadent. C'est contre cet instinct que saint Paul a formulé la relation mystique à Christ. De même, Luther a manifesté une attitude identique par rapport à « l'idéal sacerdotal ascétique<sup>500</sup> ». Et l'immortalité de l'âme, bien qu'empruntée à Platon, est vidée de son contenu, ce n'est pas un phénomène céleste, mais un langage métaphorique traduisant l'éternité du changement, l'incarnation de l'Esprit saint en nous. C'est pourquoi Paul précise : « nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés<sup>501</sup> ». Comme le montre Luc Brisson, Paul est, en effet, le premier Père de l'Église à amorcé une réflexion éthique inspirée de la vie et la mort de Jésus. À partir de là, se développa dans la pratique une éthique chrétienne originale « sans que soit menée une réflexion profonde ou une élaboration théorique prenant en compte une problématique générale. <sup>502</sup>» Mais,

À partir de la seconde moitié du IIe siècle, les apologistes, qui défendaient le christianisme contre diverses accusations auprès d'un public païen cultivé, cherchaient à montrer que la morale chrétienne correspondait, tout en la dépassant de très loin, à la loi naturelle sur laquelle se fondaient les éthiques

---

dans l'oubli volontaire. À partir du IIe et IIIe siècle, elle intègre progressivement le platonisme dans sa doctrine. Luc Brisson, in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, II, *op.cit.*, p. 1408. *Fragments posthumes*, XIII, 11[275], p. 289.

<sup>498</sup> *Aurore*, § 77, p. 66.

<sup>499</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 10[157], p. 183

<sup>500</sup> *Idem*, 10[157], p. 183.

<sup>501</sup> 1 Corinthiens, 15 : 51. Déjà cité.

<sup>502</sup> Luc Brisson, in Monique Canto-Sperber, *Op.cit.*, p.1408.

philosophiques. Cette attitude conciliatrice se trouva, au tournant du II<sup>e</sup> siècle., menée à sa plus haute expression par clément d'Alexandrie et par Origène, qui s'employèrent à adapter au christianisme les points essentiels de l'éthique stoïcienne interprétés dans une perspective aristotélicienne et surtout platonicienne, pour dégager la notion de Dieu et celle de l'âme de tout matérialisme. La même tendance se maintient au III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> s. dans une Église qui avec Constantin était devenue religion d'État.<sup>503</sup>

Au regard de tous ces exemples, Paul est-il vraiment un falsificateur du message de Jésus comme Nietzsche ne cesse de le clamer ? N'est-ce pas encore une stratégie pour bien masquer leur proximité ?

### Section 3 - L'interprétation paulinienne du message de Jésus, une restauration de « grand style » selon Nietzsche

L'enseignement de Paul est décrit comme une restauration de grand style par Nietzsche : comment faut-il comprendre cette déclaration paradoxale ? Veut-il dire par là que saint Paul a poussé « à la perfection une falsification grandiose <sup>504</sup> » comme le montre Gilles Deleuze. Qu'il est le père du nihilisme réactif ? Ou faut-il y voir un compliment, une admiration ? Rappelons-déjà que cette formule est univoque et possède un sens positif dans le corpus nietzschéen. Comme nous venons de le voir dans les portraits que Nietzsche peint de saint Paul, le tarsien est aussi un homme *profond*, qui a probablement « opéré une restauration de grand style de tout ce que le Christ avait annulé par sa propre vie.<sup>505</sup> » Aussi, semble-t-il, saint Paul pour Nietzsche est le symbole de la continuité et de la rupture avec le judaïsme sacerdotal<sup>506</sup>. Et dans *Le Gai Savoir*, Nietzsche, curieusement, présente Jésus et Paul comme ceux qui ont créé « une certaine manière de vivre<sup>507</sup> » et donné « du sens et de la valeur la plus

---

<sup>503</sup> *Idem*, p. 1408.

<sup>504</sup> G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op.cit.*, p. 177.

<sup>505</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[281], p. 293.

<sup>506</sup> Paul Valadier résume ce rapport en ces termes : « L'affirmation théorique et pratique qui, apparemment, nie le judaïsme, ne se développe que grâce à lui. Le judaïsme est le présupposé du christianisme paulinien, sans cesse présent à sa cristallisation, de même qu'un judaïsme émancipé, donc davantage crédible, en est le résultat. » P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, p. 317.

<sup>507</sup> Voir *Le Gai Savoir*, § 353, p. 238-239.

élevée <sup>508</sup>» à la vie des petites gens dans la province romaine, tout en les comparant aux Frères Moraves. En quoi l'interprétation de l'enseignement de Jésus par Paul peut-elle être qualifiée d'une restauration de *grand style*, en dépit du fait qu'il soit souvent considéré par Nietzsche comme un falsificateur notoire ?

Il faut reconnaître que même si Paul se trouve enténébré par ses emprunts des termes platoniciens, son interprétation du message de Jésus est orientée sur la vie, le corps et la déification de l'homme. En effet, l'enseignement de saint Paul, lequel est au fondement du luthéranisme, a pour principe théologique fondamental le refus de l'observation aveugle et l'obéissance stricte de la Loi. Mais surtout, la foi constante et profonde en la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Plus précisément l'union mystique du croyant au corps de Christ (c'est-à-dire le « Logos divin » incarné en Jésus)<sup>509</sup>. Dès lors, la prédication de Paul est-elle en totale contradiction avec la *praxis évangélique de Jésus* ? Est-elle vraiment une entreprise mortifère, qui nie la vie aux yeux de Nietzsche, comme les commentateurs aiment à le dire ? N'est-elle pas le prolongement du christianisme jésunien comme état du cœur pur ?

### *3.1/Paul et Jésus ont-ils la même doctrine du salut ?*

En quoi Paul apparaît-il comme le fondateur d'une nouvelle doctrine du salut ? À l'instar de Spinoza, Nietzsche insiste sur Paul<sup>510</sup> en tant que précurseur d'une nouvelle sagesse. Il voit en lui le repère clé des Saintes Écritures, mais aussi le point de départ de la falsification du message de Jésus. Cette thèse semble être corroborée par bon nombre de commentateurs et historiens des origines du christianisme comme Étienne Gilson, Alain Badiou, Giorgio Agamben et Michel Quesnel.

L'enseignement de saint Paul tel que le résume Etienne Gilson, « se trouve placée comme une pierre de scandale entre le judaïsme et l'hellénisme.<sup>511</sup> » Alors que « Les Juifs

---

<sup>508</sup> *Idem*, § 353, p. 238-239.

<sup>509</sup> Souvenons-nous de ces premières lignes de l'Évangile de Jean : « Au commencement était la parole, et la parole était avec Dieu, et la parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. » il ajoute au verset 14, « Et la parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du père. » Ce texte montre à bien des égards la ressemblance avec la philosophie grecque. Car de façon comparable, « la parole » désigne le « Logos » des philosophes. C'est un emprunt explicite de Jean à la philosophie antique, notamment la sagesse stoïcienne.

<sup>510</sup> Connu par les Romains sous le nom de Saul-Paulus, appelé saint- Paul par les chrétiens, Saul est un citoyen romain, un juif qui serait né vers l'an 8 à Tarse en Cilicie, une ville du sud de l'actuelle Turquie et qui avait été exécuté à Rome en 64. Celui que l'on dénomme aussi l'Apôtre des gentils est une figure marquante de l'histoire du Christianisme. Bien qu'il ne fût pas un des douze disciples de Jésus et qu'il ait considérablement persécuté les premiers héritiers du message de Jésus, ses écrits constituent les fondements de la doctrine chrétienne.

<sup>511</sup> E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, 1944, p.18

veulent le salut par l'observance littérale d'une loi et l'obéissance aux ordres d'un Dieu dont la puissance s'avère en miracle de gloire<sup>512</sup> » et les Grecs « un salut conquis par la droiture de la volonté et [...] par la lumière naturelle de la raison <sup>513</sup> » ; Paul dit aux juifs la Loi ouvre sur le péché donc à la mort, seule la foi en Christ est salvatrice. Et aux Grecs, il montre les limites de la raison et l'impuissance de volonté, tout en les invitant à croire en Christ. Par cette nouvelle destination du « *Logos* », le monde grec assiste à la naissance d'une nouvelle doctrine du salut et à une définition autre de la vie heureuse par les disciples de Jésus. Des bouleversements inédits dans le domaine du savoir, de la *praxis* et de la sotériologie sont observés.<sup>514</sup> »

Pour Alain Badiou et Giorgio Agamben<sup>515</sup>, nous sommes ici devant l'architecte du christianisme. Les écrits de Paul, c'est-à-dire l'ensemble des quatorze *Épîtres* contenues dans le Nouveau Testament précèdent la rédaction des Évangiles. Car, ils seraient « Les plus anciens textes chrétiens qui nous soient parvenus [...] si l'on date la première épître aux Thessaloniens de 50, ce qui est plausible, c'est un écart de vingt ans qui la sépare du premier évangile rédigé (celui de Marc) »<sup>516</sup>. Selon Michel Quesnel, le christianisme en tant que système de croyance, voire idéologie, est plus le fruit de Paul que celui de Jésus<sup>517</sup>.

C'est sous la plume de Paul qu'ont fait leur apparition dans la pensée chrétienne de nombreux concepts entrés ensuite dans le vocabulaire théologique de l'Église : rédemption, justification, conscience, liberté ; ces mots abondent dans les épîtres pauliniennes alors qu'on les chercherait en vain dans les Évangiles. C'est à partir d'eux ou d'autres mots semblables que s'est formulé le dogme chrétien. [...] Or, l'idée même de structurer la foi par le

---

<sup>512</sup> *Idem*, p.18

<sup>513</sup> *Ibid.*, p.18.

<sup>514</sup> Pour les juifs, à qui Paul demande de renoncement au respect des commandements de la Loi, comment croire en un Dieu qui est le symbole de la faiblesse alors que le Dieu d'Israël s'est toujours démarqué par ses multiples pouvoirs ? Par exemple, il est celui qui est capable de faire pleuvoir tout type de fléaux pour affranchir son peuple. Tel fut le cas lorsqu'il délivra le peuple d'Israël qui était en captivité en Égypte. Quant aux Grecs, dont la sagesse se fonde en lumière naturelle de la raison, la marque du divin en nous et qui ont toujours manifesté une confiance inouïe en la raison seule, l'homme n'a pas besoin du concours d'un autre pour se sauver. Aux yeux de tous, cette nouvelle doctrine du salut invite à l'humilité et la faiblesse. Il est donc insensé de penser que Jésus est le *Logos* incarné et la voie du salut.

<sup>515</sup> Giorgio Agamben qui a tenu plusieurs séminaires sur saint Paul à la fin des années 1990, soutient à l'instar de Alain Badiou, que les Épîtres de Paul seraient « le plus ancien et le plus exigeant traité messianique de la tradition juive ». Michel Quesnel soutient également cette idée. Michel Quesnel, « Paul et Jésus, une même religion ? », in Pierre Geoltrain (dir.), *Origines du christianisme*, *op.cit.*, p. 403.

<sup>516</sup> Alain Badiou, *Saint Paul : la fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2015, p. 38.

<sup>517</sup> Michel Quesnel, « Paul et Jésus, une même religion ? », in Pierre Geoltrain (dir.), *Origines du christianisme*, *op.cit.*, p. 400.

dogme est étrangère au judaïsme qui ne possède ni corps de doctrine ni magistère, et Jésus ne semble pas en avoir eu le projet.<sup>518</sup>

On comprend que pour bon nombre de théologiens et historiens du christianisme, Paul apparaît comme le père de la théologie dogmatique, dont l'Église catholique primitive est l'héritière et qu'elle a enseigné. Mais aussi comme celui qui véhicule une image autre de Jésus<sup>519</sup> et une doctrine autre. Cependant, Paul n'est pas l'inventeur de *la justification par la foi*, il cite, en effet, le prophète Habacuc, et fait de son verset le cœur de sa théologie et de sa morale. On la retrouve déjà dans l'Ancien Testament, notamment dans le livre de Habacuc<sup>520</sup>, d'Amos<sup>521</sup> et Ésaïe<sup>522</sup> avec une nuance dans les termes, et dans les Évangiles, notamment quand Jésus s'adresse à ceux qui ont la foi en lui, il dit : « Lève-toi, va, t'a foi ta sauvé<sup>523</sup> ». Il « n'est peut-être pas [aussi] l'inventeur des termes « justification » et « rédemption » [...] lui-même peut les avoir repris à des traditions antérieures, inconnaissables parce que n'ayant pas laissé de traces écrites<sup>524</sup> », selon Michel Quesnel.

En effet, Paul fut éduqué dans toute la sagesse du judaïsme par le grand rabbin Gamaliel à Jérusalem et était un excellent théologien, un homme cultivé, puissant en verbe et en œuvres. De sa naissance jusqu'à l'âge de vingt-huit ans, il appartenait à une communauté religieuse qui persécutait activement les fidèles de Jésus. Il participa à la lapidation d'Étienne, un des disciples de Jésus, et cherchait les autres disciples de Jésus, homme et femme pour les jeter en prison. Mais, à la suite d'une révélation sur la route de Damas, sa vie change dans un sens positif. Après cette rencontre énigmatique, c'est l'épisode de « l'ardent converti », en ce qu'il consacra les trente dernières années de sa vie à annoncer, véhiculer la doctrine chrétienne aux diverses communautés de sa région, notamment aux païens. Entre 44 et 58, Paul, accompagné de l'évangéliste Luc, va très vite convertir des juifs, créer des communautés chrétiennes et des églises durant leurs multiples périple. Comment alors expliquer cette différence entre les Épîtres de Paul et les Évangiles ?

---

<sup>518</sup> *Idem*, p. 402.

<sup>519</sup> De nombreux théologiens protestants appartenant au protestantisme libéral soulignent, comme Nietzsche, une différence impressionnante entre la personne de Jésus et le Fils de Dieu auquel Paul renvoie dans ses lettres. Le Jésus des Évangiles a des traits humains alors que celui de Paul est très céleste. Par exemple, Alfred Loisy, « symbole de la pensée moderniste dans le catholicisme français, écrivait en 1914 : « Le Jésus auquel Paul s'est converti n'est pas le prédicateur du Règne de Dieu. » *Ibid.*, p. 401.

<sup>520</sup> Dieu, dans son dialogue avec le prophète Habacuc, dit : « [...] le juste vivra par sa foi. » Voir Habacuc, 2 : 4.

<sup>521</sup> Il s'agit du verset 5 :4.

<sup>522</sup> Ésaïe, 56 : 1.

<sup>523</sup> Voir à ce sujet Marc, 10 :52 ; Luc, 17 :19 ; Luc, 18 :42.

<sup>524</sup> Michel Quesnel, « Paul et Jésus, une même religion ? », in Pierre Geoltrain (dir.), *Origines du christianisme*, *op.cit.*, p. 404.



Cette différence découle sans doute du style d'écriture de Paul et du vocabulaire technique employé par le premier théologien chrétien : « les Évangiles sont de la théologie en récit, tandis que Paul écrit de la théologie en forme de discours épistolaire. » Par exemple, « là où Paul parle de « rédemption » Marc et Mathieu écrivent : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie en rançon pour la multitude » (Mc 10, 45 ; Mt 20, 28).<sup>525</sup>» Par conséquent, cette différence découle des confusions conceptuelles, un malentendu du langage pour reprendre Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*, car l'idée théologique reste la même, malgré la différence des mots. Paul est, en effet, un théologien souvent difficile à comprendre et qui par ailleurs, lorsqu'il est tout à fait compréhensible, laisse toujours planer le doute, au point où l'on se demande souvent si ses écrits ont quelque chose en commun avec le message de Jésus.

Situé entre l'hellénisme et la pensée juive, Paul développe une physiologie qui libère du dualisme chair/esprit, théorie/ pratique des Grecs, surtout avec l'hypothèse du corps de Christ, mais aussi, avec l'abolition de la distance homme - Dieu. En unissant l'esprit et le corps, Paul déclare, contre Philon d'Alexandrie et les courants de pensée prédominants à son époque, que le salut ne découle ni de l'ascèse (c'est-à-dire la valorisation de la partie spirituelle de l'homme au détriment de sa partie charnelle), ni de l'obéissance aveugle à la loi, mais de la foi en la vie et la mort de Christ. En clair, la prédication de Paul est consubstantielle à cette idée : la loi ouvre sur le péché<sup>526</sup> et seule la foi<sup>527</sup> en Christ nous ouvre à la vie, à la justice divine et à la béatitude. Car, « quand on lit Moïse, [dit-il], un voile est jeté sur les cœurs ; mais lorsque les cœurs se convertissent au seigneur, le voile est ôté.<sup>528</sup>» Ici, la conversion est un processus d'incorporation des valeurs, afin de transformer les cœurs de pierre en cœurs de chair comme nous l'avons souligné avec le christianisme jésunien qui est *un état du cœur pur* aux yeux du Nietzsche adolescent<sup>529</sup> et du Nietzsche adulte<sup>530</sup>. Ce que Nietzsche qualifie de « moelle et de sang » en allemand « *Gemüth* » dans la lettre de 1862, découle chez saint Paul de la conversion et chez Nietzsche de l'incorporation des valeurs.

---

<sup>525</sup> *Idem*, p. 404.

<sup>526</sup> Romains, 7 : 7 à 13 ; Galates 3 : 13.

<sup>527</sup> La foi c'est-à-dire la ferme assurance des choses qu'on espère et la démonstration de celle qu'on ne voit pas est, la seule voie qui ouvre sur la liberté et la justice. Mais chez Paul, la foi revêt un sens un peu particulier. Elle se présente dans un premier sens comme une résolution au péché originel, puis comme une alternative à la justification par la Loi juive. Il est impossible aux yeux de Paul de prétendre à la justice par les œuvres de la loi, plus cela reviendrait à méconnaître la justice divine et chercher la justice humaine.

<sup>528</sup> Romains, 10 : 4.

<sup>529</sup> Il s'agit du Nietzsche de 1862.

<sup>530</sup> Voir le Nietzsche de 1878 d'*Humain, trop humain*, II, et celui de *L'Antéchrist* (1888).

Paul est formel à ce sujet, il y aurait d'un côté, la vie selon la loi de la lettre de l'alliance et les œuvres, dont le résultat est la mort (c'est-à-dire le christianisme apparent, de bouche). Et de l'autre, la vie de l'Esprit, de la foi, qui ouvre à la grâce et délivre de l'empire du péché (ce que Nietzsche nomme en 1878 les « manières chrétiennes » ou la « politesse du cœur chrétien »). C'est ici le caractère profondément prolongateur et novateur de la prédication paulinienne et de son éthique « que d'être ainsi ancrée sur l'union mystique au Christ, Dieu incarné, alors que les *Sagesses juives* se contentaient de fixer comme finalité à l'éthique « la proximité à Dieu » Psaumes 77 : 28.<sup>531</sup> » ; c'est aussi avec cette interprétation que le fossé avec l'hellénisme devient irréductible.

Loin d'être une falsification foncière du message de Jésus exagérant dans une négation de la vie, la prédication de Paul à l'instar de celle de Jean<sup>532</sup> soutient que le salut s'obtient par la grâce (l'amour de Dieu), par les bonnes œuvres. Mais la particularité de la prédication de Paul réside dans son commentaire du corps et son éthique. Bien que rapporté à la prédication de Jésus, Paul ne se limite pas à une éthique de l'imitation du Christ (c'est-à-dire une synthèse entre l'amour de Dieu et le service rendu au prochain, Galates, 5 : 12) comme chez Jean. Il propose en plus une éthique du dépassement de soi, du triomphe, de la victoire, telle avec l'hypothèse de la volonté de puissance et du surhumain nietzschéen. Avec cette éthique, Paul se détache de l'éthique grecque, en l'occurrence stoïcienne, centrée sur « la conservation de soi » tel le *conatus* de Spinoza et prolonge les évangiles ou la prédication de Jésus qui condamnait déjà cette idée essentielle aux stoïciens.<sup>533</sup> C'est peut-être pourquoi la sagesse de Paul dans l'ordre de la connaissance et de l'action se fonde sur le Christ et prolonge le message de la Bonne Nouvelle de Jésus avec grand style.

### *3.2/ La foi comme relation vivifiante chez saint Paul*

« Le juste vivra par sa foi <sup>534</sup> ». Ce verset si profond du prophète Habacuc constitue le cœur de la théologie et de l'éthique de Paul. C'est aussi cette phrase qui libéra Luther de ses

---

<sup>531</sup> Marie-Françoise Baslez, « La pensée morale de saint Paul », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1424.

<sup>532</sup> Selon Jean, la Loi n'est pas nécessaire, il faut juste vivre comme le Christ. Il défend donc une éthique de l'imitation du Christ. Voir Jean, 3 : 23 ; 4, 21, 15, 12.

<sup>533</sup> À ce sujet, Luc Brisson note : « L'instinct de « conservation de soi » (*oikéiōsis*) que les stoïciens défendent comme la valeur essentielle de leur éthique, est condamnée expressément dans la prédication de Jésus (Mt 16, 24 sq), qui va jusqu'à dire : « qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais celui qui perd sa vie à cause de moi la trouvera » (Mt 16, 25). » Voir Luc Brisson, « Patristique, la morale des Pères de l'Église », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, p. 1409.

<sup>534</sup> Habacuc, 2 : 4.

peurs et justifie la critique virulente de la loi énoncée par l'apôtre des gentils. Comment alors comprendre ce verset, quels sont les enjeux sur le plan religieux, psychologique et moral ? Avant d'y répondre, il serait d'abord judicieux de décrypter le sens de la foi. Dès lors, qu'est-ce que la foi ? Et quel est le problème de la loi chez Paul ? D'un point de vue religieux comme littéraire, la foi s'oppose à la croyance. La croyance est ornée de subjectivité, c'est une affaire individuelle, une confiance aveugle, statique et rigide qui s'identifie à l'opinion ou à l'idéologie ; alors que la foi est d'abord une quête puis, elle est ce qui unit à Dieu ou à autrui. C'est une relation de confiance assurée, lucide, fluide, performative et dynamique, mais surtout libre. Car elle implique une reconnaissance mutuelle entre des personnes, mais aussi entre Dieu et son fidèle, comme en atteste ce verset de David : « l'Éternel est ma lumière et mon salut : De qui aurais-je crainte ? [...] Si une guerre s'élevait contre moi, je serais malgré cela plein de confiance.<sup>535</sup> ».

Ainsi conçue, la parole d'Habacuc selon laquelle « le juste vivra par sa foi » veut dire que la foi, qu'elle soit active (avoir confiance en Dieu, en l'autre) ou passive (être loyale ou fidèle), est source de vie continue, de liberté, de sérénité et de justice passive. Le « *sa* » sous-entend, par ailleurs, que l'homme participe aussi à son salut, qu'il doit fournir des efforts. Étant donné que Dieu, bien que miséricordieux, n'est pas là pour aider, mais pour accompagner nos efforts, d'où toute la pertinence des œuvres dans l'expérience religieuse. On peut alors se demander pourquoi Paul pose la prééminence de la foi sur la loi, puisque la loi garantit aussi des relations saines entre les concitoyens, mais aussi avec Dieu.

La critique<sup>536</sup> de la loi chez Paul a des motifs psychologiques et moraux. Tout d'abord, l'apôtre considère la loi de Moïse comme une ancienne alliance, reposant sur un ensemble de prescriptions révélées par Dieu, propre au peuple d'Israël, qui entretient la proximité, non l'union intrinsèque à Dieu. Dit autrement, la loi implique toujours des distinctions, des particularités et un due. Vu que celui qui agit sous la loi « reçoit son salaire non pas comme une grâce, mais comme une chose due<sup>537</sup> ». Elle est donc une barrière foncière à l'effectivité de la grâce, car elle n'apporte la justification qu'à ceux qui la reconnaissent et pratiquent les injonctions qu'elle détaille. Or, le salut apporté par Jésus-Christ est un événement universel et non salarial, qui n'est pas seulement réservé au peuple juif, mais aussi aux païens, mieux à tous

---

<sup>535</sup> Psaumes, 27 :1-3. Voir aussi Edmond Ortigues, « Foi », *Encyclopaedia universalis* [en ligne], consulté le 3 avril 2023. URL : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/foi/7-croyance-et-confiance/>

<sup>536</sup> Nous préférons parler de critique que de rejet de la loi, puisque Paul ne rejette pas totalement la loi. Il dénonce sa dimension transcendante et contraignante, pour lui donner une forme plus humaine, charitable et obligatoire.

<sup>537</sup> Romains, 4 :4. Voir aussi Alain Badiou, *Saint Paul, op.cit.*, p. 91-103.

ceux qui croient en Christ, « puisqu'il y a un seul Dieu, qui justifiera par la foi les circoncis, et par la foi les incirconcis. <sup>538</sup>»

À travers la proposition « il n'y a qu'un seul Dieu », Paul accomplit sa mission de rassembler les peuples et les nations, afin qu'ils s'unissent au Dieu d'Israël devenu le Dieu de tout l'univers. Dieu est donc une puissance qui s'éparpille dans la multiplicité des subjectivités sans exception. Le particulier ne peut s'y inscrire, il relève de l'opinion, des us et coutumes, de la loi. Ce qui fait dire à Alain Badiou que *saint Paul est un penseur de l'universalisme* tout comme Jésus qui prônait la religion du cœur. En clair, la loi interdit la surabondance de la grâce, en ce qu'elle est une multiplicité particularisante, prédicative, qui donne à chaque subjectivité sa récompense. Tandis que la grâce s'adresse à une variété de subjectivités s'excédant elles-mêmes. Par cette interprétation, Paul introduit l'universalisme dans le judaïsme et la nécessité de la foi.

En outre, la loi est aliénante et avilissante d'un point de vue psychologique. Pour saint Paul, la morale juive, fondée sur l'observation et l'obéissance stricte de la Loi est ce qui empêche le sujet de s'unir véritablement à Dieu. Mais aussi d'accomplir la volonté divine qui sommeille en lui. En ce que la Loi entretient l'envie, puis contraint le sujet en dépit de sa volonté à l'insatisfaction répétitive, donc au péché. Paul note à ce sujet : « j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien <sup>539</sup>». Car « je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. <sup>540</sup>» La loi (qu'on pourrait comparer à la raison dans l'histoire de la philosophie), quoique sainte, lutte continuellement avec le *Moi* (c'est-à-dire notre partie inconsciente ou charnelle). En faisant connaître la nature du péché par l'injonction extérieure, la loi devient en elle-même l'objet du désir et l'origine de la transgression. Elle est une force transcendante qui ne laisse aucune alternative au sujet et l'assigne à la mort subjective<sup>541</sup>.

Ainsi, si la loi sous la forme du commandement n'existait pas, l'homme ne connaîtrait peut-être pas la peur, le péché et la mort. Rappelons-nous du mythe de la genèse, si Dieu n'avait pas interdit Adam et Ève de toucher au fruit de la connaissance du bien et du mal, ces derniers n'auraient peut-être pas succombé à la ruse du serpent et, le péché ne serait pas entré en l'homme. Le commandement en tant que force extérieure est alors le moyen par lequel la Loi fait corps avec le péché, pour preuve il écrit : Car le péché, saisissant l'occasion, me séduisit

---

<sup>538</sup> Romains ,4 :27.

<sup>539</sup> Voir Romains, 7 :18.

<sup>540</sup> C'est ici la découverte du deux-en-un conflictuel, c'est-à-dire la conscience de soi comme unité et dualité. Nous y reviendrons. Voir Romains, 7 :19.

<sup>541</sup>On peut lire : « Que dirons-nous donc ? La loi est-elle péché ? Loin de là ! Mais je n'ai connu le péché que par la loi. Car je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'eût dit : Tu ne convoiteras pas. » Romains, 7 :7, 7 :11.

par le commandement, et par lui me fit mourir <sup>542</sup>». En effet, « [...] la loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel<sup>543</sup> ». D'où les conflits intérieurs. Avec saint Paul, la conscience n'est plus ce dialogue harmonieux entre moi et moi-même, mais le siège des conflits psychiques comme chez Freud. Par conséquent, la libre volonté ou encore la volonté forte est une illusion chez Paul. Comment alors établir un équilibre entre l'*ego* charnel (le Moi) et l'*ego* spirituel (la Loi), afin d'avoir le pouvoir de bien agir ?

La solution de saint Paul est formelle : il faut croire en Christ, afin que la Loi habite en nous et cesse d'être une force extérieure contraignante. Loin de rejeter la loi comme le souligne Nietzsche, Paul la repense sous un angle immanent à l'homme et surtout moral. En d'autres termes, il propose de passer d'une relation transcendantale à une relation immanente. La loi ou la morale comme norme transcendantale est ce qui conduit au péché et à la mort, puisqu'elle est en contradiction avec notre nature pécheresse. Elle se confond donc à l'obligation extérieure ou la contrainte, laquelle conduit le sujet à agir contre sa volonté, voire par hypocrisie, afin d'éviter la punition. Cette morale plonge donc le sujet dans une somnolence dogmatique et véhicule une pseudo-individualité, comme on l'observe dans le christianisme extérieur combattu par Nietzsche. Or, lorsque la loi est inscrite dans le cœur grâce à l'union mystique à Christ, elle devient un engagement libre à la Grâce de Dieu, laquelle transforme la vie de tout croyant qui a foi en Christ. C'est ainsi que Paul entend l'accomplissement<sup>544</sup> de la loi et des prophètes par Jésus. Pour saint Paul, par la mort et la résurrection du Christ, la loi de l'esprit n'est plus extérieure au croyant. Après avoir vaincu la loi du péché et de la mort (*l'ego* charnel) par l'amour<sup>545</sup>, elle habite maintenant dans les cœurs des croyants.

En lisant attentivement saint Paul, il n'y a pas l'ombre d'un doute, la loi rapportée au commandement d'amour conduit évidemment à la justification, puisqu'elle devient un pouvoir d'unification, de transformation et donne à la volonté une colonne vertébrale pour bien agir. C'est la raison pour laquelle Paul résume la Loi à une seule parole : « tu aimeras ton prochain comme toi-même.<sup>546</sup>» L'amour *agapè* représente la totalité des rapports de l'homme nouveau à Dieu et au prochain. Comme le note Alain Badiou, « sous condition de la foi, de la conviction, l'amour nomme une loi non littérale, qui donne au sujet fidèle sa consistance, et effectue dans le monde la vérité post-événementielle.<sup>547</sup> » Donc, si Paul amorce son analyse de *l'ego* charnel

---

<sup>542</sup> Romains, 7 :11.

<sup>543</sup> Romains 7 :14-19.

<sup>544</sup> Mathieu, 5 :17.

<sup>545</sup> Voir Romains, 8 :1- 17.

<sup>546</sup> Lévitique, 19 :18 ; Marc 12 :31.

<sup>547</sup> A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, op.cit., p.106.

en considérant la foi du côté de ce qui libère, donne vie, c'est au regard d'un nouveau principe, d'une nouvelle justice : l'amour *agapè* qui culmine dans la re-création d'un type supérieur d'hommes. Et la re-création des morts permet sur le plan psychologique une union mystique constante au Christ, donc à la loi de l'esprit. En un mot, l'harmonie intérieure exige une éthique du dépassement de soi, fondée sur un code individuel intérieur qui conduit à la nouvelle naissance. On peut donc retenir que les écrits de Paul et les synoptiques ont un noyau invariant : l'amour comme fondement du salut.

### *3.3/ La physiologie paulinienne, de la mort à la résurrection des corps : vers une éthique de la transmutation et de la déification de l'homme*

Face à l'hellénisme et aux Esséniens<sup>548</sup>, saint Paul donne à la mort une signification autre, puis développe une physiologie qui confère au corps<sup>549</sup> un statut particulier. Comme le souligne Nietzsche, saint Paul, contrairement à la tradition philosophique, reconnaît l'existence du corps<sup>550</sup> et « croit à une matière corporelle céleste que reçoit le corps ressuscité. <sup>551</sup>» Tout d'abord, Paul accorde un double sens à la mort. Comme le souligne Alain Badiou, la mort « saisie comme pensée, comme voie subjective, comme manière d'être au monde, [...] est cette part du sujet divisé qui a encore et toujours à dire « non » à la chair, et se tient dans le devenir précaire du « mais » de l'esprit<sup>552</sup> », puisqu'elle est toujours du côté des fins de la chair et de la loi. Ainsi, la mort prépare le chemin à la grâce divine, mais elle n'est pas l'évènement de la grâce (la résurrection ou la victoire sur la mort). La mort est un choix, un moyen qui permet au Christ et au sujet en Christ de retrouver son unité ou sa plénitude, c'est-à-dire un corps céleste.

---

<sup>548</sup> Ce sont les partisans d'une secte juive.

<sup>549</sup> En partant du parallélisme de forme établi par Paul entre l'unité de l'Église et celle du corps de Christ dans sa première Épître aux Corinthiens, on retient que le corps (celui de Christ ou de l'homme restauré) n'est plus une prison matérielle, mais un *tout*, un langage symbolique, servant à désigner dans sa multiplicité irréductible, une relation collégiale hiérarchiquement structurée des membres qui le compose. « Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs membres », ayant chacun une fonction bien précise, mais participant à l'épanouissement et à l'harmonie du tout. Puisque, « L'œil ne peut pas dire à la main : je n'ai pas besoin de toi ; ni la tête dire aux pieds : je n'ai pas besoin de vous. » Ils se complètent mutuellement en ce que chaque membre est nécessaire à l'autre. Par opposition aux conceptions matérialistes, dualistes et niveleuses, le corps de Christ aux yeux de Paul est une unité divine où ne cessent de s'harmoniser les relations d'un membre à l'autre suivant la volonté divine. En clair, le corps du Christ symbolise le lien de l'homme à Dieu. Cf. 1Corinthiens, 12 :12 ; 12 :14 ; 12 :21.

<sup>550</sup> *Fragments posthumes*, XI, 36[36], p. 297.

<sup>551</sup> *Fragments posthumes*, *Aurore*, 4[219], p. 423.

<sup>552</sup> Les concepts de mort et vie chez Paul, n'ont pas une connotation biologique, ils sont les déterminations de la pensée. Cf. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, *op.cit.*, p. 83.

C'est pourquoi Nietzsche traduit la *mort* chez saint Paul par « l'oubli<sup>553</sup> » ou « le suicide appliqué à une époque entière de notre vie, de nos expériences<sup>554</sup> », donc un dépassement de l'esprit de vengeance<sup>555</sup>. Dans son souci de créer un homme autre, étonnamment dans un posthume de 1882-1883, Nietzsche déclare avec perspicacité : « Je veux faire de la *procréation* et de la *mort* une fête. <sup>556</sup> » Il ajoute : « *La grande épreuve* : es-tu prêt à justifier la vie ? Ou la mort pour toi ?<sup>557</sup> » Il faut ajouter que dans le Prologue de *Zarathoustra*, l'homme est envisagé comme un pont :

Ce qui est grand dans l'homme c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer dans l'homme, c'est qu'il est une *transition* et qu'il est un déclin. [...] J'aime ceux qui sont pleins d'un grand mépris, parce que ce sont eux qui vénèrent et qu'ils sont des flèches du désir d'aller vers l'autre rive.<sup>558</sup>

L'idée de *transition*, par le mépris sur soi, l'amour de soi, le martyre et le triomphe sur soi, apparaît comme un remède à la décomposition morale de l'homme moderne. Cette exigence du dépassement de soi ou du passage du *dernier homme* au *surhomme* est au cœur de l'éthique nietzschéenne, de la doctrine de *Zarathoustra*. Il faut se libérer volontairement de notre corps malade, empli de mauvaise conscience et de ressentiment, d'esprit de vengeance pour accéder à la surhumanité. C'est pourquoi, à l'idéal ascétique dont le but est la conservation de soi, et invite à se retournant contre une partie de soi-même, ou encore au *conatus* de Spinoza, Nietzsche oppose *l'ascétisme des forts*, défini comme un « apprentissage de la transition <sup>559</sup> », afin de dépasser le dernier homme ou le chrétien malade. En d'autres termes, il s'agit de la mort volontaire ou de l'oubli au sens nietzschéen. C'est ici résumé l'impératif nietzschéen pour que vive le Oui de l'éternel retour.

Or, rien n'est plus paulinien, que de lier vie et mort, ou de faire de l'homme un pont, un oui de l'épreuve victorieuse, et de la mort un moyen du dépassement du Moi haïssable

---

<sup>553</sup> À l'opposé de la mémoire qui entretient les affections tristes comme la haine, les regrets, les remords, le ressentiment, la rumination ; l'oubli chez Nietzsche est une condition du bonheur (*Généalogie de la morale*, II, §§1 et 3 à 7). On pourrait le rapprocher de cette qualité qu'il loue dans le type psychologique de Jésus et déplore chez les disciples, notamment la force de pardonner. Voir à ce sujet, *L'Antéchrist*, § 40, p. 200.

<sup>554</sup> Voir *Fragments posthumes*, *Aurore*, 4[272], p. 433.

<sup>555</sup> Nous y reviendrons.

<sup>556</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[77], p. 145.

<sup>557</sup> *Idem*, 4[271], p. 194.

<sup>558</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », p. 24.

<sup>559</sup> « La tâche de cet ascétisme, qui n'est qu'un apprentissage de transition, pas de but en soi : se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles. Apprendre à aller son chemin pas à pas - jusque « outre bien et mal ». *Fragments posthumes*, XIV, 15[117], p. 228. Voir également *Fragments posthumes*, IX, 6[2-4], pp. 243-244.

pascalien. Cette définition de l'homme, en effet, est héritière de la physiologie paulinienne, notamment du concept de résurrection des corps. Dans la phénoménologie paulinienne, comme le montre Didier Franck, la chair chez Paul « est l'être même du visible <sup>560</sup> », c'est-à-dire l'être tel qu'il se voit et au sein duquel il se dévoile. Autrement dit, l'être comme il se rapporte à lui-même et au monde. Elle est hostile à l'esprit et à Dieu : « Ceux, en effet, qui vivent selon la chair, s'affectionnent aux choses de la chair ; tandis que ceux qui vivent selon l'esprit s'affectionnent aux choses de l'esprit. Et l'affection de la chair, c'est la mort, tandis l'affection de l'esprit c'est la vie et la paix. <sup>561</sup> » D'où la nécessité de la résurrection <sup>562</sup> chez Paul. La résurrection symbolise le passage d'un être partagé entre les inclinaisons de la chair et ceux de l'esprit à un être essentiellement spirituel, affranchi de la loi du péché et de la mort, donc un corps sous une forme meilleure, un corps reconstitué à l'image du surhomme de Nietzsche.

Cependant, il faut le préciser, les concepts de vie et de mort, chez Paul, ne sont pas des phénomènes naturels ou biologiques, ils sont des déterminations métaphoriques, psychologiques, morales et éthiques comme chez Nietzsche <sup>563</sup>. La mort dont parle Paul, celle du Christ comme la nôtre, n'a rien de biologique, pas plus du reste que la vie. Mort et vie sont des dimensions métaphoriques enchevêtrées, une nouvelle façon d'être, un changement de comportement comme le souligne clairement saint Paul dans la première Épître aux Corinthiens : « voici, je vous dis un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons changés <sup>564</sup> ». La mort est un pont vers une vie meilleure, vers un corps reconstitué. Autrement dit, le dépassement de notre nature charnelle caractérisée par la faiblesse de la volonté et la peur, pour une nature céleste, c'est-à-dire plus vivante, forte et joyeuse. Lisons :

---

<sup>560</sup> D. Franck, *Nietzsche, Op.cit.*, p. 59.

<sup>561</sup> Cf. Romains, 8 : 5-7. Le mot esprit a ici la même signification que le mot corps dans la théologie de Paul. En ce sens qu'il symbolise le corps du Christ. La chair dans la théologie paulinienne aurait la même signification que le corps dans la philosophie ancienne en l'occurrence, celle de Platon <sup>561</sup>. En revanche, le corps aurait vraisemblablement la valeur et le sens de l'âme dans la philosophie traditionnelle. Dans ce passage, Paul énonce deux rapports distincts de l'homme à Dieu et s'adresse particulièrement aux Grecs et aux Juifs. En vivant selon les besoins de la chair, comme le font les Grecs qui ne glorifient pas Dieu, mais leurs pensées morales et scientifiques ou encore les Juifs qui se cachent derrière la loi alors qu'ils ne la respectent pas, ceux-là, entretiennent un rapport indirect avec Dieu et sont passibles de mort. Dans la théologie paulinienne, la vie dans la chair conduit au péché et le salaire du péché, c'est la mort. En revanche, ceux qui marchent selon l'esprit, c'est-à-dire en Jésus-Christ, entretiennent un rapport direct avec Dieu et sont affranchis de la loi du péché et de la mort. Ils ont la vie et la paix avec Dieu comme don gratuit de Dieu. Voir aussi : Romains 1 : 21-23. ; *Idem*, 2 : 17-20. ; 1 Corinthiens, 15 : 50.

<sup>562</sup> C'est la pierre angulaire de la pensée de Paul. C'est un évènement décisif, plus important que celui de la mort de Jésus dans l'enseignement de Paul.

Voir 1 Corinthiens, 15 : 13-14.

<sup>563</sup> Voir à ce sujet P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation, op.cit.*, p. 85-110.

<sup>564</sup> 1 Corinthiens, 15 : 51.



Le corps est semé corruptible ; il ressuscite incorruptible ; il est semé méprisable, il ressuscite glorieux ; il est semé infirme, il ressuscite plein de force. Mais lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : La mort a été engloutie dans la victoire.<sup>565</sup>

De quelle victoire s'agit-il ? Cette victoire est multiforme. Elle renvoie d'abord au triomphe de la vie sur la mort, de la foi sur la loi, enfin au triomphe de la justice passive de Dieu sur celle des hommes. La résurrection dans la théologie paulinienne, est par conséquent un moment d'espérance, de rééchelonnement nécessaire pour le chrétien, un changement de comportement. Un « oui » inconditionnel dit à la vie et à la justice divine. C'est un évènement unique à partir duquel le sujet divisé retrouve l'unité, comprend et pratique les fruits de l'esprit<sup>566</sup>. Dit autrement, c'est un moment de création des corps (terrestres ou célestes), dont les traits essentiels ne peuvent ressortir qu'à l'horizon de la volonté de Dieu. Comme le note Paul, la nature des corps ressuscités dépend intrinsèquement des goûts et du pouvoir de Dieu : « Insensé ! ce que tu sèmes ne reprend point vie, s'il ne meurt. Et ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui naîtra ; c'est un simple grain, de blé peut-être, ou quelque autre semence ; puis Dieu lui donne un corps comme il lui plaît, et à chaque semence il donne un corps qui lui est propre.<sup>567</sup> » La résurrection est donc une puissance qui brise les vieilles habitudes, qui lève les différences : les scissions circoncis/incirconcis, chrétiens/païens sont dépassées pour laisser la place à l'homme nouveau, car c'est un évènement qui s'adresse à l'humanité, à tous sans exception. Avec le concept de « résurrection des morts », la mort n'est pas la fin, mais un moyen vers l'ultime fin : la vie et la liberté comprise comme pratique de l'amour. Paul apparaît alors comme un affirmateur de la vie au même titre que Nietzsche, qui dans une autre note de 1883 imite à nouveau Paul en ces termes : « celui qui prétend aux vertus des forts devra renoncer aux vertus faibles <sup>568</sup>», puisque la doctrine du surhumain exige aussi une nouvelle naissance, un nouveau corps, une conversion.

---

<sup>565</sup> *Idem*, 15 :35-54. La mort seule serait donc faible et incapable de nous ouvrir le chemin vers la nouvelle liberté et la nouvelle justice. C'est la raison pour laquelle, bien que la mort de Jésus soit une condition immanente pour le rachat de nos fautes, elle ne saurait pour autant ouvrir la voie au salut. Sa fonction, dès lors, reste intrinsèquement consolatrice pour l'humanité, mais pas rédemptrice selon Paul. Pour le premier théologien chrétien, la mort du Christ serait entre autres, le site de négation de la loi juive, le lieu d'une réconciliation avec Dieu, enfin le lieu de notre égalité divine dans l'humanité elle-même. Car, par la mort du Christ, le rapport de transcendance radical avec le père est dépassé, le Christ vit désormais en chacun de nous, les différences sont levées. Mais, il ne faut pas se méprendre, la réconciliation, qui est le résultat de la mort, est différente de la résurrection, laquelle imprime la victoire.

<sup>566</sup> Voir Galates, 5,

<sup>567</sup> 1Corinthiens, 15 :36.

<sup>568</sup> *Ibid.*, 17[59], p. 578.

Ce faisant, on pourrait dire que l'interprétation du *corps comme fil conducteur* chez Nietzsche tutoie celle de saint Paul. La chair chez saint Paul se confond avec le corps malade ou décadent de l'homme grégaire, du *dernier homme*, empli *d'esprit de vengeance* chez Nietzsche. Un corps caractérisé par l'anarchie des instincts, à qui Zarathoustra sous la plume de Nietzsche enseigne la doctrine du surhumain et celle de l'éternel retour, pour pouvoir accéder au corps en grande santé de Nietzsche, lequel s'identifie au corps céleste de saint Paul. L'esprit ou encore le « corps reconstitué » dans sa totalité serait le corps en grande santé de Nietzsche, celui-là qui est hiérarchiquement structuré et ordonné, exigeant l'union de l'âme et du corps. En un mot, il se confond avec le surhumain nietzschéen. Ainsi déterminé,

Paul donne au devenir humain une valeur très positive, contrairement aux conceptions grecques classiques. Il résulte un certain bouleversement de valeurs. Il propose aux convertis, aussi bien grecs que juifs, la souffrance, qui est rédemptrice (1Th 3, 9 et 2, 14), le pardon, qui est réordination à Dieu (1Th 5 :15 ; 1Co 4, 12-13, Rm 5, 10-11), l'humilité, corrélative de la grandeur de Dieu, qui devient le principal mode relationnel (Ph 2, 6-11). À une morale du héros, qui était celle des Grecs, Paul oppose une morale de l'amour et de la pitié.<sup>569</sup>

Par conséquent, la nouvelle naissance ne repose pas seulement sur la foi, elle exige aussi la pratique des œuvres fondée sur l'autodétermination. Car le corps du Christ, dans l'ordre de la morale, désigne avant toute chose les dons de l'Esprit : l'Amour, la sagesse, la bénignité, la patience, la paix, la foi, la joie, la prophétie, la vision, la tempérance, la fidélité, la douceur, le don de guérison. Pour appartenir au corps du Christ et manifester ces différents dons, il faut au préalable être une nouvelle créature, c'est-à-dire passer par le baptême du Saint-Esprit et accomplir de bonnes œuvres, surtout la charité. À la méta-morale qui ôte toute motivation intérieure, Paul substitue à la loi morale une éthique du détachement intérieur fondée sur le devoir au sens goethéen, et non kantien, c'est-à-dire « *aimer ce que l'on se commande à soi-même*<sup>570</sup> ». La raison n'est plus la seule autorisée à me dire « tu dois », le cœur ou l'amour par son pouvoir de transfiguration devient la véritable source de mes devoirs. En d'autres termes,

---

<sup>569</sup> Marie-Françoise Baslez, « La pensée morale de saint Paul », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, op.cit.*, p. 1424.

<sup>570</sup> Voici la citation intégrale : « Goethe définit le *devoir* : C'est aimer ce que l'on se commande à soi-même. » D'ordinaire : « se commander ce que l'on *aime* ». Cette définition est citée par Nietzsche dans l'optique de la critique de l'impératif catégorique de Kant. Voir *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 30[33], p. 369. Voir aussi, Goethe, *Maximes et réflexions*, 1833.

on ne choisit que ce que l'on aime. Cette éthique est source d'une liberté limitée par l'amour du bien et de la justice passive<sup>571</sup> : « le péché ne se définit plus comme une transgression des commandements [...] mais [...] comme un manque d'amour. Le devoir social aussi <sup>572</sup>».

Ce faisant, on peut dire que le christianisme est aussi un *état du cœur* chez Paul. On voit, ici, que la prédication missionnaire de saint Paul est tout entière en harmonie avec l'herméneutique nietzschéenne du christianisme du cœur de 1862, 1863, 1878 et 1888 comme nous l'avons développé dans la deuxième section de ce chapitre. La morale et l'éthique de saint Paul prolongent alors le christianisme du cœur tel que conçu par Nietzsche et s'éloignent irréductiblement de l'hellénisme socratique, même si Paul emprunte le thème de l'immortalité de l'âme chez Platon<sup>573</sup>. La raison seule, est donc inapte et aphone à donner à l'homme une direction du vivre ensemble, seul l'amour *agapè* ou le *cœur circoncis* est source de salut. C'est une révolution morale et psychologique. Ce qui, sans doute, fait dire à Nietzsche que saint Paul « est une de ces *grandes immoralités* dont la Bible est plus riche qu'on ne croit.<sup>574</sup> » Car, il a su penser à une éthique qui unit l'homme à Dieu, donc qui libère ce dernier des poids oppressants de la loi morale.

Ainsi, si saint Paul est un penseur de la vie, du christianisme comme pratique évangélique qui donne à l'homme les moyens concrets d'atteindre la béatitude (en proposant à la fois une morale immanente d'amour, une éthique de l'imitation du Christ, mais surtout du dépassement de soi), qui est donc le véritable auteur du christianisme culpabilisant ou *hypocondriaque* et *homéopathique* ?

On pourrait voir, en effet, à travers tous ces exemples que Paul n'est pas l'inventeur du castratisme moral et des idéaux ascétiques, puisque l'ascèse n'a pas une valeur en soi et n'est pas une contrainte dans la prédication éthique de Jésus ou de Paul. Elle reste un libre choix, en vue d'une meilleure relation avec Dieu et le prochain, non pour la négation de soi. C'est notamment avec « l'influence du gnosticisme et d'autres sectes prônant la réalisation de soi, s'imposa l'idée que les pratiques ascétiques menaient à un niveau plus élevé de sainteté. <sup>575</sup>»

---

<sup>571</sup> 1 Corinthiens, 6 :12 ; Romains,

<sup>572</sup> Marie-Françoise Baslez, in Monique Canto-Spener, *op.cit.*, p. 1425.

<sup>573</sup> À cet effet, il convient de préciser que ce que Nietzsche critique chez saint Paul c'est le concept d'immortalité, lequel est un thème emprunté à la métaphysique de Platon. Or, Paul, bien que pris au piège par ces différents emprunts, n'hésite pas à en donner un contenu autre. L'immortalité renvoie aussi à une réforme permanente de l'homme, une conversion continue, enfin une pratique continue du bien et de la justice, guidée par une foi active et passive, par une libre réflexion affranchie de tout dogmatisme, de tout moralisme.

<sup>574</sup> L'immoraliste au sens nietzschéen est un haut degré de moralité. Nous y reviendrons dans le portrait que Nietzsche esquisse de son idole-ennemie. Voir *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, 42[57], p. 447.

<sup>575</sup> Luc Brisson, « La Patristique : La morale des Pères de l'Église », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* p. 1411.

Comment, alors, comprendre l'offensive constante de Nietzsche à l'égard de Paul, surtout dans *L'Antéchrist*, faisant de ce dernier le prototype de la décadence ? Il s'agit en fait, d'une haine amicale, en vue de reconstituer son saint Paul, semblable à celui qui dépasse l'aspect cultuel de la Loi, et très loin du saint Paul trop orientalisé, « Dysangéliste ». Ce Paul que Goethe, et après lui Luther ont célébré.

#### Section 4-La Réforme luthérienne et le christianisme *du cœur* : quelles affinités ?

Luther était un homme du Nord soucieux de se rapprocher amicalement de Dieu<sup>576</sup>. Et comme le peuple du Nord, il luttait contre les pratiques des Princes de l'Église, qui au fond étaient des « chrétiens de bouche » ou d'apparence, des hommes corrompus, selon Nietzsche. Hanté par l'image du Dieu, juge actif, et désireux de bénéficier du salut de son âme après la mort, sentiment partagé à la fin du Moyen-Âge, Luther fit de la quête d'un Dieu de Grâce, d'amour, l'objet principal de ses réflexions. En bon théologien et exégète<sup>577</sup>, il interroge la doctrine chrétienne et certaines pratiques de l'Église catholique de son époque, en l'occurrence la vente des indulgences<sup>578</sup> en vue d'une meilleure vie chrétienne. Quatre-vingt-quinze thèses seront formulées, condamnant le trafic fleurissant des indulgences. Luther y dénonce une tromperie inouïe face à la question du péché et de la grâce divine. Ces différentes thèses, ovationnées partout en Allemagne, inviteront à des controverses théologiques que Nietzsche qualifie dans *Humain, trop humain* de « *tragi-comédie de Ratisbonne*<sup>579</sup> » ou encore de « *sinistre bouffonnerie*<sup>580</sup> ». Affranchi de son zèle de moine confortant l'idée d'une justice

---

<sup>576</sup> Luther fut un passionné de Dieu comme le souligne Nietzsche au § 50 *Par-delà bien et mal* : « La passion de Dieu : il en existe des variétés rustiques, candides et obstinées comme chez Luther ».

<sup>577</sup> En 1512, Luther après ses études est appelé à enseigner l'exégèse à l'université de Wittenberg.

<sup>578</sup> Les indulgences sont une stratégie économique sournoise et paisible mise en place par l'Église catholique, consistant à délivrer des attestations officielles à prix d'argent pour soi-même ou un parent défunt et qui témoignent la remise de certaines peines temporelles infligées au purgatoire pour la purification de l'âme.

<sup>579</sup> C'est durant ces fameuses controverses et dans cette vieille ville médiévale de Ratisbonne que s'est joué « le destin fatal de l'histoire allemande moderne [...] l'issue pacifique des difficultés ecclésiastiques et morales semblait assurée, sans guerre de religion, sans contre-réforme, ainsi que l'unité de la nation allemande ; un instant, l'esprit profond et clément de Contarini plana victorieusement sur les querelles théologiques, lui qui représentait la piété italienne ma plus mûre, reflétant sur ses ailes l'aurore de la liberté de l'esprit. Mais le crâne épais de Luther, farci de suspicions et de sombres angoisses, se rebiffa : comme la justification par la grâce lui paraissait sa grande trouvaille, sa devise personnelle, il ne crut pas à cette même proposition énoncée par les italiens, qui pourtant, comme on sait, l'avaient découvert bien avant lui et propagé sans bruit à travers l'Italie. » Luther ayant refusé l'accord de Contarini, ces différentes querelles déclencheront en 1517 des conflits avec l'Église romaine, notamment un procès en schisme, et en 1521 l'excommunication de l'Église catholique et la mise au ban de l'Empire. C'est le point d'ancrage du processus de réformation. Cf. *Humain, trop humain*, II, § 226.

<sup>580</sup> Car selon Nietzsche, « aucune des thèses dont on disputait alors à Ratisbonne, ni celle du péché originel, ni celle de la rédemption vicarie, ni celle de la justification par la foi, n'est vraie de quelque façon que ce soit, n'a même rien à voir avec la vérité, que toutes sont aujourd'hui reconnues indiscutables ». *Idem*, § 226.

punitive de Dieu, Luther y découvre dans la lignée de saint Augustin, la justice passive de Dieu, laquelle découle de la seule foi en Jésus-Christ.

Cette découverte prend pied dans la méditation profonde de certains passages de Romains très significatifs aux yeux de Luther, soulignant le secret de la justice de Dieu dans l'Évangile seul. Il s'agit en effet de Romains, 1 : 17<sup>581</sup> et Romains, 3 : 21-24<sup>582</sup> que Luther résume et reformule en latin par « *arbitramur hominem justificari ex fide absque operibus* <sup>583</sup>» qui veut dire « Nous estimons que l'homme est justifié sans les œuvres de la loi, seulement par la foi. <sup>584</sup>» L'originalité de Luther, face à la piété scolastique<sup>585</sup>, à l'humanisme d'Érasme, ou encore aux mouvements de la Réforme radicale<sup>586</sup>, est d'avoir affirmé l'autorité absolue des Écritures<sup>587</sup> au détriment de l'Église<sup>588</sup>, laquelle est une simple institution sociohistorique en perpétuelle réformation. Avec cette idée, la foi devient le seul moyen pour obtenir la béatitude comme chez saint Paul. Dès lors, en quoi la Réforme de Luther apparaît-elle comme un prolongement du vrai christianisme ? Tel est l'objet principal de cette section.

#### 4.1/La réforme luthérienne ou la prééminence de la foi et de l'amour sur le savoir

Contrairement à la tradition scolastique qui associait les œuvres à la foi, et prônait une éthique dominée par le perfectionnisme, « Luther y développe une vision du christianisme basée sur la foi qui s'attache à la Parole, libérant l'homme de la crainte et de l'accusation venant

---

<sup>581</sup> « [...] je n'ai point honte de l'Évangile : c'est une puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit [...] Parce qu'en lui est révélée la justice de Dieu par la foi et pour la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi ».

<sup>582</sup> Lisons : « [...] maintenant, sans la loi est manifestée la justice de Dieu [...] et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ. » Romains 3 : 21-24.

<sup>583</sup> Luther, *Œuvres*, Tome II, « Missive sur la traduction et sur l'intercession des saints », trad. de l'allemand par Hubert Guicharrousse, Paris, Gallimard, p. 440, 2017.

<sup>584</sup> *Idem*, p. 440.

<sup>585</sup> Voir à ce sujet P. Bühler, « Luther », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, tome 2, op.cit.*, p. 1146 à 1152.

<sup>586</sup> « Emmenée par les mouvements anabaptistes (à partir d'une radicalisation de la Réforme initiée par le Zurichois Zwingli, le « troisième homme » de la Réforme) et spiritualistes, cette réforme se caractérise par son insistance sur la séparation des Églises et de l'État et la constitution d'assemblées locales regroupant des fidèles convertis qui s'y engagent personnellement. » Voir Valérie Aubourg, *L'église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Université de La Réunion, 2011, p. 97 à 98.

<sup>587</sup> Le salut se trouve uniquement dans l'Évangile, c'est-à-dire le *Logos* qui s'est fait chair, moyen par lequel Dieu s'adresse dorénavant directement aux Hommes. Pour peu qu'il connaisse et pratique l'enseignement de Jésus, l'homme reçoit la grâce de Dieu, l'amour de Dieu, le regard favorable aux yeux de Dieu qui le prédispose ensuite à agir suivant les codes de l'Évangile : le bien, le vrai et le beau, pour être un bon chrétien, un bon citoyen.

<sup>588</sup> Selon Luther, la véritable vie chrétienne ne doit pas être régulée par un royaume temporel imposé aux spirituels par une subtile coercition. Elle devrait se tourner exclusivement vers les Écritures. Le chrétien doit suivre librement la loi divine sans contrainte d'une autorité ecclésiastique ou d'un prince, puisque Jésus est l'unique chef du gouvernement spirituel. Et ledit gouvernement a pour principe l'Amour et la solidarité entre les différents membres.

de la Loi, et débouchant sur l'amour.<sup>589</sup> » Et par « le baptême et la foi, tous les croyants sont prêtres, ils ont un accès direct à Dieu et sont égaux devant Dieu, sans que soient pour autant supprimées les fonctions particulières dans l'Église<sup>590</sup> ». Autrement dit, seul le cœur de chair défini comme le lieu du dire et du faire parfait, non le savoir ou la raison peut nous assurer la joie, la sérénité intérieure ou le bonheur dans ce monde. Il s'agit, semble-t-il, de ce christianisme interprété par Nietzsche en 1862 comme « essentiellement une affaire du cœur<sup>591</sup> ». C'est ici, la restauration de Paul en tant que Paul, loin de ce « saint Paul orientalisé jusqu'à la caricature, transfiguré en Asiatique contemplatif<sup>592</sup> » par l'Église « romaine ». Bien que foncièrement théologique, cette thèse présente des enjeux considérables sur le plan éthique, moral et politique. Elle ouvre à de nouveaux horizons sur la définition de l'homme, sur le rapport homme-Dieu et sur l'agir humain.

Pour Luther, comme le montre Pierre Bühler, « un tel perfectionnisme [celui de la scolastique] entraîne l'être humain dans des troubles et des scrupules infinis. Toutes [nos] œuvres sont donc prisonnières [du] péché, et elles ne peuvent en rien contribuer à [notre] salut ; elles ne font que [nous] jeter encore plus dans la perte.<sup>593</sup> » Selon Luther, la justice divine n'est ni coercitive ni répressive, mais préventive et gratuite. Le salut est donné gratuitement par le biais de la foi seule, sans aucun mérite. Tel est donc le noyau éthique et théologique de la justice passive de Dieu. La grâce est le contenu imperceptible et surhumain de la justice de Dieu en l'homme, elle seule nous libère du poids oppressant de la loi et des œuvres. Car, seule la foi sauve, « *Sola fide* », Dieu est miséricordieux, et le juste vit uniquement de ce don gratuit qui est la grâce.

À l'opposé de la théologie scolastique ou catholique qui prônait une éthique perfectionniste, astreignait l'homme à accomplir ses œuvres comme le fait Dieu, et le pensait

<sup>589</sup> *Encyclopédie du protestantisme*, Sous la direction de Pierre Gisel, Paris, Cerf, 1995, p. 921.

<sup>590</sup> *Idem*, p. 921.

<sup>591</sup> Nietzsche, *Correspondance*, I, *op.cit.*, p. 220.

<sup>592</sup> E. Bertram, montre que « le christianisme protestant se fonde précisément sur la base d'un nouvel idéal paulinien [plus rude, plus vaillant], comme l'indique l'aphorisme rimé de Goethe » et l'image créée par Albert Dürer, que Bertram présente comme la plus protestante de Dürer : « Le Chevalier, la Mort et le Diable ». Voici le poème de Goethe :

« Aux guerriers allemands ce fut un titre de gloire  
D'avoir haï le christianisme,  
Jusqu'au jour où, sous l'épée importune de Messire Charles,  
Les nobles Saxons succombèrent.  
Mais assez longtemps ils se sont débattus...  
Et à chaque fois, ils ont grogné.  
Ils n'étaient qu'en un demi-sommeil  
Quand Luther a traduit bravement la Bible.

Saint Paul, rude comme un chevalier, » Voir E. Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie*, *Op.cit.*, p. 109 à 110.

<sup>593</sup> Voir à ce sujet, P. Bühler, « Luther », in, in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, *op.cit.*, 1147 à 1148.

par analogie à Dieu eu égard à ses facultés spécifiques, Luther rejette ce perfectionnisme du côté de la prétention humaine en repensant l'homme dans la perspective du péché originel et de la pure grâce. Il s'oppose en outre à la réforme modérée de l'Église de l'humaniste Érasme, notamment sur la possibilité intrinsèque qu'a l'homme de participer positivement ou négativement à son salut (le libre arbitre). En partant du postulat que l'homme est un être imparfait par nature, et que les œuvres terrestres sont foncièrement prisonnières de cette nature, Luther pose l'impossibilité pour l'être humain d'accomplir la loi et de participer à son salut comme le note Érasme<sup>594</sup> dans sa sagesse humaniste. Par conséquent, le salut par la loi et les œuvres est rejeté au profit de la foi, de la grâce, d'une relation directe et passive avec Dieu.

La grâce de Dieu est la plus haute générosité, la plus haute piété, la véritable bonté, c'est une symétrie partagée qui privilégie la beauté du don de Dieu. La grâce de Dieu peut se résumer en cette formule biblique « tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi <sup>595</sup>», en ce qu'elle entretient une harmonie entre l'homme et Dieu, une puissance qui nous élève à hauteur de Dieu. La grâce a un aspect double : une piété personnelle impliquant le maintien de la grâce (la foi), mais en outre, une dimension universelle supposant que Dieu est à la fois le Dieu des chrétiens et celui des païens comme le déclarait déjà Paul. Ce qui cultive l'idée d'un égalitarisme ontologique des âmes devant Dieu sans distinction de race ou de sexe et d'un amour universel. Plus besoin d'intermédiaires entre l'homme et Dieu, par l'Évangile seul, Dieu s'adresse directement à l'homme, nous apprécie tel que nous sommes. Il imprime sa grâce en nous, et celle-ci nous rend capable de s'aimer, de l'aimer et d'aimer l'autre. La doctrine de Luther fait donc de la personne un sujet qui vit au présent, et l'acteur premier dans sa marche avec Dieu, avec autrui et la société.

Cependant, chez Luther, la justification par la foi n'annule pas la loi comme chez ses disciples antinomistes<sup>596</sup> qui estimaient que le vrai chrétien est totalement affranchi de la loi. Elle permet au contraire une meilleure connaissance de la Loi par l'Évangile de Jésus-Christ incorporé en nous, donc un équilibre entre les vérités du cœur (la foi) et celles de la loi (Dieu). La foi nous affranchit de la dimension contraignante de la loi, non de son caractère obligatoire.

---

<sup>594</sup> À bien des égards, Érasme et Luther partagent les mêmes revendications : retour aux textes saints, critique des abus de l'Église romaine, l'invite à cultiver une piété plus particulière. Mais sur la question du libre arbitre, les deux s'opposent radicalement. Si Érasme dans son *Traité du libre arbitre*, 1524, affirme que l'homme est dépositaire d'une aptitude naturelle neutre qui le prédispose à agir selon le bien ou le mal : le libre arbitre. Et, le libre arbitre couplé à la connaissance et la pratique de l'évangile de Jésus permettent à l'homme d'agir selon le Bien, donc, de concourir d'une part à son salut. Luther en revanche dans *Du serf arbitre*, publié en 1525, rejette avec fermeté cette idée d'Érasme, puisque le salut pour lui ne découle aucunement des œuvres terrestres et du respect de la loi, mais uniquement de la grâce divine.

<sup>595</sup> Jean 17 :10.

<sup>596</sup> Luther était opposé à cette lecture. Voir P. Bühler, « Luther », *op.cit.*, p. 1148.

La justification par la foi est une sorte d'éthique favorisant la réconciliation avec Dieu, avec soi-même et avec l'Autre perméable à tout être humain ayant la foi en Jésus-Christ. Sur le plan religieux et moral, c'est une relation immanente fondée sur la conscience de soi, la confiance et l'harmonie entre l'homme et Dieu, s'augmentant au quotidien. Une relation qui nous rappelle sans cesse notre condition, nous donne les moyens d'user correctement la loi, donc la nécessité de l'Évangile. Et sur le plan politique, il s'agit d'accomplir dans la société ou le monde les devoirs que la loi divine pose en vue de l'harmonie au sein de la société, du respect de soi-même et d'autrui. C'est ainsi que Luther pense la vision essentielle de sa théologie et de son éthique.

Contrairement à certains commentateurs qui présentent cet acte (la Réforme) comme un renoncement à la loi, Luther ne renonce pas à la loi en soi, mais à la loi comme seule condition de salut. Il prône un salut terrestre et post-vie, donc une meilleure vie chrétienne sur fond de liberté, d'amour et de foi. La doctrine de Luther fait l'éloge du sentiment religieux, de l'aspect subjectif, de la pureté intérieure également prôné par les partisans du courant de la religion naturelle comme Rousseau, au détriment de la relation objective, de la morale moralisante (homme et l'Église). Dans les religions instituées comme le christianisme ou l'islam, on trouve en dehors du sentiment religieux (la foi), un cadre institutionnel ferme souvent source de conflits sanglants aussi bien au sein de l'islam que du christianisme. La justification par la foi seule, source d'une relation directe avec Dieu, donc de liberté religieuse, est plus humanisante. Luther est ainsi le promoteur d'une nouvelle doctrine du salut, plus réaliste et plus joyeuse, inspirée des épîtres de saint Paul. La Réforme de Luther implique alors une dimension affective qui échappe au code institutionnel, à la raison, puisque l'expérience religieuse est consubstantielle à la foi qui s'ouvre dans l'amour de Dieu pour l'homme, inversement. Ce qui la rapproche dans une certaine mesure du christianisme du cœur, dont Nietzsche est nostalgique et qui lui permet de critiquer le christianisme culpabilisant.

Mais, cette décléricalisation de l'Église aboutit à la valorisation d'autres pratiques telles que la relation individuelle et directe avec Dieu, mais surtout « le développement de la libre entreprise dans le domaine religieux... », nous dit Jean-Paul Willaime<sup>597</sup> ou le pluralisme<sup>598</sup>

---

<sup>597</sup> J. P. Willaime, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 2005, p. 10.

<sup>598</sup> Face à l'unicité de l'Église catholique, Luther pose le pluralisme religieux. C'est un fait qui découle de l'esprit même de la Réforme de Luther, dont les principes sont : « l'Écriture seule » et la « foi seule », [ceux] qui relativisent tout ordre hiérarchique et rendent impossible, dès la Réforme, une unité institutionnelle protestante ». Cf. J. Baubérot, « Pluralisme », in *Encyclopédie du protestantisme, op.cit.*, p. 1158. Ce qui fait dire à Willaime que « [...] Le morcellement confessionnel et ecclésiastique du protestantisme, loin d'être pour lui une tare, est la manifestation de son refus de considérer qu'une institution ecclésiastique particulière a le Monopole de la vérité chrétienne. » J. P. Willaime, *Sociologie du protestantisme, op.cit.*, p.10. Voir aussi, J.P. Willaime, *La précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992.



religieux comme en témoigne les divisions confessionnelles et ecclésiastiques ou les contestations au sein même du protestantisme :

Au XVI<sup>e</sup> siècle, le protestantisme se répand en deux vagues successives à l'initiative de Martin Luther (1483-1546) en Allemagne puis sous l'impulsion de Jean Calvin (1509-1564) en France et en Suisse. Ces vagues sont à l'origine des deux branches dites luthériennes et réformée. Avec la réforme anglaise toutes trois se regroupent sous le terme de « réforme magistérielle », que l'on différencie de la « réforme radicale » du XVI<sup>e</sup> siècle. La première se fait avec l'appui des autorités « temporelles » (princes et conseillers municipaux), alors que la seconde, au contraire, revendique son autonomie vis-à-vis des dirigeants de ce monde.<sup>599</sup>

C'est dans le prolongement de cette dernière mouvance évangélique qu'apparaît au XVII<sup>e</sup> et se développe au XVIII<sup>e</sup> siècle les « mouvements de Réveils <sup>600</sup>», parmi lesquels le puritanisme anglais<sup>601</sup>, le piétisme<sup>602</sup>, le méthodisme<sup>603</sup> et le pentecôtisme<sup>604</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>599</sup>V. Aubourg, *L'église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, op.cit., p. 97.

<sup>600</sup> « Le terme de « Réveil » provient de l'expression *revival of religion*, employée à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les revivalistes cherchent à atteindre deux milieux différents : les chrétiens dont l'intensité de la vie spirituelle s'est affaiblie et les milieux plus ou moins déchristianisés. » Voir J. Baubérot, *Histoire du protestantisme*, Paris, PUF, 2020, p. 81.

<sup>601</sup> Selon V. Aubourg, « Le terme de puritanisme s'origine au XVI<sup>e</sup> siècle et désigne les calvinistes anglais contestant la synthèse anglicane de l'Église et de l'État estimé non conforme à la Réforme. Ils ambitionnent de « purifier » l'Église de ses « erreurs mondaines » Cf. V. Aubourg, *L'église à l'épreuve du Pentecôtisme*, Op.cit., note 39, p. 98.

<sup>602</sup> Le piétisme en son sens originel désigne un courant religieux complexe né au sein du luthéranisme allemand et qui s'est affermi en Allemagne dans une période comprise entre le début du XVII<sup>e</sup> et celui du XVIII<sup>e</sup> siècle, dont les principaux thèmes exercèrent une influence considérable sur le développement et les raffermissements de l'éducation en Allemagne. Jean-Marie Paul souligne que les historiens allemands désignent ordinairement le piétisme par le terme de *Frömmigkeitsbewegung*, c'est-à-dire le « mouvement de la piété », qui a favorisé le rayonnement de l'Allemagne. Ce mouvement en effet est né d'une inquiétude profonde et d'un désir inouï d'épanouissement spirituel et moral après la Réforme opérée par Luther. C'est en d'autres termes l'amélioration de la Réforme, une réforme à l'intérieur même de la Réforme. Jean-Marie Paul, *L'Homme face à Dieu, Mystique Réforme Piétisme*, p. 240. Markus Matthias souligne à la note 2 que « le dernier manuel de théologie protestante, *Handbuch zur Dogmen-und Theologiegeschichte (HDThG)*, Bd. 3, Göttingen, 1984, p.97-115, caractérise le piétisme comme un « mouvement de piété et de réforme » (« *Frömmigkeits-und Reformbewegung* »), p. 97 [...] La théologie à proprement parler n'interviendrait que comme la conséquence de la nouvelle piété, dans la mesure où celle-ci oriente « progressivement » (*allmählich*) vers une « théologie de l'expérience » (*Erfahrungstheologie*). Toujours selon les auteurs, le piétisme contribue au « dépassement de l'orthodoxie protestante » (« *zur Überwindung der altprotestantischen Orthodoxie* », p. 98, cf. p. 102. » Voir, Markus Mathias, « Quelques réflexions sur la théologie de Philipp Jakob Spener », in *Le piétisme à l'âge classique*, p. 69, note, 2.

<sup>603</sup> Voir V. Aubourg, *L'église à l'épreuve du Pentecôtisme*, op.cit., p. 99 à 100.

<sup>604</sup> C'est un autre mouvement revivaliste qui s'inscrit dans la lignée du piétisme luthérien et d'autres mouvements du XVII<sup>e</sup> siècle, qui naît au XX<sup>e</sup> siècle, dont les fondements religieux s'appuient sur l'expérience vécue par les apôtres le jour de la Pentecôte. Pour plus de détails, voir V. Aubourg, *L'église à l'épreuve du Pentecôtisme*, op.cit., p. 100.

À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le piétisme allemand dont les bases ont été posées par le père du piétisme luthérien, Philipp Jakob Spener (1635-1705) dans ses *Pia Désideria*, mais aussi par Nikolaus Ludwig von Zinzendorf au XVIII<sup>e</sup> siècle « vient contester les pratiques routinières des membres de l'Église luthérienne pour lesquels la foi, devenue simple adhésion sociologique, n'aurait plus d'impact sur la vie du croyant. Ce mouvement met en avant la « foi du cœur » et encourage le fidèle à « mener une vie sainte ». Il favorise des conventicules (groupes restreints de prière et d'édification) qui préfigurent les fondations de *Gemeinschaften* (communautés) qui suivront.<sup>605</sup> » En effet, durant les crises qui ont suivi la Réforme, des groupes de fidèles s'étaient constitués en petites communautés, dignes de leur « piété », voulant promouvoir une théologie centrée sur l'expérience ou la pratique de l'amour au détriment de la théorie.

Ils mettaient l'accent sur le vécu dans l'intériorité, la convivialité et prônaient résolument de vivre leur foi au-delà du formalisme dans lequel s'était figé la Réforme luthérienne. L'institution la plus marquante en est le petit groupe de volontaires, le *Collegium pietatis*, prônant une égalité de genre. À l'origine, bien que méprisés, frustrés par les luthériens orthodoxes, les piétistes peu à peu, vont prendre confiance en eux, s'imposer, et brandir ce qualificatif méprisant (piétisme), attribué par les défenseurs de l'orthodoxie luthérienne germanique, comme une marque de légitimité de leur foi. Ils ressentent dorénavant leur « piété » comme un sceau éminent de distinction, qui fait d'eux, des hommes singuliers dans le siècle. En clair, les piétistes sont des hommes qui manifestent une grande sensibilité. Ils sont sensibles, inquiets et désireux d'épanouissement. Ils recherchent en permanence l'autosatisfaction ainsi que la perfection. Ils pratiquent la lecture de la Bible, la prière, les cantiques, l'examen de la vie intérieure, des émotions avec diligence.

Toutefois, il faut souligner que même si Halle fut le centre du piétisme luthérien, le piétisme de Halle avec Hermann August Francke, selon Carl Hinrichs « n'avait rien du sentimentalisme mou que l'on associe communément au terme piétisme ; nous nous trouvons ici en présence d'un mouvement de réforme réaliste et dur, qui s'apparente tout à fait au calvinisme par son activité sociale et économique.<sup>606</sup> » En revanche, le piétisme de Herrnhut, celui de Zinzendorf et de la communauté des Frères Moraves est resté dans le prolongement fidèle du luthéranisme en exigeant la fabrique d'un cœur vibrant, chantant<sup>607</sup>, qui répond aux

---

<sup>605</sup> *Idem*, p. 98 à 99.

<sup>606</sup> Carl Hinrichs, *Preuben als historisches Problem*. Gesammelte Abhandlungen, hrsg. von Gerhard Oestreich, Berlin, 1964, p. 53. Cité par Johannes Wallmann, dans *Le piétisme à l'âge classique*, *op.cit.*, p. 48, note 56.

<sup>607</sup> « Le cœur doit chanter. Voici comment l'on pourrait définir l'un des préceptes de la ferveur morave. De nombreux visiteurs, à l'image d'un Wesley, très enthousiaste lors de sa visite à Herrnhut, l'année de sa propre expérience de Réveil, ou encore Goethe, ont été marqués profondément par l'hymnologie d'une congrégation qui

appels de Dieu inscrit dans les Écritures. En effet, si d'autres mouvements comme *l'orthodoxie luthérienne*<sup>608</sup>, ou encore le *piétisme de Halle* s'éloignent de l'esprit de la Réforme luthérienne du XVI<sup>e</sup> siècle, le piétisme-éveillé de Zinzendorf et de la communauté des Frères Moraves de Herrnhut réhabilite et prolonge l'esprit de la réforme luthérienne centré sur la piété, la pratique et l'apprentissage profond de la Bible. « Pour les Frères, le cœur et les sentiments l'emportaient sur l'entendement<sup>609</sup> » comme chez Nietzsche, lequel notait en 1885-1886 que « la raison [comparée au cœur n'est que] la philosophie de l'apparence<sup>610</sup> ». Ils « organisent des séances de chant pour susciter l'émotion, contribuer à l'affirmation de la foi, favoriser l'union de l'âme au Christ.<sup>611</sup> » C'est donc avec le piétisme des Frères moraves que le rapport au christianisme du cœur paraît le plus patent. Il fait sans doute partir « des deux formes d'humanité que [Nietzsche ait] personnellement rencontrées<sup>612</sup> ». Ces deux formes d'humanités ont été manifestées, d'une part, par les Grecs (avec l'hellénisme présocratique), et d'autre part, par ses parents ou le professeur Robert Buddensieg<sup>613</sup> à Pforta, qui sont à ses yeux des chrétiens parfaits<sup>614</sup>. En comparaison aux autres religions (telles que le judaïsme sacerdotale, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et l'islam) qu'il évoque sporadiquement et superficiellement, le christianisme sous sa forme protestante, surtout luthérienne est celui qu'il connaît et apprécie le mieux. Ce dernier l'a profondément façonné, habite en lui, sous-tend sa philosophie et sa critique du christianisme sous un angle moral.

#### 4.2/ Lecture nietzschéenne de la réforme luthérienne

---

semblaient savoir faire vibrer sa foi par le chant. S'inspirant de l'hymnologie des Frères tchèques, les Moraves attachaient la plus grande importance à la pratique quotidienne de la chorale, le comte Zinzendorf, père fondateur des Moraves, encourageant les uns et les autres à y mettre tout leur cœur, tant un cantique venant du for intérieur était considéré comme un signe manifeste de l'authentique foi. » Cf. Jean Borm, « L'hymnologie morave ou le cantique comme témoignage de la foi », in *Études théologiques et religieuses* 2015/2 (Tome 90), p. 221, Article disponible en ligne à l'adresse <https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2015-2-page-221.htm>.

<sup>608</sup> Avec les Lumières et le développement du rationalisme religieux au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècle, ce mouvement tend vers un certain libéralisme. Pour le théologien Volkmar Reinhard, « la raison intervient pour comprendre le sens de l'Écriture et se soumet pour accepter les doctrines qui s'y trouvent ». J. Baubérot, *Histoire du protestantisme*, *op.cit.*, p. 75.

<sup>609</sup> Carola Wessel, « Nikolaus Ludwig von Zinzendorf et la confrérie morave », in Anne Lagny (éd.), *Les piétismes à l'âge classique, crise, conversion, institutions*, Paris, Septentrion, 2001, p. 133.

<sup>610</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[141], p. 139.

<sup>611</sup> E. Weber, *La recherche hymnologique*, Paris, Beauchesne, 2001, p. 20 à 21.

<sup>612</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[180], p. 156.

<sup>613</sup> Nous reviendrons sur l'influence de ce professeur luthérien dans la deuxième partie de cette thèse.

<sup>614</sup> Nous y reviendrons dans la deuxième partie.

En Allemagne, seul le prédicateur savait ce que pèsent une syllabe et un mot, comment une phrase frappe, rebondit, se presse, roule et se déroule, lui seul logeait une conscience dans son oreille, bien souvent une mauvaise conscience, car il est bien des raisons qui font que, dans l'art oratoire, l'Allemand n'arrive que rarement à la maîtrise, et presque toujours trop tard. C'est pourquoi il est bien juste que le chef-d'œuvre de la prose allemande soit le chef-d'œuvre de son plus grand prédicateur : la *Bible* est jusqu'à nouvel ordre le meilleur livre allemand. Comparé à la Bible de Luther, presque tout le reste n'est que « littérature », cette plante qui n'a pas poussé en Allemagne, qui, pour cette raison, n'a pas poussé et ne pousse de racines dans le cœur des Allemands, alors que la Bible l'a fait.<sup>615</sup>

À lire cet extrait de texte, il n'y a pas l'ombre d'un doute, par sa version de la Bible et sa musique<sup>616</sup>, Luther est au même titre que Jésus et Dionysos, un « génie du cœur ». Il savait annoncer le « *Gai saber* », apte à transfigurer les Allemands et le monde. La Bible de Luther avait ses racines dans une acception triomphante de *l'ego* : sa prédication portait sur l'autoaffirmation, l'autocélébration de la vie et une pratique de l'amour. En Allemagne, seul le « grand prédicateur » Luther savait parler à haute voix comme les Anciens Grecs. Avec son chef-d'œuvre ou sa Bible, il disait fortement au « cœur », afin qu'il dise Oui, qu'il triomphe. Avec Luther, les Allemands, et surtout ceux du Nord, ont su faire de leur sobriquet injurieux « die Deutschen<sup>617</sup> » « un nom d'honneur, en devenant le premier peuple *antichrétien* de l'Europe.<sup>618</sup> » Cet antichristianisme n'est pas partisan d'un athéisme, il est plutôt l'aveu d'une nostalgie du christianisme jésunien, tel qu'il est présenté par Paul.

Selon Nietzsche, « [...] jamais un peuple ne fut relativement plus chrétien que les Allemands à l'époque de Luther : leur culture chrétienne était à la veille d'un splendide épanouissement aux multiples nuances<sup>619</sup> », car « au temps de sa grande corruption, l'Église était la moins corrompue en Allemagne : c'est pourquoi ce fut là que la Réforme prit naissance, symptôme de ce que les seuls débuts de la corruption étaient éprouvés comme intolérables.<sup>620</sup> » Luther qui s'appuie sur les écrits de Paul a appris aux Allemands « à être des anti-Romains et

---

<sup>615</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 247, p. 168. Voir aussi, *Fragments posthumes*, XI, 35[84], p. 277. « La langue de Luther, la Bible comme base d'une nouvelle forme poétique. » *Par-delà bien et mal*, § 247, p. 168. Voir à ce sujet E. Bertram, *Nietzsche, Essai de mythologie, op.cit.*, p. 113.

<sup>616</sup> Cf. *La naissance de la tragédie*, § 23, p. 148. Déjà cité.

<sup>617</sup> C'était un nom calomnieux qui signifiait à l'origine les « païens ». Cf. *Le Gai Savoir*, § 146, p. 147.

<sup>618</sup> *Idem*, § 146, p. 147.

<sup>619</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 148, p. 148.

<sup>620</sup> *Idem*, § 148, p. 148.

à dire : « *Me voici ! je ne puis autrement !* »<sup>621</sup> Le « *Me voici !* » est un signe que la réforme luthérienne a érigé en un idéal, lequel a favorisé la création d'un type d'hommes courageux, très loin du « moi haïssable »<sup>622</sup> de Pascal. Une vertu que Zarathoustra célèbre comme la plus haute des vertus.<sup>623</sup>

C'est en effet avec le même accent, le même style, le même objectif que Nietzsche a écrit son *Ainsi parlait Zarathoustra*, qu'il conçoit comme son « meilleur ouvrage »<sup>624</sup>, et qu'il présente comme « une sorte étrange de « prédications morales »<sup>625</sup> » et comme « un cinquième « Évangile » »<sup>626</sup>. Dans une lettre à Erwin Rohde<sup>627</sup> de 1884, Nietzsche conçoit son Zarathoustra comme « l'achèvement de langue allemande », après Luther et Goethe. Néanmoins, si la réforme luthérienne fait partie d'une des grandes espérances allemandes sur le plan moral, elle a aussi préparé la modernité philosophique avec son lot de nihilisme selon Nietzsche. Nous pouvons lire à ce sujet :

La réforme luthérienne fut dans toute son étendue la révolte indignée de la simplicité contre quelque chose de « nuancé », pour parler avec prudence, un malentendu grossier, naïf, où il y a beaucoup à pardonner – on ne comprenait pas l'expérience d'une Église victorieuse et n'y voyait que corruption, on méjugait l'aristocratie scepticisme [...] Quand à tout ce qui a pu croître à partir de sa Réforme, de bon ou de mauvais [...] qui donc serait assez naïf pour vouloir simplement louer ou blâmer Luther en raison de pareilles conséquences ? Il est innocent de tout, il ne savait ce qu'il faisait.<sup>628</sup>

---

<sup>621</sup> *Ibid.*, § 146, p. 147.

<sup>622</sup> Qu'on retrouve dans le christianisme décadent. Nous y reviendrons dans la deuxième partie.

<sup>623</sup> « ... le courage est le meilleur meurtrier : le courage qui agresse : il tue même la mort, car il dit : « C'était ça, la vie ? Allons, encore une fois ! » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme », p. 189.

<sup>624</sup> Lettre à H. Köselitz, Rapallo, le 1<sup>er</sup> février 1883, in *Lettres choisies, op.cit.*, p. 227.

<sup>625</sup> Lisons : « Ce livre m'a fait pénétrer dans un nouveau « cercle » - désormais, je passerai en Allemagne assurément pour un fou. Il s'agit d'une sorte étrange de « prédications morales ». Lettre à H. Köselitz, Rapallo, le 1<sup>er</sup> février 1883, in *Lettres choisies, op.cit.*, p. 228.

<sup>626</sup> On peut lire : « ... je viens d'accomplir un pas décisif – et je crois en outre qu'il est de nature à vous être profitable. Il s'agit d'un petit ouvrage ... dont le titre est *Ainsi parlait Zarathoustra* "Un livre pour tous et pour personne" C'est une « composition poétique » ou un cinquième « Évangile » »<sup>626</sup> Lettre à E. Schmeitzner, Rapallo, le 13 février 1883. *Idem*, p. 231.

<sup>627</sup> On peut lire : « [...] avec ce Zarathoustra, je me figure avoir porté à son achèvement la langue allemande. Après Luther et Goethe, il y avait un troisième pas à faire – examine, mon cher camarade, si, dans notre langue, il s'est jamais trouvé que force, souplesse et euphonie soient si étroitement liées. » Voir lettre à E. Rohde, Nice, le 22 février 1884. *Ibid.*, p. 244.

<sup>628</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 358, p. 251- 252.

Aux yeux de Nietzsche, la réforme luthérienne est un moment à la fois positif et funeste. Positif, en ce que Luther est d'abord un homme *rude*<sup>629</sup>, qui par son geste courageux (la Réforme) a fait fractionner le moyen âge « romain », et favorisé « un éveil de la probité<sup>630</sup> » ou des délicatesses morales dans le Nord<sup>631</sup>. Il a déchaîné « l'aplatissement de l'esprit européen, notamment dans le Nord, sa *bonasserie*, si l'on préfère l'exprimer ici par un terme moral <sup>632</sup> », donc l'éveil de la liberté dans tous les cœurs et la création de l'homme septentrional. En effet, le protestantisme qui assurait de rendre à bien moindres frais les mêmes services que rendait l'Église catholique, d'apporter la belle humeur, s'est répandu

[...] surtout parmi les nations du Nord, qui avaient poussé, dans le symbolisme et l'amour des formes de l'ancienne Église, des racines moins profondes que les peuples du Sud : chez ceux-ci, c'est le paganisme religieux beaucoup plus puissant qui continua à vivre dans le christianisme, alors que dans le Nord ce christianisme signifia une antinomie et une rupture avec la religion locale et fut dès le début, pour cette raison même, de caractère plutôt abstrait [spéculatif] que sensuel [du cœur], mais aussi, toujours pour la même raison, plus fanatique et plus opiniâtre en période de danger. Si l'on réussit à extirper le christianisme de la *pensée* [c'est-à-dire, ce qu'il nomme au §92 le christianisme de « bouche »], on voit aussitôt où il commencera à disparaître : là précisément où il se défendra le plus rudement. Ailleurs, il pliera sans rompre, il perdra ses feuilles, mais pour en mettre d'autres, – parce que là, ce sont les *sens*[cœur] et non les idées [les pensées] qui auront pris parti pour lui.<sup>633</sup>

La Réforme s'est donc très vite répandue et enracinée dans le Nord de l'Allemagne<sup>634</sup> et dans d'autres nations du Nord, grâce à un des génies libérateurs de l'Allemagne qui prônait

---

<sup>629</sup> *Fragments posthumes, début 1874 – printemps 1876*, 35 [11], p. 225.

<sup>630</sup> *Idem*, 5[107], p. 308.

<sup>631</sup> « Toutefois que les réformes de tout un peuple échouent et que seules des sectes parviennent à s'affirmer, on peut conclure que le peuple se trouve déjà d'ores et déjà à un état de différenciation multiple et commence à s'affranchir des instincts grégaires ainsi que de la moralité des mœurs : état de fluctuation, fort significatif, que l'on a l'habitude de décrier comme décadence et corruption des mœurs, alors qu'il annonce la maturation de l'œuf et le proche éclatement de la coquille. Que la réforme luthérienne ait réussi dans les pays nordiques est significatif du retard de ces derniers sur les pays méridionaux, et de ce que le Nord connaissait encore des besoins assez uniformes et peu nuancés ». Dans le Nord la réforme luthérienne a donc été un plus, puisqu'elle avait produit un splendide épanouissement aux multiples nuances au détriment de leur goût uniforme ou grégaire. Cf. *Le Gai Savoir*, § 149, p. 149.

<sup>632</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 358, p. 252.

<sup>633</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 97, p. 57.

<sup>634</sup> « Le luthéranisme fut majoritaire notamment dans de grandes parties de l'Allemagne et de la Scandinavie. » Voir *Encyclopédie du protestantisme, op.cit.*, p. 923.

un christianisme du cœur, plus vaillant, qui dit oui à la vie. La Réforme a commencé là où on ne supportait plus de financer les dépenses somptuaires de Princes de l'Église cyniques et jouisseurs, tandis que le Sud de l'Europe cultivait l'idéal contemplatif chrétien, issu des profondeurs de la très vieille Asie. Raison pour laquelle Nietzsche note dans *Le Gai Savoir* que : « l'Édifice de l'Église repose en tout cas sur une liberté et une générosité méridionales de l'esprit, et tout autant sur une méfiance méridionale à l'égard de la nature, et de l'homme et de l'esprit – il repose sur une connaissance de l'homme, une expérience de l'homme, absolument autre que celles qu'en a eu le Nord.<sup>635</sup> » L'Europe du Nord avait des besoins autres à ceux du peuple du Sud de l'Europe, mais conformes à ceux de Luther – obsédé par la question du salut à moindres frais, par une vie active, victorieuse et joyeuse. En effet, comme le souligne Ernest Bertram :

[...] la Réforme ou le christianisme spécifiquement septentrional n'a cherché que sa plus puissante expression. Depuis *l'Heliand* et les premières cathédrales de la Basse-Saxe – le Nord a toujours tenté de réaliser l'idéal d'un christianisme actif, anti-pessimiste, un christianisme qui dit oui, qui agit oui, un « Quand même » et un « Oui » anti-asiatique, anti-ascétique lancé à la vie<sup>636</sup>

Ce faisant, la Réforme de Luther est libératrice et créatrice de l'homme septentrional au sens goethéen<sup>637</sup> sur le plan moral et religieux. C'est elle qui a fait des Allemands le « peuple *antichrétien* de l'Europe<sup>638</sup> », c'est-à-dire qu'ils ont pu combattre le christianisme avilissant. Car, c'est un coup décisif porté à l'Église catholique tenant un faste sacerdotal et la contemplation comme modèle de vie, dont le Sud de l'Europe est l'héritière. Et à l'instar de Luther, c'est ce christianisme profondément orientalisé (c'est-à-dire l'héritier de la très vieille Asie), qui se manifeste dans la morale judéo-chrétienne, ornée d'idéaux ascétiques que Nietzsche combat, oppose dès 1862 jusqu'au texte de 1889 au christianisme du cœur. Luther est donc « un grand bienfaiteur<sup>639</sup> », en jetant le discrédit sur les saints et la vie contemplative, il contribua, ainsi, considérablement au processus de laïcisation du théologique, puis ouvrit une brèche par laquelle se développèrent la mobilité, la soif d'indépendance et le naturel de

---

<sup>635</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 358, p. 250-251.

<sup>636</sup> E. Bertram, *Nietzsche : Essai de mythologie, op.cit.*, p. 109.

<sup>637</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>638</sup> Voir *Le Gai Savoir*, § 146, p. 147.

<sup>639</sup> Voir *Aurore*, § 88, p. 72-73.

l'homme moderne. Sa critique du théologique est un acte de délivrance pour les hommes d'action, puisque la vie contemplative et l'ascétisme enseigné par les religieux avaient longtemps obscurci l'existence des hommes de la vie active avec les idéaux transcendants. Ce qui fait dire à Nietzsche que : « Le résultat le plus important de l'action de Luther, c'est la méfiance qu'il a suscitée à l'égard des saints et de toute la *vita contemplativa* chrétienne : depuis lors la voie a été de nouveau ouverte à une *vita contemplativa* non chrétienne, et un terme a été fixé au mépris de l'activité mondaine et laïques. <sup>640</sup>» Ainsi, Luther a favorisé l'émergence de l'activité laïque<sup>641</sup> en Europe et dans le monde, ouvrant ainsi la porte à la religion comme choix individuel, à une société régie par les lois du commerce, de la liberté de conscience, et au pluralisme religieux. Et ce côté héroïque, vaillant, libérateur s'est amplement manifesté dans « la musique de Haendel <sup>642</sup>.

Cependant, la Réforme a aussi sa part de dégénérescence de l'homme moderne. Dans l'ordre de la connaissance, la Réforme de Luther est un soulèvement des *esprits attardés* contre les forces positives de la Renaissance italienne dans l'ordre de la culture,<sup>643</sup> favorisant ainsi le *plébéianisme du savant moderne*<sup>644</sup>. Pour Nietzsche, la Réforme est une obscénité spirituelle. Alors que la vie avait repris ses lettres de noblesse et pris le dessus sur les valeurs décadentes au sein desquelles nous étions piégés par la scolastique médiévale, une époque qui aurait pu avoir pour pape : « César Borgia », c'est-à-dire l'acquiescement de la vie ; donc le christianisme décadent anéanti. Inopportunément advint un « moine allemand, Luther » qui « vint à Rome » et désactiva la puissance transformatrice de l'humanisme de la Renaissance. Dit autrement, la Renaissance, ce haut moment de civilisation, l'apogée de la civilisation occidentale après l'hellénisme qui laissait apparaître l'horizon d'une floraison philosophique, artistique et scientifique, fut restreint par le geste iconoclaste du moine impossible, c'est-à-dire Luther. Il a

---

<sup>640</sup> *Idem*, §88, p.72.

<sup>641</sup> « La Réforme a contribué à l'émergence de la laïcité pour trois raisons essentielles : 1) parce qu'elle a décléricalisé le christianisme [...] 2) parce que [...] la Réforme a aussi facilité désacralisation de l'autorité politique et sa sécularisation ; 3) [...] la Réforme a également contribué à la reconnaissance de la liberté de conscience et de la séparation des Églises et de l'État. » Encyclopédie du protestantisme, Op.cit., p. 846. Nietzsche aussi reconnaît que la Réforme a permis l'avènement « [...] des *sources d'énergie* si puissantes que, sans elles, tous les rouages du monde moderne n'auraient pas un mouvement d'une si grande force. » Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « *Opinions et sentence mêlées* », § 226, p. 117.

<sup>642</sup> On peut lire : « Ce n'est que dans la musique de Haendel que prit forme musicale ce qu'il y avait de meilleur dans l'âme de Luther et les siens, cet accent judéo-héroïque qui a donné à la Réforme un souffle de grandeur. » Cf. Nietzsche contre Wagner, « Une musique sans avenir », p. 355.

<sup>643</sup> Voir à ce sujet *Humain, trop humain*, I, « Caractère de haute et basse civilisation », § 237, p. 167-168 ; *Ecce Homo*, « Le cas Wagner », § 2, p. 328.

<sup>644</sup> Lire *Le Gai Savoir*, § 358, p. 252.



en bon lecteur naïf<sup>645</sup> de Paul, restitué la logique essentielle du christianisme, la nécessité de la grâce et de la foi. Par conséquent, l'aveu du mépris de soi, du corps ainsi que de la terre, mieux l'impossibilité de la praxis évangélique.

Une logique qui était pratiquement détruite par les forces positives de la Renaissance. C'est d'ailleurs pourquoi, la Réforme luthérienne est pour Nietzsche la relance d'une scène monstrueuse qui s'est jouée au début de l'histoire du christianisme : la lutte entre le judaïsme et le paganisme ou plutôt entre Rome et la Judée, qui, s'est soldée par la victoire du judaïsme, c'est-à-dire la déchéance morale, l'intrusion du concept de culpabilité et de punition, « la perversion des âmes par les notions de faute, de châtement et d'immortalité.<sup>646</sup> » Donc, la condamnation de la vie qui s'épanouissait, l'invention du principe de responsabilité suivie de la perte de sens de la justice ainsi que du libre arbitre authentique. Dit autrement, la création du christianisme inversé, l'ébranlement de « tout le travail du monde antique...<sup>647</sup> » par « Paul, le Juif, l'éternel Juif errant par excellence !<sup>648</sup> ». Et qui sera des années plus tard cultivé par Luther.

Mais aussi, d'un point de vue moral et politique, la Réforme de Luther freine la création de l'individu d'exception au profit de l'individualisme. Moralement, la doctrine luthérienne est la régénération de la morale idéaliste selon Nietzsche. Avec la justification par la foi seule, l'homme dont la nature est marquée par la finitude, doit dorénavant espérer et se contenter d'attendre la grâce de Dieu, étouffant ainsi tout esprit créatif et tout désir de triompher. Ce qui laisse place au laxisme humain puis à une tyrannie douce et paisible de Dieu comme le montrait déjà la sagesse humaniste d'Érasme.

Sous un angle politique, la Réforme a favorisé l'individualisme. Luther, plébéien, en déclarant l'égalité ontologique des âmes devant Dieu, a corrompu cette fois-ci, à l'instar du prêtre ascétique, le « goût hiératique<sup>649</sup> » des cultes religieux, donc l'oubli de la différence, du type esthétique, emblème de la puissance et de l'accroissement de la vie individuel, pour un conformisme à l'intérêt général. L'égalitarisme exacerbé qu'on observe dans la démocratie moderne prend naissance dans une certaine mesure dans la Réforme de Luther selon Nietzsche. Cet égalitarisme freine l'effort personnel, la capacité à se surmonter, en créant une valeur fictive de l'individu. Or, les sociétés hiérarchiques<sup>650</sup>, prônant la différence, favorisent l'éclosion d'une

---

<sup>645</sup> Pour Nietzsche, c'est une nature douée, conduite à la liberté, mais qui s'est égarée par la lecture des Épîtres aux Romains de Paul. Il n'a fait qu'acquiescer ce qui a déjà été pensé par Paul sans recul. Cette naïveté, Nietzsche la décèle aussi chez les savants modernes. Voir Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », § 8.

<sup>646</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §58, p. 228.

<sup>647</sup> *Idem*, §59, p. 229.

<sup>648</sup> *Ibid.*, § 58, p. 229.

<sup>649</sup> Cf. *La généalogie de la morale*, « troisième dissertation », § 22, p. 333.

<sup>650</sup> La hiérarchie nietzschéenne n'est pas rigide, mais fluide, partielle et plurielle. Voir à ce sujet R.R Moutoumbou-Ndougui, *Nietzsche, nostalgie hellénique et prophétie esthétisante*, *op.cit.*, p. 228.

civilisation créatrice et supérieure selon Nietzsche. Ainsi, Nietzsche diagnostique chez Luther le théâtre de la haine contre les hommes supérieurs tel qu'instauré par le Pape.

On ne le dira pas assez, Nietzsche est un adversaire implacable du Christianisme inversé et de toutes les formes de religions aux élans transcendants. Néanmoins, il faut préciser que son combat n'est pas une lutte contre le christianisme ou la religion, c'est-à-dire en vue de l'anéantir, mais c'est une lutte pour la renaissance du christianisme. Car, il a pris conscience, non pas sans hésitations, faux-pas, ambiguïtés et controverses, des vertus de la métaphysique biblique et de l'enseignement de Jésus. C'est donc un processus conduisant à une ouverture vers le christianisme authentique, celui-là qui serait apte à manifester un amour inconditionnel à l'égard de la vie. L'ouverture ici n'est pas le passage d'un intérieur à un extérieur, mais plutôt la nature d'être flexible, ouvert par opposition à ce qui serait par essence fixe ou encore clos sur soi comme une huître. Il manifeste de ce fait une attitude conservatrice-progressive et constructive soutenue par un rapport exceptionnel entre le christianisme biblique et lui. Pour preuve, il ajoute dans un *Fragment posthume* de 1887 que si : « J'ai déclaré la guerre à l'anémique idéal chrétien ( y compris à tout ce qui lui est étroitement apparenté ) non dans l'intention de l'anéantir , mais rien que pour mettre un terme à sa *tyrannie* et faire place à des idéaux nouveaux, à des idéaux plus *robustes*...<sup>651</sup> » Ce faisant, Nietzsche ne combat pas le christianisme en vue de l'anéantir, mais plutôt en vue de le submerger des valeurs fortes et positives, des valeurs qui font la promotion de l'ici-bas.

---

<sup>651</sup> *Fragments posthumes* XIII, 10 [117], p.163.

## DEUXIÈME PARTIE

### *Nietzsche et l'ombre du christianisme du « cœur »*

#### Chapitre III

##### saint Paul, Luther et Nietzsche : quels croisements de perspectives ?

À l'occasion des développements précédents, nous relevions déjà, d'une part, les divers portraits que Nietzsche dresse de Jésus, de Paul et de Luther, et d'autre part, ses éloges et ses attaques envers Paul et Luther. Néanmoins, si les attaques de Nietzsche contre Paul et Luther sont bien connues, l'on connaît moins les points de convergences et la dette de ce dernier envers ces deux grandes figures du christianisme, lesquels furent des fervents défenseurs et promoteurs du *christianisme du cœur*. Une pratique dont il est nostalgique et qu'il tente de réhabiliter sous

forme de philosophème post-moderne. Dès lors, en quoi la lecture nietzschéenne de la figure de Jésus et de son enseignement prend pied dans un héritage confessionnel de nature luthéro-piétiste, qui s'ouvre dans une piété de l'incroyance réformatrice.

## Section 1- Nietzsche héritier de « l'audace luthérienne » : le pessimisme réformateur comme trait d'union entre Luther et Nietzsche

[...] s'il est vrai que les germes de nos dispositions morales et spirituelles sont depuis toujours cachés en nous et que le caractère essentiel d'un homme apparaît en même temps que lui, il est aussi certain que les conditions extérieures, dans leur infinie diversité, agissent sur chacun, tantôt plus profondément, tantôt plus légèrement, et modèlent la forme qui sera la sienne à l'âge adulte, du point de vue spirituel et du point de vue moral.<sup>652</sup>

Il ajoute des années plus tard dans *Par-delà bien et mal*, « on n'efface pas de l'âme d'un homme ce que ses ancêtres ont aimé faire le mieux et le plus constamment, qu'ils aient épargné assidûment, comme de simples prolongements de leur bureau et de leur coffre-fort <sup>653</sup>». En clair, « il est impossible qu'un homme ne porte pas dans son corps les goûts et les préférences de ses parents et de ses aïeux, même quand les apparences semblent prouver le contraire. <sup>654</sup>» Nietzsche écrit dans la première partie de son autobiographie (1861) et dans *Par-delà bien et mal*, des mots qui symbolisent le sens profond et le modèle protéiforme de sa philosophie, de *La naissance de la tragédie* jusqu'aux textes de 1889. Ces germes sont intrinsèquement utiles ou nuisibles, et favorisent une attitude à la fois fidèle et offensive. Partant de ce postulat, de la place importante de l'héritage familial dans ce qui constitue tout homme comme le souligne fortement Nietzsche, ne peut-on envisager que notre philosophe ait été profondément marqué

---

<sup>652</sup>Nietzsche, *Les premiers écrits*, « autobiographie de l'année 1861 », p. 47. Nietzsche évoque souvent dans ses textes l'influence incontestable de ses ascendants, de ses parents et de ses maîtres spirituels comme Luther, Goethe, Pascal, Spinoza, etc. Ici, il veut donc signifier que l'homme n'est pas une table rase ou une coquille vide, et que son œuvre est foncièrement marquée par le contexte familial et culturel dans lequel il grandit. C'est ce que Freud nommera plus tard le *Surmoi*, cette conscience morale intériorisée par le biais des parents, des institutions. Nous sommes dans une certaine mesure à l'image de l'argile et le potier ici serait la famille, l'école ou la société. Toutes ces institutions modèlent progressivement notre identité, notre personnalité, remettant, dès lors, l'idée d'un libre arbitre absolu. Si l'on se réfère aux trois métamorphoses de l'esprit formulées dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, ce passage correspond chez tout homme à l'étape du chameau. Comme le souligne assez nettement Charles Andler : « Nietzsche a cru de bonne heure que les qualités éminentes de l'esprit et du caractère trouvent une explication dans leurs origines et dans une lente croissance. » Car, « Personne n'a vénéré autant que lui le mystère de l'individualité irréductible. Mais il a pensé que toute grandeur est, pour une part, un héritage. » Puisqu'on ne devient pas noble, mais on naît noble selon Nietzsche. C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, op.cit., p. 269.

<sup>653</sup> Voir *Par-delà bien et mal*, § 264, p. 191 et § 214, p. 134.

<sup>654</sup> *Idem*, § 264, p. 191.

par son univers familial, lui-même fortement empreint de luthéranisme ? Dit autrement, en quoi peut-on dire que derrière son apparence antichrétienne ou antiprotestante sommeille un héritage du luthéranisme qu'il prolonge à sa manière ?

### *1.1/ Nietzsche face au piétisme luthérien : l'emprise masquée du milieu natal, des professeurs et de la théologie libérale du XIXe siècle*

La pensée de Nietzsche qui essaie d'introduire les concepts de sens et de valeurs, selon Gilles Deleuze, remet en cause tous les présupposés théoriques qui font l'éloge des arrière-mondes comme celui de l'Être ou encore la psychologie de la croyance, pour réhabiliter la vie dans sa totalité, mais surtout la pratique évangélique comme nous venons de le développer. Mais de qui hérite-t-il cette herméneutique et cet appétit révolutionnaire ? Sans doute de son milieu natal et scolaire empreint de piétisme luthérien. Cet appétit révolutionnaire est astreint à une loi : le courage. Le courage dont ont fait preuve les Grecs d'avant Socrate ou encore Luther face à l'Église. Pour Ernst Bertram :

Nietzsche est l'élève des Grecs (l'histoire intellectuelle moderne n'en connaît pas de plus reconnaissant, de plus respectueux, de plus ravi), mais il est le petit-fils du « piétisme », du christianisme septentrional ; il est l'héritier de l'hellénisme par le choix, mais par le sang l'héritier du protestantisme.<sup>655</sup>

Rappelons-le, Nietzsche est né à Röcken dans la région de la Thuringe<sup>656</sup>. Selon Charles Andler, c'« est la région de la Réforme.<sup>657</sup> » Dit autrement, c'est un endroit marqué par un désir constant d'apporter des changements, des améliorations sur le plan intellectuel, moral et religieux. Les grandes figures emblématiques de cette région sont : Luther, Lessing, Fichte sans oublier Nietzsche. L'un des exemples palpables de ce caractère bien prononcé est la Réforme luthérienne et la scission qu'elle provoqua dans le christianisme. On peut également ajouter le réquisitoire de Fichte contre la nation allemande motivé par le souhait de régénérer l'Allemagne ou encore la critique acerbe des idéaux occidentaux formulée par Nietzsche. Selon Charles Andler :

---

<sup>655</sup> Ainsi, une analyse approfondie de la posture exacte de Nietzsche relativement à la religion et la morale invite au préalable à se familiariser, à interroger et à comparer en profondeur, le milieu natal de Nietzsche et la culture intellectuelle (les philosophies, les croyances, les sciences et littératures) dans laquelle il s'est alimenté avant de prendre son envol. Voir E. Bertram, Nietzsche, *Essai de mythologie, op.cit.*, p. 186.

<sup>656</sup> « Cette saxe supérieur, vaincue par des colons germains sur trois peuples slaves : les Wendes, les Polonais et les Tchèques. » Voir, C. Andler, Nietzsche, *sa vie et sa pensée, op.cit.*, p. 272.

<sup>657</sup> *Idem*, p. 272.

Ils sont prédicateurs et moralisants. Ils ont dans le sang une ardeur de prosélytisme qui pousse sur l'adversaire avec une éloquence agressive. Treitschke, lui aussi Saxon d'origine, quoique Tchèque de son nom, représente, pour la pensée de l'Allemagne unifiée, ce même apostolat éloquent qui fera de Nietzsche le visionnaire et le pamphlétaire de la civilisation nouvelle.<sup>658</sup>

La révolte intellectuelle, morale et religieuse est un trait distinctif des fils de cette région. Elle est comme une sorte de conscience morale collective intériorisée dans la conscience morale individuelle. C'est comme une loi irréversible inscrite en eux qui les détermine. C'est ce que le sociologue Bourdieu qualifie *d'habitus* ou encore d'inconscient sociologique, c'est-à-dire une sorte de seconde nature, d'instinct pour ces Saxons, un vécu social assimilé sous forme de coutumes, de règles, de loi morale. Mais ce n'est pas une nature soumise comme celle du chameau,<sup>659</sup> mais identique à celle du lion<sup>660</sup> et de l'enfant<sup>661</sup> suivant les trois métamorphoses<sup>662</sup> de l'esprit formulées dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Quant à ses parents, ils pratiquaient particulièrement l'*éthos* piétiste-revival<sup>663</sup>, cette tendance qui met l'accent sur la piété individuelle, l'émotion puis l'incarnation de la pratique chrétienne dans la vie. C'est un idéal né du mouvement de « Réveil<sup>664</sup> » dominant aux XVIIe et XVIIIe, notamment le piétisme issu du luthéranisme. Ce mouvement fait l'éloge de la pratique du cœur pur sur la foi morte et stérile de l'orthodoxie dogmatique protestante, en vue d'être des modèles de la pratique de Jésus, donc des chrétiens sérieux et parfaits. Franz

---

<sup>658</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>659</sup> Le chameau symbolise le oui passif, l'incarnation du « il faut », du « tu dois » sur le plan moral, politique, intellectuel et religieux.

<sup>660</sup> Ce qui caractérise le lion dans les différentes étapes de la croissance de l'esprit, c'est le non, c'est-à-dire le rejet ou la remise en cause totale des valeurs traditionnelles portées à l'étape de chameau.

<sup>661</sup> L'enfant renvoie à l'âge de l'esprit créatif, au oui marqué de puissance comme celui de l'artiste, du héros. C'est l'âge de l'affirmation de soi, de la béatitude.

<sup>662</sup> C'est-à-dire « comment l'esprit devient chameau, le chameau en lion et le lion, pour finir, enfant. » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses », p. 37.

<sup>663</sup> Selon Lécho, « Le terme « piétiste » apparaît pour la première fois dans une lettre de Spener de 1680 qui signale sans sens ironique chez ses adversaires. » Voir, *Introduction à l'histoire de la théologie*, *op.cit.*, p. 309, note 115. Et pour la letter, voir Lindberg Carter (éd.), *The Pietist Theologians: an Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Malden, Blackwell, 2005, p.3. Cité par Lécho. Mais pour illustrer notre propos, nous nous limitons au piétisme allemand dont on trouve les premières manifestations chez le théologien luthérien Johannes Arndt (1555-1621) et Philipp Jakob Spener, sans oublier les Frères Moraves de Zinzendorf, sans s'étendre sur le piétisme de l'ensemble de l'Europe protestante.

<sup>664</sup> « Le terme de « Réveil » provient de l'expression *revival of religion*, employée à partir du XVIIIe siècle. » Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, p. 81.

Overbeck, bien que théologien libéral, souligne cette particularité et sa prédilection pour ce mouvement lorsqu'il note : « [...] L'orthodoxie est le produit d'un idéal qui consiste à prouver le christianisme par la théorie (dogmatique), le piétisme celui de l'idéal qui consiste à apporter cette preuve par la vie (pratique). [...]»<sup>665</sup> Car on y fait prévaloir une relation presque mystique à Dieu par l'idée de *conversion* ainsi qu'une foi vécue sur l'obéissance aveugle et rigide du dogme chrétien. Son grand-père et son arrière-grand-père maternels ont été des pasteurs luthériens. Pour ces derniers, être chrétien, c'est avant tout avoir une foi vivante, intériorisée et engagée, dont les œuvres témoignent par elles-mêmes. Comme l'a montré Yves Ghiot (et bien avant lui Martin Pernet), on trouve la marque du piétisme en milieu nietzschéen :

En premier lieu chez la grand-mère maternelle et la mère, chez le professeur Buddensieg [...] ainsi qu'au sein des familles (intimement fréquentées durant l'enfance) de Wilhem Pinder et Gustav Krug. [...] le père de Nietzsche, Carl Lowig<sup>666</sup> mérite également d'être considéré comme un piétiste, plus tardif, mais non moins convaincu.<sup>667</sup>

Pour Martin Pernet, les *Missions chrétiennes* de la ville de Naumburg, animées par Eduard Pinder apparaissent comme un « [...] véritable "spiritus rector" du mouvement du Réveil de Naumburg. Étant jeune, Nietzsche [participait] régulièrement [à ces fêtes] avec sa mère<sup>668</sup> ». En 1859, Nietzsche, dans son journal intime de Pforta, déclarait sa reconnaissance à Dieu en ces termes : « Allons ! toujours plus avant ! Mon cœur, vas-tu te briser ? Ô Dieu, pourquoi m'as-tu donné ce cœur qui fait que j'éprouve en accord avec la nature joie et allégresse ?<sup>669</sup> » On sent ici, en vérité, dans cette reconnaissance d'enfance déjà l'un des éléments qui donnèrent naissance à toutes les attaques que nous avons dégagées : l'exigence

---

<sup>665</sup> Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß. Band 5 – Kirchenlexicon, Texte Ausgewählte Artikel J-Z*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1995 p. 254. Cité aussi par Yves Ghiot.

<sup>666</sup> Martin Pernet souligne que Carl Lowig manifestait de l'attirance pour le mouvement piétiste : « Après avoir pris ses fonctions à Rocken le 9 avril 1842, il [Carl Ludwig] se rendit souvent à des réunions de prière et à des événements missionnaires, des rassemblements que, bien sûr, le revivalisme avait fait naître. » M. Pernet, *Friedrich Nietzsche und das « Fromme Basel »*, *op.cit.*, p. 477. Cité par Y. Ghiot.

<sup>667</sup> Y. Ghiot, *Nietzsche et les Évangiles : héritage herméneutique et appropriation généalogique*, p. 27.

<sup>668</sup> Martin Pernet, *Friedrich Nietzsche und das « Fromme Basel »*, Basel, Schwabe, 2014, p. 295.

<sup>669</sup> Nietzsche, *Premiers écrits*, « *Le monde te prend tel que tu te donnes* », *op.cit.*, p. 91. Nous y reviendrons. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « *Midi* », p. 324 à 324. On retrouve pratiquement la même phrase dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883). En effet, Zarathoustra, après s'être détendu sous un « vieil arbre tout tordu et nouveau, qui était tout enveloppé par l'amour abondant d'un cep de vigne », après avoir goûté au bonheur doré de cet arbre, dit : « au cœur ! Ô brise-toi, brise-toi, mon cœur après un tel bonheur, après un tel coup ! Comment ? Le monde ne vient-il pas d'atteindre sa perfection ? Rond et mûr ? Ô cercle d'or, cerveau – où s'envole -t-il ? Vais-je lui courir après ! Passé ! » Nous y reviendrons. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « *Midi* », pp. 324 et 326.

d'un cœur joyeux dans le processus de subjectivation<sup>670</sup>. C'est ce qu'il nommera des années plus tard dans *Ecce Homo* « l'instinct de propreté <sup>671</sup>», lequel lui permet de saisir dès le premier contact « le cœur, l'intimité secrète, les « entrailles » de toute âme... <sup>672</sup>» Il souligne : « Cette sensibilité constitue chez moi de véritables antennes psychologiques qui me permettent de saisir et de palper tous les secrets : l'épaisse crasse cachée au fond de plus d'une nature, qui vient peut-être d'un sang vicié, mais que recouvre le vernis de l'éducation.<sup>673</sup> » Le Nietzsche ultérieur, qui voudra détruire la figure du Christ qu'il imagine comme « le cœur le plus ardent », laquelle est au fondement de l'idéal moral de son époque, voyait déjà que l'éducation ne suffit pas à faire de nous des humains, il faut aussi être doté d'un cœur débordant d'amour, lequel est un instrument pour se synthétiser dans une unité supérieure. Ce cœur, en effet, n'est pas donné par les hommes, mais par Dieu, il est l'apanage des chrétiens sérieux, pratiquants. Nietzsche n'était pas le seul à en bénéficier, ses proches en étaient également dotés comme en atteste cette lettre de 1863 en hommage à sa tante :

J'ai eu la précieuse chance d'apprendre à connaître dans ma parenté maintes remarquables personnes ; en sorte que mon affection pour elles ne tient pas au simple hasard de nos liens familiaux. Je les dois vénérer comme des modèles d'existence et d'activité solidement laborieuses, en elle je reconnais le même cœur plein d'amour, les mêmes beaux traits humains dont s'illustre l'image de feu mon père, si bien que c'est lui que dans ses proches je vois survivre et qu'en eux je peux continuer à aimer.<sup>674</sup>

Il réitère ce propos dans une note de 1886 : « Les deux plus nobles formes d'humanité que j'ai personnellement rencontrées [ont été] le chrétien parfait – je m'honore d'être issu d'une famille qui, dans tous les sens du terme, a pris son christianisme au sérieux – et l'artiste parfait d'idéal romantique <sup>675</sup> ». Ces chrétiens parfaits sont, en effet, son père qui était un pasteur luthérien, sa tante qui avait un « un cœur plein d'amour », ses grands-parents, le professeur Buddensieg et le prédicateur Kletschke. Le cœur plein d'amour, fort et joyeux est donc un don

---

<sup>670</sup> Puisque la morale aristocratique de Nietzsche exige un cœur débordant d'amour pour mieux affirmer la vie. On y reviendra au chapitre IV.

<sup>671</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 8, p. 255.

<sup>672</sup> *Idem*, « Pourquoi je suis si sage », § 8, p. 255.

<sup>673</sup> *Ibid.*, « Pourquoi je suis si sage », § 8, p. 255.

<sup>674</sup> *Correspondance, I, op.cit.*, « Lettre à Julie Opitz, mi-mai 1866 », p. 432.

<sup>675</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[180], p. 156.



de Dieu, Nietzsche en avait déjà conscience à ses 15 ans. Il savait qu'il était un cohéritier<sup>676</sup> du Christ pour reprendre la formule de saint Paul. Et en 1862, dans une lettre du 27 avril adressée à ses amis Gustav Krug et Wilhelm Pinder, Nietzsche encore adolescent, définissait déjà le christianisme comme « essentiellement une affaire du cœur », avant de le réaffirmer formellement dans *L'Antéchrist* : « « Le Royaume des cieux » est un état du cœur » ou « c'est l'expérience du cœur <sup>677</sup> ».

Chez la grand-mère maternelle, la mère et Nietzsche, c'est donc un christianisme orné d'affectivité, de bonté et de douceur qui s'exprime, isolé des goûts dogmatiques. En un mot, c'est un christianisme du cœur. Son père qui, certes a étudié la *théologie de la médiation* (*Vermittlungstheologie*<sup>678</sup>) à Halle, à sa maturité s'est rapproché progressivement de l'idéal de vie piétiste centré sur la pratique chrétienne au détriment de la tendance rationaliste ou spéculative de Halle selon Martin Pernet<sup>679</sup> et Yves Ghiot. Ajoutons que c'est par la découverte du prêtre piétiste Christian Ludwig Couard<sup>680</sup> et la lecture passionnée de ses sermons que le père de Nietzsche marque sa rupture avec la *théologie de la médiation* et l'attitude rationaliste. Nous lisons :

Alors qu'au début je [C. L. Nietzsche] suivais les traces des dits rationalistes, j'en suis venu, après presque deux ans d'étude assidue des écrits pieux et des sermons du célèbre prédicateur berlinois Couard, à la conviction que j'accordais une foi absolue à tout l'Évangile, et que je passais dans le camp des orthodoxes et des supranaturalistes (qu'on me pardonne ces expressions !). Chaque jour un peu plus, je m'affermis dans cette foi, prêchant plus souvent à l'église. Mes fréquentes prédications publiques auront finalement eu pour conséquence que

---

<sup>676</sup> Romains, 8 :15-17.

<sup>677</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 34, p. 194 à 195.

<sup>678</sup> Terme utilisé par Yves Ghiot. Ce courant de pensée qui favorise l'angle rationaliste et qui a pour but de « concilier *pensée* et *sentiment* religieux, ce courant théologique [*Vermittlungstheologie*] tentera d'opérer une *médiation* entre les approches *rationaliste* et *supranaturaliste*. Carl Christian Ullmann et Johann Karl Thilo sont à compter au nombre de ceux qui auront pesé à l'époque sur cette *théologie de la médiation*. » Voir Yves Ghiot, *op.cit.*, p. 28.

<sup>679</sup> Lire à ce sujet Martin Pernet, *Friedrich Nietzsche und das « Fromme Basel »*, *Op.cit.*, p. 107-108.

<sup>680</sup> Les sermons de Couard étaient centrés sur « [...] les valeurs et les vertus chrétiennes originelles telles que la recherche de la simplicité, de la force, de la perfection et l'accent mis sur l'amour », en vue de les rétablir. Martin Schmidt, *Pietismus*, Stuttgart, 1972, p. 14, cité in *Die sprachgeschichtliche Leistung des deutschen Pietismus*, Munich, Grin, 2008, p. 11. Cité aussi par Yves Ghiot.

j'appris mieux la théologie pratique que la théologie théorique.

["*Curriculum vitae* de Carl Ludwig Nietzsche"]<sup>681</sup>

Ces parents ont donc pratiqué le vrai christianisme, celui du cœur qui s'ouvre dans le faire, non dans une psychologie de la croyance pour la croyance. Ils ont incarné l'idéal du « chrétien parfait » proche de « l'idéal romantique <sup>682</sup>», dont Nietzsche est nostalgique et veut rétablir dans *L'Antéchrist*. On peut alors comprendre pourquoi Nietzsche « [...] [s]'honore d'être issu d'une famille qui, dans tous les sens du terme, a pris son christianisme au sérieux <sup>683</sup>»

Ajoutons que chez le Nietzsche philosophe et critique de la morale transcendantale, on remarque ingénieusement que certaines qualités intellectuelles, morales et religieuses du père, de la mère et des aïeux se retrouvent de façon éminente dans le comportement et l'œuvre de Nietzsche. Les contemporains du grand-père de Nietzsche (Friedrich-August-Ludwig), écrit Charles Andler, « louent dans l'aïeul un sens délicat du devoir, une dignité affable, une grande sûreté de cœur, et cette philosophie de la vie<sup>684</sup> » qui probablement fut « le dernier legs que le XVIIIe siècle chrétien laissera à Friedrich Nietzsche, et qui de toutes les souffrances de l'homme tire un enseignement de perfectibilité morale. <sup>685</sup>» Sans doute, ces qualités s'expriment également dans l'attitude du petit-fils. On peut citer, entre autres, son goût pour l'excellence, son courage<sup>686</sup> face à la maladie, son appétit débordant pour la connaissance, la morale, la religion, son désir permanent de régénérer, d'améliorer la civilisation occidentale, la puissance de génie et l'affectivité.<sup>687</sup> Par conséquent, le sens religieux, moral, la force de caractère et l'esprit critique, en dépit d'autres influences, seraient des qualités d'abord héritées de son milieu natal, de ses aïeux et de son père. Pour preuve, il affirme dans *Ecce Homo*, qu'il n'est qu'une « réédition », une réplique de son père, mort précocement. C'est probablement

---

<sup>681</sup> Goethe-Schiller Archive (GSA), Weimar, '*Signatur*' 100-438, *Lebenslauf* [Curriculum vitae], p. 2. Cité dans Pernet, art. cit., p. 476 et chez Ghiot, p. 30.

<sup>682</sup> Celui de Hölderlin.

<sup>683</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[180], p. 156.

<sup>684</sup> C. Andler, *Nietzsche sa vie et sa pensée*, op.cit., p. 277.

<sup>685</sup> *Idem*, p. 277.

<sup>686</sup> Dans cette lettre à *Heinrich Koselitz* à Venise, 1<sup>er</sup> février 1888, on peut constater, cette détermination, ce courage et le sens même de sa philosophie : le oui dans toutes les dimensions de la vie, ne pas fuir la réalité : « Je suis envahi par un état de vulnérabilité chronique, contre lequel, dans mes bons jours, je prends une sorte de revanche ; mais celle-ci n'est pas non plus du meilleur effet, car elle prend la forme d'une dureté excessive. » Cf. Nietzsche, *Dernières lettres*, trad. Catherine Perret, Payot & Rivages, Paris, 1989, p. 61.

<sup>687</sup> La sensibilité serait l'un des traits de la personnalité de Nietzsche. Lisons : « Oserais-je évoquer encore un dernier trait de ma nature qui, dans son commerce avec les hommes, ne me facilite guère les choses ? « Je me distingue par une sensibilité absolument déconcertante de l'instinct de propreté, de sorte que je perçois physiquement, ou que je *flaire* – les approches – que dis-je ? – le cœur, l'intimité secrète, les « entrailles » de toute âme... » Cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », §8, p. 255. En illustre ce fait du 3 janvier 1889, à Turin, où Nietzsche dans son élan de compassion pleure et enlace un cheval flagellé par un cocher.

pour cette raison que George Morel dans le premier *tome* de son livre intitulé “*Nietzsche*” parle de son origine « hyper-chrétienne <sup>688</sup>».

En revanche, Erdmuthé Nietzsche « qui fut la grand-mère de notre philosophe. Elle seule peut-être était née fragile. C’est pourquoi une femme crut conjurer le sort en conseillant de lui donner le nom d’Erdmuthé, « afin qu’elle demeurât fidèle à la terre ». <sup>689</sup>» Or, cette formule « Rester fidèle à la terre » apparaît comme « un précepte d’une théologie un peu séculière qui désormais se transmettra dans la famille de Nietzsche : le *Zarathustra* ne l’oubliera pas. <sup>690</sup>» Peut-on dire que c’est sous l’influence du nom de la grand-mère que Nietzsche nourrit sa pensée de l’amour inconditionnel de vie ou de la terre ?

On pourrait répondre par oui. Car dans la première et dernière partie de son œuvre, Nietzsche manifeste un mépris déconcertant à l’égard de tout ce qui est surnaturel, éloigné de la terre. Dans la deuxième partie de sa philosophie, il s’attache à proposer un paradigme apte à valoriser la vie, la terre : le surhomme ou l’éternel retour. Il est fort probable que Nietzsche ait connu cette formule. On peut dans une certaine mesure, affirmer que le slogan « Rester fidèle à la terre » que renferme le nom de la grand-mère ait inspiré le petit-fils, à tel point qu’il en fera le fondement, le principe, le centre de gravité de sa philosophie : l’amour, la foi en la terre, en la vie, en l’homme et rien d’autre. C’est probablement de cette extrême filiation que se déploiera aussi sa critique du christianisme institutionnel, dans l’optique de rétablir les valeurs nobles tant enseignées par ses aïeux et son père.

À cet héritage intérieur, ajoutons celui issu des conditions extérieures, dans leur infinie diversité (notamment à Pforta), qui ont contribué profondément du point de vue spirituel et moral à cette lecture du christianisme comme expérience du cœur de 1862 à 1888. Au nombre des personnes ayant influencé Nietzsche dans sa perception du christianisme comme éveil du cœur et pratique, mentionnons le professeur de religion Robert Buddensieg à Pforta, que Nietzsche aimait profondément. Lisons : « Chère maman ! M. le prof Buddensieg est mort ! [...] Hélas ! tu ne peux croire à quel point je suis triste ! Nous l’avons tous tant aimé ; nous sommes tous extraordinairement affectés [...] <sup>691</sup> ». Buddensieg, comme nul autre professeur, fut un de ces « chrétiens parfaits » dont il a rencontré en son enfance. Ce ne sont pas ces travaux qui lui ont valu une si grande admiration ; c’est bien plutôt sa personnalité, sa manière de vivre,

---

<sup>688</sup> G. Morel, *Nietzsche I, Genèse d’une œuvre*, p. 32.

<sup>689</sup> C. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée, op.cit.*, p. 277.

<sup>690</sup> *Idem*, p. 277.

<sup>691</sup> Cf. Lettre du 20 août 1861, *Correspondance, I, op.cit.*, p. 188. Selon Pernet, « Buddensieg avait impressionné Nietzsche non pas tant en tant que professeur, mais plutôt en tant que personne, par la façon dont il vivait ses convictions spirituelles. La façon dont ce professeur avait vécu a laissé une impression plus profonde et plus décisive que ce qu’il avait dit ou enseigné ». (Martin Pernet, *art. cit.*, p. 480.), in Yves Ghiot, *op.cit.*, p. 31.

« [...] par ce qu'il pensait et enseignait que par ce qu'il vivait <sup>692</sup> » Il savait joindre l'expérience d'une âme chrétienne à la vie quotidienne comme une cure. Et « c'est par l'intermédiaire de ce même professeur que Nietzsche se sera familiarisé avec les positions de Tholuck<sup>693</sup> et de Zinzendorf [...] À la mort de ce dernier, c'est vers un tuteur de nouveau piétiste que Nietzsche se tournera : le pasteur Hermann Kletschke<sup>694</sup> », avant de rencontrer le théologien libéral Franz Overbeck (mais admiratif du piétiste, qui serait l'un de ses meilleurs amis) à Bâle, un milieu aussi marqué par une communauté majoritairement piétiste.

Enfin, même si le peu de fois que le mot piétisme est employé dans le corpus nietzschéen révèle un sens négatif, et qu'il ne cesse d'attaquer Strauss et Renan, il est paradoxal de voir que l'herméneutique nietzschéenne de la figure du Christ et de son message apparaît, surtout dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et *L'Antéchrist* en dialogue avec l'exégèse piétiste et la théologie libérale. Pour Paul Valadier, « Nietzsche aborde Jésus à partir d'une tradition luthérienne piétiste et plus particulièrement que sa conception est fortement marquée par la tendance de l'exégèse et de la théologie « libérales<sup>695</sup> ». <sup>696</sup> » Par exemple, parmi les six points proposés par Spener dans ses *Postilles*, face à la décadence qui règne au sein du protestantisme, le troisième point invite à « valoriser la pratique de la foi [vécue] par opposition à la théorie doctrinale <sup>697</sup> », tel chez Nietzsche. Ajoutons que le filleul de Spener, le comte de Nicolas Louis de Zinzendorf (1700-1760) insistait « sur une relation « ressentie » avec le Sauveur <sup>698</sup> » et sur une « religion du cœur <sup>699</sup> », — une religion que Nietzsche considère comme le véritable christianisme. Adolf Harnack (1851-1930), théologien de la mouvance nommée libéralisme théologique, défend une

<sup>692</sup> Martin Pernet, *Friedrich Nietzsche und das « Fromme Basel »*, p. 111. Cité aussi par Yves Ghiot.

<sup>693</sup> Bien que proche de l'idéalisme d'Hegel, Tholuck est une figure emblématique du mouvement de « Réveil ». « Chez Tholuck, nous avons affaire à une réelle émotion personnelle ; non au concept, mais à l'émotion non maîtrisée du centre de la conscience et de la vie qui se situe au-delà de toute sagesse et de toute intention ; nous avons affaire à « l'immédiat » », comme chez Nietzsche. Nous y reviendrons. Voir Karl Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, trad, Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 307.

<sup>694</sup> Y. Ghiot, *op.cit.*, p. 31.

<sup>695</sup> La théologie « libérale » est un ensemble de mouvances (comme le libéralisme théologique) qui prend naissance à une période où l'Europe est très prête à sortir de la mystification chrétienne, comme en atteste l'affluence des travaux de Christian Baur, David Frédéric Strauss, Ernest Renan et celle de Julius Wellhausen. En effet, vingt-huit ans après que D. F. Strauss ait publié *Vie de Jésus* (1835- 1836), Ernest Renan suscite la polémique en publiant à son tour *Vie de Jésus* dans le premier tome de son *Histoire des origines du christianisme*. Ensuite, Renan publie les cinq tomes de son *Histoire d'Israël* (1887-1893), quelques années après on assiste à la publication des *Prolégomènes à l'histoire d'Israël* de Wellhausen. Quant à *L'Antéchrist* (1873) de Renan, il précède de quinze ans *L'Antéchrist* de Nietzsche (1888).

<sup>696</sup> Cf. *Jésus-Christ ou Dionysos*, *op.cit.*, p. 44. Voir aussi E. Blondel, *Nietzsche : Le 5<sup>e</sup> évangile*, *op.cit.*, p. 154.

<sup>697</sup> Voir P.- O. Léchoy, « Théologie protestante à l'âge des confessions (1565-1685), in *Introduction à l'histoire de la théologie*, *op.cit.*, p. 308.

<sup>698</sup> J. Powell McNutt, « La Théologie protestante durant les lumières », in *Introduction à l'histoire de la théologie*, *op.cit.*, p. 335.

<sup>699</sup> Sa religion du cœur « est centrée sur le sacrifice expiatoire du Christ, s'émeut de ses plaies, de son sang et insiste sur les joies de l'âme sauvée », tel le Midi de Zarathoustra (nous y reviendrons). J. Baubérot, *Histoire du protestantisme*, *op.cit.*, p. 66.

thèse proche de celle de Nietzsche. Pour ce dernier, « [...] les dogmes constituent une progressive hellénisation où le message de Jésus s'est trouvé revêtu d'oripeaux étrangers.<sup>700</sup>» Nietzsche affirme avec quelques nuances près dans les termes la même idée dans *L'Antéchrist* aux §§ 25, 26, 27, 29-40. Ajoutons que Luther

malgré une interprétation de l'existence chrétienne dominée par l'exigence d'une pénitence continuelle, Luther enseigne dès ses premières leçons la dialectique paulinienne entre « Loi », qui accuse l'homme pécheur, et l'« Évangile », qui proclame son affranchissement en Christ. Dans cette perspective, la foi en cette libération constitue le fondement d'un vécu transformé et renouvelé.<sup>701</sup>

Nietzsche à la suite de Paul et de Luther reprend à sa manière cette interprétation dans sa critique de la morale transcendantale qui nous condamne sans cesse, quand il note : « Jésus disait à ses Juifs : « La Loi était faite pour des esclaves ; aimez Dieu comme je l'aime, comme un fils ! Que nous importe la morale, à nous fils de Dieu. ! »<sup>702</sup>» On pourrait donc dire que sa critique de la morale est tributaire de *l'herméneutique scripturaire wittenbergeoise*. Lorsque Nietzsche parle du christianisme, de la pensée occidentale, c'est en partant de lui-même, de son éducation, de son expérience vive et douloureuse de la vie ainsi que de son destin individuel en tant que descendant d'une famille luthérienne. Même s'il interroge essentiellement le christianisme historique qui a profondément façonné l'Europe, avec un peu de recul, on constate qu'il poursuit précisément le combat du mouvement de « Réveil chrétien » piétiste du XVIIe - XVIIIe siècle, notamment le piétisme allemand, centré sur une piété très intériorisée et la « politesse du cœur chrétien » pour reprendre les mots de Nietzsche. Sa révolte intellectuelle à l'égard de la civilisation moderne et le ton de certains textes consacrés à la morale et à la religion dans son œuvre ne sont donc pas les fruits d'une génération spontanée, mais l'aveu d'une conscience filiale, comme il le note dans la Préface *d'Aurore*. Ce désir profond de transvaluation des valeurs modernes semble prendre forme dans un regard rétrospectif du milieu familial, d'une part, et dans la culture intellectuelle où il s'approvisionne, d'autre part.

---

<sup>700</sup> Jean Baubérot, *Histoire du protestantisme*, p. 105.

<sup>701</sup> Lothar Vogel, « Le temps des réformes (V. 1500-V, 1565) », in P.-O. Léchot (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, p. 169.

<sup>702</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 164, p. 94. Voir aussi *L'Antéchrist*, § 29, p. 188.

Ce faisant, tous ces croisements de perspectives nous incitent à nous écarter des lectures de Yannick Souladie<sup>703</sup> et d'Emmanuel Salanskis<sup>704</sup>, lesquels soutiennent que Nietzsche semble avoir perdu la foi très tôt et que la rupture d'avec sa religion d'enfance est formelle depuis l'adolescence. La pensée de Nietzsche traduit avant tout, un excès d'intériorité et de nostalgie de ce qu'il considère comme le vrai christianisme. Elle préserve sa singularité à l'intérieur d'un synchronisme fondamental.

## 1.2/ Nietzsche, des idéaux ascétiques à une piété de l'indifférence

Comment comprendre cette formule : « la piété de l'indifférence » ? Il s'agit de « Voir les choses telles qu'elles sont [...] C'était fausse route que de mettre l'accent sur l'impersonnel et de n'admettre pour morale que la vision conforme au regard du prochain. » Il précise son propos dans un autre passage : « [...] nous devrions être personnellement tout aussi indifférent ! Multiplier notre indifférence ! Et pour cela s'exercer à voir avec d'autres yeux<sup>705</sup> ». Loin d'avoir une connotation négative comme chez Descartes<sup>706</sup>, « l'indifférence », au sens nietzschéen, correspond à une innocence créative. Cette disposition intérieure renouvelle notre regard sur les choses extérieures par une vision directe qui, shunte, brise les conventions des habitudes. Cette attitude est valable aussi bien sur le plan moral que scientifique<sup>707</sup>. Elle est aussi essentielle pour comprendre la pensée complexe de notre philosophe quand il écrit : « Les conditions nécessaires pour me comprendre [...] Il faut être exercé à vivre sur les cimes – à se sentir *au-dessus* du misérable bavardage contemporain de politiques et d'égoïsmes nationaux. Il faut être devenu indifférent, il faut ne jamais demander si la vérité sert à quelque chose, ou si elle peut vous être fatale...<sup>708</sup> » L'indifférence est donc cette aptitude à se surmonter et à dépasser les lectures de confort ou l'opinion. L'*indifférence* ou la *renonciation* au « ouï-dire » nous invite à apercevoir le monde avec des yeux nouveaux et multiples, c'est-à-dire s'exercer au perspectivisme éthique : voir, sentir, penser, aimer, agir sans référence humaine, trop humaine. Il s'agit de faire varier, surplomber, les interprétations, afin de ne pas tenir une seule pour vraie : donc favoriser l'accroissement de la connaissance et la création d'un type supérieur,

---

<sup>703</sup> Yannick Souladie, *Nietzsche, une philosophie de l'Antichrist*, thèse de doctorat en philosophie, Toulouse 2, 2008, p. 124.

<sup>704</sup> Emmanuel Salanskis, "Nietzsche : une philosophie antireligieuse" in *Compte-rendu des journées de formation de l'Ac. de Versailles – Journée de formation sur la religion*, Académie de Versailles, 2015, p. 1.

<sup>705</sup> *Fragments posthumes, Le Gai Savoir*, 11[10], p. 300.

<sup>706</sup> Il ne s'agit pas de la liberté d'indifférence de Descartes.

<sup>707</sup> *Idem*, 11[167], p. 357.

<sup>708</sup> *L'antéchrist*, « Avant-propos ».

apte à s'incorporer le plus haut degré de puissance. Nietzsche concevait une culture supérieure, une élévation de l'homme par l'homme. L'indifférence est cet art de vivre, cette aptitude à échapper au nihilisme, à intensifier et organiser la vie au sein du devenir.

L'indifférence c'est aussi : « Une conscience nouvelle pour des vérités restées jusqu'à présent muettes. Plus la volonté d'une économie de grand style : garder le contrôle de sa force, de son *enthousiasme*... Le respect de soi, l'amour de soi, une absolue liberté envers soi...<sup>709</sup> » Ce qui succédera à l'homme, c'est un style de vie, manifesté amplement par des individualités comme Napoléon Bonaparte, Goethe, Spinoza, les moralistes français, devant qui Nietzsche ne cesse de s'incliner, mais aussi Jésus comme en témoignent les différentes révérences dans *L'Antéchrist*. Cette pratique est comprise comme un remède au confort factice entretenu par des valeurs idéalistes, puis par les valeurs chrétiennes inhibitives. C'est pourquoi Zarathoustra du retour de la montagne, tenait profondément à enseigner aux hommes, qu'il aime tant, cette profonde sagesse ; comme Jésus enseignait à ses disciples le joyeux message, afin qu'ils fassent l'expérience d'une plus grande liberté. Le surhumain, ne répond pas à la question « qui suis-je ? », comme dans l'idéalisme de Hegel ou la subjectivité universelle de Descartes. Question complètement dénuée de sens chez notre philosophe. Mais plutôt à la question : « comment pourrais-je me surmonter sans cesse ? » Pour y parvenir, Nietzsche donne une recette qui invite à être soi-même, à faire ce qu'on veut et ce qu'on peut : l'indifférence.

La psychologie de Jésus telle que décrite au § 32 de *L'Antéchrist* et la doctrine du surhumain expriment dans une certaine mesure cette piété de l'indifférence. En effet, Jésus et le surhomme sont tous deux les symboles de la déification de l'homme et du dépassement de soi, dans l'œuvre de Nietzsche. À l'opposé de la psychologie idéaliste qui a séparé les deux faces de l'homme : « l'une très pitoyable et faible, l'autre très forte et étonnante, en deux sphères singulières, il a baptisé la première « homme », la seconde « Dieu » », Jésus et le surhumain de Zarathoustra manifestent amplement cette unité originelle, d'abord brisée, ensuite virtuellement reconstituée. Autrement dit, le surhumain est un type d'homme *fort*, indifférent, à l'instar du type de Jésus comme décrit dans *L'Antéchrist*. Autant Jésus est l'opposé du christianisme décadent qui a perverti la raison, autant le surhumain est l'opposé du nihiliste et de l'homme grégaire.

---

<sup>709</sup> *Idem*, « Avant-propos ».

En substance, le surhumain et la *praxis évangélique* apprennent à voir les choses telles qu'elles sont au point de transfigurer l'existence. C'est vivre et voir comme Jésus<sup>710</sup>, comme le poète, ou l'artiste au sens bergsonien : « Qu'est-ce que l'artiste ? C'est un homme qui voit mieux que les autres, car il regarde la réalité nue et sans voiles. <sup>711</sup>» L'artiste manifeste le sens de cet adjectif, « indifférent », en ce qu'il a une vision originale, supérieure à celle de l'homme ordinaire, qui ne perçoit les choses qu'à travers les conventions. L'indifférence ainsi définie, est ce haut instinct victorieux qui préserve de l'anthropocentrisme mythique, en encourageant à dire « Je veux<sup>712</sup> » ou je peux à la place du « Je pense », afin d'ouvrir la voie à la transformation de l'homme, et à l'innocence *de l'avenir*. C'est pourquoi l'indifférence chez Nietzsche s'oppose au concept d'indifférence tel que formulé par Descartes, lequel désigne chez le sujet, la capacité à choisir même le faux ou le mal. Par cet enseignement, l'homme peut faire l'expérience de son propre néant, afin d'acquérir une meilleure liberté et se libérer des idéaux ascétiques, fabrique des hommes faibles. En un mot, l'indifférence chez Nietzsche est libératrice et réformatrice. Et, rapportée à la critique nietzschéenne du christianisme, l'indifférence culmine dans l'incroyance réformatrice comme indice d'une grande piété.

### *1.3/ Nietzsche, ou l'incroyance réformatrice comme indice d'une grande piété*

Incroyants et athées, certes ! – mais sans cette amertume et cette passion du déraciné qui érige son incroyance en croyance, en but, souvent en martyr : nous sommes parvenus à l'endurcissement et à la froideur, ayant découvert que rien dans le monde n'arrive de façon divine, ni même humaine ; nous le savons, le monde où nous vivons n'est ni moral, ni divin, ni humain – nous l'avons beaucoup trop interprété dans le sens de notre vénération<sup>713</sup>.

En allant à la découverte de l'être profond de Nietzsche, dégagé des lectures de comforts, l'œuvre de Nietzsche nous réserve bien des surprises, et beaucoup de travail. Au regard de son style métaphorique, lyrique et de ses ambivalences, sa pensée ne saurait *a priori* offrir des

---

<sup>710</sup> On peut lire à ce titre : « Il n'attache aucune importance à rien d'établi : la lettre *tue*, tout ce qui est fixe *tue*. L'idée de « vie », l'unique expérience qu'il a de la vie, répugne chez lui à tout ce qui est « lettre », formule, loi, croyance, dogme. » Cf. *L'Antéchrist*, § 32, p. 191-192. Déjà cité.

<sup>711</sup> Henri Bergson, « Conférence de Madrid sur l'âme humaine », *Mélanges*, P.U.F, 1972.

<sup>712</sup> Le « Je pense » cartésien est une théorie qui confère au sujet un statut hors de tout encrage sociohistorique, en affirmant la primauté de l'âme ; tandis que le « Je veux » nietzschéen est une transformation progressive de la volonté vers un potentiel supérieur d'acquiescement et d'innocence de l'avenir, en affirmant la primauté de l'infraconscient sur le conscient.

<sup>713</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[197], p. 162 à 163.



contours précis, complets et homogènes sur son rapport au christianisme, mais surtout au luthéranisme. Mais une chose est évidente, la lecture qu'il fait de la philosophie allemande est inséparable de sa lecture de la Réforme de Luther ou de la figure de Luther. Parce que la pensée de Luther symbolise à ses yeux un véritable poids historique. Au § 10 de *L'Antéchrist*, Luther est décrit comme l'ancêtre de la pensée allemande. Ce faisant, dans sa relation à Luther, se lit le sens profond de son identité ainsi que les causes du modèle protéiforme de sa philosophie. Dans la Préface d'*Humain, trop humain*, II, on peut lire cette déclaration de Nietzsche dans laquelle il en vient à se désigner avec fierté comme pessimiste : un trait que l'on retrouve chez tout Allemand digne de son nom, en l'occurrence Luther, le précurseur de l'âme allemande.

Que l'on veuille bien, après six ans de guérison, accueillir favorablement ces mêmes ouvrages réunis en un seul volume, le second d'*Humain, trop humain* : peut-être sauront-ils, pris ensemble, transmettre leur enseignement avec plus de force et de clarté. – Un enseignement de la santé qui se recommandera comme *disciplina voluntatis* aux esprits déjà plus exigeants de la génération en train de monter. Celui qui y parle est un pessimiste qui est assez souvent sorti de sa peau, mais toujours pour la réintégrer, un pessimiste, donc, doué de bonne volonté pour le pessimisme...<sup>714</sup>

Comment comprendre cette expression : « Un enseignement de la santé qui se recommandera comme *disciplina voluntatis* » ? Si le premier volume d'*Humain, trop humain* publié en mai 1878 est une réinterrogation profonde de la morale, de la religion, du christianisme, de l'art, de la société, de la politique et une invocation à Peter Gast en vue d'esquisser le portrait de l'homme en grande santé, le deuxième volume destiné aux esprits les plus libres, est à la fois une autobiographie dans laquelle il retrace ses moments de solitudes, de maladies, de victoires et de gaietés pour donner un exemple aux esprits fatigués de vivre. C'est aussi une rupture définitive avec l'idéalisme, la musique de Wagner et les multiples influences qui pesaient sur lui et un don à la post-modernité. C'est enfin la réaffirmation de son héritage hellénique et luthérien ou gréco-allemand.

En effet, ce cadeau qu'il offre à l'humanité, c'est ce que nous proposons d'appeler l'éthique *de l'incroyance*. Nietzsche, après avoir congédié la métaphysique et ses propositions, invite à instituer l'agir fondamental comme, plus tard, Richard Rorty. Au lieu d'utiliser la raison comme un outil polyvalent d'intégration et de compréhension de la vie, il serait judicieux de

---

<sup>714</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, Préface, § 2, p. 17.

revivifier la question du goût et celle de l'action. C'est donc un enseignement comportant une dimension pragmatique inouïe, engrangé de vertu grecque et luthérienne : le courage face à la réalité diurne. Cet enseignement ne vise pas l'établissement d'une essence de l'homme comme l'avait fait Hegel ou Schopenhauer. Il cherche à réhabiliter le corps comme *grande raison*<sup>715</sup> tout en visant *la grande santé*.

L'éthique de l'incroyance fait le deuil de toute identité, de tout substrat, de toute métaphysique substantialiste, de toute essence, de toute fixation pour se sentir de façon interplanétaire et active. L'idéalisme, le christianisme décadent ainsi que la modernité philosophique qui témoignent contre la vie sont des symptômes d'un manque profond de santé. C'est la raison pour laquelle dans *Ecce homo*, Nietzsche propose tout un régime alimentaire pour plus de santé et invite les esprits faibles à écouter des musiques qui stimulent l'exercice de la vie, notamment celles de Offenbach, Beethoven et Rossini, sans oublier Mozart, qui, aux yeux de Nietzsche, serait le plus grand musicien de la vie. Il fut pour Nietzsche le premier « restitué en *or sonnante* l'acquis du siècle de Louis XIV et de l'art d'un Racine et d'un Claude Lorrain.<sup>716</sup>» L'enseignement de la santé est la capacité à se surmonter, non pas contre autrui, la société mais contre soi-même. Il s'agit de s'épanouir dans un monde marqué par la contradiction sans pourtant la nier.

Car rien de plus idiosyncratique à Nietzsche que l'idée d'un sujet accompli, certain et repu. L'inquiétude et l'accroissement sont les traits distinctifs du Moi nietzschéen à l'opposé du *dernier homme*<sup>717</sup> qui prétend instituer le bien et le mal, le juste et l'injuste, le beau et le laid, donc promeut la fixation. Nietzsche se détournera de ce fait des illusions attachées à l'optimisme prospectif de la modernité philosophique qui serait la marque du dernier homme pour réintégrer sa peau et sa volonté de pessimiste. Car, la logique pessimiste dont il se réclame l'héritier dans ce passage d'*Humain, trop humain*, et dans la préface de *Aurore*, procède par acceptation de la souffrance, perspectivisme et accroissement, comme nous pouvons le lire dans cet aphorisme :

---

<sup>715</sup> La grande santé n'est pas synonyme de bonne santé : il existe une différence de degré dans la hiérarchie des santés. Ce n'est non plus un état de santé, mais un ensemble d'expériences vécues. La grande santé nous procure un désir de vivre, de se surmonter ou une volonté d'augmenter en puissance, et à chaque fois renouvelée. Autrement dit, c'est la capacité à lutter contre l'anarchie des instincts et les baisses de puissance tout en se donnant des motivations intérieures de positiver ses impuissances. De ce fait, la santé ne saurait se concevoir chez Nietzsche que comme une conquête renouvelée, car elle n'est pas donnée, mais s'acquiert, s'entretient, se cultive au quotidien.

<sup>716</sup> Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, « Une musique sans avenir », § 2, p. 355.

<sup>717</sup> Le dernier homme selon Nietzsche se caractérise par le souci de retrouver dans chaque être humain singulier la marque de l'universel : donc le souci égalitaire qui tue l'individu d'exception.

[...] à nous aussi s'adresse encore un « tu dois », nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine, — et c'est la dernière morale qui se fasse encore entendre en nous, que nous sachions encore vivre, [...] Cependant, en tant qu'homme de cette conscience, nous nous sentons encore proches de la droiture et de la piété allemandes millénaires [...] nous avons, en un certain sens, l'impression d'être leurs héritiers, les exécuteurs de leur volonté la plus intime, d'une volonté pessimiste, comme nous le disions, qui ne craint pas de se nier elle-même parce qu'elle se nie avec joie !<sup>718</sup>

Pour la deuxième fois, on voit poindre assez clairement l'héritage luthérien de Nietzsche. Dans ce passage de *Aurore*, celui-ci devient plus transparent, il laisse apparaître quelque chose comme un luthéranisme secret intérieur et un héritage à pérenniser. Rappelons-nous, avant ce passage du §4 de la préface de *Aurore*, Nietzsche décrivait Luther au § 3 de la même préface comme un « *autre grand pessimiste* » ayant fait preuve de courage en fustigeant l'idée de la justice punitive de Dieu. Nietzsche en parlant de ses origines protestantes s'est souvent senti honoré d'être issu d'une famille qui, pour lui, a toujours pris son christianisme au sérieux, comme on peut le lire dans cette *lettre à Peter Gast*, du 21 juillet 1881 lorsqu'il note avec fierté : « Après tout, je suis le descendant de générations entières d'ecclésiastiques chrétiens.<sup>719</sup> » Nietzsche est aussi bien le christianisme que son dépassement, le déclin que l'aurore, car il a le sang d'un chrétien. Un enfant de famille athée n'aurait pas été autant obnubilé par des questions métaphysiques : Dieu, la morale, la justice, etc. Cet intérêt n'implique pas seulement un regard philosophique ; il faut au préalable des antécédents religieux, un héritage spirituel et culturel, en l'occurrence cette foi très intériorisée ou encore cette « piété » que favorise le luthéranisme. Il réitère cet héritage luthérien, auquel il accorde une importance capitale lorsqu'il écrit :

Ce qui nous distingue des gens pieux et croyants, ce n'est pas la qualité, mais la quantité de notre foi et de notre piété : nous nous contentons de moins. Mais, nous crieront-ils, soyez donc contents, alors, et montrez-vous contents aussi ! [...] Si la bonne nouvelle de votre Bible était écrite sur votre visage, vous n'auriez pas besoin de réclamer aussi obstinément que l'on croie à l'autorité de ce livre : vos œuvres, vos actions devraient ne pas cesser de rendre la Bible superflue, une nouvelle Bible devrait se constituer sans cesse grâce à vous !

---

<sup>718</sup> Cf. *Aurore*, « Préface », § 4, p.18.

<sup>719</sup> Nietzsche, *Lettres à Peter Gast*, 21 juillet 1881.

Mais de la sorte, toute votre apologie du christianisme a sa racine dans votre manque de christianisme, avec votre plaidoyer, c'est votre réquisitoire que vous écrivez. Si pourtant vous veniez à souhaiter sortir de cette insatisfaction que vous avez du christianisme, prenez donc en considération l'expérience de deux millénaires : laquelle, travestie en modeste interrogation, s'énonce ainsi : « Si le Christ avait réellement l'intention de sauver le monde, n'aurait-il pas peut-être échoué ? ». <sup>720</sup>

C'est cette même piété qui donna, sans doute, aux Allemands leurs lettres de noblesse en Europe. Pour preuve il note :

En fin de compte, c'était la *piété* allemande, contenue et depuis longtemps accumulée, qui dans leur philosophie explosait enfin, de manière certes confuse et incertaine, comme tout ce qui est allemand, autrement dit tantôt sous l'aspect d'un brouillard panthéiste, comme chez Hegel et Schelling – et c'est alors une gnose – tantôt sous l'aspect d'une mystique et d'un refus du monde, comme chez Schopenhauer : mais il s'agit principalement d'une piété chrétienne, et non païenne, pour laquelle Goethe et, avant lui déjà, Spinoza avaient témoigné tant de bienveillance. <sup>721</sup>

C'est cette piété en effet que l'on retrouve dans la gauche de la Réforme, ce mouvement dans lequel ont été formés Schiller, Hölderlin, Hegel, Schelling. Le bon piétisme, le bon luthéranisme, celui du père de Nietzsche, ayant favorisé la floraison de l'Allemagne, par la dénonciation continue du « Système » allemand ainsi que par le désir de tout réformer sur le plan intellectuel, moral et religieux. Dès lors, toute la question est de savoir si la pensée de Nietzsche, au regard de ces déclarations prolonge l'esprit du piétisme luthérien.

Si nous partons d'une lecture superficielle de l'œuvre de Nietzsche, nous répondrons par la négative, puisque les quelques fois où il emploie cette expression, c'est pour dénoncer, critiquer le christianisme comme attitude et comme morale des faibles, des hommes marqués par une volonté réactive. On peut lire à ce titre : « Le piétiste, le prêtre, quel que soit son sexe, est faux, parce qu'il est malade ». <sup>722</sup> Ce sont des âmes faibles, frustrées, mues par le

---

<sup>720</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 98, p. 59 à 60.

<sup>721</sup> *Fragments posthumes*, XI, 38 [7], p. 339. Pour le commentaire, lire les *Fragments posthumes*, XIII, 9[180], p. 100.

<sup>722</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 52, p. 217. Il ajoute dans la suite de l'aphorisme que les « piétistes et autres ruminants du pays souabe » sont complètement aliénés « par l'intervention du « doigt de Dieu » », leur vie se résume en une foi aveugle de « grâce », de « providence » et d'« expériences salvatrices. » *Idem*, §52, p. 217-218.

ressentiment et par la soif excessive de vengeance. Ils se situent à l'opposé du *pathos de la distance*<sup>723</sup>, c'est-à-dire du désir continu d'accroissement de soi par soi ou d'autodépassement.

Mais comme il n'est pas avare de paradoxes, il utilise également cette dénomination pour exprimer son zèle, son sens de la contestation, du devoir, en tant qu'héritier de la *conscience* allemande millénaire. En parlant dans l'avant-propos d'*Aurore* des enjeux du livre qu'il vient d'écrire (*Aurore*) et de la tâche qu'il s'est prescrite, à savoir réformer l'homme et le monde, il écrit : « on y dénonce la confiance en la morale – pourquoi donc ? *Par moralité !* » Quelle ambiguïté ! Sachant pertinemment son aversion pour la vertu, la justice, la raison ratiocinante. D'où provient cette conscience morale ?

On pourrait dire du luthéranisme. En effet, Nietzsche souligne l'influence du luthéranisme sur l'idéalisme allemand quand il note avec perspicacité : « Le prêtre protestant est l'aïeul de la philosophie allemande, le protestantisme même est son *peccatum* originale. <sup>724</sup> » Les philosophes allemands comme Schelling ou Hegel insèrent souvent la religion dans leur système en la présentant comme un moment essentiel au développement de la pensée. Ainsi, l'idéalisme allemand avec l'éloge de la subjectivité serait au fond une théologie masquée, inspirée du protestantisme. Et sachant que Nietzsche est une figure marquante de la philosophie allemande, ce constat pourrait évidemment s'appliquer à lui, mais à des degrés différents.

Si l'on s'appuie sur le cas de Nietzsche, l'emprise du piétisme-luthérien n'est ni simple ni arbitraire, c'est un fait tangible. Car, la volonté piétiste et pessimiste dont il serait l'héritier lui a permis de triompher face à la maladie et de garder goût à la vie. Cette volonté ne se nie pas d'elle-même, mais s'affirme dans la joie, la danse et un éternel goût à la vie. Vraisemblablement, c'est cet héritage germano-grec qui serait au fondement de sa critique de la morale et du christianisme européen. Puisqu'une analyse approfondie et minutieuse révèle des paradoxes à l'égard du protestantisme. Cette « piété plus sévère et plus exigeante » qui le pousse hors des codes habituels du christianisme ainsi que de sa morale décrétée dérisoire manifeste une volonté de fidélité au symbolisme originel de Jésus, au luthéranisme de son père et à la conscience *allemande millénaire*<sup>725</sup>. Ce qui le conduira à rejeter la théologie chrétienne

---

<sup>723</sup>Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 257, p. 180-181.

<sup>724</sup>Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 10, p. 167. Déjà cité à l'introduction.

<sup>725</sup> Cette conscience trouve peut-être son origine dans la pensée de Maître Eckhart, puisqu'« Eckhart eut le mérite d'aborder un problème posé à son époque et qui est fondamental pour le christianisme, à savoir, le problème du rapport entre Dieu et le monde, entre l'adoration due à Dieu et l'engagement du chrétien dans la vie quotidienne. Le maître rhénan, sous l'influence de la doctrine du Libre Esprit, a répondu — comme on l'a vu — par la déification sous la forme de la filiation divine. » Et, « Cette pensée exercera une influence déterminante sur l'histoire de la spiritualité, de Jean Tauler à Luther, aussi bien que sur celle de la philosophie et de la théologie, de Nicolas de Cues à Kant en passant par Giordano Bruno et Spinoza, de l'idéalisme allemand à Heidegger et à Jacques Derrida. Plus encore, elle montre l'impact de la spiritualité sur la vie intellectuelle. » Hervé Pasqua, *Eckhart, le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006, p. 5.

telle que véhiculée par l'Église catholique. Car pour l'auteur de *L'Antéchrist*, la validité fonctionnelle de la foi doit se traduire dans la vie, on ne peut se satisfaire d'un conformisme de façade et d'une vie bonne après la mort. Cette exigence de piété personnelle va tendre donc à un examen du Dieu chrétien, synonyme aux yeux de Nietzsche, de *Logos* et de décadence, à une valorisation du message de Jésus en lui-même. C'est la raison pour laquelle Paul Valadier écrit que « Nietzsche aborde Jésus à partir d'une tradition luthérienne piétiste <sup>726</sup> ». Autant Luther invite à revenir à la Bible, autant Nietzsche invite à revenir au message de Jésus avant la falsification. On note un parallélisme de forme dans la démarche et les enjeux de cette critique.

En se découvrant pessimiste ou encore piétiste, Nietzsche décide de se situer à l'opposé de la pensée dominante comme Luther l'avait fait avec l'Église romaine : le platonisme du peuple, suivi d'une déclaration de guerre, en l'occurrence « le combat contre l'oppression millénaire de l'Église chrétienne <sup>727</sup> ». Ce qui implique systématiquement un conflit de devoirs, une capacité de désobéissance, de remise en question, d'autonomie vis-à-vis de l'histoire de la chrétienté, attitude déjà amplement manifestée par Luther et les membres du piétisme. C'est donc un nouveau discours sous-tendu par un désir inouï d'agir dans l'ici-bas qui s'esquisse. C'est un discours qui conçoit le christianisme comme une pratique qui s'éprouve dans le concret de l'action, dans l'histoire des rapports humains et participe à construire une authentique intériorité chez l'homme.

C'est un discours anti-légalisme, anti-idolâtrie, anti-culpabilisation, donc une nouvelle manière de vivre le christianisme, un renouveau spirituel hanté par le besoin d'une expérience réellement vécue de la parole de Dieu, en atteste sa nostalgie du message originel de Jésus <sup>728</sup>. En clair, on constate à travers ces différents passages que le piétisme luthérien dans une certaine mesure détermine son milieu originaire, il délimite la sphère de son éducation et le lieu de son envol spirituel. Ainsi, comme héritier affirmé de cette tenace volonté, symbole de la conscience allemande millénaire qu'il s'oblige ensuite de transmettre aux hommes post-modernes en général, mais surtout aux êtres rares, mieux aux bons Européens. Nietzsche serait donc un conservateur de la sagesse luthérienne dont le fondement est la foi et l'amour qui culminent dans une éthique de la foi agissante et de la joie partagée.

---

<sup>726</sup> P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos*, op.cit., p. 44.

<sup>727</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, Préface, p.18.

<sup>728</sup> Voir *L'Antéchrist*, §35, p. 195.

## Section 2 -La question du salut par la foi chez Paul, Luther et Nietzsche : quels croisements possibles ?

On ne saurait mieux le dire, ce qui est au cœur de l'aversion nietzschéenne du paulinisme et du luthéranisme, c'est cet excessif « besoin de foi <sup>729</sup>» que Nietzsche considère comme une marque de faiblesse, de maladie, « une forme d'abdication, d'auto-aliénation <sup>730</sup>», ou plutôt, cette naïveté qui consiste à soutenir que « seule compte la foi et c'est de la foi que doivent procéder nécessairement les œuvres<sup>731</sup> ». Paul et Luther, héritiers inavoués du socratisme par cette déclaration, voudraient par exemple pour l'épanouissement de l'individu que l'une des forces (l'action ou les œuvres) au moins fut paralysée, liquidée dans un véritable étau pour favoriser d'autres forces (la foi ou la croyance) de devenir vigoureuses, de dominer.

Or, ce désir paroxystique de foi, de vérité que manifeste le réformateur ou certains philosophes comme Socrate et Platon nous dit Nietzsche, illustre l'angoisse d'être surpris par son propre désir, sa propre convoitise, son propre mensonge, qui menace d'être révélé, qu'il faut maîtriser, exorciser, censurer<sup>732</sup>. Ce désir symbolise également l'opposition traditionnelle corps/âme, ou plutôt le mépris du corps au profit de l'âme. C'est là un symptôme de conflit physiologique interne, de décadence, de maladie : la conception paulinienne et luthérienne de la foi, ainsi que la conception socratique et platonicienne de la connaissance. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Nietzsche dans ses différents écrits et surtout ceux de 1888 s'emploie à une analyse généalogique du concept de vérité corrélé à ceux de « psychologie » et de « foi » en vue de critiquer la valeur de ce concept et d'y proposer une autre interprétation.

### 2.1 / La critique nietzschéenne de « la psychologie de la foi »

« La « foi », en tant qu'impératif, est un *veto* contre la science – en tant que pratique, c'est un mensonge à tout prix... <sup>733</sup>», qui entretient la distance homme-Dieu. C'est donc « Le

---

<sup>729</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §54, p. 219-220.

<sup>730</sup> *Idem*, § 54.

<sup>731</sup> Nietzsche, *Aurore*, § 22, p. 33.

<sup>732</sup> Dans un posthume intitulé « *Pour l'idéalisme de ceux qui se méprisent eux-mêmes* », traitant de l'opposition « foi » et « œuvres », établie par les protestants, on peut lire : « La foi est le pont aux ânes. L'arrière-plan, c'est une conviction profonde, et de même la conscience instinctive, chez Luther et ses pareils, de leur incapacité d'œuvres chrétiennes, un fait personnel dissimulé sous une extrême méfiance quant à savoir si *n'importe quel* agir ne serait pas absolument péché, inspiré du diable : en sorte que la valeur de l'existence n'appartiendrait qu'à des états particuliers hautement tendus *d'inactivité* (prière, effusion, etc.) – En fin de compte il aurait raison : les instincts qui s'expriment dans tout l'agir des réformateurs sont les plus brutaux qui soient. Ce n'est que dans le fait de se détourner absolument de soi-même, de s'abîmer dans son contraire, rien qu'en tant qu'illusion (« foi ») que l'existence leur était supportable.<sup>732</sup>» Cf. *Fragments posthumes*, XIII 10 [49], p.

<sup>733</sup> *L'Antéchrist*, § 47, p. 210.

type du « rédempteur » gâché, voire détruit...<sup>734</sup>» Bien avant Nietzsche, Kant et Dostoïevski soulignaient déjà que l'existence de Dieu trouve sa nécessité et sa légitimité dans son usage pratique. Ce qui implique que la croyance par sa dimension statique et rigide nie cet aspect et devient un handicap. De même les œuvres seules sont également un handicap, puisqu'au fond, c'est une attitude, fermée, craintive au danger, au risque et à l'initiative. En revanche, les œuvres couplées à la foi, c'est une manière libre, ingénieuse et ouverte à la productivité.

Toutefois, quand Nietzsche critique la foi, il dénonce moins la foi en elle-même que la croyance en général : produit d'une confusion entre l'imaginaire et le réel. Selon Nietzsche, la croyance découle d'une obéissance aveugle des principes intellectuels, donc de l'aliénation des croyants. C'est la raison pour laquelle « il est indécent d'être « croyant »<sup>735</sup> ». Il y a une différence profonde entre croire et avoir la foi dans les œuvres chez Nietzsche. La foi dans les œuvres n'est pas une sottise croyance et s'oppose à celle-ci . La foi authentique est synonyme de confiance en soi, de confiance en la Terre, de confiance en ce que nous faisons. Elle n'est pas une croyance aveugle, absolue qu'on accorde à Dieu ou aux idéaux transcendants comme le « Sujet » ou la raison, dont la fonction première selon Nietzsche serait d'asphyxier et de nier la vie. La sottise croyance est source d'illusion et de mensonge. La croyance au fond est révélatrice de la malhonnêteté, de la paresse ainsi que de la lâcheté de l'homme. Mais cela paraît si séduisant, nous dit Nietzsche, qu'elle a trompé des esprits tel que Luther.

Évidemment, la foi est un phénomène propre à l'homme. La nature humaine témoigne d'un besoin incessant de croire et de savoir. L'homme est un être marqué par la finitude, un être en détresse et mortel. Conscient de sa condition sur terre, la foi est une puissance virtuelle d'invention dont la volonté est celle d'hégémonie et de victoire qui viendrait combler la peur de l'inconnu, de l'incertitude, tout en donnant du sens à notre existence. Loin d'être une simple spéculation, la foi est un espoir réel qui stimule notre désir de vivre. C'est une force qui nous hisse à la hauteur du ciel. Cette force a pour synonyme chez Nietzsche : amour, courage, pouvoir, mieux la volonté d'agir en montant. Comme le note Alain, « la foi va devant, la foi est courage<sup>736</sup> ». Car même chez les personnes athées ou les scientifiques, il y a un besoin de foi et des raisons de croire, face à ce à quoi on aspire.

---

<sup>734</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[378], p. 350.

<sup>735</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 50. Il est celui-là qui vit dans un sempiternel mensonge en ce qu'il « n'est pas libre de répondre en toute conscience à la question « vrai » ou « faux » : être honnête en cela serait immédiatement sa perte » *Idem*, § 54. Voir aussi *Aurore*, § 101, p. 82.

<sup>736</sup> Voir Alain, *Propos*, 17 septembre 1927.



Par exemple, la biochimiste d'origine hongroise Katalin Kariko<sup>737</sup> qui a découvert et mis au point la technique de l'ARN messenger ou encore Elon Musk qui a cru au tourisme spatial, sont des exemples palpables de cette foi dans les œuvres que Nietzsche prône. La foi en acte est un engagement lucide, un devoir qu'on s'impose à soi-même, sans méconnaître les avantages et les inconvénients. Ce qui implique la lucidité, le courage et la volonté de puissance. En revanche, la croyance crédule en des idéaux qu'il dénonce sèchement tout au long de son œuvre, surtout dans les textes de 1888, est un handicap, un signe de naïveté, de dégénérescence physiologique, de *décadence*. Il y a, chez Nietzsche, un rejet exprès de la croyance pour la croyance, qui en réalité ne fait qu'exprimer l'insondable impuissance de l'homme, le réduisant à l'état de fanatique, de malade et de ludion.

La croyance excessive est également une typologie de la volonté de puissance, mais c'est une volonté de puissance timide, faible, due à un déséquilibre des instincts et à l'anarchie des instincts. Chez le chrétien ordinaire par exemple, la foi est dénaturée, elle devient selon Nietzsche une source d'« aveuglement », de croyance naïve, d'illusion et de mensonge. Comme il le note au § 42 du *Crépuscule des Idoles* : « Chez les moralistes et les saints [*la où la foi est indispensable*] rien n'est plus rare que la sincérité. <sup>738</sup>» Nietzsche aperçoit, en effet, que le l'exigence excessive de « « foi » n'a été, de tout temps, par exemple chez Luther, qu'un manteau, un voile pudique, un écran derrière lequel les instincts menaient leur jeu, un prudent aveuglement quant à la domination de certains instincts ! ...<sup>739</sup>». La véritable intention cachée derrière ce besoin de « foi » est la fuite de la réalité ou le mensonge<sup>740</sup>. La foi telle qu'enseignée ou pratiquée par le prêtre, plonge le croyant dans un univers abstrait et de vaines promesses. Il s'agit, en effet, de volontairement s'aveugler sur soi-même, sur autrui, et dans le monde, afin de réaliser certains désirs pour accéder à la béatitude. Et de nos jours, la croyance crédule a pour rejetons le terrorisme, l'hyperréactivité et l'intolérance.

Nietzsche, à l'instar de Karl Marx et de Feuerbach, remarque que chez le croyant le besoin de croyance a l'effet des antalgiques, de narcotiques, qui apportent un soulagement

---

<sup>737</sup> Cette biochimiste a cru en l'ARN messenger et s'est accrochée pendant des années à son objet d'étude alors que les recherches scientifiques à son époque étaient concentrées sur l'ADN et personne n'y croyait. La thérapie génique nous a permis de lutter contre le virus de la Covid 19.

<sup>738</sup> Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 42, p. 137.

<sup>739</sup> La foi chrétienne telle qu'enseignée est donc une véritable stratégie pour anémier l'individu et la vie sur terre. Voir *L'Antéchrist*, § 39, p. 198-199.

<sup>740</sup> Nietzsche appelle mensonge cette tendance psychophysiologique qui consiste à se mentir soi-même, à refuser la réalité telle qu'elle est pour se réfugier dans des idéaux. C'est cette tendance que Nietzsche décèle dans la psychologie de la conviction, de la « foi ». D'où l'intérêt d'éclairer le croyant en vue d'une prompte libération. Voir *L'Antéchrist*, § 55, p. 221-222.

factice à l'individu, le réduisant ainsi à la croyance pour la croyance et donc à la dépendance, à l'esclavage, au néant de sens. C'est une illusion bien entretenue qui broie la réalité en affirmant la toute-puissance des idéaux ascétiques. Si la foi authentique est une force, la croyance crédule consiste à se satisfaire en s'illusionnant, en s'imaginant un autre monde, en faisant fi de la réalité. L'idéalisme est le reflet parfait de cette tendance tandis que la foi en la vie conduit à la béatitude, au salut, à la vie bonne. Par conséquent, ce que Nietzsche fustige avec fermeté, c'est la croyance pour la croyance, pas la foi agissante. En revanche, la foi en soi n'a pas un caractère infondé, elle pourrait être reconnue comme légitime dans la mesure où elle apparaît conforme à la nature humaine.

Ce faisant, la *psychologie de la foi* en tant que croyance aveugle est à ranger dans la catégorie de la *psychologie rudimentaire* et de la *psychologie traditionnelle*, c'est-à-dire idéaliste. Elle est le fondement de la morale idéaliste, ou plutôt « la thérapeutique du salut pratiquée par l'Église<sup>741</sup> », dont la réalité cachée est de *rendre malade* l'humanité. Ainsi, comme dans la psychologie idéaliste, la *psychologie de la « foi »* consiste à croire en des réalités suprasensibles : le Moi, « la chose en soi », « cet *horrendum pudendum* des métaphysiciens<sup>742</sup> » ou encore en Dieu, en la rédemption, en vue de la vérité et de la béatitude. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il déclare dans *Ecce homo*, § 3 : « Au diable toute la psychologie ! ». Car au lieu de donner à l'homme les valeurs nécessaires, les motivations intérieures pour affronter la vie dans toutes ses dimensions comme Jésus l'avait fait par sa pratique, cette dernière le plonge dans la toute-puissance de l'imaginaire et du rêve naïf. C'est pourquoi Zarathoustra nous invite à croire en la Terre. Ce qui sauve, c'est la foi qui vit, ou encore la foi tragique, donc l'effort continu de se dépasser et non la croyance aux idéaux, aux dogmes, fleuron du chrétien dénaturé et du *dernier homme*.

## 2.2/ *Ce que devient la foi chez Nietzsche : De la croyance statique à une foi qui « vit »<sup>743</sup> ou tragique*

Le savoir et la foi les plus assurés ne peuvent donner la force d'agir, ni non plus l'habileté pour l'action, ils ne peuvent remplacer la pratique de ce mécanisme subtil et complexe qui a dû précéder, afin que quelque chose issu de la représentation puisse se transformer en une action. « Avant tout et d'abord les œuvres, c'est-à-dire la

---

<sup>741</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 51, p. 215-216.

<sup>742</sup> Voir *Crépuscule des Idoles*, « Les quatre grandes erreurs », §3, p. 90-91.

<sup>743</sup> C'est une foi qui se garde des formules, de toute fixité, des lettres, elle est agissante. C'est un espoir réel. C'est l'apanage des esprits forts. Voir *L'Antéchrist*, § 32, p. 191-192 ; § 50, p. 213-214.

pratique, et encore la pratique ! La « foi » appropriée viendra d'elle-même, soyez-en convaincus !<sup>744</sup>

Le principe fondamental de la foi chrétienne, c'est l'idée que Dieu existe et qu'un rapport avec lui est possible. Mais la chose dite telle quelle bute sur un écueil, celui de l'immatérialité de Dieu et de sa spiritualité, qui ont tendance à être compris comme une dérobaie de Dieu, et donc de la foi, au réel, à l'histoire. Face à cette difficulté qui semble répudier l'expérience de la foi (si tant est qu'il s'agisse encore d'expérience !) dans le registre de l'irréel et de l'anhistorique, la figure de Jésus offre une solution admirable qui fait de la foi, et de la foi chrétienne en particulier, un geste à forte signification historique et pragmatique. Le Christ, conçu dans la dogmatique chrétienne comme le Fils de Dieu, est la figure centrale et l'objet de la foi chrétienne. Par le dogme de l'Incarnation, le Christ fait intervenir Dieu dans l'histoire et bat ainsi en brèche toutes les critiques d'une foi anhistorique et sans rapport avec le réel et l'histoire. Parce que le christianisme se nourrit du dogme du Dieu incarné, il est de ce fait une foi historicisée qu'il serait malvenu d'appréhender comme une évasion hors du réel et du temps, hors de toute expérience. La foi n'est pas une évasion rêveuse, mais un acte orné de puissance transfiguratrice. Par l'amour de Jésus incarné, et le bain des pieds de ses disciples, il intègre un procès historique et une dimension pratique.

Seules les œuvres conformes à la praxis donnent une quiddité à la foi. Nietzsche pose la nécessité d'unir foi et œuvres : « Celui-là avait les grandes œuvres, son compagnon avait, lui, la grande foi dans ces œuvres. Ils étaient inséparables ; mais de toute évidence le premier dépendait entièrement du second.<sup>745</sup> » Ce passage d'*Humain, trop humain* résume clairement le point de vue de Nietzsche sur la question de la justification par la foi, ses objections face à la sagesse paulinienne et luthérienne, et le dépassement qu'il opère de la pensée luthérienne. La foi couplée aux œuvres est active, agissante et dynamique. Chez Nietzsche la foi a aussi un rapport immédiat au réel, au concret, à l'histoire, à l'action tout comme chez Paul. Mais chez Nietzsche, elle devient juste secondaire. C'est pourquoi il est inutile d'opposer la foi à la loi, ou encore d'opérer un choix entre la foi et les œuvres, entre les désirs du corps et ceux de l'âme, entre la théorie et la pratique. L'expérience de tout temps et celle des esprits courageux nous enseigne l'inverse puisque pour chaque petite vérité, il a fallu l'action immédiatement, « il a fallu lui sacrifier presque tout ce à quoi tient notre cœur, notre amour, notre confiance en la

---

<sup>744</sup> Voir *Aurore*, § 22, p. 33.

<sup>745</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, § 234, p. 281.

vie.<sup>746</sup>». Elles sont complémentaires, mais généalogiquement différentes. La sagesse ne résulte pas seulement d'une conviction, de la réflexivité, elle nécessite des grandes œuvres à l'image de Mère nature, c'est-à-dire des actions par-delà le bien et le mal. Vouloir le contraire, comme les idéalistes<sup>747</sup>, les gnostiques, et les chrétiens hypocondriaques, c'est du « dilettantisme chrétien », c'est-à-dire une *ruse, un mensonge* qui consiste à falsifier le christianisme originel, à opérer une déperdition des forces constitutives du christianisme comme le fait les jésuites.

C'est aussi promouvoir une vieille logique idéaliste, celle de Socrate qui a considérablement participé à la survivance de ladite religion : le mépris du corps au profit de l'âme. C'est donc faire la promotion de l'homme théorique<sup>748</sup> passif, auquel Nietzsche souhaiterait « opposer maintenant la gloire de l'activité qui auréole le *Prométhée* d'Eschyle.<sup>749</sup> » C'est le jeune Goethe nous dit Nietzsche, qui dévoile dans son poème de *Prométhée*, le sens caché du *Prométhée* d'Eschyle :

*Je me tiens là, je forme des hommes  
À mon image,  
Une race qui me ressemble,  
Pour souffrir, pour pleurer,  
Pour jouir et se réjouir,  
Et pour ne pas te respecter,  
Comme moi.<sup>750</sup>*

Prométhée est un héros de la connaissance, une figure lumineuse d'inspiration mue par un amour excessif pour les hommes symbolisant l'étroite imbrication entre le monde des

---

<sup>746</sup> *L'Antéchrist*, § 50, p. 214.

<sup>747</sup> Au sujet de l'idéalisme, il note : « ... je traite l'idéalisme comme une insincérité devenue instinct, comme une *volonté* de ne pas voir la réalité à tout prix : chacune des phrases de mes livres comporte du mépris à l'égard de l'idéalisme. Sur l'humanité jusqu'à présent ne pèse aucune fatalité qui soit pire que cette malpropreté intellectuelle ; on a dévalorisé la valeur de toute réalité pour forger le mensonge d'un « monde idéal » ... » Lettre à Malwida von Meysenbug, Turin, le 20 octobre 1888, in *Lettres choisies, op.cit.*, p. 320.

<sup>748</sup> L'homme théorique est l'archétype de *la civilisation alexandrine*.

<sup>749</sup> Il s'agit en effet du « péché *actif* qui est proprement la vertu prométhéenne. » Et, « le soubassement éthique de la tragédie pessimiste », c'est-à-dire, « la justification du mal humain, de la faute comme des souffrances qui en résulte » comme conséquence du sacrilège, de l'offense aux dieux. Cette éthique confère à l'homme une certaine dignité relativement à l'acte posé contrairement au « mythe sémitique de la chute, où c'est la curiosité, les faux-semblants et le mensonge, la séduction, la concupiscence – tous défauts, en un mot, essentiellement féminins – qui sont considérés comme l'origine du mal. » Prométhée dans sa démesure et son élan titanique est l'expression de Dionysos. Ce qui fait dire à Nietzsche que : « L'élan titanique, ce besoin de faire en quelque sorte l'Atlas de tous les individus et de les porter toujours plus haut et plus loin sur ses vastes épaules, c'est là le trait commun entre prométhéisme et dionysiaque. » Voir *La naissance de la tragédie*, § 9, p. 82.

<sup>750</sup> C'est dans *La naissance de la tragédie*, §9, p. 79-80 que Nietzsche cite ces vers du poème de Goethe.

humains et celui des dieux. Il veut élever l'homme jusqu'au titanesque et forcer les dieux à faire alliance avec lui « parce que la sagesse qu'il a en propre lui met entre les mains l'existence de ces dieux et leurs limites. » C'est d'ailleurs pourquoi « L'artiste grec, en particulier, éprouvait vis-à-vis du divin un obscur sentiment d'assujettissement réciproque. Et c'est précisément ce sentiment que symbolise le *Prométhée* d'Eschyle.<sup>751</sup> » Sentiment quasi inexistant dans la sagesse luthérienne.

À l'opposé de l'homme théorique, fabrique du socratisme ou de l'homme passif produit de la sagesse luthérienne dont la justification par la foi et la grâce en sont les soubassements, la sagesse véhiculée dans le poème d'Eschyle et le celui de Goethe favorise la création d'un type d'homme supérieur à l'image de l'artiste titanesque<sup>752</sup>, du premier *Faust*<sup>753</sup> de Goethe et du sujet éthique nietzschéen : le type surhumain<sup>754</sup>. Nietzsche, à l'instar de Goethe<sup>755</sup>, aspirait à la création d'un homme fort, courageux, vigoureux, pragmatique, nettement cultivé, ayant une foi apte à le hisser au-delà des frontières de l'individuation. Capable d'appréhender la contradiction originaire qui est l'essence profonde des choses et du monde<sup>756</sup>. De repousser la loi en vigueur, mais, d'autre part, de rétablir la loi de l'existence, celle qui a en elle-même les germes de son atomisation, de son écoulement permanent et de sa reconstruction. C'est un individu prédisposé à faire rayonner l'unité des multiples facettes de son existence, de son être, qui sait maîtriser ses

---

<sup>751</sup> *Idem*, § 9. p. 79.

<sup>752</sup> « L'artiste titanesque avait assez d'arrogance en lui pour se croire capable de créer des hommes ou, à tout le moins, d'anéantir des dieux – et cela en vertu de la supériorité d'une sagesse qu'il était, il est vrai, contraint d'expier dans une souffrance éternelle [...] l'âpre orgueil de l'artiste, tel est le contenu et l'âme du poème d'Eschyle, alors que le Sophocle, dans son *Cédipe*, prélude à l'hymne victorieux du *Saint*. » *Ibid.*, §9.

<sup>753</sup> Le premier *Faust*, manifeste « le reflet le plus haut et le plus hardi de l'homme de Rousseau » : le révolté contre les normes sociales et le libérateur, le « véritable génie de la révolution « L'homme de Goethe » est décrit dans les *Considérations inactuelles* sur « Schopenhauer éducateur » de 1874, « dans un certain sens » comme « le correctif, le sédatif de ses émotions périlleuses dont l'homme de Rousseau est la proie » et du type humain de Schopenhauer en ce que c'est un homme révolté, guidé par les canons de la nature. Autrement dit, le *Faust* de Goethe avec « son appétit dévorant de vie, son insatisfaction et sa nostalgie, son commerce avec les démons du cœur » est une figure lyrique et homérique qui « n'est faite que pour le petit nombre, pour ceux qui sont des natures contemplatives de grand style, et elle est mécomprise par la masse. » Elle symbolise pour Nietzsche l'esprit libre et le retour de la connaissance dans l'immanence de la vie même. Cf. *Considérations inactuelles*, III « Schopenhauer éducateur », p. 45-47.

<sup>754</sup> Ce paradigme nietzschéen qui symbolise à la fois le dépassement de soi mais aussi le dépassement de l'homme grégaire et nihiliste est un remède efficace au problème européen. C'est un l'individu créateur et fort, modèle par excellence d'une culture supérieur à l'instar de la culture grecque prélogique. D'où cette nécessaire déclaration de Zarathoustra : « *Je vous enseigne le surhumain*. » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », §3, p. 20.

<sup>755</sup> Le Surhomme de Nietzsche, caractérisé par la bravoure, le désir de vivre dans le monde ; alternative au sujet anhistorique et atemporel, principe de la modernité philosophique, tire son fondement littéraire, voire conceptuel, dans le premier *Faust* de Goethe. Le premier *Faust* de Goethe et le *surhumain* de Nietzsche ont un trait commun : la maîtrise victorieuse et harmonieuse du chaos intérieur sans recourir à un quelconque principe moral. Par conséquent, sur cette notion, Nietzsche ne se limite pas uniquement à un emprunt terminologique ; le sens qu'il y donne doit dans une certaine mesure un peu à Goethe.

<sup>756</sup> Le monde dans lequel nous vivons est caractérisé par la contradiction : « Tout ce qui existe est juste et injuste et dans les deux cas, également justifié. » Telle est la sagesse dionysiaque et la double nature du *Prométhée* d'Eschyle. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, §9, p. 83. Déjà cité.

instincts, ses contradictions sans asphyxier sa nature impulsive, instinctive. Celui qui sait concilier sa nature animale avec sa nature raisonnable en toute indépendance à l'égard d'un idéal moral (vertu) ou de la religion des hommes et des idées bourgeoises qui brillent par l'interdit, la culpabilisation et la négation de notre partie animal. Un individu créateur qui ne se soumet pas à des pseudo-valeurs contraignantes et contraires à la partie de lui-même d'où il puise sa force et son inspiration. « L'homme de Goethe » sous un angle esthétique est vraisemblablement le paradigme du surhomme, la manifestation, la matérialisation de la sagesse de Dionysos et de l'alliance entre Apollon et Dionysos dans l'œuvre de Nietzsche.

Toutefois, une telle foi serait la plus élevée dans la hiérarchie des croyances possibles<sup>757</sup>. C'est pourquoi Nietzsche l'a « baptisée du nom de Dionysos.<sup>758</sup> » Ce n'est nullement la foi confortable de Luther. Ladite foi repose sur l'inquiétude, l'incertitude et l'angoisse, choses essentielles à une foi sincère, donc à une meilleure connaissance de soi-même, de Dieu et de l'existence comme chez Kierkegaard. Elle s'apparente à « la foi que réclamait le christianisme primitif<sup>759</sup> », ou encore à celle de Pascal <sup>760</sup> que Nietzsche ne cesse de complimenter. Nietzsche note et loue chez Pascal une véritable probité intellectuelle, une droiture formidable, une foi forte, profonde, qui a fait l'expérience du bien et du mal, et la sagesse de ce dernier concourt à la création de l'homme idéal, du « bon européen », du chrétien rigoureux, « entièrement fait pour lui ». Ce type de foi est couplée à l'œuvre, c'est-à-dire à l'action indifférente, l'action qui est à l'image de la nature, l'action immédiate.

L'action dans la pensée de Nietzsche ne vise pas les œuvres permises ou bien défendues, encore moins le bonheur comme dans la métamorale, mais elle est l'expression de la force, de la puissance. Pour Nietzsche, « une action en soi est absolument vide de valeur : tout dépend de qui la commet. Un seul et même « crime » peut être dans un cas le privilège suprême, dans l'autre la flétrissure.<sup>761</sup> » Chaque action (bonne ou mauvaise) ne conduit pas à un cas de conscience, mais à la grandeur d'âme, à la *grande santé* au sens hellénique ou bien à la faiblesse.

---

<sup>757</sup> Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, « Divagation d'un « inactuel » », § 49, p. 143-144.

<sup>758</sup> *Idem*, § 49, p. 144.

<sup>759</sup> On peut lire à ce sujet : « La foi que réclamait le christianisme primitif et qu'il a assez souvent obtenue au sein d'un monde sceptique de libres esprits méridionaux qui avaient derrière eux et en eux le long conflit séculaire des doctrines philosophiques, sans compter l'éducation à la tolérance que dispensait l'Empire romain, une foi de ce genre n'est pas la foi naïve et hargneuse avec laquelle un Luther, un Cromwell ou tel autre barbare du Nord se sont accrochés à leur Dieu et au christianisme ; elle s'apparente déjà beaucoup plus à la foi de Pascal qui ressemble terriblement à un suicide continu de la raison, d'une raison acharnée à suivre et rongeuse comme un ver, tant il est impossible de le tuer d'un seul coup. » Voir *Par-delà bien et mal*, § 46, p. 64.

<sup>760</sup> Nietzsche s'emploie énergiquement à opposer la foi de Luther et à celle de Pascal comme nous venons de le citer au niveau de la note de bas de page 160, mais aussi dans différents textes : *Par-delà bien et mal*, § 45, 192. *Fragments posthumes*, X, 26 [175], p. 219-220 ; *Fragments posthumes*, X, 26 [191], p. 224 ; *Fragments posthumes*, XIII, 9 [182], p. 101 ; 9 [124], p.73.

<sup>761</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 10 [47], p. 127.

Agir chez Nietzsche, c'est vouloir, créer et sentir de façon cosmique. C'est agir par-delà le bien et le mal, attitude que « le christianisme *homéopathique*, celui du pasteur de compagne <sup>762</sup>», et « le protestantisme *immodeste*<sup>763</sup> » d'Adolf Stöcker condamnaient.

C'est une foi qui se propose à un esprit fatigué et dégoûté de la vie, qui n'implique que la soumission de la conscience aux idéaux ascétiques et la bienveillance absolue de Dieu, donc l'impuissance profonde de l'homme. La croyance pour la croyance conduit à la nonchalance, au dogmatisme comme on l'observe auprès des croyants ordinaires. Or, dans le livre de la Genèse, Dieu avait déjà donné à l'homme le pouvoir d'agir sur toutes les autres créatures, d'en être comme maître et possesseur, selon les mots de Descartes, cet autre grand héritier du christianisme. La justification par la foi seule est donc inapte et aphone à conduire l'homme vers la béatitude réelle. Le christianisme véritable est une *praxis*, le besoin excessif de foi n'est qu'un aveu de faiblesse, un moyen de fuir la réalité. C'est pourquoi Zarathoustra qui ne cesse d'imiter la prédication de Jésus, dit à « l'être humain le plus laid » ou le meurtrier de Dieu : « seul celui qui agit apprend. <sup>764</sup>» L'acte est, en effet, révélateur de notre personnalité, de notre caractère dans un monde caractérisé par la lutte et la concorde, enfin de l'état de notre cœur.

L'action n'est pas alors un choix, mais l'évidence de la limite de notre foi. La foi doit alors recourir à une autre faculté : la main, seule apte à concrétiser notre foi. Pour le véritable salut, nous dit Nietzsche : « Il faut s'exercer *non pas* au renforcement de sentiments de valeur, mais dans le faire : il faut d'abord pouvoir quelque chose... », avant d'y croire. Ce qu'il faut retenir de ce passage, c'est que Nietzsche ne rejette pas la foi, mais elle est d'un second ordre. Car il n'y a pas d'opposition profonde entre la foi et les œuvres ou la croyance et l'action. Tout bon christianisme de cœur, tout le symbolisme originel, *toute la pratique évangélique*, tout christianisme authentique sont au-dessus de cette opposition. Ce qui est premier c'est l'action, ou plutôt la *praxis évangélique* comprise comme amour créateur ou inconditionnel.

La foi seule, comme fondement de toute action, fait naître une forme de vie déconcertante, un homme théorique à l'image entre autres de l'homme de Socrate et de Rousseau, ce type humain qui, hélas, hait toute violence, tout écart brusque c'est-à-dire : toute action. La foi seule broie l'action dans un univers obscur. Et si elle se rapporte uniquement aux réalités suprasensibles et à l'espérance aveugle, elle se tue elle-même, puisqu'elle devient une pure illusion. La foi seule s'enracine dans « l'accoutumance à des principes intellectuels sans

---

<sup>762</sup> *Idem*, 10 [54], p. 133.

<sup>763</sup> Ce protestantisme est celui « des prédicateurs de la Cour et des spéculateurs antisémites » dont Adolf Stöcker est la figure marquante. *Ibid.*, 10 [54], p. 133.

<sup>764</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « L'être humain le plus laid », p. 314.

raison<sup>765</sup> », donc à la dépendance, à l'aveuglement. En un mot, elle devient croyance. Elle est une vie sans fin, chaque fois qu'on l'exerce, commence un infini, donc une impossibilité de plaisir et de liberté.

Or, c'est parce que la foi seule est morose et vide de sens que l'action est toujours possible. Ce n'est que dans les œuvres aussi bien sur le plan religieux, esthétique, politique et scientifique que l'existence, continuellement se justifie. Pour Nietzsche, la foi spéculative diffère intrinsèquement d'une foi pratiquée, vécue et expérimentée au quotidien. Il porte comme Goethe une attention particulière à la matérialité et la productivité de l'action. Or Luther sur cette question semble être « L'intolérant, l'orgueilleux qui n'aime pas la grâce et y sent comme un concret, un évident reproche à son adresse ; car elle est la tolérance du cœur dans ses mouvements et ses gestes.<sup>766</sup> » C'est pourquoi la foi sans les œuvres est totalement illusoire aux yeux de Nietzsche. Bien avant le texte d'*Aurore* cité plus haut, Nietzsche ironisait déjà en 1878-1879 dans un aphorisme intitulé « *la foi sauve et damne* » : « Sans doute, la foi n'a pas encore pu jusqu'à présent transporter de montagnes réelles, bien que je ne sache qui l'ait prétendu ; mais elle est fort capable de mettre des montagnes où il ne s'en trouve point.<sup>767</sup> » Des années plus tard, il clarifie dans *L'Antéchrist* son propos en ces termes : « la conviction est un *moyen* : il est bien des choses que l'on n'atteint qu'au moyen d'une conviction.<sup>768</sup> »

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans son œuvre, Nietzsche accorde une place centrale aussi bien à la foi qu'à l'action. Néanmoins, cette reconnaissance n'exclut pas une hiérarchie entre la foi (*Glaube*) qui est de l'ordre de la représentation, de la spéculation, et l'œuvre (*Werke*) revêtant une dimension pragmatique comme chez Hamlet<sup>769</sup> et Dionysos. Il pose à ce titre une différence généalogique entre la foi et l'action : si la foi est une fin, une nécessité chez Paul et Luther, pour Nietzsche, la foi ou la conviction est un moyen et l'action la fin ultime de l'existence humaine. L'action fait l'homme et le justifie.

À cet effet, il n'insiste pas seulement sur les œuvres, comme l'écrit Éric Blondel<sup>770</sup>, mais pose la primauté de l'action (*zur that*) ou encore (*die werke*) des œuvres sur la foi. Il ne nie pas la foi puisqu'elle est une force par laquelle la grande passion s'actualise. Mais il les unit. Une

---

<sup>765</sup> Pour Nietzsche : « L'esprit dépendant n'occupe pas sa position par raison mais par habitude [...] L'accoutumance à des principes intellectuels sans raison est ce qu'on nomme *croyance*. » Cf. *Humain, trop humain*, I, « caractères de hautes et basse civilisation », § 226, p. 160-161.

<sup>766</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « *Opinions et sentences mêlées* », § 258, p. 126.

<sup>767</sup> *Idem*, § 225, p. 115-116. Il réitère les mêmes propos au § 51 de *L'Antéchrist*.

<sup>768</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 54, p. 220.

<sup>769</sup> On peut lire dans ce passage : « l'homme dionysiaque s'apparente à Hamlet ». Il ajoute dans la suite de l'aphorisme : « La connaissance tue l'action... » *La naissance de la tragédie*, § 7, p. 69.

<sup>770</sup> Éric Blondel, « La thématique protestante de l'antichristianisme de Nietzsche », *Le Portique* [Online], 8/2001, en ligne depuis le 8 mars 2005, consulté le 22 février 2023, url : <http://journals.openedition.org/leportique/167> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.167>.



foi sans œuvres est une foi maussade et c'est l'action qui fonde la foi, pas l'inverse, puisqu'elle porte sur des choses réelles. L'homme est donc défini et justifié d'abord par ses œuvres, puis par la foi. D'où l'invite à un dépassement de cette logique et une prise de conscience de «la nécessité absolue de toutes les actions et de leur complète irresponsabilité, de l'assimiler dans sa chair et dans son sang, alors disparaîtra aussi ce reste de remords de conscience.<sup>771</sup>» C'est donc une pensée à déconstruire afin de faire place à une psychologie de la volonté de puissance et à une nouvelle foi : la foi agissante, dynamique et vivifiante.

Ainsi, peut-on dire que cet éclat d'hostilité n'exclut pas une proximité sur la question de la foi, car Nietzsche ne nie pas totalement la foi. Il est vrai que saint Paul et Luther ne nient pas les œuvres, mais elles sont secondaires. Or, Nietzsche tout comme ses devanciers reconnaît la force de la foi, mais elle devient secondaire chez lui. C'est ici le point de démarcation.

## Chapitre IV

### Nietzsche et l'ombre de la *Bonne Nouvelle* de Jésus

Aux yeux de Nietzsche, « [...] le christianisme authentique, le christianisme originel sera toujours possible à toute époque... Non *croire*, mais *faire*, et surtout ne-pas-faire beaucoup de choses, être différemment...<sup>772</sup> » En effet, après qu'il eut lutté de tout son courage contre la

---

<sup>771</sup> *Humain, trop humain*, I, § 133, p. 107-108.

<sup>772</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 39, p. 198.

morale chrétienne, notre philosophe affirme sa filiation avec le oui de Jésus, décrit comme exemple de dépassement du ressentiment que les disciples avaient rejeté, tout en le réhabilitant dans sa philosophie. Le message de Jésus est un objet essentiel de ses réflexions, un élément clé pour comprendre d'autres rayonnements de son œuvre (l'art, la volonté de puissance, le surhomme, l'éternel retour, *l'Amor fati* et Dionysos). Son œuvre entière reste en discussion continue avec le christianisme originel, comme l'attestent les titres de ses œuvres : *Le gai savoir* est une réplique de « *La bonne nouvelle* » de (l'Évangile) de Jésus, *Ainsi parlait Zarathoustra* est un cinquième évangile ou une parodie de la Bible de Luther. *La généalogie de la morale* est un traité de psychologie du prêtre, enfin *L'Antéchrist*, un pamphlet contre les faux prophètes.

Le ressenti de Nietzsche à l'égard du christianisme décadent ou de la morale judéo-chrétienne obéit ainsi à une certaine nostalgie. Ce n'est pas une lutte effrénée contre le christianisme et la morale, mais une ouverture, une rencontre avec le christianisme authentique, celui de la Bonne Nouvelle. Un désir profond de réhabiliter ce qui a été étouffé, à savoir « la pratique chrétienne, une vie telle que celle *vécue* par celui qui mourut sur la croix...<sup>773</sup> » Car « aujourd'hui encore une telle vie est possible, et pour *certain*s hommes elle est même nécessaire<sup>774</sup> ». L'émancipation de la morale chrétienne lui tient à cœur. Ce débat, même s'il prendra parfois un accent hostile, une couleur crépusculaire, reste la préoccupation essentielle de Nietzsche. En effet, Nietzsche est nostalgique du symbolisme originel de Jésus. Comme l'écrit Philippe Gaudin : Nietzsche « fut christique<sup>775</sup> ». Or un chrétien christique, comme le dit Philippe Gaudin, présente des critères spécifiques que l'on ne retrouve pas chez le chrétien ordinaire. En ce sens que « L'expérience christique de la vie est l'engagement total dans une Passion qui ne ménage pas les intérêts de l'individu ni son confort psychologique. » Philippe Gaudin précise : « Nous mettons une lettre majuscule au mot « Passion », parce qu'il s'agit bien de la Passion du Christ en même temps que nous désignons par-là l'intensité sentimentale d'un amour, d'un engagement. Cette passion est tout à la fois souffrance et béatitude, perte et salut, mort et résurrection.<sup>776</sup> »

La critique nietzschéenne du christianisme serait au fond une critique de façade dont le but ultime est de nous libérer du joug de l'habitude et des idées reçues sur le christianisme. La nostalgie hellénique, orientale ainsi que son style métaphorique ne visent qu'à masquer<sup>777</sup>, déconcerter, désillusionner, pour nous conduire loin des vieilles idoles, de vieilles certitudes,

---

<sup>773</sup> *Idem*, § 39, p. 198.

<sup>774</sup> *Ibid.*, § 39, p. 198.

<sup>775</sup> P. Gaudin, *La religion de Nietzsche*, p. 66

<sup>776</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>777</sup> Voir *Par-delà bien et mal*, § 289, p. 204.

de vieilles habitudes, vers un autre chemin à parcourir pour monter et toujours monter : celui de la *praxis* évangélique qui s'ouvre dans *l'Amor fati*, la volonté de puissance, le surhumain et l'éternel retour. À l'opposé de la morale idéaliste qui brille par le mépris de soi, la faiblesse interne et la négation de la vie, l'éthique nietzschéenne coïnciderait avec le « naturalisme éthique<sup>778</sup> » des anciens Grecs d'avant Socrate, au grand style des juifs avant l'ère sacerdotale, et avec la morale immanente d'amour de Jésus (la Bonne Nouvelle). C'est une éthique de la pure immanence qui invite à l'accroissement de soi, mieux : à l'affirmation joyeuse de soi. Cette éthique a trois paradigmes : *l'Amor fati*, le surhomme et *l'éternel retour*. Toute la question est alors de savoir en quoi *l'Amor fati*, le surhumain et *l'éternel retour* seraient des imitations ou encore des versions sécularisée de la *praxis évangélique* en dépit de l'influence hellénique ?

## Section 1- L'amour créateur, trait d'union entre Jésus et le Zarathoustra de Nietzsche

Dans l'Avant-propos d'*Ecce homo*, Nietzsche décline l'importance de son œuvre intitulée *Ainsi parlait Zarathoustra* lorsqu'il note : « Parmi mes œuvres, mon Zarathoustra occupe une place à part. En l'offrant à l'humanité, je lui ai fait le plus grandiose présent qu'elle ait jamais reçu [...] un inépuisable puits où nul seau ne descend qui ne remonte chargé d'or et de bonté.<sup>779</sup> » Dans ce livre très singulier, on trouve, en effet, le noyau éthique et mythique de la pensée de Nietzsche. En un mot, les remèdes à la décomposition de l'homme, le gai savoir ou la « réédition de la bonne nouvelle », c'est-à-dire la volonté de puissance (l'amour créateur) et l'amitié incarnée dans les doctrines du surhumain et de l'éternel retour. C'est pourquoi ce livre est décrit par Nietzsche comme *un inépuisable puits où nul seau ne descend qui ne remonte chargé d'or et de bonté*.

Or, la venue et le message de Jésus sont aussi présentés dans l'Ancien et le Nouveau Testament comme les précieux dons de Dieu<sup>780</sup>. Annoncé dans l'Ancien Testament, Jésus symbolise l'amour paroxystique (l'excès) de Dieu pour le peuple d'Israël. Il symbolise la nouvelle alliance<sup>781</sup> indéfectible (l'amitié), le moment de l'effectivité de l'amour de Dieu et de

<sup>778</sup> *Fragments posthumes, été 1872- hiver 1873-1874, Œuvres philosophiques complètes*, II, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, 30 [24], p. 466.

<sup>779</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Avant-propos », §4, p. 241.

<sup>780</sup> Voir Jean 4 : 9 ; Luc 2 : 11-12.

<sup>781</sup> « Voici que les jours viennent, déclare l'Éternel, où je conclurai avec la communauté d'Israël et la communauté de Juda une alliance nouvelle. Elle ne sera pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs ancêtres le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir d'Égypte. Eux, ils ont violé mon alliance, alors que moi, j'étais leur maître, déclare l'Éternel. Mais voici l'alliance que je ferai avec la communauté d'Israël après ces jours-là, déclare l'Éternel : je mettrai ma loi à l'intérieur d'eux, je l'écrirai dans leur cœur, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Personne

la cordialité, car la Loi n'est plus seulement inscrite dans un Livre (la Torah), mais dans le cœur circoncis, intelligent qui donne à accomplir naturellement le bien et le juste, puisque la volonté de Dieu est maintenant en nous. Jésus est donc le plus beau cadeau que Dieu ait offert au peuple d'Israël, en particulier, et par extension au monde entier. Quelle étrange ressemblance d'un point de vue herméneutique !

En parlant toujours de son œuvre et de Zarathoustra, lequel est l'annonciateur de cette sagesse inédite, ornée de « bonté », il précise tout de même que :

Qui parle dans ces pages n'est pas un « prophète », ni aucun de ces hybrides de maladie de volonté que l'on nomme « fondateurs de religion » [...] Ainsi, telles des figues, ces leçons tombent à vos pieds, mes amis : à vous d'aspirer leur suc, et leur tendre chair ! Tout à l'entour, c'est l'automne, le ciel pur, l'après-midi. Qui parle dans ces pages n'est pas un fanatique, on n'y « prêche » pas, on n'y exige pas de « foi » : c'est d'une infinie plénitude de lumière et de profondeur heureuse que tombe une goutte après l'autre, une parole après l'autre...<sup>782</sup>

Jésus était-il aussi un fondateur de religion ? Nietzsche répond lui-même par la négative quand il écrit dans *L'Antéchrist* : Jésus « se situe à l'extérieur de toute religion [...] son « savoir » n'est que la « sainte innocence » ...<sup>783</sup>» Quelle étrange coïncidence ! Comment alors comprendre cette ressemblance, sachant que Zarathoustra est souvent décrit par les commentateurs<sup>784</sup> de Nietzsche au moyen des concepts du dionysiaque et comme celui qui enseigne la sagesse dionysiaque ? Nietzsche lui-même dans *Ecce Homo*, en examinant le problème psychologique que pose le personnage de Zarathoustra, qui, à la fois « à un degré inouï, dit non, *fait* non, à tout ce à quoi l'on a toujours dit oui jusqu'alors, » peut être en même temps « l'immense oui, l'*amen* illimité ». Il ajoute : « *mais, une fois de plus, c'est l'idée même de Dionysos qui se répète.*<sup>785</sup> » Car l'esprit des formules clés de Nietzsche comme la volonté de puissance, le surhumain, l'*Amor fati*, l'innocence du devenir, la souffrance, est souvent

---

n'enseignera plus son prochain ni son frère en disant : « Vous devez connaître l'Éternel ! » car, tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand d'entre eux, déclare l'Éternel. En effet, je pardonnerai leur faute et je ne me souviendrai plus de leur péché. » C'est par la naissance et la mort de Jésus que cette alliance nouvelle est accomplie. Voir Jérémie 31 : 31-34.

<sup>782</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Avant-propos », § 4, p. 241.

<sup>783</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 32, p. 192.

<sup>784</sup> On retrouve cette idée chez Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1972), Paris, PUF, 2005, p. 217 et 220.

Cette idée est également partagée et amplement décortiquée par Barbara Stiegler dans son livre au chapitre 8. Cf. *Nietzsche et la critique de la chair Dionysos, Ariane, le christ, op.cit.*, p. 179-202.

<sup>785</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 6, p. 314.

interprété à partir de la sagesse dionysiaque. Mais à voir de plus près, on note des traits de ressemblance entre Zarathoustra et Jésus.

### 1.1/ Zarathoustra, une figure du grand amour identique à Jésus

Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? Lisons attentivement le titre principal de l'ouvrage et nous trouverons une identification : *Ainsi parlait Zarathoustra*. Zarathoustra parle. Il est un parleur. De quelle sorte ? Un orateur populaire, voire un prédicateur ? Non, le parleur Zarathoustra est un porte-parole (*Fürsorecher*<sup>786</sup>). [...] Le porte-parole est finalement celui qui interprète et explique ce dont, et pour quoi, il parle. [...] Vers la fin de la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, un morceau est intitulé le « le Convalescent » (*Der Genesende*). C'est Zarathoustra. Mais que veut dire « le Convalescent » *Genesen* (« guérir ») [...] Le sens du mot est « rentré chez soi » ; la nostalgie est le mal du pays, la douleur de l'éloignement. *Der Genesende* (« le Convalescent ») est celui qui se recueille pour le retour, à savoir pour la rentrée de sa destinée. [...] Dans le morceau en question, le Convalescent dit : « Moi, Zarathoustra, porte-parole de la vie, porte-parole de la souffrance, porte-parole du cercle... » [...] la « vie », dans la langue de Nietzsche, signifie la volonté de puissance, trait fondamental de tout ce qui est, et non seulement de l'homme. [...] En conséquence, Zarathoustra se présente comme le porte-parole de cette pensée : « Que tout ce qui est volonté de puissance, laquelle souffre comme volonté créatrice se heurtant elle-même et se veut ainsi elle-même dans le Retour éternel de l'identique.<sup>787</sup> »

En tant que lecteur attentif et critique de Nietzsche, Heidegger a consacré une conférence intitulée « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » Aveuglé par son projet de remise en cause de la question de l'Être et d'une volonté inouïe de dépasser l'histoire de l'ontologie, Heidegger a cru voir en Nietzsche l'ultime métaphysicien, en ce qu'il est celui qui développe avec perspicacité la question de *l'oubli de l'être* et donne une réponse juste à la question fondamentale de la métaphysique occidentale, à savoir « qu'est-ce que l'être ? » à travers

---

<sup>786</sup> Voici comment Heidegger traduit cette expression allemande : « Nous rencontrons ici un très vieux mot de la langue allemande et à vrai dire, en des sens multiples. *Für*, à proprement parler, signifie « devant » (*vor*). Encore aujourd'hui *Fürtuch* (« étoffe de devant ») est en alémanique le mot courant pour tablier. Le *Fürsprech* (« avocat ») parle devant et conduit la parole. Mais *für* veut dire aussi en faveur de, pour la défense de. » Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 117.

<sup>787</sup> *Idem*, p.117-119.

l'hypothèse de la volonté de puissance. Et, en Zarathoustra, il voit le porte-parole<sup>788</sup> de la volonté de puissance comme « métaphysique achevée<sup>789</sup> » ou plutôt comme règne planétaire de la métaphysique.

Pour Heidegger, en tant qu'essence de l'être, la volonté de puissance est un principe organisateur de la métaphysique nietzschéenne : elle est le trait spécifique de tout étant, et s'exprime universellement. « Dans la volonté de puissance, la métaphysique de Nietzsche fait apparaître l'avant-dernière étape du processus par lequel l'étantité de l'étant exerce et déploie sa volonté comme volonté de volonté.<sup>790</sup> » Si la volonté de puissance n'est que volonté de volonté, ou encore la puissance qui se veut elle-même, l'hypothèse fondamentale de Nietzsche cultive le nihilisme, c'est-à-dire la volonté de néant ainsi que le dualisme, en établissant la « vie » comme valeur suprême à l'aune de laquelle toutes les autres valeurs doivent être rapportées. En conséquence, Zarathoustra, personnage principal d'*Ainsi parlait Zarathoustra* n'a pour rôle et pour destin que d'enseigner cette pensée qui accomplit la philosophie de Platon et culmine dans l'arraisonnement de la technique<sup>791</sup>. En un mot, il est le porte-parole des hypothèses fondamentales de Nietzsche : la volonté de puissance et la doctrine du surhumain. Deux pensées qu'il conçoit comme le couronnement de la métaphysique et du nihilisme occidental. Ainsi, le portrait que Heidegger esquisse de Zarathoustra, laisse entendre que la volonté de puissance, le surhumain et l'éternel retour<sup>792</sup>, sont les dernières pensées métaphysiques. Zarathoustra devient dans une certaine mesure un continuateur essentiel de la métaphysique.

Mais une telle lecture paraît toutefois fragmentaire, voire déroutante. Zarathoustra n'est pas un philosophe qui veut contraindre ses interlocuteurs à suivre une logique précise comme le faisait Socrate avec la dialectique, ni un prophète ou un fondateur de religion, ni le « saint<sup>793</sup> » qui aime Dieu et déteste les hommes. Il ne s'agit non plus de Zoroastre comme le soutient Jean

---

<sup>788</sup> « Zarathoustra est porte-parole en ce triple sens. Que pro-clame-t-il ? En faveur de quoi parle-t-il ? Que veut-il expliquer ? Zarathoustra est-il seulement le quelconque porte-parole de n'importe quoi, ou bien est-il le porte-parole d'une seule chose, de celle qui, avant toute autre et à tout moment, concerne l'homme ? » *Idem*, p. 117.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>791</sup> Le rapprochement de la volonté de puissance et de la technique est formulé par Heidegger à la page 91 à 92 de son œuvre intitulée *Essais et conférences*.

<sup>792</sup> Nous y reviendrons au chapitre VIII.

<sup>793</sup> À la différence de Zarathoustra, le saint manifeste une haine profonde envers l'homme contrairement à Zarathoustra. Le sage dit à Zarathoustra : « Maintenant j'aime Dieu : les hommes je ne les aime pas. L'homme, pour moi, est une chose par trop imparfaite. L'amour pour l'homme me tuerait. » Le saint incarne la psychologie du surhumain idéaliste (c'est-à-dire la haine des hommes, de la terre, et l'amour narcissique de Dieu), psychologie à laquelle il oppose la *praxis évangélique* et la psychologie du surhomme à venir. Voir le « Prologue de Zarathoustra », § 2, p. 19.

Varenne<sup>794</sup>, le mystérieux prophète iranien de la Perse antique qui aurait repris « une doctrine certainement ancienne, celle des deux esprits, parfaitement identique puisque jumeaux, qui présidèrent à la création du monde. L'un d'eux choisit d'agir pour le mal, l'autre pour le bien...<sup>795</sup>», sagesse qui aurait hanté l'Antiquité classique (Platon, les pythagoriciens) et très proche du dualisme platonicien.

Le Zarathoustra de Nietzsche renferme sans doute trois portraits : une figure éthique ou morale, une figure mythique<sup>796</sup> et une figure esthétique. En effet, en tant que figure éthique, il est souvent présenté comme un sage ou comme le porte-parole d'une nouvelle sagesse. Ou comme « [...] le premier psychologue des « gens bien » [...] par conséquent — ami des méchants.<sup>797</sup> » Étonnamment, Nietzsche présente également Jésus<sup>798</sup> comme celui qui aimait les méchants. Et s'il est un porte-parole, un ami, c'est en faveur de la vie, d'une part, et au sens de défenseur<sup>799</sup> de l'homme, d'autre part, donc pas pour entretenir la décomposition comme le soutient Heidegger. Il s'agit d'un porte-parole de la vie dans son intégralité, c'est-à-dire celui-là qui vient pour enseigner l'amitié (le surhumain) et l'éternel retour, afin d'abolir cette dichotomie des valeurs puisque tout est enchevêtré ou amoureux, mais aussi pour transformer<sup>800</sup> l'homme. En un mot, c'est un porte-parole du grand amour. On peut lire à ce sujet :

Dix ans déjà -  
Pas une goutte qui m'ait atteint,  
Pas un souffle humide, pas une rosée d'amour  
-terre *altérée de pluie*...  
J'implore aujourd'hui ma sagesse  
de ne pas se faire avare en cette aridité :  
déborde toi-même, distille toi-même ta rosée,  
fais-toi toi-même pluie pour ce désert roussi !  
(...) Sur mes terres je répondrai  
Sagesse chaude comme lait, douce rosée d'amour.

---

<sup>794</sup> Jean Varenne note que le Zarathoustra de Nietzsche est Zoroastre et qu'il s'est servi de cette figure pour « exprimer lyriquement le pessimisme romantique de son époque. » C'est une lecture forcée. Jean Varenne, *Zarathushtra*, Paris, Seuil, 2006, p. 8.

<sup>795</sup> *Idem*, p. 139.

<sup>796</sup> Il est difficile d'expliquer l'origine du personnage principal d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais il réunit l'image d'un bienveillant, défenseur de la vie et de l'éternité avec les caractéristiques du doux sauveur qui réenchante la vie avec de nouveaux enseignements. Il est aussi présenté au moyen des concepts du dionysiaque.

<sup>797</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 5, p. 337.

<sup>798</sup> *Fragments Posthumes*, IX, 3[67], p. 74.

<sup>799</sup> « Moi, Zarathoustra, le défenseur de la vie, l'intercesseur de la souffrance, l'intercesseur du cercle... » Voir Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le convalescent », p. 260.

<sup>800</sup> Voir Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'homme supérieur », §3, p. 337.

Arrière ! Arrière, vérités  
au sombre regard !  
Je ne veux plus, sur mes montagnes,  
Voir d'âpres, d'impatientes vérités !  
Qu'aujourd'hui, dans l'or des sourires,  
la vérité vienne à moi,  
adoucie par le soleil, halée par l'amour  
-car je ne veux cueillir que *mûre* vérité.<sup>801</sup>

L'une des problématiques qui hantent Zarathoustra après la mort de Dieu n'est pas comment « conserver » l'homme, préoccupation propre aux hommes supérieurs, mais plutôt : « comment fera-t-on pour surmonter l'homme ? » La réponse de Nietzsche est formelle à ce sujet : il faut un amour distinctif ! Car « La décomposition de la morale conduit, dans sa conséquence pratique, à l'individu atomisé, et, en outre, au fractionnement de l'individu en pluralités – flux absolu. C'est pourquoi un but est nécessaire, aujourd'hui plus que jamais, et l'amour, un *nouvel amour*.<sup>802</sup> » Et c'est ce « présent », ce nouvel amour que Zarathoustra apporte aux hommes, êtres qu'il aime de façon inconditionnelle et absolue. Zarathoustra est « trop riche<sup>803</sup> », il a un « *cœur trop plein*<sup>804</sup> », il donne « sans compter<sup>805</sup> », sans attendre en retour l'amour des hommes :

Mais qui pourrait t'aimer ?  
Tu es trop riche !  
Ton bonheur dessèche les alentours,  
Les appauvrit d'amour,  
-terre altérée de pluie.  
Nul ne te rend grâces,  
Mais tu rends grâces à chacun  
qui accepte tes dons  
C'est à cela que je te reconnais,  
trop riche,

---

<sup>801</sup> Nietzsche, *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes 1882-1888*, pp. 74 -75.

<sup>802</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4 [83], p. 147.

<sup>803</sup> Nietzsche, *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes 1882-1888, op.cit.*, p. 77.

<sup>804</sup> *Idem*, p. 79.

<sup>805</sup> *Ibid.*, p. 79.



ô toi *le plus pauvre* de tous les riches !<sup>806</sup>

À travers ce fragment poétique, on peut dégager la lie de la psychologie de Zarathoustra, notamment l'amour. Zarathoustra éprouve pour l'homme un amour inconditionnel, illimité, proche de celui manifesté par Jésus. Il est l'incarnation du véritable amour qu'on pourrait résumer en deux formules : partage illimité et pardon éternel. Il aime sans ne être aimé ni ne réclame un quelconque amour à qui que ce soit, vu qu'il s'aime déjà lui-même. Le véritable amour chez Nietzsche n'est pas un manque, il est déterminé par l'aptitude à donner aux autres dans le silence du secret le surplus de forces qui se renouvelle sans cesse en nous. « Ce que donne l'amour, il ne faut pas vouloir le restituer ni le rendre : tout instinct de restitution doit être noyé dans la mer de l'amour.<sup>807</sup> » Car, qui veut être aimé, doit s'amoindrir ou est déjà pauvre en amour :

Il te faut *t'appauvrir*,

sage insensé !

-si tu veux être aimé.

On n'aime que ceux qui souffrent,

On n'offre d'amour qu'aux affamés :

Donne-toi d'abord toi-même, ô Zarathoustra !<sup>808</sup>

On pourrait dire que le véritable amour est un don à sens unique chez Nietzsche. C'est pourquoi Zarathoustra ne recherche pas l'amour des hommes, il surabonde déjà d'amour pour lui-même, ce qui explique l'épanchement sur les hommes. Dans le « Grand désir », Zarathoustra confirme le trait spécifique de sa psychologie : « Ô mon âme, il n'existe nulle part une âme plus aimante, embrassante et contenant davantage de choses ! Où donc le passé et l'avenir seraient-ils plus proches, plus ensemble qu'auprès de toi ?<sup>809</sup> » Dans le chapitre intitulé le « voyageur » on peut encore lire : « L'amour est le danger du solitaire, l'amour pour tout, *pourvu que ce soit vivant* ! En vérité, ma folie bouffonne est risible, risible ma modestie dans l'amour.<sup>810</sup> » Zarathoustra ne se présente pas comme un idéaliste conséquent, ni comme un

---

<sup>806</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>807</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3[1], 266, p. 95.

<sup>808</sup> Nietzsche, *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes 1882-1888, op.cit.*, p. 79.

<sup>809</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Du grand désir », p. 268.

<sup>810</sup> *Idem*, « Le voyageur », p. 186.

juge, encore moins comme celui-là qui incarne le couple *destruction-crédation*, mais comme un amoureux fidèle à la terre, affranchi de l'esprit de vengeance. Il est donc descendu de la montagne par amour inconditionnel pour l'homme et pour l'apprendre à s'aimer. En effet, l'amour loin d'être un simple sentiment naturel chez Nietzsche est également un instrument culturel polyvalent, un levier dans le processus de subjectivation nietzschéen, une décision, puisqu'il s'apprend, se cultive. C'est pourquoi on doit apprendre à s'aimer et à aimer. On peut lire :

Celui qui a eu des parents pour lesquels l'amour a été une affaire importante, le sentira quand il sera amoureux et qu'à son étonnement peut-être il se comportera de la même manière que l'avaient fait ses parents : il est bien rare que QUELQU'UN INAUGURE une véritable passion – il faut plutôt dire que les passions aussi demandent à être éduquées, élevées, l'amour aussi bien que le goût de la domination et l'égoïsme.<sup>811</sup>

C'est donc toute la tâche que le Zarathoustra de Nietzsche essaie, bon gré mal gré, d'accomplir : apprendre à l'homme à aimer. Il s'agit d'apprendre à aimer ce qui est, l'instant présent, tout en le conciliant avec le passé et l'avenir innocent. Ne pas subir l'inéluctable, encore moins l'altérer, mais s'affirmer éternellement en l'aimant. Pourtant, cette aptitude n'est pas seulement innée, elle doit aussi s'apprendre, se cultiver et s'entretenir. Pour y parvenir, l'homme doit se libérer de tout ce qui entrave sa volonté, de tous les obstacles intérieurs comme extérieurs. Il doit conquérir et cultiver son jardin intérieur et s'identifier comme une créature fragile qui a fait corps avec l'infini divin et s'est libérée des dieux, pour se hisser à la hauteur du *Surhumain* : l'ami au « cœur débordant, l'être absolu et inconditionné », capable d'harmoniser les différents instincts qui le composent. Car le surhumain, c'est d'abord s'extraire dans sa condition de sujet déterminé pour vivre pleinement la liberté et l'amour continu de soi et de la terre.

Dans son dialogue avec le sage, « Zarathoustra répondit : « J'aime les hommes. »<sup>812</sup> » Il réplique dans la suite de la conversation : « Qu'ai-je parlé d'amour, j'apporte aux hommes un présent !<sup>813</sup> » Ce don a un nom : « l'amour créateur » qui se confond avec le « grand amour », c'est-à-dire l'instrument culturel par excellence apte à transformer, à métamorphoser l'homme. Le triple enseignement de Zarathoustra (la volonté de puissance, le surhumain et

---

<sup>811</sup> *Fragments posthumes*, X, 26[59], p. 186-187.

<sup>812</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 2, p. 18.

<sup>813</sup> *Idem*, § 2, p. 19.

l'éternel retour) a donc pour noyau éthique et esthétique l'amour créateur qui culmine dans l'amitié, laquelle est une vertu supérieure qui devrait inspirer à chacun d'aimer cette Terre, de s'aimer soi-même pour mieux rendre heureux l'autre. Après la mort de Dieu, aux hommes, Zarathoustra vient donc faire don du *grand amour*. Pourquoi l'amour et pas la raison ? Et pourquoi un nouvel amour ?

Contrairement à la raison qui procède par dichotomie, l'amour, surtout l'amour créateur, a le privilège d'unir les contraires dans la joie, mais aussi parce que l'amour créateur est un référentiel physiologique. C'est pourquoi Nietzsche le qualifie de « nouvel amour », puisqu'il n'est plus orienté vers les réalités intelligibles, mais cultive la fidélité à la terre et valorise le corps<sup>814</sup>. Le grand amour a une double fonction : le mépris du dernier homme et des valeurs instituées, d'une part, et le oui inconditionnel à la terre, lequel s'ouvre dans la création de valeurs physiologiques, d'autre part.

L'amour créateur est cette arme qu'il apporte aux hommes, non pas pour les décharger d'une partie de leur histoire ni de leur nature, mais pour établir un équilibre entre tous les instincts qui les composent, mais aussi entre le passé, le présent et le futur. Toute la philosophie, depuis ses origines, procède par dichotomie, en définissant l'homme comme un être dont la nature est essentiellement de penser, séparant ainsi l'âme du corps, le monde vrai du monde apparent. Séparation qui s'ouvre dans la haine de la vie et d'un ensemble d'éléments constitutifs de notre nature. La descente profonde de Zarathoustra vers les hommes a donc pour but de transformer l'âme humaine désincarnée du monde en une âme ornée d'« amour créateur ». Et, la volonté de puissance en tant que tendance naturelle dont l'essence est de croître et la volonté un appel à l'amour de la terre n'est rien d'autre que cet « amour créateur » dans l'ordre de la connaissance et dans l'ordre de l'action.

Mais Zarathoustra n'est pas le bienvenu, et son message tombe dans les oreilles de sourds, il est de ce fait plus une déception qu'une victoire. Il est incompris par les hommes comme Jésus l'avait été, solitaire, et il a failli mourir étouffé par un serpent noir<sup>815</sup>. Ce qui fait dire à Jean-Luc Marion que : « Le Zarathoustra [ de Nietzsche ] pastiche les Évangiles, avec un talent et une intention trop visibles, pour n'en devenir point parfois gênants et malvenus :

---

<sup>814</sup> Zarathoustra dit : « Je vous en conjure, mes frères, restez fidèle à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérance supraterrrestre ! [...] Jadis l'âme regardait le corps avec mépris : et en ce temps-là ce mépris était ce qu'il y avait de plus haut - l'âme voulait le corps maigre, hideux affamé. C'est ainsi qu'elle pensait lui échapper à lui et à la terre. » Voir, « Prologue de Zarathoustra », §3, p. 22.

<sup>815</sup> Nous reviendrons sur cette image au chapitre IX.

paraboles, apophtegmes, enseignements à la foule charmée et intelligente, tout est repris aux grands *logia* des Synoptiques.<sup>816</sup> »

Jésus est aussi, indépendamment de ces attributs, un intermédiaire mandaté par Dieu pour délivrer le message d'amour à l'homme. Si Jésus est venu sur terre, c'est au nom de l'amour inconditionnel et c'est encore par amour qu'il s'est donné à la Croix. Et le Zarathoustra de Nietzsche ne cesse de reproduire, cette fois-ci d'un point de vue moral et éthique, cette tâche. Mais à une différence près : c'est que Jésus est mort sur la croix avec son message, or celui de Zarathoustra est vivant et reste donc un réel espoir pour les sociétés post-modernes. Le Surhomme, par exemple, que Zarathoustra prophétise, manifeste une ressemblance avec le chrétien accompli. Car le Surhomme de Zarathoustra veut en reprendre le témoignage, en le libérant de tous les poids oppressants. Nietzsche dit dans un fragment posthume « *N.B : Zarathoustra [adopte] une attitude constamment parodique vis-à-vis des valeurs antérieures, par plénitude*<sup>817</sup>. »

Ce qui nous conduit à dire que Zarathoustra en tant que figure éthique et morale est plus une reconstruction métaphorique et morale de la figure de Jésus que l'incarnation de la sagesse dionysiaque. Pour preuve, on peut lire : « Nietzsche représente la vie de Zarathoustra comme un « déclin » et un gaspillage de soi, victime d'hommes qui ne le comprennent pas, elle devient ainsi un don qui ne pourra prendre sens que par l'avenir.<sup>818</sup> » À ce titre, un fragment posthume de l'été 1883 est très instructif : Nietzsche s'y impose, pendant qu'il travaille à *Ainsi parlait Zarathoustra*, de « “ne dire mot de Dionysos” ». <sup>819</sup> ». En effet, Dionysos symbolise dès *La Naissance de la tragédie* le couple « destruction-création<sup>820</sup> », tandis que Zarathoustra adopte une perspective unifiante, inclusive et affirmative comme celle du Jésus de *L'Antéchrist*. Il est le souverain bienveillant. La proximité à Dionysos trouve en revanche tout son sens dans la figure esthétique de Zarathoustra.

Car Zarathoustra n'est pas seulement un porte-parole, il est aussi un « danseur<sup>821</sup> », un « chanteur<sup>822</sup> », un créateur. Et c'est en tant que chanteur et danseur qu'il devient à la fois le « non » des valeurs modernes et le « oui éternel » de la vie. Cependant, ce côté chanteur, lequel

---

<sup>816</sup> Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance*, *op.cit.*, p. 82.

<sup>817</sup> *Fragments posthumes*, XII, 7[54], p. 303.

<sup>818</sup> Enrico Müller, « Dionysos », in Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire de Nietzsche*, *op.cit.*, p. 251.

<sup>819</sup> *Idem*, p. 251.

<sup>820</sup> « Dans son exigence de dieu démembré, Dionysos possède la double nature d'un démon cruel et sauvage et d'un souverain bienveillant et doux. » Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 10.

<sup>821</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 6, p. 314.

<sup>822</sup> « Ô mon âme ! maintenant, je t'ai tout donné et aussi ce que j'avais d'ultime et mes mains se sont vidées en toi : — que je t'ai dit de chanter, vois, ce fut cela ce que j'avais d'ultime. » Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Du grand désir », p. 270.

apparaît comme la dernière arme de Zarathoustra, pourrait aussi être le fruit de son héritage luthérien. Car, les points de convergences entre *Ainsi parlait Zarathoustra* et la version allemande de la Bible proposée par Luther, ainsi que sa musique, mériteraient d'être examinés, donc interrogés en profondeur. Bible dont Nietzsche a été dès son enfance un fervent lecteur. Les tournures voire la syntaxe de *Ainsi parlait Zarathoustra* sont souvent en écho et presque en intelligence avec le style et les tournures de cette Bible et du message de Jésus.

Cette ressemblance semble justifier la nostalgie nietzschéenne du message de Jésus et du « piétisme », dont il est nostalgique. Nietzsche ne nie pas *le commandement d'amour de Jésus*, il n'est pas un immoraliste au sens strict du terme, mais il reste un véritable héritier de l'enseignement de Jésus, car « l'amour créateur » (lequel se confond avec *l'agapè* dans la Bible) conserve l'esprit de ses célèbres formules philosophiques et est le fondement de la psychologie de Zarathoustra. Dès lors, *Ainsi parlait Zarathoustra* serait une sorte de parodie du christianisme, mieux de l'enseignement de Jésus et du luthéranisme. Au regard de la psychologie de Zarathoustra, laquelle a pour noyau invariant l'amour, la doctrine du surhumain annoncée par Zarathoustra n'est-elle pas en réalité le prolongement de la *praxis évangélique* de Jésus ?

## 1.2/ *Le Grand Midi de Zarathoustra, ou la réédition de la Bonne nouvelle de Jésus*

Comment comprendre cette annonce de Zarathoustra « *Voyez, il vient, il est proche, le Grand Midi* <sup>823</sup> » ? Doit-on y voir l'annonce de la « mort de Dieu » ou la plénitude de l'homme retrouvée ? Est-ce encore une promesse comme celle du paradis post-vie chrétien ou « la vraie vie, la vie éternelle [trouvée] <sup>824</sup> » ici et maintenant telle que Nietzsche l'entend dans *L'Antéchrist*. Voici, en effet, comment Zarathoustra le définit : « [...] le grand midi c'est le moment où l'homme se trouve à mi-voie entre l'animal et le surhomme et où il fête le chemin qui conduit au soir comme son espoir le haut <sup>825</sup> ». Il pourrait donc s'entendre comme le moment de la transition, de la métamorphose du *dernier homme*. Telle est, en effet, la fonction de *l'ascétisme des forts* comme nous l'avons montré dans la première partie, lequel est un enseignement de la *transition*. Apprendre l'homme à « se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles. Apprendre à aller son chemin pas à pas —

---

<sup>823</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 230.

<sup>824</sup> C'est ainsi que Nietzsche définit dans *L'Antéchrist* la Bonne Nouvelle de Jésus. Cf. *L'Antéchrist*, § 29, p. 188.

<sup>825</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui prodigue », p. 99.

jusque « outre bien et mal ». <sup>826</sup>» Ainsi déterminé, on pourrait donc l'assimiler à l'annonce de la Bonne Nouvelle de Jésus, eu égard à la signification qui en est donnée par Ésaïe <sup>827</sup>, Marc, Jean et même Nietzsche.

Voici comment Nietzsche définit la Bonne Nouvelle pratiquement en accord avec les écrits d'Ésaïe et de Jean : « Que signifie la « Bonne Nouvelle » ? La vraie vie, la vie éternelle est trouvée, — elle n'est pas promise, elle est là, elle est en vous : vie dans l'amour, sans exception et sans exclusive, sans aucun sentiment de distance. Chacun est enfant de Dieu. <sup>828</sup>» Car « la « bonne nouvelle » est justement qu'il n'y a plus d'oppositions, que le Royaume des cieux appartient aux *enfants* : la foi qui parle ici n'est pas une foi qui s'impose de haute lutte, elle est ici même, elle est originelle, elle est comme une candeur enfantine restituée à l'esprit. <sup>829</sup>» Considérant que, « dans toute la psychologie de l'« Évangile », la notion de faute et de châtement est absente, il en est de même de celle de rétribution. Le « péché », comme tout sentiment de distance dans la relation entre l'homme et Dieu, est aboli, — et, la « Bonne nouvelle », c'est précisément cela. <sup>830</sup> » Par conséquent, Jésus « avait vécu l'unité « Dieu-homme », et il l'avait vécu comme sa « Bonne nouvelle », et non comme un privilège ! <sup>831</sup>» Malheureusement : « Le christianisme n'a pas compris la Cène : la *communio* par la chair et le breuvage qui se transsubstantient en chair et en sang par la voie naturelle <sup>832</sup>». Elle est devenue une simple croyance, non une véritable alliance amicale. En clair, suivant *L'Antéchrist*, la Bonne Nouvelle, c'est la fin de la subordination ou de l'aliénation comme chez Feuerbach <sup>833</sup>, donc la plénitude retrouvée (la surhumanité). On pourrait alors comprendre pourquoi Zarathoustra veut en reprendre témoignage.

Chez Zarathoustra, le Grand Midi signifierait, d'abord, la « mort de Dieu <sup>834</sup> » comme une « bonne nouvelle ». En effet, la mort de Dieu est aussi une question de nature du corps

---

<sup>826</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 15[117], p. 228.

<sup>827</sup> Voir le chapitre II de la première partie.

<sup>828</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 29, p. 188, §§ 32, 33, pp. 191 et 193.

<sup>829</sup> *Idem*, § 32, p. 191.

<sup>830</sup> *Ibid.*, § 33, p. 193.

<sup>831</sup> *L'Antéchrist*, § 41, p. 201. Nietzsche réitère ce propos dans un fragment posthume de 1887-1888 : « À quoi l'on trouva l'absurde réponse « il a donné son Fils pour la rémission des péchés, en tant que sacrifice. » Quel total malentendu !!! Rien n'est moins évangélique que le sacrifice expiatoire, surtout le sacrifice de l'innocent pour les péchés du coupable ; or Jésus avait supprimé le péché ! — non par la croyance, mais par le sentiment de l'état divin de l'égalité avec Dieu. » *Fragments posthumes*, XIII, 11[378], p. 352.

<sup>832</sup> *Ibid.*, 11[292], p. 297.

<sup>833</sup> L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1968.

<sup>834</sup> Par cette formule, Nietzsche dénonce la subordination de l'individu au Dieu moral, à autrui par l'altruisme, et qui ne trouve la volupté que dans le genre ou la totalité, donc la négation du type esthétique. Cependant, « [...] on taxe Nietzsche d'originalité scandaleuse ou on lui tape dans le dos pour le congratuler. Mais la formule [Dieu est mort] n'a rien de nouveau et ce n'est même pas Nietzsche qui l'a inventée ! Hegel l'avait déjà utilisée dans *Foi et savoir* [...] En fait, Nietzsche, dans son célèbre texte sur la mort Dieu, n'est qu'un plagiaire (de génie) : il s'inspire des considérations du poète allemand Heine, lequel à son tour commente... la critique philosophique que fait Kant

interprétant : chez *l'insensé* (*Der tolle Mensch*) ou le *dernier homme*, les vingt et une questions qu'on décompte au § 125 du *Gai Savoir* laissent présager une logique de la terreur, du danger, de la peur, du néant. En un mot, elles prédisent l'avènement du nihilisme nihilisant<sup>835</sup>, puisque le Dieu mort était sa force, sa raison d'être. Chez les *esprits libres*, en revanche, tels que Nietzsche<sup>836</sup> ou Zarathoustra, elle décrit un nouvel horizon ou une bonne nouvelle. Car le Dieu mort est en fait le Dieu moral. Lisons à ce sujet : « [...] la *réfutation* de Dieu ; finalement, seul le Dieu moral est réfuté.<sup>837</sup> »

C'est pourquoi Zarathoustra persiste à l'interpréter comme ce qui libère notre volonté aliénée de l'esprit de vengeance et du ressentiment. Autrement dit, la « mort de Dieu » est le moment de la *transition*, voire de notre plénitude retrouvée. Car dans la suite du chapitre que nous venons de citer, Zarathoustra dit sous la plume de Nietzsche : « *Tous les dieux sont morts ; nous voulons à présent que le surhumain vive*, que ceci soit au grand midi, notre volonté.<sup>838</sup> » Dès lors, la mort de Dieu n'imprime pas le règne du Sujet métaphysique, comme le pense Heidegger, ni le règne d'un autre dieu (Dionysos) ainsi que le soutient Barbara Stiegler<sup>839</sup>, mais elle trace le moment de la métamorphose, ce qu'il considère comme une « nouvelle manière de mourir<sup>840</sup> ». C'est le moment où règne le grand amour et l'amitié. Et parlant à tous ceux qui sont dégoûtés ou fatigués du monde comme les vieillards, les valets, les épeires et les cœurs opprimés, Zarathoustra dit d'une manière assurée :

[...] pour tous ceux-là, voici venir la journée, la métamorphose, l'épée de justice, le *Grand Midi* : alors beaucoup de choses seront révélées ! Et celui qui proclame la santé et la sainteté du moi, celui-là, en vérité, proclame aussi qu'il sait, en devin : « *Voyez, il vient, il est proche, le Grand Midi !* »<sup>841</sup>

---

de l'idée métaphysique de Dieu. Mais il y a mieux [...] Ce sont les chrétiens qui, les tout premiers, évoquent la mort de Dieu ! » in E. Blondel, *Nietzsche : Le 5<sup>e</sup> évangile*, p. 88 à 99. Pour l'origine chrétienne de la formule, voir Actes 25 : 19 ; Romains 5 : 6 ; 1 Thessaloniens 5 : 10. On la retrouve aussi chez Méliton de Sardes dans son homélie poétique sur la *Pâque*, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, lorsqu'il utilise l'expression « tuer dieu » pour évoquer la crucifixion. Lire Anna Van den Kerchove, « Formation de théologies chrétiennes dans l'Antiquité tardive », in Pierre-Olivier Léchoy (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, p. 56.

<sup>835</sup> Voir *Le Gai Savoir*, § 125, p. 137-138 ; § 129, p. 141 ; *Fragments posthumes*, XII, 2[127], p. 129-130.

<sup>836</sup> Au § 343 du *Gai Savoir*, Nietzsche interprète l'annonce de la mort de Dieu comme une excellente nouvelle : « [...] nous autres « esprits libres », à la nouvelle que le « vieux dieu est mort », nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore : notre cœur, à cette nouvelle, déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente – voici l'horizon à nouveau dégagé ». Cf. *Le Gai Savoir*, § 343, p. 226.

<sup>837</sup> *Fragments posthumes*, XI, 39[13], p. 358.

<sup>838</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui prodigue », p. 99.

<sup>839</sup> « La « mort de Dieu » ne peut donc que vouloir dire ici la mort de la fiction anthropocentrique (métaphysique et morale) de « Dieu », au nom de la divinité du dieu Dionysos. » Cf. B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, *op.cit.*, p. 268.

<sup>840</sup> Un peu comme chez Paul. Voir *Fragments posthumes*, XI, 35[41], p. 258.

<sup>841</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 230.

Le Grand Midi annoncerait, en outre « la santé et la sainteté du moi ». En effet, avec le principe de subjectivité et la morale idéaliste, si le moi veut atteindre sa santé et sa sainteté, s'il veut se connaître, celui-ci doit apprendre à renoncer à une partie de lui (son corps au profit de l'âme). C'est donc la promotion de la subjectivité universelle au détriment du moi particulier. Avec la morale chrétienne, il doit d'abord aimer Dieu, en des termes pascaliens<sup>842</sup>. Car chez Pascal, le moi se montre haïssable sous deux formes : « sous l'éclairage de la raison <sup>843</sup>» et « dès le moment où il s'aime plus que Dieu », selon Hervé Pasqua. Par conséquent, « il faut donc haïr dans l'amour de soi l'instinct qui porte le moi à prendre la place de Dieu en voulant se faire centre.<sup>844</sup> » C'est sur cette deuxième approche que les attaques de Nietzsche contre Pascal et la morale chrétienne se cristallisent.

Certes, à la différence de Descartes, Pascal pense un moi et un amour incarné comme chez Nietzsche, mais ce que Nietzsche rejette, c'est la prééminence de l'amour de Dieu sur l'amour de soi, mieux de l'homme. Loin de prôner l'amour-propre, Nietzsche pense qu'il « n'y a pas assez d'amour dans le monde pour devoir encore en prodiguer à des êtres imaginaires. <sup>845</sup>» Car Dieu a un seul nom chez Nietzsche, à savoir « *la pratique évangélique* », c'est-à-dire la pratique de l'amour. Pour Nietzsche, « ce n'est pas la pénitence, ce n'est pas l'« acte de contrition » qui sont les voies menant à Dieu [ou à nous-mêmes] : seule la *pratique évangélique* mène à Dieu, c'est elle qui est « Dieu ». <sup>846</sup> Si, chez Feuerbach, « Dieu est l'être (*Wesen*) de l'entendement<sup>847</sup> », chez Nietzsche, il est amour en tant que force capable de connaître les réalités intérieures et universelles, tel chez Pascal.

Par conséquent, on peut dire que chez Nietzsche, Dieu comme pratique évangélique, c'est l'entendement corporéisé. Alors si Dieu est la pratique évangélique, et que cette pratique est de part en part amour inconditionnel, l'opposition homme-Dieu sur laquelle s'élève le dogme religieux est dépassée. L'homme redécouvre sa propre essence, son unité, d'où l'union âme/corps chez Nietzsche. Dieu est présent dans l'existence concrète, il suffit de pratiquer

---

<sup>842</sup> À la différence de Descartes chez qui le moi se découvre par l'acte de penser, lequel constitue son essence, avec Pascal, « nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ nous ne savons ce que c'est que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. » Pascal, *Pensées*, S 751. Cité aussi par H. Pasqua.

<sup>843</sup> Car, « en se centrant sur soi, l'*ego* prétend à l'exclusivité : il se considère comme unique au détriment de la richesse multiple du créé et des innombrables moi particuliers. » Cf. H. Pasqua, *Blaise Pascal, penseur de la grâce*, Paris, Pierre Téqui, 2000, p. 107-108.

<sup>844</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>845</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, « La vie religieuse », §129, p. 104.

<sup>846</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 33, p. 193.

<sup>847</sup> Pour Feuerbach, « Dieu en tant que Dieu, c'est-à-dire comme être *non fini*, *non humain*, *non matériellement déterminé*, *non sensible*, n'est que l'objet de l'entendement. » L. Feuerbach, *Op.cit.*, p. 153 et 155.



l'amour pour se sentir Dieu, donc retrouver notre plénitude, ce que Nietzsche nomme la grande santé. Or pour pratiquer l'amour, il faudrait d'abord que l'homme apprenne à s'aimer, c'est donc une solution anti-pascalienne et antichrétienne. Car quand on s'aime soi-même, on aime également Dieu, c'est-à-dire dispenser un peu de notre amour aux choses. Prétendre le contraire, c'est une véritable hérésie aux yeux de Nietzsche.

Alors que sous le règne du Dieu moral (platonico-chrétien) le moi était haïssable<sup>848</sup>, à l'heure du *Grand Midi*, le moi devient acceptation triomphante de soi-même ou auto-affirmation. En effet, dans le lexique nietzschéen, le Midi se confond avec « l'amour abondant » ou à la possession du « sentiment de puissance<sup>849</sup> ». Zarathoustra en fournit la preuve et la signification au chapitre intitulé « Midi » à travers une image exceptionnelle. Lisons :

Je veux courir tout seul, pour que tout s'éclaire autour de moi. [...] Et Zarathoustra courut sans s'arrêter et il ne trouva plus personne et ne cessait de se trouver lui-même et goûtait et aspirait sa solitude et pensait à de bonnes choses, des heures durant. Mais vers l'heure de midi, comme le soleil était juste au-dessus de sa tête, Zarathoustra passa près d'un vieil arbre tout tordu et noueux, qui était tout enveloppé par l'amour abondant [c'est-à-dire l'amour créateur ou *l'agapè* chrétienne] d'un cep de vigne et était ainsi caché à lui-même : il en pendait pour le voyageur des grappes dorées, à foison. Alors il eut envie de guérir une petite soif et de cueillir une grappe ; mais comme il tendait déjà le bras, il eut encore envie de quelque chose de plus : à savoir s'étendre sous l'arbre, à l'heure de la plénitude de midi, et de dormir. C'est ce que fit Zarathoustra ; et aussitôt qu'il fut étendu sur le sol, dans le silence et le secret de l'herbe multicolore, il avait déjà oublié sa petite soif et il s'était endormi. [...] Seulement — ses yeux restèrent ouverts —, il ne se lassait pas en effet de voir et de célébrer l'arbre et l'amour du pied de vigne. Mais en s'endormant, Zarathoustra parla en ces termes à son cœur : « Silence, silence ! Le monde à l'instant, ne vient-il pas de devenir parfait ? Que m'arrive-t-il donc ?<sup>850</sup>

---

<sup>848</sup> Pour Nietzsche, « le chrétien veut en finir avec son moi. « Le moi est toujours haïssable ». » Il fait en effet référence à Pascal. Voir Nietzsche, *Le cas Wagner*, « Épilogue », p. 55.

<sup>849</sup> « Celui qui veut avant tout acquérir le sentiment de puissance fait main basse sur tous les moyens et ne dédaigne rien qui puisse nourrir ce sentiment. Mais celui qui le possède devient très difficile et aristocratique dans ses goûts ; il est rare que quelque chose le satisfasse encore. » Cf. *Aurore*, « Livre quatrième », § 348, p. 210.

<sup>850</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Midi », p. 323 à 324.

Longtemps après avoir sanctifiés le toi<sup>851</sup>, les êtres imaginaires, à l'heure du Midi on sanctifie maintenant le moi, on nettoie donc le sentiment du moi de la tromperie de soi-même et de la haine de soi-même. C'est aussi, semble-t-il, un regard autre, amical, sur le monde tant dénigré. C'est l'instant où on réapprend à s'aimer soi-même, après de longs moments marqués par la haine de soi-même et l'oubli de soi-même. C'est pourquoi le Midi est synonyme de « grandes bénédictions<sup>852</sup> » pour l'homme du futur. Par exemple, comme le montre J.-P. Osier dans la préface de *L'essence du christianisme de Feuerbach*, avec le principe de subjectivité, c'est-à-dire la raison ratiocinante, l'homme moderne s'est dépossédé de deux pulsions fondamentales (*Triebe*) du genre humain : l'amour et la culture<sup>853</sup>. D'où l'urgence de cultiver l'amour chez Nietzsche.

En effet, si l'appel du Grand Midi, qui est encore, malgré tout, asservi à l'esprit de vengeance, marque le moment de la transition, le Midi en lui-même, c'est la santé du Moi, la joie retrouvée, l'instant de la consolation « des cœurs<sup>854</sup> ». Le Midi de Zarathoustra, ici, est investi du sens de la Bonne Nouvelle de Jésus, du « Royaume des cieux en tant qu'un état du cœur » tels qu'ils sont présentés dans les Évangiles et par Nietzsche dans *L'Antéchrist*. C'est l'instant du « rire d'or<sup>855</sup> ». « Voyez, il vient, il est proche, le Grand Midi » : ce n'est point une correspondance fortuite, si cette annonce, apparaît ostentatoirement sous une rhétorique biblique, ce ton est celui des Évangiles de Jean, de Marc ou de Mathieu. Seul un prophète, un divinateur d'avenir s'expriment ainsi, quelqu'un qui sait que les moments de désert, de pénitence sont écoulés. Seul un prophète proclame avec sûreté et finesse ineffables une nouvelle aurore, le soleil devant les montagnes obscures. On peut alors comprendre pourquoi la morale aristocratique exige un cœur libre et débordant d'amour, chez Nietzsche.

## *Section 2- La morale aristocratique de Nietzsche exige un cœur débordant d'amour*

Après avoir déclaré que ses parents et lui avaient un cœur plein d'amour, et décrit le christianisme depuis 1862 comme un état du cœur, il fait du cœur débordant d'amour qu'il oppose radicalement au cœur ardent, le fondement de la morale aristocratique. On peut lire :

---

<sup>851</sup> Voir *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain ». Nous y reviendrons.

<sup>852</sup> *Fragments posthumes*, XI, 35[39], p. 257.

<sup>853</sup> Voir L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, « Préface », p. 38.

<sup>854</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 225.

<sup>855</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 294, p. 206.

« La morale aristocratique, la morale des Seigneurs, a [...] ses racines dans une acceptation triomphante du *moi* [...] « parce que son cœur déborde »<sup>856</sup>». Dès lors, quels sont les points de convergences entre le christianisme du cœur et la morale aristocratique de Nietzsche ? Pour mieux saisir cette proximité, il convient d'abord de dégager le sens du cœur dans la Bible. Un sens qui, sans doute, n'échappa pas à notre philologue, puisque ses études à Bonn « tournèrent un certain temps vers l'aspect philologique de la critique des Évangiles et de la recherche des sources du Nouveau Testament.<sup>857</sup>» Alors, qu'est-ce que le cœur ? Et en quoi peut-il être considéré comme l'accession à l'ici-bas, à la nature, donc à un état supérieur de conscience et de pratique de la vie dans la Bible et chez Nietzsche ?

Dans la Bible, le cœur est « le centre de la personne où tout se forme, pensées, décisions, sentiments et discours<sup>858</sup> ». Chez Nietzsche, le cœur renvoie également à « l'intimité secrète, les « entrailles » de toute âme...<sup>859</sup>» Saint Paul<sup>860</sup> l'identifie à la conscience morale innée semblable à Rousseau<sup>861</sup>. Il est le lieu du *dire*, du *faire* et du *vouloir*. Il permet de penser l'unité plurielle du corps et de l'intelligible, pour sentir la vie dans sa diversité, mais aussi pour pouvoir agir. C'est l'architecture de l'être, la dynamique interne qui donne une forme et une identité au sujet. Ainsi, les choix du cœur orientent la vie de l'homme, soit vers le bien, soit vers le mal<sup>862</sup>. Mais, le cœur de l'homme par rapport à celui de Dieu est naturellement cruel, il ne cesse de créer le mal<sup>863</sup>. Nietzsche partage cette approche. Il note à cet égard : « [...] la femme voudrait croire que l'amour peut *tout* [...] Hélas, celui qui connaît le cœur humain devine combien même l'amour le plus dévoué et le plus profond est pauvre, démuné, présomptueux, aveugle, plus capable de détruire que de sauver !<sup>864</sup>» À l'instar des juifs, Nietzsche soutient que le cœur de l'homme est le lieu des passions<sup>865</sup> malpropres qui défigurent l'homme et brise les cœurs. Il

<sup>856</sup> Nietzsche, *Le cas Wagner, Œuvres*, VIII, *op.cit.*, 54.

<sup>857</sup> Voir *Correspondance*, I, « Lettre à Wilhem Vischer < Bilfinger> 1<sup>er</sup> février 1869 », p. 645.

<sup>858</sup> J. P. Prévost, « Petit dictionnaire des Psaumes », *Cahiers Évangile*, 71, 1990, p. 16. Cité par Christophe Pichon dans son article « Les pensées, la loi et le cœur. Une traversée biblique ». Dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 2010/HS (n° 261), pages 49 à 70.

<sup>859</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, § 8, p. 255.

<sup>860</sup> À la différence du mot âme, saint Paul use du mot cœur pour désigner la conscience morale, laquelle découle de la foi en Christ. Voir Romains, 2 :14 -15 ; 1Corinthiens, 7 : 37 ou Éphésiens, 3 :17.

<sup>861</sup> Pour Rousseau, la conscience morale est « *Instinct divin, immortelle et céleste voix ; [...] juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu* » Rousseau, *Émile ou De l'éducation* [1762], Garnier-Flammarion, 1966, p. 378.

<sup>862</sup> Luc, 6 :45.

<sup>863</sup> La première fois que le cœur de l'homme est employé dans la Bible, c'est dans un sens péjoratif. Voir Genèse, 6 : 5, Genèse, 8 :21.

<sup>864</sup> Cf. *Par-delà bien et mal*, § 269, p. 196.

<sup>865</sup> Même s'il ne partage pas la conception juive des passions, il convient avec eux que le cœur de l'homme est endurci. Contrairement aux Grecs qui « placèrent très haut les passions, les défiaient, les Juifs et les chrétiens les voient d'un « mauvais œil ». Voir *Le Gai Savoir*, § 139, p. 144 à 145. Voir aussi, *Fragments posthumes, Aurore*, 4 [293], p. 437. Pour plus de détails sur l'analyse nietzschéenne des passions chez les juifs, voir S. Kofman, *Le mépris des Juifs, Op.cit.*, p. 58 à 59.

l'identifie à la « volonté » schopenhauerienne dans *Aurore*<sup>866</sup>. L'homme est dans l'obscurantisme, ses choix sont tournés vers le mal. Seul le cœur de Dieu ou encore celui de Noé<sup>867</sup> crée le bien, la justice, la vérité et la joie. Ce qui fait dire à Nietzsche que « l'Ancien Testament attribue les propriétés du *nous* au cœur <sup>868</sup>».

Avec la loi mosaïque, Dieu voulait donc que l'homme apprenne le bien, pratique le bien et la justice pour mieux préserver sa vie tout en étant heureux. Mais cette dernière n'était pas souvent respectée<sup>869</sup> et conduisait à une pieuse hypocrisie dans l'expérience avec Dieu et autrui. C'est pourquoi Dieu envoya son fils unique afin que la Loi soit incorporée dans les cœurs, afin d'être pratiquée en esprit et en vérité, et cesse d'être lointaine ou seulement contemplée. Dit autrement, avec la venue de Jésus<sup>870</sup>, Dieu tend à inscrire la Loi dans les cœurs des hommes, afin de changer leurs *cœurs de pierre*<sup>871</sup> (celui de l'homme) en *cœur de chair*<sup>872</sup> (c'est-à-dire un cœur réceptif ou aimant, susceptible d'incorporer la loi de Dieu). Le cœur de chair exige donc une nouvelle naissance ou une *transition* comme en témoigne la prière de supplication de David : « Ô Dieu ! Crée en moi un cœur pur », pour qu'il soit capable d'obéir en toute autonomie à la loi de Dieu. En clair, le cœur en chair est l'incarnation de l'amour *agapè*, il tutoie le cœur de Dieu. Il est source de vie<sup>873</sup>, le lieu de la pensée, du jugement, de la joie<sup>874</sup> et de la tristesse<sup>875</sup>, mais surtout le siège d'une volonté forte<sup>876</sup>, donc d'une meilleure conscience morale.

Ce cœur fort, joyeux, et en harmonie avec la nature, que Dieu offrit à Nietzsche<sup>877</sup> et à ses proches, d'un point de vue biblique, est un cœur transfiguré, un cœur nouveau, qui s'acquiert dans une relation mystique au Christ et se cultive dans sa *praxis*. Il est un don de Dieu, dont l'effectivité s'éprouve ici et maintenant. C'est l'apanage des vrais chrétiens. Dans le corpus nietzschéen, ce cœur est la marque de ceux qui ont un appétit intense, victorieux, roboratif

---

<sup>866</sup> « Le cœur charnel [c'est-à-dire celui de l'homme] : dans les affections, les entrailles jouent un rôle. Il correspond à peu près à la « volonté » schopenhauerienne. » *Fragments posthumes, Aurore*, 4[218], p. 423.

<sup>867</sup> Le seul juste reconnu par Dieu dans l'Ancien Testament. Voir Genèse, 7 : 1.

<sup>868</sup> Voir *Fragments posthumes, Aurore*, 4[218], p. 423.

<sup>869</sup> Romains, 2 : 17 -24.

<sup>870</sup> Selon Pichon, « avec Jésus de Nazareth reconnu et confessé comme Christ. La traversée suggère que l'ingestion première du connaître bien et mal aboutit à l'inscription de cette connaissance dans les cœurs humains. » C'est pourquoi le mot cœur renvoie surtout chez l'apôtre Paul à une meilleure conscience morale. Voir Christophe Pichon dans son article « « Les pensées, la loi et le cœur. Une traversée biblique », *Op.cit.*, p. 3.

<sup>871</sup> On peut lire : « je mettrai en vous un esprit nouveau ; j'ôterai de leur corps le cœur de pierre, et je leur donnerai un cœur de chair afin qu'ils suivent mes ordonnances » Cf. Ézéchiel, 11 : 19, 36 :26.

<sup>872</sup> Ézéchiel, 11 : 19, 36 :26.

<sup>873</sup> Proverbes, 4 : 20 à 23.

<sup>874</sup> 1Samuel, 2 :1

<sup>875</sup> Proverbes, 14 : 10.

<sup>876</sup> 1Samuel, 7 :3.

<sup>877</sup> Voir le chapitre 3 de cette thèse.

d'eux-mêmes, c'est-à-dire ceux qui débordent de plaisir et prennent plaisir à le partager. Il l'oppose au « cœur ardent » de la figure vide du Christ, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre. En un mot, on le trouve chez les partisans de *la morale des Seigneurs* ou *aristocratiques* : « La morale aristocratique, la morale des Seigneurs, a [...] ses racines dans une acceptation triomphante du *moi* : elle est autoaffirmation, autocélébration de la vie, elle a aussi besoin de symboles et de pratiques sublimes, mais seulement « parce que son cœur déborde »<sup>878</sup> ». Nietzsche fait référence à Mathieu 12 : 34, lorsque Jésus répondit aux attaques de pharisiens en ces termes : « Races de vipères, comment pourriez-vous dire de bonnes choses, méchants comme vous l'êtes ? Car c'est de l'abondance du cœur que la bouche parle. » Jésus poursuit « l'homme bon tire de bonnes choses de son trésor [ou de son cœur], et l'homme mauvais tire de mauvaises choses de son mauvais trésor.<sup>879</sup> » On peut donc déduire que la personnalité et l'attitude des partisans de la morale aristocratique sont tributaires de leur trésor, lequel est riche en bonnes choses. Par exemple, dans l'optique de critiquer les prédicateurs de la pénitence, Nietzsche reprend la formule d'Ézéchiël, le « cœur de pierre » : le « cœur de pierre<sup>880</sup> » est celui des hommes torturés, « semblables au chevreuil qui se prend dans des rets et meurt dans la rage et la fureur<sup>881</sup> ». Et ce cœur est donné « par un prêcheur de pénitence<sup>882</sup> » ou par les partisans du christianisme culpabilisant, créateur des « tortures de la « cellule solitaire »<sup>883</sup> » comme Whitefield<sup>884</sup> ce grand prédicateur « *revival* », et non par Dieu.

Par ailleurs, Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, montre que la « volupté » ou *wollust* est le propre de ce qu'il nomme « les cœurs libres<sup>885</sup> », lesquels sont « le bonheur

<sup>878</sup> Nietzsche, *Le cas Wagner, op.cit*, p. 54. Déjà cité.

<sup>879</sup> Mathieu, 12 : 35.

<sup>880</sup> Voici le raisonnement de celui qui croit aux prédicateurs de la pénitence selon Nietzsche : « J'appartiens désormais au diable, je veux aller avec lui en enfer. Éclatez, éclatez, pauvres cœurs de pierre ! Ne voulez-vous pas éclater ? Que peut-il arriver de plus à des cœurs de pierre ? » C'est un individu dont la vie entière est infectée de faiblesse, de tristesse et de dégoût. C'est donc un individu qui se situe à l'antipode du vrai christianisme, lequel est source d'un cœur en chair, qui aime la vie. Cf. *Aurore*, § 77, p. 66.

<sup>881</sup> Voir *Fragments posthumes, Aurore*, 6[66], p. 475

<sup>882</sup> *Idem*, 6 [66], p. 475.

<sup>883</sup> *Aurore*, § 77, p. 66.

<sup>884</sup> Nietzsche le décrit comme l'un des « grands prédicateurs de la pénitence », donc comme un donneur de cœur en pierre : « [...] quel épouvantable séjour le christianisme a su faire de la terre, rien qu'en érigeant partout le crucifix, caractérisant ainsi la terre comme le lieu « où le juste est torturé à mort ! [...] lorsqu'un Whitefield, par exemple, prêchait « comme un mourant à des mourants », tantôt fondant en larmes, tantôt tapant bruyamment du pied, avec passion, avec des éclats de voix extraordinairement mordants et soudains, n'hésitant pas à diriger tout le point d'une attaque contre un seul des assistants et à l'exclure de la communauté d'une façon terrifiante, – comme, alors, la terre semblait à chaque fois sur le point de devenir véritablement « la prairie du malheur » ! » George Whitefield (1714-1770) est un « prédicateur du « *revival* » ; Nietzsche s'appuie en ce domaine sur l'ouvrage de William Edward Hartpole Lecky, *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*, traduction allemande de Fredinand Löwe, Leipzig-Heidelberg, 1880, (BN), particulièrement sur les pages 53, 67, et 71-72. Cette précision est donnée par le traducteur dans « Notes et variantes », p. 693.

<sup>885</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 226.

champêtre de la terre, tout le trop-plein de reconnaissance de tout avenir dans le maintenant<sup>886</sup> », non des contempteurs du corps<sup>887</sup>. Et, *Herrschaft* ou « l'appétit de domination<sup>888</sup> » dans son sens le plus médiocre, est « l'aiguillon ardent des cœurs durs les plus endurcis, l'épouvantable martyr qui est réservé au plus cruel ; la sombre flamme des bûchers vivants.<sup>889</sup> » *L'appétit de domination* est l'opposé de la volonté de puissance sous sa forme la plus haute, dont l'essence est de donner et de créer, non de vouloir le pouvoir. À cet effet, il distingue *l'appétit de domination* qui est source de servitude de soi, puisque « devant son regard l'homme rampe et se planque et se fait serf et s'abaisse plus bas que le serpent et le porc<sup>890</sup> » de l'appétit de soi-même, qui est selon Zarathoustra la « Vertu qui prodigue<sup>891</sup> », c'est-à-dire la volonté de puissance sous sa forme la plus haute et la plus intense. Par conséquent, la volonté de puissance en tant que « Vertu qui prodigue », plaisir partagé, est le trait distinctif des « cœurs libres » ou des cœurs débordants d'amour.

Dans le chapitre intitulé « La salutation », Nietzsche, en effet, oppose ce cœur joyeux, fort, libre et souffrant, source d'une volonté forte et constante que, Zarathoustra<sup>892</sup> offre à ses hôtes amis, ainsi qu'à tous ceux qui l'ont suivi dans sa caverne du haut de la montagne au « cœur fatigué et insolent<sup>893</sup> » du voyageur qui cherche sa demeure, lequel est source d'une « volonté inconstante ; des ailes battantes, [d'une] colonne vertébrale brisée.<sup>894</sup> » Le cœur joyeux se confond avec le cœur circoncis<sup>895</sup> chez saint Paul ou le cœur en chair d'Ezéchiel.

---

<sup>886</sup> *Idem*, p. 226.

<sup>887</sup> Car le plaisir ou la volupté est « l'épine et l'écharde pour tous les contempteurs du corps en chemises de pénitents ». *Ibid.*, p. 226.

<sup>888</sup> C'est-à-dire celui-là qui veut le sentiment de puissance. Car, « celui qui veut avant tout acquérir le sentiment de puissance fait main basse sur tous les moyens et ne dédaigne rien qui puisse nourrir ce sentiment. Mais celui qui le possède devient très difficile et aristocratique dans ses goûts ; il est rare que quelque chose le satisfasse encore. » Il a donc un cœur ardent, non débordant comme l'aristocratique. Cf. *Aurore*, « Livre quatrième », § 348, p. 210.

<sup>889</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 227.

<sup>890</sup> *Idem*, p. 227.

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>892</sup> Lisons : « Chez moi, dans ma demeure, personne ne doit désespérer, dans mon domaine je protège chacun de ses bêtes fauves. Et cela c'est la première chose que je vous offre : la sécurité ! Mais la seconde c'est : mon petit doigt. [...] et le cœur en plus ! Bienvenue ». En réponse aux salutations de Zarathoustra, le roi de droite répondit en son nom et au nom du roi de gauche, du vieux magicien, du pape, du mendiant volontaire, de l'ombre, du consciencieux de l'esprit, du triste devin et de l'âne, en ces termes : « À la façon, ô Zarathoustra, dont tu nous a offert ta main et tes saluts, nous te reconnaissons pour être Zarathoustra [...] c'est un réconfort pour nos yeux et notre cœur. [...] Déjà nos sens et nos cœurs sont ouverts et ravis. Il s'en faut de peu pour que notre courage ne devienne joyeuse témérité. [...] à ton spectacle même l'instable se rassure et guérit son cœur. » L'accent jésunien de cet extrait n'a rien d'une caricature, n'est ni d'un emprunt herméneutique, mais plutôt le signe d'un héritage à prolonger. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « La salutation », p. 329 à 330.

<sup>893</sup> *Idem*, « L'ombre », p. 323.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>895</sup> « Le juif [ou le chrétien pratiquant], ce n'est pas celui qui a les dehors [les apparences] ; [...] Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement ; et la circoncision, c'est celle du cœur, selon l'esprit et non selon la lettre. La louange de ce juif ne vient pas des hommes, mais de Dieu. » Romains, 2 :28-29.

À partir de ces cas, on peut voir comment Nietzsche prolonge et transpose l'idée de cœur dans la Bible dans sa philosophie morale, notamment dans l'idéal aristocratique. Ce n'est pas seulement un héritage herméneutique des Évangiles, c'est l'aveu d'une filiation, d'une nostalgie et d'un héritage qu'il faut réhabiliter en vue d'aider le dernier homme, dont le trésor est empli des mauvaises choses qui appauvrissent, décolorent et condamnent le monde. Le problème du christianisme chez Nietzsche est donc un problème d'état du « cœur » et, à proprement parler, physiologique, généalogique et culturel, puisque le christianisme est d'abord un acte d'amour.

Ce faisant, le christianisme en tant qu'« affaire du cœur » pourrait avoir deux sens : négatif et positif. Dans son sens négatif, il pourrait renvoyer au christianisme décadent, opiacé (celui manifesté par le cœur en pierre) qui s'ouvre dans un pessimisme face au monde et dans la promotion des valeurs ascétiques. Ce christianisme est caractérisé comme « un cœur ardent ». Dans son sens positif, il s'identifierait au christianisme joyeux ou affirmant la vie (celui manifesté par le cœur en chair, fort, joyeux et en harmonie avec la nature), qui fabrique les « cœurs débordants de joie ». C'est ce deuxième sens qui correspond au christianisme jésunien, à l'*éthos-piétiste-revival*, en ce qu'il crée un cœur en chair, un cœur pur, c'est-à-dire un cœur vibrant et réceptif, qui sent, qui pense, qui écoute, qui chante, qui partage et danse, mais surtout qui répond en posant de bonnes œuvres. Dans *Humain, trop humain*, II, il invite les falsificateurs du christianisme à pratiquer le christianisme du cœur. Lisons :

Ce serait donc là votre christianisme ! – Pour irriter les hommes, vous louez « Dieu et ses saints » ; et quand vous voulez en retour louer les hommes, vous exagérez tellement que Dieu et ses saints ne peuvent que s'en irriter. – Je voudrais que vous apprissiez au moins les manières chrétiennes, puisque la politesse du cœur chrétien vous fait tellement défaut.<sup>896</sup>

Il s'agit sans doute de ces différentes manières que le protestant A. Ritschl et lui énuméraient en 1863 : « 1. La disposition à pardonner. 2. La pureté du cœur. 3. La parole vraie. 4. Ne pas rendre le mal, mais s'offrir encore à le recevoir. 5. L'amour pour ses ennemis, la loi intérieure.<sup>897</sup> » Voici donc l'essence du christianisme authentique, qu'il ne cesse d'opposer au faux christianisme depuis 1862-1863. C'est en effet dans les *Fragments posthumes* de 1887-

---

<sup>896</sup> Cf. *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 92, p. 55.

<sup>897</sup> Cf. *Friedrich Nietzsches Werke. Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, Munich, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1934-1940, II, p. 250, in Angèle Kremer-Marietti, *op.cit.*, p. 11, note 1.

1888 et dans *L'Antéchrist*, en effet, qu'on comprend clairement que le christianisme en tant qu'affaire du cœur pur correspond au message de Jésus et à sa pratique évangélique : « Jésus va droit à l'état du cœur, le « royaume des cieux » dans le cœur, et il en trouve les moyens *non* pas dans l'observation de l'Église juive – lui-même ne compte pour rien la réalité du judaïsme (la nécessité de se maintenir) ; il est purement intérieur <sup>898</sup>».

Dionysos n'est donc pas le seul « génie du cœur<sup>899</sup> », à lire *Ainsi parlait Zarathoustra* (dont la typologie et la psychologie du personnage principal présentent un parallélisme de forme avec celle de Jésus) et *L'Antéchrist*, on peut dire que Jésus est également un « génie du cœur », voire le véritable génie du cœur. Contrairement à « la sainte fable sous laquelle se déguise la vie de Jésus », faisant de lui un dieu qui exigeait durement et follement « d'être aimé<sup>900</sup> », Jésus n'était pas « le martyr du cœur le plus innocent et le plus avide, qu'aucun amour humain ne pouvait satisfaire<sup>901</sup> ». Il avait un cœur débordant d'amour. Il ne se contente pas d'un « attouchement » et de donner « plein d'espoirs encore sans nom <sup>902</sup>» aux hommes comme Dionysos. Dionysos transformait ceux qui l'accompagnaient en possédés, en les portant à la cruauté et au même destin dramatique auquel il est condamné. Or, Jésus parle aux cœurs, les transforme, tout en leur donnant gratuitement la béatitude<sup>903</sup>. Un outil indéfectible que Zarathoustra nomme « la vertu qui prodigue<sup>904</sup> ». Car si Dionysos en tant que génie du cœur vise à réparer les hommes brisés, Jésus vise à créer des hommes forts, grâce au commandement d'amour<sup>905</sup>. Ce faisant, si Nietzsche décrit Dionysos comme un génie du cœur », ce n'est pas dans l'optique d'une « réévaluation parodique du « cœur juif » <sup>906</sup>» comme le souligne Sarah Kofman, mais plutôt comme l'aveu d'une filiation intime à la culture juive, culture qui l'aide à pétrir son Dionysos mi-grec et mi-juif<sup>907</sup>. L'approche nietzschéenne du cœur apparaît alors comme le produit de son instinct biblique et sémite qu'il prolonge et transpose dans le type de Dionysos.

Ainsi, on comprend que chez Nietzsche, le cœur n'a pas simplement une valeur sentimentale, mais qu'il a une portée généalogique et philologique ou, si l'on préfère, immanente, sous divers aspects (politique, moral, religieux et esthétique). Le cœur est

---

<sup>898</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[356], p. 334.

<sup>899</sup> À ce sujet, voir *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bon livre », § 6, p. 284.

<sup>900</sup> Cf. *Par-delà bien et mal*, § 269, p. 196.

<sup>901</sup> *Idem*, § 295, p. 207.

<sup>902</sup> *Ibid.*, § 269, p. 195-196.

<sup>903</sup> Voir *L'Antéchrist*, § 33, p.193.

<sup>904</sup> Lire *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois maux », p. 228.

<sup>905</sup> Lequel invite le chrétien à aimer aussi ses ennemis. Voir *Par-delà bien et mal*, § 216, p. 136.

<sup>906</sup> S. Kofman, *Le mépris des Juifs*, *op.cit.*, p. 57. Précisément la note 1.

<sup>907</sup> Nous y reviendrons.



révélateur de notre état d'esprit, de notre corps lorsque nous agissons au quotidien comme en témoigne une lettre à Erwin Rohde<sup>908</sup>. Le cœur permet à Nietzsche de mettre au jour et d'évaluer l'origine corporelle du bien et du mal, du vrai et du faux, du dire et du faire. Pour nous, c'est sur le cœur que se cristallisent, chez Nietzsche, les questions soulevées par le nihilisme européen, les valeurs transcendantales, et c'est de lui, d'une manière privilégiée, que se rapportent les solutions. Car, avec le christianisme du cœur comme pratique de vie, le chrétien s'affranchit des principes moraux abstraits et rigides qui sapent la vie, il devient un homme profond, libre de part en part, un cœur désenchaîné<sup>909</sup>. Le cœur en chair orné d'amour est libérateur, puisqu'il manifeste une conscience de soi dont l'adresse de la vie est « « ici et maintenant », comme le note le bouddhiste vietnamien Thick Nhat Hanh. C'est aussi l'adresse de la paix et de la lumière.<sup>910</sup> » Et l'évangile ou la Bonne Nouvelle de Jésus, aux yeux de Nietzsche, ne fut rien d'autre que cette volonté de façonner le chrétien parfait au cœur plein d'amour, libre et joyeux qui vit l'instant présent<sup>911</sup>. Car le Royaume des cieux n'est pas « quelque chose qui vient « au-dessus de la Terre » ou « après la mort<sup>912</sup> ».

### Section 3- Du « chrétien parfait » au surhumain : l'*Übermensch*<sup>913</sup> nietzschéen, un art de vivre à l'aune de la *praxis* évangélique et du piétisme luthérien

Avant de dégager le lien entre la *praxis évangélique* et le surhumain nietzschéen, il est utile de présenter les enjeux de l'éthique face à la morale idéaliste dans l'œuvre de Nietzsche. Au regard des malentendus accentués devenus des lieux communs, il n'est pas souvent aisé de restituer convenablement dans son ensemble la pensée morale de Nietzsche, en l'occurrence son éthique. Car il y a bel et bien une morale, mieux une éthique nietzschéenne. Néanmoins

---

<sup>908</sup> « Mon cher ami, tu sais à présent pour quelle raison elle [la réponse de Nietzsche] a si indûment tardé. Au sens le plus rigoureux du terme, j'ai manqué du temps, mais aussi, bien souvent je n'ai pas été d'humeur à écrire. Justement, aux amis que l'on aime comme je t'aime, on n'écrit pas dans n'importe quelle disposition d'esprit. Ni davantage en arrachant quelques minutes pour une ligne aujourd'hui et une autre demain ; non, bien plutôt l'on attend avec impatience de trouver devant soi une pleine bonne heure, et que le cœur y soit. » Il faut un cœur bien disposé pour bien agir. Voir *Correspondance, I, op.cit.*, « Lettre à Erwin Rohde, le 3 novembre, 1867, p. 524.

<sup>909</sup> Voir Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « Maximes et interludes », § 87, p. 83.

<sup>910</sup> Thick Nhat Hanh, *Marcher en pleine conscience*, « L'adresse de la vie », recueil de textes, Paris, Pocket, 2022.

<sup>911</sup> C'était le mot d'ordre de Jésus, fais ceci et tu vivras.

<sup>912</sup> Cf. *L'Antéchrist*, § 34, p. 194-195.

<sup>913</sup> Selon Patrick Wotling, la traduction de ce terme en français par surhomme pourrait être source de mésinterprétations : formé du préfixe *über* (sur) et du substantif *mensch* (humain) et non « *mann* » qui veut dire homme », il serait plus correct de le traduire par surhumain que par surhomme. Car le surhomme donne à croire à un type d'homme supérieur alors que le surhumain suggère l'idée d'aller au-delà, de dépassement non de la nature de l'homme, mais d'un style de vie. P. Wotling, *Le vocabulaire de Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, p. 49.

cette dernière n'est pas exclusivement guidée par des principes rigides et absolus comme en atteste la morale kantienne, mais par un travail collégial entre l'infraconscient et le conscient.

### 3.1 / *Du sens et du statut de l'éthique chez Nietzsche*

Contrairement au mot moral, le mot éthique est peu employé par l'auteur du *Gai savoir*. C'est notamment dans les Écrits posthumes d'automne 1873- hiver 1873-1874 que l'expression éthique est fréquemment employée par Nietzsche pour déplorer un manque de délicatesse chez les philosophes du XVIIIe siècle, mais aussi pour réitérer sa nostalgie hellénique : « Il nous manque la meilleure matière de la conservation, l'éthique la plus fine. *Le Neveu de Rameau*. Foisonnement des points de vue esthétiques sur la grandeur, la vie.<sup>914</sup> » Avec une lecture exhaustive du fragment, on s'aperçoit qu'il s'agit du paradigme de vie des Anciens Grecs : la grande santé. *L'éthique la plus fine* dont le philosophe moderne du XVIIIe siècle aurait délaissé par erreurs successives, voire par falsification systématique de l'histoire universelle, ou plutôt par désir inouï de progrès de l'humanité serait en fait : *le naturalisme éthique*<sup>915</sup> ou encore *l'éthique immédiate*<sup>916</sup> d'un Eschyle, d'un Périclès. Cette éthique est une morale naturalisée, immanente, dont le mot d'ordre est la jouissance et la finesse, c'est-à-dire la gaieté, l'élégance ainsi que la lucidité intellectuelle, loin du sentiment de culpabilité inventé par la morale idéaliste et judéo-chrétienne. C'est une vertu libre de toute morale idéaliste, un héroïsme raffiné, donc un remède à l'homme moderne. Ainsi, ce constat ramène avec perspicacité la question de l'action, en l'occurrence de l'action volontaire et de la justice punitive dans un monde où la réalité est en perpétuel mouvement, et le Moi en perpétuelle lutte avec les forces inconscientes. Bien que doué de conscience et de raison, l'homme peut-il tout prévoir ? Est-il toujours responsable de ses pensées et de ses actes ? Comment comprendre ce désarroi, ce propos ? Ainsi, que propose-t-il à l'humanité ? Quelle est la signification, la particularité de cette éthique ?

Pour Nietzsche, partant de l'idée que la vie, la nature transcendent les canons moraux, il n'y a pas dans la vie ou la nature, une logique, une moralité, aucune raison, ni déraison, ni

---

<sup>914</sup> *Fragments posthumes*, Été 1872- hiver 1873-1874, 30[18], p. 463-464. Il réitère sa douleur dans la suite du même fragment : « Il manque les *célébrités* éthiques ; il manque certainement la faculté de les reconnaître. », *Idem*, 30 [28], p. 466.

<sup>915</sup> *Fragments posthumes*, Été 1872- hiver 1873-1874, 30 [24], p. 466. C'est ce qui fait dire à André Stanguennec qu'avec la sagesse des Anciens, il est possible de « Naturaliser la morale ». Cf. *Le questionnement moral de Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires Septentrion, 2005, p.66

<sup>916</sup> Selon Nietzsche : « Le penchant pour la mystique est simultanément chez nos philosophes une fuite devant l'éthique immédiate. Il n'y a dans ce domaine aucune exigence ni aucun génie du bien, de la compassion transcendante. » *Fragments posthumes*, Été 1872- hiver 1873-1874, 30 [35], p. 468-467.

humanité ni inhumanité, mais plutôt une contradiction permanente. C'est pourquoi le mode d'expression de Jésus ainsi que celui de Nietzsche était le langage métaphorique. Croire qu'il y aurait des actions bonnes ou mauvaises en soi est une véritable aberration morale pour Nietzsche. Les phénomènes naturels pour lui se manifestent dans la plus totale neutralité, dans la plus totale indifférence, dans la plus totale immoralité. Or l'homme est le double de la nature, nous dit Nietzsche. Une action en soi, une chose en soi sont absolument vides de valeur. C'est l'homme qui donne aux choses, aux actes une intention, une interprétation, une direction. La valeur de l'action dépend soit de l'affinité avec soi-même, soit du mépris de soi. Donc être naturel ou pratiquer l'éthique de l'imédiateté, c'est « oser être aussi immoral que la nature<sup>917</sup> » ou l'amour<sup>918</sup>.

Ainsi, la valeur d'une chose, d'une action est relative, jamais absolue. C'est le sens de ce proverbe : « Le malheur des uns fait le bonheur des autres. » Ce qui fait dire à Nietzsche que le bien et le mal sont des frères jumeaux<sup>919</sup> qui grandissent ensemble, ou bien restent petits ensemble. C'est ainsi que les Grecs appréhendaient leur humanité. L'humanité pour eux n'était pas fondée sur une base morale exagérant jusqu'à moraliser la nature, la vie ; mais sur le courage et le réalisme, fleurons de l'éthique immédiate. C'est un art de vivre qui exige de faire sans cesse preuve de neutralité, d'indifférence (c'est-à-dire regarder les choses avec des yeux multiples) et de réinvention à l'instar de la vie. Einstein, dans une lettre à son fils, notait : « La vie, c'est comme une bicyclette, il faut avancer pour ne pas perdre l'équilibre.<sup>920</sup> » La vie, pour Nietzsche, c'est ressentir une sorte de divinisation des corps, tout éprouver de soi-même, aller jusque dans les abîmes du grand texte de l'existence, tout en renouvelant cet exercice au quotidien. Or, ce qui permet cette expérience particulièrement empirique, ce n'est nullement la morale idéaliste, mais l'éthique comprise comme une réflexion sur les conditions d'accomplissement d'une action ou comme une morale circonstanciée.

Si la morale<sup>921</sup> idéaliste et celle du christianisme inversé invitent au renoncement du corps, le naturalisme éthique invite à aimer et à respecter la vie, la nature. Ce qui le caractérise c'est la fidélité à la terre que Zarathoustra ne cesse d'enseigner. Mais aussi « la pratique

---

<sup>917</sup> Voici sa définition de la nature : « La nature : c'est-à-dire oser être aussi immoral que la nature ». Voir *Fragments posthumes*, XIII, 10 [53], p. 131.

<sup>918</sup> Car « de l'amour on ne saurait faire aucune institution », le véritable amour est à l'image de la nature, c'est pour le mariage. Et selon notre généalogiste « un morceau de la nature. » Voir *Fragments posthumes* XIII, 10 [156], p. 180.

<sup>919</sup> Voir *Le Gai Savoir*, § 338, p. 217.

<sup>920</sup> Voir Lettre d'Albert Einstein à son fils Édouard, du 5 février 1930.

<sup>921</sup> « Quand la tradition et le *cosi fan tutti* constituent la morale, celle-ci devient une entrave au bonheur. La doctrine selon laquelle la moralité serait le vrai moyen d'arriver à une vie sans douleur est certainement le produit d'époques fertiles en douleurs. » Cf. *Fragments posthumes*, *Aurore*, 3[151], p. 372. Voir aussi *Aurore*, livre cinquième, § 425, p. 230-231.

proprement évangélique <sup>922</sup>». À la lecture des aphorismes §29, §30, §31, §32, §33, §34 de *L'Antéchrist*, on comprend que la *praxis évangélique* de Jésus était la manifestation d'une pratique morale exemplaire. Jésus, comparé à l'ensemble de l'humanité, est une sorte de surhumain. Et son message est l'opposé radical de l'humanisme métaphysique, donc un moyen authentique pour monter, intensifier, prendre des forces, selon Nietzsche. Aux yeux de Nietzsche, Jésus est un esprit très libre, anticonformiste, indifférent, qui apparaît au centre de l'univers, dans un déterminisme heureux et confiant, avec la certitude que tout se résout et s'affirme ici-bas. Il ne nie plus, mais dit oui, et toujours oui à la vie. Un oui inclusif, dynamique qui s'est construit dans ce qu'il nomme le « jeu de résistance et de victoire ». Il est donc un exemple typique de la grandeur, un artiste idéal, un individu créateur qui ne se soumet pas à des pseudo-valeurs contraignantes et contraires à la partie de lui-même d'où il puise sa force et son inspiration. Le surhomme de Nietzsche sous un angle éthique est vraisemblablement la réplique ou la version sécularisée de Jésus.

Le message de Jésus, intégré dans la perspective de la vie, réhabilite le respect de notre propre individualité, en présentant le corps comme richesse et support de la déification de l'homme. Ainsi, le chrétien accompli est celui qui s'initie à jouir de l'ici-bas dans toute sa richesse et toute son étendue. Un homme assez fort, assez libre, assez tolérant pour tirer avantage de la vie dans ce qu'elle a de grand, de moyen et de petit au même titre que le surhomme à venir. Jésus en tant qu'homme tolérant, non par faiblesse, mais par maîtrise d'une certaine quantité de forces, se présente alors comme le seul authentique horizon d'un « oui » inclusif ou totalisant. Tel est aussi le sens du surhumain nietzschéen. Par conséquent, l'éthique n'est pas la recherche des causes premières et des principes premiers, des hypostases métaphysiques, mais d'un équilibre, mieux : d'un flot des *points de vue esthétiques sur la grandeur, la vie*. C'est une ouverture, une diversité sans cesse renouvelée. Si la morale est le produit de la raison ratiocinante, l'éthique a pour fondement *les affects positifs* (comme l'amour, la joie, etc.), lesquels augmentent sans cesse notre élan vital. Or, le propre de l'*affect* est l'ouverture à l'altérité.

En clair, la particularité de l'éthique aux yeux de Nietzsche est qu'elle porte sur la réalité concrète, tangible et l'instant présent. La morale sous-entend l'incorporation des valeurs supraterrrestres, l'éthique, en revanche, repose sur cette trinité : amour, amitié et volonté de créer. Elle a une portée pragmatique, elle tient compte des cas particuliers, des situations concrètes qui ne sont prises en compte par les principes abstraits. Si Nietzsche rejette la morale

---

<sup>922</sup> Voir *L'Antéchrist*, §§ 33, 34, pp. 193-195.

occidentale ayant pour fondement le christianisme comme croyance, c'est parce que cette morale-là se tourne vers ce qui est imaginaire, anhistorique ou atemporel. Alors que l'éthique, surtout l'éthique *immédiate* des Anciens, est un hymne à la nature, à la sensibilité, au corps, mieux : à la vie telle qu'elle est. Elle ne se fonde pas sur des idées pures, mais sur des règles de vie, des recommandations, des conseils, dont l'objectif premier est de nous donner les motivations intérieures pour toujours aimer la vie. L'éthique naturaliste au sens nietzschéen nous invite à être comme mère Nature : neutre, innocent, indifférent, cruel et inventif. Pour preuve il note :

Nous préférons ce qui ne nous rappelle ni le « bien » ni le « mal ». Notre excitabilité et notre faculté de douleurs moralisantes sont comme délivrées dans une nature terrible et heureuse, dans le fatalisme des sens et des forces. La vie sans bonté, le bienfait consiste dans l'aspect de la grandiose *indifférence* de la nature à l'égard du bien et du mal. Nulle justice dans l'histoire, nulle bonté dans la nature : c'est pourquoi le pessimiste...<sup>923</sup>

Toutefois, l'éthique nietzschéenne n'est pas l'opposé de la morale, mais le dépassement de celle-ci, afin de rendre à l'agir, à l'action et au devenir, toute sa neutralité et son innocence, donc son pouvoir. Car, la morale commande rigoureusement, elle se fonde sur des principes rigides, qui parfois sont inaptes et aphones à rendre compte de la réalité concrète. Or, l'éthique recommande ce qui est juste, bien, beau, tout en tenant compte des différences naturelles, sociopolitiques ou économiques. L'éthique est une morale réparatrice, réglée, plus précise, c'est donc une morale précise. Elle est une heureuse rectification de la morale fondée sur des principes absolus, rigides et stricts. C'est donc la quête et l'application de l'action circonstanciée, puisque ce qui caractérise la vie, la matière c'est le changement.

Eu égard à ce statut et cette préférence, Nietzsche en bon généalogiste et créateur, ne se limite pas à exprimer son désarroi, il construit une pratique morale qui s'offre à nous comme une synthèse de l'hellénisme et du christianisme, ou de Dionysos et Jésus : l'éthique de l'*indifférence* dont le surhumain en ait le paradigme par excellence.

### 3.2 / La praxis évangélique de Jésus et l'Übermensch comme paradigmes de la déification de l'homme

---

<sup>923</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 10[52], p. 130 -131.

Lorsque Nietzsche commence à construire discrètement la pensée du surhumain dans *Humain, trop humain*<sup>924</sup> et *Aurore*<sup>925</sup>, avant son usage explicite dans *Ainsi parlait Zarathoustra*<sup>926</sup>, ce n'est nullement pour présenter le surhomme comme l'enfant à venir de Dionysos et d'Ariane, comme le souligne Gilles Deleuze<sup>927</sup> et après lui Barbara Stiegler<sup>928</sup>, mais pour récuser la psychologie du *saint* et la méta-morale.

En effet, si l'on s'intéresse de près à l'emploi du préfixe *über* qui signifie « sur », « aller-au-delà », dans le lexique nietzschéen, on s'aperçoit qu'il indique souvent une différence de degré, une élévation de valeur au sein d'une hiérarchie des grandeurs, précisément celle de la classification du système instinctif des humains : hommes faibles, moyens et forts. Le trait fondamental du surhumain est donc le dépassement dans la hiérarchie des grandeurs, des forces : dépassement de soi et dépassement du nihilisme passif, pour créer des hommes forts. Des hommes informés, exercés à toutes les choses de la vie physique.

L'*Übermensch* est l'antithèse de l'humain, trop humain, c'est-à-dire du surhumain idéaliste, caractérisé par le dualisme, la dichotomie homme/Dieu, corps/ âme, monde vrai/ monde apparent, donc la dépréciation et la négation de l'homme et de la vie. L'idéalisme et le christianisme ont commis des erreurs en concevant tout ce qui est grand et fort comme étranger, à l'homme et tout ce qui est bas, vil, manqué comme l'apanage de l'homme (être pitoyable et faible par nature) qui, pour s'élever à la hauteur de Dieu (grandeur et force) doit asphyxier sa

---

<sup>924</sup> Nietzsche n'est pas le premier à user du mot surhumain. On retrouve ce terme, d'après bon nombre de commentateurs de Nietzsche qui se sont intéressés aux sources littéraires de ce mot ( notamment W. A. Kaufman, C. P. Janz, et Patrick Wotling) dans le *Manfred* de Byron, dans le poème de Goethe titré *Zueignung* et le premier *Faust*, sans oublier Leopardi dans le poème intitulé *L'infinito*. Mais, au regard des relations ambivalentes que Nietzsche entretient avec ces différents poètes, « le mot a pu lui être suggéré par Byron, Goethe, Leopardi, le concept en revanche ne doit rien à ces poètes » nous dit Patrick Wotling. Cf. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 332. Car Byron ou Leopardi restent d'éventuelles sources littéraires, par exemple la *superhuman aid* ou encore cet homme habitué à vivre dans des lieux glacés, sereins et harmonieux, symbolise la faiblesse, l'impuissance. Il est le contraire du concept nietzschéen d'*Übermensch*. Cependant, avec le type surhumain de Goethe et le surhumain de Nietzsche, il y a une ressemblance qui n'exclut pas la dissemblance. Lorsqu'on observe les premières occurrences de ce terme dans *Humain, trop humain*, I, §143 ainsi que dans *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 73, c'est pour dénoncer le concept d'*humanité*, mieux la psychologie du saint, du surhumain idéaliste, pour que renaisse une surhumanité comme en témoigne cet aphorisme d'*Aurore* : « Nous ne tenons pas les animaux pour des êtres moraux. Mais croyez-donc que les animaux nous tiennent pour des êtres moraux ? – Un animal qui savait parler disait : « L'humanité est un préjugé dont nous autres animaux, au moins, nous ne souffrons pas. » Cf. *Aurore*, « Livre cinquième », §333, p. 207.

<sup>925</sup> *Idem*, § 27, p. 36 ; § 548, p. 278-279.

<sup>926</sup> Les déterminations essentielles de ce concept comme art de vivre apparaissent clairement dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

<sup>927</sup> Pour Gilles Deleuze, le surhomme est « l'enfant de Dionysos et d'Ariane », il est aussi dans une certaine mesure le fil de Zarathoustra. Or, pour nous c'est méconnaître l'héritage christique de Nietzsche et son désir inouï de le rétablir. Voir Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 217 et 220.

<sup>928</sup> Cette idée est partagée et amplement décortiquée par Barbara Stiegler dans son livre au chapitre 8. Cf. B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair, Dionysos, Ariane, le christ*, p.179-202.

nature impulsive. Tel est le « surhumain » de l'idéalisme auquel Nietzsche oppose sa propre pensée de l'*Übermensch* : la vraie grandeur, celle qui nous élève dès que nous l'apercevons.

Ainsi entendu, le surhumain nietzschéen n'est pas l'expression de l'être en tant qu'être (l'être vrai, anhistorique, atemporel), ni le dépassement de l'essence de l'homme en général, ni l'accomplissement de la métaphysique comme le concevait Heidegger, mais l'expression de l'accumulation et de la maîtrise renouvelée de forces, en vue de surpasser le type de vie en vigueur dans la culture européenne contemporaine. Le surhomme, comme l'écrit Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, est la réponse à la mort de Dieu qui fait écho à la mort de la *praxis évangélique*. C'est avant tout un comportement, une manière nouvelle de vivre sous fond d'amour et d'amitié, donc une métaphysique de la terre : « Que dise votre vouloir : *soit* le surhomme le sens de la terre !<sup>929</sup> » Zarathoustra insiste : « Je vous en conjure, mes frères, *à la Terre restez fidèles*<sup>930</sup> ». Il ne désigne pas un individu réel et concret, ni un héros solitaire, ni le maître des hommes, même si Nietzsche voit en Goethe et Shakespeare, les caractéristiques les plus précises de la préfiguration du surhumain. Il reste un art de vivre, susceptible de former des êtres nouveaux. Une certaine sagesse qui ouvre des possibilités de dépassement du nihilisme européen, qui, jusqu'ici, domine l'homme moderne. Nietzsche, par son sens historique et philosophique, sait que les hommes sont multiples et différents et que par nature ils sont appelés à se surmonter : ils ne sont pas seulement des êtres naturels, ils sont aussi des hommes de culture. Par conséquent, il se peut qu'il ait pu exister des hommes ayant ces traits de surhumanité :

Ce type d'homme d'une valeur supérieure s'est déjà bien souvent présenté, mais à titre d'un hasard heureux, à titre d'exception, jamais parce que *voulu*. Bien au contraire, c'est justement lui que l'on redoutait le plus [...] Et c'est la crainte qu'il inspirait qui amena à vouloir, à élever, à obtenir enfin le type opposé : l'homme-animal domestique, animal grégaire, animal malade, le chrétien...<sup>931</sup>

Il ne s'agit certainement pas de Schopenhauer, de Wagner, de Kant, mais peut-être de Goethe, de Spinoza, de Pascal, envers qui il ne cache pas son admiration. Mais avec une lecture exhaustive du livre (*L'Antéchrist*), on s'aperçoit aux §29, §31, §32, §33, §34, §35, § 36 que le type de Jésus fait partir de ce type d'homme d'une valeur supérieure. Et c'est peut-être en se

---

<sup>929</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », § 3, p. 21.

<sup>930</sup> *Idem*, § 3, p. 22.

<sup>931</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §3, p. 162.

tournant et en scrutant soigneusement ces hommes d'exception qu'il a tiré les enseignements du dépassement de soi. Car pour construire sa psychologie et sa *physiologie de l'art*<sup>932</sup>, il s'était aussi mis à l'école des psychologues, physiologistes et moralistes français<sup>933</sup> de *l'expression* (comme Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle). En clair, le surhumain est une certaine pratique à l'image de la *praxis évangélique*. Celle que Nietzsche nomme aussi « l'indifférence » aux conventions, aux habitudes. Un comportement noble, courageux, amical et victorieux.

Après tous ces illustrés, peut-on encore dire que Nietzsche est athée radical ou un antichrétien ?

## Chapitre V

### La frontière floue entre « l'athéisme instinctif de Nietzsche » et l'affirmation de son instinct chrétien devenu réformateur

Ayant grandi et vécu au sein d'une sphère religieuse de tradition fidéiste, et d'un très fort rigorisme moral intérieur, Nietzsche déclare dans un fragment posthume d'humain, trop humain : « Athée, je n'ai jamais dit le bénédicité à Pf<orta> et les professeurs ne m'ont jamais nommé surveillant de semaine. Tact !<sup>934</sup> » Il ajoute des années plus tard dans *Ecce Homo* : « Je n'ai jamais vécu l'athéisme ni comme un aboutissement, ni, encore moins, comme une expérience marquante : chez moi, il se conçoit d'instinct.<sup>935</sup> ». Comment alors comprendre ces déclarations ? Il faut se garder d'absolutiser ces déclarations à l'instar de certains

---

<sup>932</sup> *La physiologie de l'art*, selon P. Wotling, est un langage symbolique de la volonté de puissance fondé sur un critère d'analyse d'œuvre d'art qui privilégie la sentimentalité au détriment de l'idéalisme. Voir P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, *op.cit.*, p. 157- 184.

<sup>934</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 42[68], p. 451.

<sup>935</sup> Nietzsche, *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si avisé », §1, p. 258.



commentateurs. Ainsi que toute interprétation visant à établir des raccourcis de nature à célébrer des thèses antireligieuses, faisant l'éloge d'un athéisme radical chez Nietzsche. Car suivant la méthode de travail de Nietzsche ou les quatre principes de sa pratique de la guerre, cette critique acerbe « [...] est une preuve de bienveillance, et, le cas échéant, de reconnaissance.<sup>936</sup> » Ici, cette thèse est loin d'être une déclaration de guerre. Car « Tout instinct est instinct de quelque chose de bon, d'un point de vue ou d'un autre<sup>937</sup> », selon Nietzsche. Synonymes d'affect, de pulsion créative et d'hégémonie, les instincts constituent le centre de perspective à partir duquel se construit de façon collégiale une interprétation de goût.

À l'opposé du concept qui se caractérise par la généralité et implique un fossé entre le mot et la réalité, l'instinct en revanche est lié au corps, à la vie concrète, à la réalité qu'il décrit. C'est donc un jugement de goût issu d'un travail de mise en forme sélective d'un type précis de christianisme, afin de distinguer le faux christianisme du vrai. Chaque mot contre le christianisme est, par conséquent, une expression particulière du vrai christianisme, c'est donc le christianisme originel qui s'affirme ou qui triomphe par cette critique de Nietzsche. À ce titre, si l'on considère cette citation comme un refus radical de la religion chrétienne, alors on range Nietzsche dans le lot des grands penseurs qui n'ont pas l'âme du nouveau philosophe, c'est-à-dire les réactifs, les nihilistes. Ceux-là qui ne peuvent s'affirmer qu'en mutilant d'autres forces. Car le christianisme décadent est une force inhérente à la vie qu'il ne souhaite pas anéantir, mais qu'il faut transfigurer ou surmonter.

En tant que philosophe de la *nuance*, héritier de la pensée de Héraclite, Nietzsche pose la nécessité de la diversité, de la contradiction et de la lutte dans tout processus d'accroissement intellectuel ou physique. Mû par *la volonté forte*, par l'authentique instinct religieux, non réactif, même le christianisme décadent n'est pas à anéantir, en ce qu'il est aussi l'expression d'un type de volonté de puissance (la faiblesse) ainsi qu'une source d'affirmation de ladite volonté. Le rejeter, c'est opérer une déperdition des forces constitutives du christianisme historique. Telle est la vision de Nietzsche. Donc, pour créer ces *idéaux plus robustes*, Nietzsche n'a pas besoin de suivre les canons de la psychologie traditionnelle ventilés par Socrate, semés par Platon et cultivés à leur paroxysme par Descartes, qui opèrent en mutilant d'autres forces. Il a un autre guide, celui qui va et exprime les profondeurs des choses, qui engendre l'harmonie : il se nomme *Instinct*. C'est-à-dire la force intérieure (*eine innere Welt*) qu'il appelle également *la volonté de puissance*.

---

<sup>936</sup> *Idem*, « pourquoi je suis si sage », § 7, p. 255.

<sup>937</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes*, X, 26 [72], p. 191.

Donc pour revenir au propos de Nietzsche, « l'athéisme » « se comprend chez moi d'instinct », cela signifie qu'il existe bel et bien une forme d'athéisme chez Nietzsche, mais ce dernier n'est pas rigide, absolu, destructeur, mais flexible. C'est un athéisme relatif à type de christianisme, et non un rejet systématique du christianisme sous toutes ses variantes. C'est un jugement de goût envers certaines pratiques et doctrines religieuses aux élans transcendants. Nietzsche ne fait que montrer une fois de plus les plaies du christianisme occidental, afin de protester, comme Luther face à l'Église romaine, contre un bouleversement qui tend à s'établir dans le monde moderne et contemporain, mais surtout pour que vive la Bonne Nouvelle de Jésus. Bouleversement qui modifie insensiblement la place respective de l'homme, de son action et de la Nature. Bouleversement qui trouve son origine dans la perte de l'instinct religieux, de la joie partagée et de la tolérance. C'est la raison pour laquelle bien qu'il fasse état d'un athéisme instinctif et se déclare ennemi du christianisme, il affirme une survivance en lui du christianisme authentique comme en témoigne cette *Lettre à Peter Gast* en 1881 : « c'est malgré tout le meilleur exemple de vie idéal que j'ai vraiment connu [...] et je crois que dans mon cœur je ne l'ai jamais vilipendé.<sup>938</sup> » Sur fond de déclarations, son aversion pour la religion judéo-chrétienne est mue par deux sentiments : l'inquiétude profonde de la perte de l'instinct religieux puis le souci de corriger et restaurer une religion de type supérieur semblable à celle de l'ancienne Hellène, de la psychologie de Jésus : une religion de l'action immédiate.

De ce fait, ce jugement n'altère en rien la valeur qu'il accorde à la religion ou au christianisme. On peut encore lire cet intérêt particulier lorsqu'il affirme : « Pour les forts, les individus indépendants, préparés et destinés au commandement, pour les hommes en qui s'incarnent la raison et l'art d'une race dominante, la religion est un moyen de plus pour vaincre les résistances et être en mesure de dominer...<sup>939</sup> ». Avec une lecture exhaustive de la section, on découvre que le passage entier développe avec ostentation de multiples significations positives de la religion, ce qui contredit les critiques habituelles adressées au christianisme<sup>940</sup> en particulier et aux autres religions<sup>941</sup> en général. En effet, dans la suite de cet aphorisme de

<sup>938</sup> Cf. *Lettre à Peter Gast* datée du 21 juillet 1881, trad. Louise Servicen, Paris, Du Rocher, 1957.

<sup>939</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 61, p.75-76. Voir également *L'Antéchrist*, §16, p.173. « Dans ces limites, la religion est une forme de gratitude. On est reconnaissant d'être ce que l'on est ; pour cela, on a besoin d'un Dieu. Il faut qu'un tel Dieu puisse faire du bien et du mal, qu'il puisse être un ami et un ennemi : on l'admire pour le bien comme pour le mal qu'il fait. La castration contre nature d'un Dieu qui deviendrait seulement Dieu du bien ne serait ici nullement au nombre des choses souhaitées. »

<sup>940</sup> « La noblesse allemande est à peu près entièrement *absente* de l'histoire de la culture supérieure : on devine la cause... Le christianisme, l'alcool – les deux grands moyens de corruption... » Cf. *L'Antéchrist*, § 60, p. 231. Voir aussi *L'Antéchrist*, § 18, p. 175.

<sup>941</sup> « « Dieu », l'« immortalité de l'âme », le « salut », l'« au-delà », autant de notions pour lesquelles je n'ai jamais eu ni temps, ni attentions à perdre, même dans mon enfance – peut-être n'ai-je jamais été assez enfant pour cela ? » Cf. Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé », §1, p. 258. Déjà cité.

*Par-delà bien et mal*, Nietzsche estime que la religion permet une interprétation de la réalité à partir des aptitudes de trois types d'humains. Pour ceux qui sont dépositaires de la volonté de commander, c'est-à-dire les individus plus forts et les plus indépendants, la religion offre des moyens de pérenniser l'instinct de commandement, comme les brahmanes. Pour ceux ayant une force en cours de maturation, elle donne des occasions de fortifier la volonté de dominer et une vision souple de la vie, comme chez les jésuites et les stoïciens. Enfin, pour les hommes faibles ou ordinaires, les enseignements religieux agissent comme l'épicurisme ou des narcotiques : elles offrent des horizons de consolations, de bonheurs et de souffrances et un certain embellissement de la vie en communauté. De ce fait, pour l'auteur du *Gai savoir*, on constate que la religion présentée comme un outil d'appréhension et de sublimation de la réalité dans toutes ses dimensions n'est pas funeste, c'est un phénomène essentiel et consubstantiel à l'homme dès son origine sous des formes variées partant d'un peuple à un autre. Les religions païennes du oui, ou encore le sémitisme primitif présacerdotal, ainsi que la morale immanente d'amour de Jésus, reflètent au mieux cette approche de la religion.

Bien que la majorité des religions tiennent dans un rapport d'aliénation du fait que l'homme se définit en fonction d'un être qui le dépasse, il n'en demeure pas moins que ce rapport est d'abord expérimenté, vécu dans un contexte social bien défini. Parce que la religion est à la fois un lien entre les hommes et Dieu ou les dieux, mais aussi un lien social ou culturel entre les hommes eux-mêmes. Et c'est dans son aspect culturel ou social qu'elle paraît problématique pour Nietzsche. En effet, l'apport de la religion dépend du degré de santé de la société. À ce titre, la société grecque d'avant Socrate reste encore aux yeux de Nietzsche un exemple de société qui offre une *grande santé* sur le plan religieux. Les Grecs ont su transférer au moyen de l'art les vicissitudes inhérentes à l'existence humaine dans leurs dieux pour s'en alléger et se déculpabiliser, afin de vivre sereinement et intensément. En d'autres termes, ils ont fait un usage *noble* de religion, puisqu'elle a favorisé l'épanouissement de l'homme grec sans pourtant le détacher de la vie concrète, selon notre auteur.

Ce faisant, la critique des religions ou du christianisme serait au fond la marque de cette passion passionnante, de cet instinct religieux qui ne cesse de s'exprimer de multiples façons. Par conséquent, cette critique doit être lue comme un diagnostic, une interprétation en vue de restaurer comme visée première d'une vie religieuse authentique, ce que la maladie a détruit ou fait tomber dans l'oubli volontaire. Loin de manifester un athéisme radical comme le souligne

Emmanuel Salanskis<sup>942</sup>, la critique nietzschéenne du christianisme témoigne de son intérêt particulier pour le christianisme, de son expérience religieuse unique et irréductible aux mots qu'il énonce. En clair, l'athéisme de Nietzsche se manifeste contre le « Dieu moral » compris comme le *Logos* par excellence, inventé pour servir « d'antithèse à la vie » accompagnée de l'idée d'« au-delà », de « vrai monde ». Il rejette l'idée de Dieu comme une toute-puissance<sup>943</sup>, un être omniscient qui porterait son regard sur les actions des hommes, donc d'une divinité transcendante. Une telle représentation de Dieu a pour objectif moral de pacifier les hommes en promettant une récompense factice à travers les notions de paradis, de vie éternelle et empêche les hommes d'apprécier la vie concrète, l'instant présent et de s'affirmer. Par conséquent, il n'y a pas de barrière infranchissable entre l'athéisme apparent de Nietzsche et l'affirmation de son instinct religieux, mais juste un pas libre à franchir.

## Section 1- Nietzsche et la tradition hébraïque : leur proximité irréductible

La frontière entre la philosophie occidentale depuis qu'elle est née sur les rives de la Méditerranée et le christianisme n'est pas étanche. En dépit des divergences, bon nombre de philosophes ayant reçu une éducation chrétienne ont exploité les vérités chrétiennes pour l'élaboration de leur entreprise de pensée. Certains se sont même appropriés, réappropriés progressivement la rationalité chrétienne et théologique en la greffant dans leurs systèmes de pensée. L'idéalisme allemand (Kant, Schelling, Fichte, Hegel) et en particulier la pensée de Nietzsche en sont des exemples palpables.

Nietzsche, dans ses investigations, est amené, par son travail critique et généalogique, à se représenter à sa manière une série de thèmes-clés de la métaphysique chrétienne comme la création, la Trinité, le péché, l'Incarnation, la Rédemption, la mort de Dieu, la Résurrection, le salut, la liberté. Le christianisme, au-delà d'être une source du nihilisme passif, est aussi une étape essentielle pour l'auto-libération de la conscience humaine sur le plan religieux, moral et éthique. Mais son interprétation du christianisme à visée critique sera d'autant plus nuancée en

---

<sup>942</sup> Dès les premières lignes de son article, il note : « Nietzsche est incontestablement un philosophe athée. » Et il conclut en ces termes : « les commentaires qui font de Nietzsche un penseur religieux à son corps défendant apparaissent peu convaincants. Nietzsche est un athée radical, qui élabore une philosophie profondément antireligieuse. Mais il ne méconnaît pas pour autant l'importance historique et culturelle des religions. Au contraire, il la reconnaît si bien, qu'il considère que le philosophe ne peut pas laisser aux religions le privilège qu'elles ont détenu jusqu'à présent, celui de fixer les valeurs qui président à l'histoire humaine. » Emmanuel Salanskis, « Nietzsche : une philosophie antireligieuse », in *Compte-rendu des journées de formation de l'Académie de Versailles – Journée de formation sur la religion*, Académie de Versailles, 2015, p. 1-25. Bien que féconde, nous souhaitons nous éloigner de cette lecture.

<sup>943</sup> Il développe cette idée au § 53 de *Par-delà bien et mal*, p. 69.

ce qu'il a reçu une éducation luthérienne, piétiste et moralisante. Son interprétation des problématiques, ou encore des thèmes-clés de la métaphysique chrétienne est très proche, voire similaire à celle de la tradition biblique, hébraïque qui est différente de la représentation hellénique du monde puis de la métaphysique du Code sacerdotal. Autrement dit, la pensée de la vie de Nietzsche présente quelques points de convergences avec la métaphysique hébraïque, concernant Dieu, l'homme, le devenir, la temporalité, la matière et le sensible, le corps, l'âme, la liberté et le mal. Pour ce qui est de notre analyse, nous ne reviendrons pas sur la controverse au sujet de l'existence ou la non-existence d'une métaphysique, d'une philosophie chrétienne, sujet amplement traité par les philosophes et les théologiens qui s'accordent sur l'existence d'une métaphysique chrétienne. Nous n'analyserons pas non plus la doctrine biblique de la création dans ses détails et ses implications. Cependant, notre analyse portera plus sur des thèmes tels Dieu, l'homme, la matière et la sensibilité, le corps, l'âme, la liberté et le mal pour dégager les lieux de convergence ainsi que de divergence entre la métaphysique biblique et la pensée nietzschéenne.

En effet, pour rendre compte de l'existence, la tradition biblique rejette toute divinisation du monde et tout dualisme de principes au même titre qu'elle rejette le polythéisme grec, le fétichisme et l'idolâtrie<sup>944</sup>. Dieu n'est pas le monde et le monde n'est ni Dieu ni une modalité de Dieu, mais une création, l'œuvre bien aimée de Dieu. Dieu est donc ontologiquement distinct du monde, de l'Univers, de ses créations y compris de l'homme. Comment alors comprendre que ce qui est ontologiquement distinct soit supporté par ce qui est éminemment physique ?

Si les gnostiques, les mythes grecs, babyloniens, les religions de l'Orient, affirment que l'homme émane d'une substance divine, de Dieu ou des dieux, à la suite des luttes, la pensée biblique soutient, que l'homme n'est pas procréé à partir de la substance divine, mais est créé librement, volontairement par Dieu, sans aucune contrainte, ni par une exigence intrinsèque à sa nature. Cependant, Dieu, par l'intermédiaire de ses prophètes, entretient continuellement des relations de type personnel, amical avec l'homme. De ce fait, Dieu<sup>945</sup> n'est pas un Être obscur à lui-même, tyrannique, mais conscient, libre au même titre que sa créature. Par conséquent, la

---

<sup>944</sup> Bon nombre de textes dans la Bible mettent en garde Israël contre la fabrication et l'adoration d'idole. Voir par exemple Exode 20 : 3 à 17.

<sup>945</sup> « L'Absolu est au moins autant conscience et esprit que l'homme qu'il a créé. Il l'est, diront les théologiens ultérieurs, d'une manière suréminente. Ces caractères de conscience, de réflexion, de liberté, qui définissent chez l'homme ce qu'on appelle la personne, le Créateur les possède au moins autant, et il les possède en fait d'une manière suréminente, puisqu'il en est le principe et la cause. » Il est incréé, c'est une cause incausée qui n'a pas besoin de sa création pour prendre conscience de lui-même, être pleinement. C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, p. 41.

vision biblique du monde, de l'Univers, du rapport entre l'Absolu et la création reste positive, affirmative comme l'illustre Claude Tresmontant :

La création est un acte volontaire qui n'est pas imposé au Créateur par une attaque venue d'un principe mauvais étranger. La création n'est pas la conséquence d'une guerre entre le Créateur et un autre dieu. La création ne représente pas une chute, une dégradation, un péché de l'Absolu. La création n'est pas non plus l'œuvre d'un dieu second, démiurge étranger et opposé au Dieu bon. Unique est Dieu, qui crée librement, volontairement, le monde et tout ce qu'il contient. Et cette création, Dieu la juge belle et bonne. La création n'est pas une procession inconsciente qui émane de Dieu : c'est un acte réfléchi, jugé, conscient, posé...<sup>946</sup>

La terre, le monde naturel, matériel, physique, suivant l'approche hébraïque, est une création voulue par Dieu. Il n'est pas le résultat d'une fusion entre un principe bon et un principe mauvais. La nature n'est pas une chute, une déchéance, une dégradation de la matière primitive, ni une catastrophe, ni un moment dialectique douloureux infligé aux âmes. Elle n'est non plus l'Absolue aliénée, choséifiée. La nature dans sa complexité n'est pas la substance divine qui s'émiette dans la multiplicité. Et les âmes humaines ne sont pas des réalités intelligibles, anhistoriques, divines, emprisonnées dans des corps ou dans le monde. La multiplicité, la diversité n'est pas une pâle copie du monde intelligible, le résultat d'un mauvais rêve de Dieu, mais un signe de richesse, d'amour inconditionnel de Dieu pour l'homme (*l'Agapè*), un « don » gratuit. La vie dans sa multiplicité est donc amour de Dieu, ici se trouve le noyau invariant, le fondement de toute la métaphysique biblique, hébraïque, de la métaphysique chrétienne primitive. Ce qui la différencie de la pensée théosophique et gnostique. Par conséquent, pour ce qui est de l'approche biblique de la *matière* et du *sensible*, le monde naturel est une création sublime offerte à l'homme :

L'Univers physique est créé, librement, volontairement, et jugé très beau et très bon. La matière n'est pas coéternelle à Dieu. Elle n'est pas non plus le résultat dernier, et comme la limite, d'une procession qui s'éloigne du Foyer lumineux primitif. L'univers matériel n'est pas un lieu de châtement créé pour les âmes pécheresses, et après leur péché. Le monde matériel est créé d'abord.

---

<sup>946</sup> *Idem*, p. 42.

Au plan de la création, l'univers physique, matériel, est antérieur aux êtres vivants et conscients qui seront créés en lui, matériels. Aucune mauvaise conscience, dans toute la tradition biblique, pour la réalité matérielle et empirique. Aucune tentative de négation, de réduction de cette réalité physique : le monde matériel n'est pas considéré comme une ombre, comme une image inférieure de l'intelligible, mais comme une position d'être par don créateur. L'idéalisme équivaut à un docétisme de la création.<sup>947</sup>

Cette approche semble propre à la tradition biblique. Dans la tradition philosophique, la matière est le dernier échelon de la procession, le principe mauvais, l'obscurité qui résiste à la lumière émise à partir de l'Absolu. Par conséquent, le passage de l'Un à la multiplicité irréductible représente une chute, la limite ultime de la dégradation. Or, dans la tradition biblique, la création, la matière, la multiplicité sont perçues comme une ascension, un moyen pour Dieu de hisser l'homme à sa hauteur, car « le terme de la création est la constitution d'un être qui participe à la vie même de Dieu, appelé à devenir lui-même Dieu. <sup>948</sup>» À ce titre, l'homme est une créature à l'image de Dieu, dont l'accomplissement sur terre serait sa propre déification. Il est une « âme vivante », c'est-à-dire un corps créé volontairement par Dieu, dont l'âme et le corps désignent la même réalité ici-bas, puisqu'il ne préexiste pas au corps et ne procède pas d'en haut ou d'un schisme avec l'Un originaire. « L'homme est chair, *basar*. L'homme n'est pas une « âme » préexistante tombée dans un « corps ». L'homme est né, créé corporel. Le terme *basar*, chair, ne signifie pas « le corps » au sens de « substance distincte de l'Âme », mais l'homme tout entier, les hommes, et, plus généralement, tous les vivants. <sup>949</sup>»

La chair, le corps sont des synonymes de l'âme dans l'Ancien Testament, et même dans certains livres du Nouveau Testament. Ces expressions désignent l'homme dans sa totalité, son intégralité, loin du dualisme, des déperditions platoniciennes et cartésiennes qui ont amplement influencé la pensée occidentale. L'homme est un composé de corps et d'âme. Il est un corps vivant, c'est-à-dire une forme organisée comme chez Aristote<sup>950</sup>, pensante, agissante, concrète. Certes, le corps porte en lui l'empreinte d'une certaine matérialité, néanmoins il n'est pas une simple matière : il est un principe d'unification, de délimitation. C'est une communauté hiérarchique renouvelée qui participe à notre individualité, un processus psychophysiologique organisé, cordonné et unifié. Ce qui permet d'objecter l'interprétation dualiste du verset 26 du

---

<sup>947</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>948</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>949</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>950</sup> L'âme chez Aristote n'est pas séparée du corps. Il définit l'âme comme la « forme » d'un corps, c'est-à-dire un principe d'organisation.

livre I de la Genèse<sup>951</sup> par les Pères de l'Église, lesquels réduisent notre ressemblance à Dieu à des qualités purement spirituelles telles que : la raison, l'âme, la conscience morale, la liberté, la justice, la volonté, etc. Le corps est perçu comme une réalité étrangère, mauvaise et inférieure pour ces derniers. Or, pour la tradition hébraïque, la ressemblance à Dieu implique aussi bien l'âme que le corps.

Tel est aussi le point de vue de Nietzsche qui rejette le dualisme des métaphysiciens. Et c'est l'une des causes de sa critique virulente du socratisme, du platonisme, du christianisme paulinien et, de ses succédanées qui brillent dans la négation de la vie concrète, de l'apparence, seules réalités, aux yeux de Nietzsche. Si l'Ancien Testament exclut le dualisme corps/ âme, le Nouveau Testament en revanche est l'héritier de la problématique platonicienne et néo-platonicienne, surtout avec l'interprétation paulinienne qui suscitera de nombreuses controverses et des réfutations, selon Nietzsche.

Nietzsche souligne que la philosophie, depuis Socrate et Platon, a été « une exégèse du corps et un *malentendu* du corps. <sup>952</sup>» Pour lui, la pratique de la philosophie s'est focalisée sur le primat de l'âme, de l'esprit, de la conscience, de l'intelligible au détriment du corps. Ce constat s'applique également aux Prêtres et aux Pères de l'Église. Elle fut donc un périlleux contresens de ce qu'était le corps et de ce qu'il devrait être. Platon, par exemple, dénonce la violence du corps en le qualifiant de tombeau de l'âme. Descartes à son tour, le réduit à une simple substance étendue en longueur, largeur et profondeur.

Partant de ce constat et de ses multiples influences, Nietzsche repense rigoureusement le statut du corps en le présentant comme pluralité d'âme et comme « Grande raison » : « Je suis corps absolument, et rien d'autre ; et âme n'est qu'un mot pour désigner une qualité du corps. <sup>953</sup>» Ou encore : « il y a plus dans ton corps que dans le meilleur de ta sagesse <sup>954</sup>». Dès lors, l'âme n'est plus une essence autonome, ou le pilote du corps comme chez Descartes, mais un aspect du corps comme dans la tradition hébraïque. Puisqu' « il ne nous appartient pas à nous autres philosophes, de séparer l'âme du corps, comme le fait le peuple, encore moins de séparer l'âme de l'esprit. <sup>955</sup>» Comme dans la métaphysique biblique, Nietzsche pense que le corps n'est pas une simple matière, un substrat physique autonome, mais une psychophysiologie. Pour reprendre l'expression du *fragment posthume*, 37(4), il est un *fil*

---

<sup>951</sup> *Genèse*, 1 : 25-26 : « Dieu fit les animaux de la terre selon leur espèce [...] Dieu vit que cela était bon. Puis Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... »

<sup>952</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « Préface à la seconde édition », § 2, p. 16.

<sup>953</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « des contempteurs du corps », p. 32. « Ce que l'on appelait autrefois le « corps » et la « chair » est tellement plus riche ! Tout le reste en est un chétif appendice. »

<sup>954</sup> *Idem*, « Des contempteurs du corps », p. 32.

<sup>955</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « Préface à la seconde édition », § 3, p. 17.



*conducteur*<sup>956</sup>, c'est-à-dire un processus naturellement structuré, coordonné et harmonieux dans le cas de la grande santé et, décadent dans celui de la maladie comme dans la civilisation moderne désenchantée. Comme *fil conducteur*, ou principe unificateur, le corps devient la source de toutes les interprétations, mais aussi l'indice révélateur de l'état du corps interprétant, selon Patrick Wotling.

Ce qui est intéressant dans l'analyse de Claude Tresmontant, c'est le fait de souligner qu'il n'y a pas une dévalorisation du matériel, du sensible et que la multiplicité est « bénie<sup>957</sup> ». Et sur cet aspect la jonction entre la métaphysique biblique et la pensée nietzschéenne de la matière et du sensible, du corps et de l'âme est irréductible. La terre, la vie sont des dons de Dieu. Elles signifient aussi « la richesse, l'opulence, et même l'absurde gaspillage<sup>958</sup> ». Mais qu'avons-nous fait de ce cadeau ? Nous l'avons rejeté en établissant une logique de la peur, du mépris, de la haine à travers la théorie des deux mondes, caractéristique de la pensée métaphysique et du christianisme institutionnel. Pour Nietzsche et la tradition hébraïque, le monde physique, matériel ou apparent serait la seule réalité « qui agit et qui vit<sup>959</sup> ». C'est pourquoi l'apparence chez Nietzsche n'est pas réduite à l'empirique, mais est repensée comme volonté de puissance. Cependant, au-delà de cette proximité, il faut souligner une différence. Si la métaphysique hébraïque rejette une opposition apparente en termes de substance matérielle et substance pensante, Nietzsche au contraire pose une distinction généalogique. En effet, le corps défini comme grande santé impose l'antériorité de la physiologie par rapport à la psychologie. C'est donc une union qui n'exclut pas une différence de degré, c'est-à-dire le primat du corps sur l'âme. La métaphysique hébraïque et la pensée de Nietzsche sont donc un oui inconditionnel à l'expérience, à la durée réelle, à l'existence, à la terre et à la création progressive et unique des êtres.

À l'opposé des thèses théosophiques, gnostiques et néo-platoniciennes, tous les êtres ont une existence, une durée réelle, un commencement et une fin. Chaque naissance, chaque commencement imprime la création d'êtres ontologiquement distincts, nouveaux. Or certains présocratiques, comme Pythagore de Samos, croyaient à la préexistence des âmes humaines : l'âme en punition est retenue prisonnière d'un corps (*soma* = *sema*, corps = tombeau). L'incarnation n'est pour l'âme que provisoire. La mort annonce la renaissance d'un autre

---

<sup>956</sup> *Fragments posthumes*, XI, 37[4], p. 312.

<sup>957</sup> Tresmontant illustre ce propos avec le passage de Genèse 1 :28. Après avoir créé le monde, l'homme et la femme, Dieu les bénit en disant : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre... »

<sup>958</sup> Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, « Divagation d'un inactuel », §14, p. 116.

<sup>959</sup> Voir *Le Gai Savoir*, § 54, p. 80. Dans un fragment posthume de 1885 Nietzsche note : « L'apparence, au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses ». *Fragments posthumes* XI, 40 [53], p. 391.

tombeau, jusqu'à ce que l'âme, en ayant un comportement vertueux et ayant pratiqué certains rites initiatiques, soit purifiée, libérée et mérite la délivrance. On retrouve également cette idée chez Platon qui distingue soigneusement l'âme du corps. La doctrine pythagoricienne est très proche des mystères de l'orphisme. Cette doctrine implique de ce fait la négation de la durée réelle telle qu'elle sera conceptualisée plus tard dans la pensée bergsonienne<sup>960</sup> de l'expérience, de la création, de la multiplicité, donc de la vie.

Le monde est une entreprise créatrice capable de surmonter les obstacles inhérents à son organisation. Et l'homme est la forme expressive de cette vie, en ce qu'il est dépositaire de la volonté de puissance, loi universelle de toute vie, laquelle est cette aptitude à croître et la volonté, l'aptitude à la victoire. Ce sens de la vie est très proche de celui de Bergson chez qui, « la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan. <sup>961</sup>» La vie, la création loin d'être une réalité immobile, statique, est plutôt un élan de création continue. Et comme création continue, notre monde est insaisissable par les canons de la logique puisque la logique procède par clivage, donc diminution des forces constitutives de la vie.

On peut alors comprendre pourquoi l'art devient le mieux placé à affirmer la vie ou le corps chez Nietzsche. Dès les premières pages de *La naissance de la tragédie*, le lien intime entre l'art et la vie est annoncé : « ce livre audacieux avait osé pour la première fois entreprendre « d'examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie ». Il faudra attendre « la dédicace à Wagner » pour que la mission de l'art soit clairement formulée : « j'affirme, moi, que je tiens l'art pour l'activité proprement métaphysique de cette vie. <sup>962</sup>» En quoi ? Parce que le paradigme esthétique ébranle la perspective transcendantale dont le but premier est de nier la création. L'art libère la vie des apories inextricables, des poids oppressants et des nombreux masques anthropologiques qui la condamnent.

Disons aussi que la figure de Job et celle de Jésus en tant que *Logos* qui s'est fait chair ou corps impriment l'effectivité de la métaphysique biblique et le oui dit à la vie.

## Section 2 - L'*amor fati* nietzschéen et le Oui de Job

---

<sup>960</sup> « [...] Partout où quelque chose vit, il y a ouverture quelque part, un registre où le temps s'inscrit ». Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1995, p.16.

<sup>961</sup> *Idem*, p.100.

<sup>962</sup> *La naissance de la tragédie*, « Dédicace à Richard Wagner », p. 40.

L'*amor fati* serait une expression propre au stoïcisme romain et reprise par Nietzsche. Il signifie littéralement l'« amour du destin » et occupe une place importante dans le corpus nietzschéen. Mais chez le philosophe allemand, il apparaît comme une notion hautement problématique par son origine, son contenu et son but. L'*amor fati* est-il un concept proprement nietzschéen ou est-il un prolongement nuancé de la doctrine stoïcienne ? Peut-on parler d'un *amor fati* chrétien ? Si oui, quelle est sa proximité avec l'*amor fati* de Nietzsche ? Les commentateurs de Nietzsche, en l'occurrence Patrick Wotling, s'accordent sur l'idée que cette formule est une relance de la doctrine stoïcienne.

Or, à lire de près le stoïcisme impérial, celui que Nietzsche semble le mieux connaître (celui de Sénèque<sup>963</sup>, Épithète, Marc-Aurèle), on s'aperçoit que la formule n'apparaît pas ostentatoirement, mais se noie dans des textes dont le sens varie. Alors que les textes qui traitent de cette question dans l'ensemble de la réflexion nietzschéenne offrent un écho particulièrement éclairant et assez développé. Par conséquent, en dépit de quelques similitudes linguistiques, étymologiques, le concept recouvre une autre réalité. L'*amor fati* nietzschéen ne saurait être totalement assimilé à une simple continuation de l'*amour du destin* des stoïciens : on note une différence de degré, puisque le sens et la valeur varient dans l'œuvre de Nietzsche. En outre, bien que nostalgique de la pensée hellénique, Nietzsche est loin de reconnaître la sagesse stoïcienne comme un modèle<sup>964</sup> absolu à suivre.

En effet, si chez les stoïciens l'*amor fati* renvoie à l'« amour du destin », chez Nietzsche le sens est tout autre, comme on peut le lire dans ses différents textes (*Le Gai Savoir*, *Ecce Homo*, *Fragments posthumes XIII* ...). Cette formule ne correspond pas seulement à l'amour du destin, c'est aussi une intensification du sentiment d'existence, un hymne à la vie, à l'existence, mieux à nous-mêmes. L'*amor fati* est une disposition intérieure, la plus haute qu'un homme peut atteindre. L'*amor fati* est d'abord un trait distinctif de la psychologie de

---

<sup>963</sup> « Je consens plutôt que je n'obéis à la volonté de Dieu. Je le suis de bon cœur, et non point par force. Il n'arrivera jamais rien que je reçoive avec un visage triste et renfrogné. » Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, *Épître XCVI*, dans *Œuvres complètes*, trad. M. Nisard. Paris, 1869, p.782.

<sup>964</sup> On peut lire à ce sujet : « Quant à nous autres, formés à l'école chrétienne du scepticisme, lisons aujourd'hui les ouvrages moraux des Anciens, tels ceux de Sénèque et Épictète, nous ne laissons pas d'éprouver en nous une supériorité momentanée et sommes pleins de compréhension et d'aperçus secrets ; à les lire, nous avons le sentiment d'entendre parler un enfant devant un vieillard ou une jeune fille et belle enthousiaste devant La Rochefoucauld... » Bien qu'ils invitassent aussi à supporter les vicissitudes du destin, Nietzsche estime qu'ils proposaient un style de vie pétrifié. Tandis que son *amor fati* vise l'intensification du sentiment d'existence, en faisant l'expérience de tous les aspects de l'existence, même les plus effrayants. Cf. *Le Gai Savoir*, § 122, p. 135. Voir aussi *Fragments posthumes*, XIII, 11[190], p. 270. Quant à sa critique de l'épicurisme, voir *Nietzsche contre Wagner*, « Nous, les antipodes », p. 358.

Nietzsche<sup>965</sup>, sa marque de fidélité à la vie, à l'ici-bas, sans rien en excepter. Il est aussi l'envie constant de se dépasser et de créer de nouvelles valeurs affirmant joyeusement la vie. C'est, en outre, un enseignement<sup>966</sup> à la fois pragmatique et inclusif qui concourt à la manifestation de la grandeur<sup>967</sup> de l'homme et à l'harmonie du grand Texte, c'est-à-dire de la vie. C'est une philosophie créatrice, très affirmatrice qui se distingue considérablement de l'attitude idéaliste, empreint, selon Nietzsche à la faiblesse et à la négation des aspects tragiques de la vie. L'*amor fati* correspond ainsi à l'*acceptation dionysiaque*<sup>968</sup> du grand texte (le monde), sans rien évincer, donc à *la grande santé*<sup>969</sup> qui veut l'éternel retour des choses.

Mais en dégagant le contenu de cette pensée aussi bien chez les stoïciens que chez Nietzsche, on s'aperçoit que ladite pensée semble difficile à réaliser, voire irréalisable, pour un homme ordinaire. Car, le destin présuppose une force virtuelle prédestinatrice qui détermine d'avance l'ordre des choses : c'est une relation de cause à effet dont nous ne sommes pas toujours maîtres. Il peut être positif ou négatif, heureux ou malheureux, beau ou laid... Alors, comment aimer quelque chose qui nous échappe, nous submerge parfois et qui peut être laid, douloureux, infâme ?

Pour les stoïciens, il faut suivre l'ordre des choses en partant d'une compréhension profonde du monde et de la nature. En revanche, il ne s'agit pas d'une compréhension purement rationnelle qui vise les aspects positifs de la nature, tout en cherchant à donner une logique aux choses, mais d'un consentement, qu'il faut bien distinguer d'une acceptation aveugle, et du déterminisme absolu. C'est un accord tacite avec l'ordre naturel, donc l'exigence d'une liberté

---

<sup>965</sup> Nietzsche souhaite ardemment atteindre cet état lorsqu'il dit : « *Détourner le regard* : que ceci soit ma seule négation ! Et à tout prendre : je veux à partir d'un moment quelconque n'être plus autre chose que pure adhésion ! Cf. *Le Gai Savoir*, § 276, p. 177.

<sup>966</sup> « J'enseigne le oui à tout ce qui rend fort, qui met de la force en réserve, qui - - - la fierté Jusqu'à présent, on n'a enseigné ni l'un ni l'autre : on a enseigné la vertu, le renoncement, la compassion, on a enseigné la négation de la vie... Tout cela, ce sont des valeurs d'épuisés. » *Fragments posthumes*, XIV, 15[13], p. 180.

<sup>967</sup> « Ma formule pour ce qu'il y a de plus grand dans l'homme est *amor fati* [...] – tout idéalisme est une façon de se mentir devant l'inéluctable – mais l'aimer... » À l'opposé de l'idéalisme que Nietzsche décrit comme une fuite de la réalité douloureuse et une quête délibérée des aspects les plus beaux de l'existence, l'*amor fati* est la spécificité de la grandeur de l'homme, en ce qu'elle se manifeste par une attitude inclusive et par une volonté inouïe de vivre par-delà le bien et le mal. Cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si avisé » §10, p. 275.

<sup>968</sup> L'*amor fati*, c'est l'« état le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude *dionysiaque* : ma formule pour cela est *amor fati*... » Ce propos fait écho à ce que Nietzsche nomme le « *nihilisme radical* » ou le « *nihilisme actif* », c'est-à-dire cette volonté à reconnaître les aspects de l'existence jusqu'ici reniés, comme souhaitables et indispensables à l'épanouissement de l'homme (le mal) et à évaluer les aspects de l'existence jusqu'alors approuvés (le bien, la vérité, le beau...) pour parvenir à la création de nouvelles valeurs prompts à la *grande santé*. *Fragments posthumes*, XIV, 16 [32], p. 244. Voir aussi *Nietzsche contre Wagner*, « Épilogue », §1, p. 370.

<sup>969</sup> Qu'est-ce que *la grande santé* chez Nietzsche ? La grande santé est une nouvelle santé, marquée de vigueur, de courage et de joie, c'est « cette sorte de santé que non seulement on possède, mais que l'on acquiert et que l'on doit encore acquérir sans cesse, parce qu'on l'abandonne à nouveau, et qu'on ne cesse pas de l'abandonner à nouveau... » Cf. *Le Gai Savoir*, § 382, p. 279.

forte, agissante et croissante. Cette solution permet de définir l'homme comme un être à la fois libre et créateur. Libre, parce que le consentement s'oppose à l'obéissance aveugle, à l'acceptation simple des choses et de la résignation. Il repose sur la réflexivité, la lucidité et la volonté forte, fondements de toute liberté psychologique et politique. Créateur, parce que c'est l'un des traits spécifiques de l'homme : que l'on soit dans la haine de la vie ou dans la surabondance de la vie. « Chez Goethe, par exemple, c'est la surabondance de la vie [ou l'amour de la vie] qui est devenue créatrice, chez Flaubert, c'est la haine...<sup>970</sup>»

Mais, pour Nietzsche, la solution pour atteindre cet état de *grand style*<sup>971</sup> est le *courage et l'innocence*. La puissance de dire oui et toujours oui à l'existence. Le courage de vivre comme l'homme dionysien<sup>972</sup>, comme un enfant<sup>973</sup> ignorant le bien et le mal, mais surtout comme Job. En parlant de la dimension affirmative de l'art, Nietzsche note : « Il n'y a pas d'art pessimiste... L'art dit oui. Job dit oui.<sup>974</sup>» Le oui de l'art et celui de Job ici se confondent avec l'*amor fati* nietzschéen. Le oui de Job, loin d'être une acceptation aveugle ou forcée de la vie, reste un exemple palpable de la conscience libre, de l'innocence du mal, de la souffrance créatrice, du courage, de la foi ferme et de l'amour inconditionnel. En un mot, c'est un indice de sagesse, aux yeux de Nietzsche, mais surtout la victoire de la psychologie de l'amour sur celle du péché défendue par les amis de Job.

La psychologie du péché peut être rapprochée de la « théologie d'en-haut » comme définie par Jean Radermakers. Cette dernière repose sur « un principe absolu : Dieu est irréprochable et juste, et de ce principe, exact au demeurant, on conclut au dogme de la rétribution temporelle : la souffrance est la punition du péché.<sup>975</sup> » Elle entretient, l'idée, le sentiment et la conscience de la culpabilité, donc une psychologie de la peur que Nietzsche ne cesse de combattre avec la sagesse de l'*amor fati* et l'hypothèse de la volonté de puissance. La psychologie de l'amour que Nietzsche oppose à celle du péché, en revanche, pourrait s'identifier à ce que Jean Radermakers entend par la « théologie d'en-bas », c'est-à-dire « l'expérience existentielle de la souffrance et de la conscience personnelle d'une réelle innocence ; cette réalité concrète met en question le principe dogmatique de la rétribution.<sup>976</sup> » Car, tout au long du Livre, Job ne cesse de proclamer son innocence et n'a jamais condamné

---

<sup>970</sup> Voir *Nietzsche contre Wagner*, « Nous, les antipodes », p. 358.

<sup>971</sup> « Le grand style est fait du mépris de la beauté petite et brève ; c'est le sens du peu et du longtemps » Cf. *Fragments posthumes*, X, 25 [321], p.110.

<sup>972</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 370, p. 267 à 268.

<sup>973</sup> Pour Nietzsche, « [...] le sentiment de puissance est souvent totalement innocent et se conduit comme un enfant, ignorant du bien et du mal. » *Fragments posthumes, Aurore*, 4 [322], p. 444.

<sup>974</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 14 [47], p. 44.

<sup>975</sup> Voir Jean Radermakers, *Dieu, Job et la Sagesse*, Bruxelles, Lessius, 1998, p.176.

<sup>976</sup> *Idem*, p. 176. Dans cette définition, Jean Radermakers fait référence à la « théologie d'en-bas ».

Dieu, ni la vie. Le oui de Job est donc une attitude qui consiste à apprendre à aimer la vie par-delà le bien et le mal, mais surtout à aimer l'instant présent, tout en dépassant le ressentiment. C'est aussi le cas de Jésus face aux juges, aux sbires, aux principaux sacrificateurs. Car Jésus est aux yeux de Nietzsche, par son comportement et le message qu'il lègue à l'humanité, l'exemple parfait de *l'amor fati*.

Par conséquent, ce que Nietzsche appelle *amor fati*, c'est l'attitude anti-idéaliste, mieux : ce rapport affectif et créateur au monde, un « oui » inconditionnel dit à la vie. Mais aussi une tentative de reconstruction de l'éthique biblique, de l'attitude de Job et de Jésus pour l'avenir. Tentative aussi d'un croisement effectivement fécond avec l'esprit de la *praxis évangélique*, en accord avec l'expérience concrète, dessine une éthique pensée comme un oui inconditionnel à la vie.

### Section 3- L'*amor fati* nietzschéen ou le retour à la *praxis* évangélique

Les « Valeurs chrétiennes – valeurs aristocratiques : nous sommes les premiers, nous les esprits affranchis, à avoir restitué cette antinomie de valeurs, la plus aiguë qui soit !<sup>977</sup> » Cette déclaration lève, tout d'abord, l'ambiguïté sémantique du titre de ce livre : *Der Antichrist*, voulue explicitement par Nietzsche, qui est souvent source de mésinterprétations. En outre, elle met en évidence la nette antinomie introduite par Nietzsche entre le christianisme noble de Jésus et la théologie chrétienne sur fond de ressentiment à l'égard des hommes forts. Enfin, la complexité de la déclaration nous amène alors à chercher dans l'œuvre de Nietzsche les schèmes qui correspondent aux valeurs chrétiennes restaurées, afin de dégager cet héritage chrétien qui n'apparaît pas explicitement dans le corpus nietzschéen.

Comme décrit dans *L'Antéchrist*, la *praxis évangélique* de Jésus présente des similitudes frappantes avec l'*amor fati* nietzschéen. Jésus, par son message et son comportement d'une forte signification historique, pragmatique et éthique manifeste le *Oui* nietzschéen. En effet, Nietzsche voit à travers les paroles au Larron sur la Croix<sup>978</sup> et son comportement devant les principaux accusateurs, la manifestation parfaite de la liberté à l'égard de tout *ressentiment*. Mais aussi « la *félicité* trouvée dans la paix, dans la douceur, dans l'incapacité d'être ennemi. <sup>979</sup>» Il s'affirme par une attitude intégralement inclusive, sans vouloir mutiler d'autres

---

<sup>977</sup> *Ibid.*, §37, p. 196. Voir aussi le §36, p. 195. Ce propos ne peut être réduit à une simple nostalgie de la religion de son enfance (le protestantisme), celle qu'il a le mieux connue, en ce qu'elle transcendance largement ce cadre.

<sup>978</sup> Voir *L'Antéchrist*, § 35, p. 195. Voir aussi, *Fragments Posthumes*, XIII, 11[378], p. 350 à 353.

<sup>979</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 29, p. 188.

forces, même dans ses expressions les plus douloureuses. Avec Jésus, l'amour devient un moyen pour s'extraire dans sa condition et pour se sentir existé et épanoui. Pour reprendre le lexique proprement nietzschéen, il incarne l'amitié, la *grande santé* et le *grand style*.

Ainsi, pour répondre à la question primordiale de notre section, à savoir s'il existe un *amor fati* dans le christianisme, on peut dire que si l'on se réfère à l'étymologie de cette formule (amour du destin), on pourrait répondre par la négative. Car les grands philosophes et théologiens du Moyen-Âge puis l'Église catholique, par exemple, ne croient pas au destin. Ils posent d'emblée le sujet comme un être totalement constitué, conscient, responsable de ses actes et de ses pensées. Et qui doit être jugé pour ses actes et ses fautes. C'est donc un noyau insécable de liberté et d'autonomie qu'ils défendent. Alors, pour tenter un rapprochement plus ou moins problématique, il serait plutôt judicieux de parler à juste titre non d'un « amour du destin », mais d'un amour pour « Dieu », pour le paradis, lequel reste une promesse conditionnelle. Car, c'est l'idée d'une vie bonne post-vie, de la beauté virtuelle du monde suprasensible, qui rend supportable la souffrance et la laideur de l'ici-bas, avec l'espoir passionnel que les efforts fournis nous ouvriront sans doute les portes du « Royaume de Dieu ».

Par ailleurs, analysé dans la perspective platonico-chrétienne<sup>980</sup>, il est invraisemblable pour notre auteur de parler d'un *amor fati* chrétien, car la foi chrétienne selon lui repose sur des mirages des arrière-mondes, et sur ce que l'historien Jean Delumeau a appelé la mise en place d'une « pastorale de la peur <sup>981</sup> », comme on peut le voir dans les religions révélées, en particulier le christianisme institutionnel ou l'islam. Dieu est une réalité immatérielle et la vie chrétienne semble asservir les croyants à l'au-delà, les privant systématiquement de la joie, de la *grande santé* et de l'innocence de l'avenir. Car, le salut a toujours été conçu par les orthodoxes comme une promesse de joie et d'éternité adressée à chaque croyant dans l'au-delà, à condition de vivre dans le puritanisme. La vie sur terre n'est donc pas considérée comme une fin mais comme un moyen.

---

<sup>980</sup> Pour Nietzsche, le christianisme tel qu'il nous est présenté depuis Paul, est une continuité du platonisme, un symptôme de décadent, une dégénérescence des valeurs humanisantes, une idéologie qui s'oppose au bouddhisme et à l'idéal grec du *Kalos Kai Agathos*.

<sup>981</sup> Jean Delumeau montre qu'au Moyen Âge surtout, l'Église, pour entretenir son pouvoir et s'assurer du respect des injonctions morales, s'appuyait sur l'idée de peine éternelle : l'enfer. Elle entretenait une psychologie de la peur, il parle même de « sur-culpabilisation » eu égard à la vision du monde au Moyen-âge. Pour plus de détails, voir Jean Delumeau, *Le péché et la peur : La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe*, Paris, Fayard, 1983, p. 742.

Ce qui fait du christianisme décadent une doctrine intégrant royalement cette destinée du nihilisme passif, dont le fleuron serait le *dernier homme*<sup>982</sup>. L'épicurisme<sup>983</sup> par exemple, doctrine invitant à rechercher l'*ataraxie* (*le plaisir en repos*) et à ne craindre ni les dieux ni la mort, fut fortement critiqué au Moyen Âge chrétien, avant d'être repris à la renaissance avec Montaigne et au XVIIe siècle avec Gassendi. Cette infidélité à la terre représente pour notre philosophe une véritable limite au développement de l'*amor fati*. L'*amor fati* propose une attitude purement immanentiste, pragmatique et inclusive. C'est pourquoi Nietzsche, par le canal de Zarathoustra, invite à rester fidèle à la terre. Ce qu'il faut comprendre *a priori*, c'est l'incapacité de faire correspondre l'idéologie chrétienne avec la perspective de l'*amor fati*. D'où l'annonce de « la mort de Dieu ».

Or, à lire de près les enjeux de cette annonce, on découvre une véritable relation amoureuse où le désert devient très fertile, où la lutte devient une véritable concorde. Car la « mort de Dieu » ne déroule pas un tapis rouge à l'athéisme accompli ainsi qu'au néant de sens, à la frénésie, à l'immoralisme, mais culmine dans un nihilisme actif, créateur d'une nouvelle théologie et de valeurs nouvelles. Ce n'est pas seulement une déclaration d'inimitié de la théologie platonicienne, mais c'est aussi la symbolique d'un espoir réel, d'une adhésion, d'un rétablissement secret du symbolisme originaire de Jésus. En effet, Nietzsche, dans les textes de 1888, notamment *L'Antéchrist*, éclaire la singularité de l'évangile (parole propre de Jésus, affranchi de l'histoire de la chrétienté) par rapport aux mythes fondateurs du christianisme. C'est donc en partant de cette *différence*<sup>984</sup> qu'il est possible de dégager un *amor fati* chrétien, ou plutôt les fondements christiques de l'*amor fati* nietzschéen.

Pour Nietzsche, rappelons-le, l'Église, le christianisme *décadent* ont « appelé Dieu le fait de résister à la fatalité, — de corrompre et faire pourrir l'Humanité... Il ne faut pas citer en vain le nom de Dieu...<sup>985</sup> » Ce qui a conduit à la « *haine instinctive de la réalité* », et pour finir en *religion d'amour*<sup>986</sup>, en « religion de pitié <sup>987</sup> » ou encore en « religion du confort<sup>988</sup> » fondée

---

<sup>982</sup> Le dernier homme selon Nietzsche se caractérise par le souci de retrouver dans chaque être humain singulier la marque de l'universel : donc le souci égalitaire qui tue l'individu d'exception.

<sup>983</sup> À l'opposé du stoïcisme impérial, Nietzsche en dehors de certaines critiques est parfois admiratif de l'épicurisme. Voir *Le Gai Savoir* § 45, p. 74 à 75.

<sup>984</sup> Massimo Cacciari dans un article intitulé « Le Jésus de Nietzsche » appréciait déjà cette « *différence* que Nietzsche introduit entre christianisme et chrétienté, ou plus précisément : entre la figure et la parole du Christ, entre *logos tou Christou*, et la théologie qu'on a prétendu pouvoir édifier sur lui (jusque dans sa dimension, inévitable, de théologie politique). La plus forte *provocation* à l'Antéchrist vient à Nietzsche de l'écoute de Jésus lui-même » L'article a paru en italien dans la revue *Micromega*. La traduction française a paru dans la revue *Esprit*, No. 298 (10) (Octobre 2003), pp. 134-144.

<sup>985</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 15[13], p. 181.

<sup>986</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 30, p. 189.

<sup>987</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §377, p. 273.

<sup>988</sup> *Idem*, § 338, p. 217.



sur le principe de plaisir et de dénégation. Il s'agit d'un amour *Éros* caractérisé par le manque et la quête du bien ou du beau en soi. Car pour ces derniers, le plaisir réside dans la crainte, la négation, l'exclusion du mal, du méchant. Un amour destructif sous fond d'angoisse et de culpabilité, suscitant une peur inconsciente comme on peut le voir chez Freud dans *L'Avenir d'une illusion*. Or, le message et le comportement de Jésus sont à l'opposé de cette doctrine. Jésus serait pour l'auteur du *Gai savoir* la figure du oui totalisant et triomphant : un oui agissant, dynamique à l'image de la vie qui présuppose la lutte sympathique, la concorde et l'accroissement.

En effet, loin des falsifications profondes du Nouveau Testament, la « Bonne nouvelle » est essentiellement un comportement, un art de vivre, une *praxis*, puisque, « seule est chrétienne la pratique chrétienne, une vie telle que celle vécue par celui qui mourut sur la croix...<sup>989</sup> » En effet, ce n'est pas une « croyance » qui distingue le chrétien : le chrétien agit, il se distingue par une *autre* manière d'agir. « Il se distingue en n'offrant, ni en paroles, ni dans son cœur, aucune résistance à celui qui agit mal avec lui.<sup>990</sup> » Le chrétien accompli suppose une attitude très douce, une sérénité, des mœurs d'une grande bienveillance et d'une grande tolérance. Il est selon la terminologie de Nietzsche mû par des forces supérieures dites actives, inclusives. Des forces qui pour s'affirmer n'en annihilent aucune autre.

Le trait distinctif du chrétien accompli, c'est l'amour de soi-même d'abord, et des autres par la suite. Mais aussi le pardon et l'indifférence à l'égard des codes culturels : il vit et agit dans un cosmopolitisme inclusif : « En ne faisant pas de distinction entre l'indigène et l'étranger, entre le Juif et le non-juif (« le prochain », à proprement parler, c'est le coreligionnaire, le Juif). En ne s'irritant contre personne, en ne méprisant personne. <sup>991</sup> » Et « La vie du Rédempteur ne fut rien d'autre que cette pratique, et sa mort non plus ne fut rien d'autre... Il n'avait plus besoin de formules, de rites, pour son commerce avec Dieu — et pas même de prière. Il a rompu avec toute la doctrine juive de la pénitence et de la propitiation. <sup>992</sup> » Parce qu'il « sait que c'est seulement dans la pratique de la vie que l'on se sent « divin », « bienheureux », « évangelique », et, à chaque instant « enfant de Dieu<sup>993</sup> ». Nietzsche reconnaît sans difficulté en Pascal cette « praxis », cette paix et ce bonheur, en ce qu'il est un homme qui se situe à l'opposé de l'idéal d'homme inventé par le christianisme décadent, c'est un chrétien accompli, non un « chrétien homéopathique ». Tous les idéaux chrétiens les plus

---

<sup>989</sup> Nietzsche, *L'Antéchrist*, §39, p. 198.

<sup>990</sup> *Idem*, §33, p. 193.

<sup>991</sup> *Ibid.*, §33, p. 193.

<sup>992</sup> *Ibid.*, 33, p. 193.

<sup>993</sup> *Ibid.*, §33, p.193.

difficiles se sont convertis en êtres humains chez lui, et ne sont pas restés de simples représentations, amorces ou demi-mesures. Au paragraphe 192 *d'Aurore*, il le qualifie de « premier d'entre tous les chrétiens<sup>994</sup> ».

Contrairement à la morale chrétienne traditionnelle, celle du ressentiment, de la négation de la vie, qui s'affirme comme extériorité coercitive, tout en invitant à vivre dans la « foi confortable<sup>995</sup> », l'espérance et promet une vie bonne après la mort ; Jésus pose l'exigence d'une vie bonne dans la *praxis* et l'instant présent. C'est ce qu'il exprime dans le livre de Luc 10 :28 : « fais cela, et tu vivras. » Dans l'enseignement de Jésus, il n'est nullement tendance à se projeter et à se satisfaire lâchement dans un idéal, un imaginaire, un monde illusoire, abstrait, mais une aptitude à dire oui à la réalité inéluctable. L'authentique chrétien, stigmatisé par les prêtres, est celui « pour qui « Dieu » est le mot qui exprime le grand « oui » à toute chose.<sup>996</sup> » Dit autrement, Nietzsche veut montrer qu'en réalité croire, c'est se faire directement plaisir en transfigurant la réalité à tout moment, pour accéder au véritable bonheur, non au bonheur illusoire promis par le christianisme décadent.

En clair, la « Bonne nouvelle » est un comportement, une certaine pratique, une manière de vivre. Loin d'être une pure fiction, un idéal, elle est une norme de conduite garantissant amplement le libre arbitre, la paix et l'amour ainsi que l'épanouissement de l'individu sur Terre. L'enseignement de Jésus récuse d'emblée tout caractère impératif, prescriptif. L'adhésion à son enseignement n'est nullement présentée comme une contrainte, mais comme une coopération, une libre adhésion, une réponse personnelle à un appel, un choix volontairement consenti. Les propositions de Jésus appartiennent au registre du conseil et d'une nouvelle manière de vivre. Et seul l'amour rend possibles les œuvres parfaites, non la croyance aveugle en Christ. C'est donc, « un nouveau mode de vie, et non une nouvelle croyance...<sup>997</sup> », celui qui consiste à manifester un amour réel et une joie réelle pour le monde comme l'illustre le comportement de Jésus devant les juges :

Il ne résiste pas, il ne défend pas son droit, il ne fait pas un geste qui puisse détourner le pire de sa tête, bien plus, il le *provoque*...Et il supplie, il souffre, il aime avec ceux, en ceux qui lui ont fait du mal... Ses paroles au Larron sur la

---

<sup>994</sup> Dans un aphorisme intitulé « Souhaiter des adversaires parfaits », il note : « On ne peut contester aux Français qu'ils aient été le peuple le plus chrétien de la terre [...] Voici Pascal, le premier de tous les chrétiens dans sa façon d'unir l'ardeur, l'esprit et la loyauté... ». Cf. *Aurore*, §192, p. 145.

<sup>995</sup> « [...] c'est qu'outre votre religion de la pitié, vous avez encore une autre religion dans le cœur, et celle-ci est peut-être la mère de celle-là : la religion du confort ! Ah, combien de choses savez-vous de la félicité de l'homme, vous autres âmes confortables et bienveillantes ! » Cf. *Le Gai Savoir*, § 338, p. 217.

<sup>996</sup> *L'Antéchrist*, § 55, p. 222.

<sup>997</sup> *Idem*, § 33, p. 194.

croix contiennent tout l'Évangile : « en vérité c'était un homme "divin", "un enfant de Dieu" », dit le Larron. [...] Ne pas se défendre, ne pas s'irriter, ne jamais demander à personne compte de ses actes... Mais ne pas offrir de résistance, même au méchant : - *l'aimer*...<sup>998</sup>

À lire ce passage de *L'Antéchrist*, qui décrit l'attitude de Jésus devant ses calomnieurs, on est très loin de « l'euthanasie du christianisme<sup>999</sup> », de l'absence du « oui à la vie » que Nietzsche dénonce dans le platonisme chrétien, mais bien plus d'un « oui » orienté vers la vie, un oui à la fatalité, en vue de l'affirmation joyeuse de la vie. Suivant le portrait psychologique qu'il dresse de Jésus aux paragraphes 26 à 36 de *L'Antéchrist*, et la lecture qu'il fait de son enseignement, Jésus apparaît comme une figure de l'affirmation, de l'accroissement de soi, de la force. Il insiste sur les traits particuliers de Jésus : la douceur, la béatitude, la liberté effective, la tolérance, mais aussi le courage, l'acquiescement quasi bouddhique de l'existence. Jésus aime son destin : il est allé délibérément vers la mort pour la surmonter. Pour qu'il y ait joie pérenne de la création, il faut aussi qu'il y ait souffrance de la procréation. Et, sur ce point, on ne peut que rapprocher l'*amor fati* nietzschéen de la praxis évangélique, tous deux invitant au dépassement de l'homme ordinaire. C'est la règle d'or de l'idéal de vie nietzschéen : « On doit honorer la fatalité : la fatalité qui dit au faible : péris !<sup>1000</sup> » Pour que naisse le chrétien accompli ou fort chez Jésus et le surhumain chez Nietzsche.

Pour Nietzsche, ce que Jésus fut sur la Croix témoigne d'une acceptation joyeuse de la vie et s'éloigne considérablement de l'histoire de l'Église. Son geste témoigne également de sa fidélité à l'égard de son enseignement. Son attitude implique un rapport affectif, et non gnoséologique au destin, loin de l'aversion rabbinique, du ressentiment. Il est celui qui va au-delà du renoncement face à la fatalité inéluctable. Selon Nietzsche, Jésus n'a jamais fait fi de la réalité concrète. Il a su concilier le discours ou la parole qui est une réalité immatérielle à l'action ou l'agir, impliquant une dose bien prononcée de pragmatisme, de matérialisme, donc de reconnaissance de l'ici-bas. Ce qui ouvre systématiquement à la reconnaissance de la vie, du corps, de la nature, de l'altérité. Et, selon Nietzsche, c'est une reconnaissance de l'instant présent qui culmine dans l'innocence de l'avenir, puisque le royaume de Dieu est un état du cœur. Il n'a ni passé ni futur, il n'est pas une réalité immatérielle, immuable, anhistorique, mais c'est un art de vivre, une expérience du cœur. Ainsi, le royaume de Dieu est immanent à la vie.

---

<sup>998</sup> *Ibid.*, §35, p. 195.

<sup>999</sup> Cf. *Aurore*, § 92, p. 75.

<sup>1000</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 15[13], p. 181.

Il est réel, palpable, tangible, mouvant, donc incompréhensif par la raison seule. C'est la raison pour laquelle le mode d'expression par excellence de Jésus pour décrire et atteindre ledit royaume était les métaphores, les paraboles. Mode d'expression que l'on retrouve également chez Nietzsche. Par conséquent, le message et le comportement de Jésus pour Nietzsche se situent à l'opposé de la morale idéaliste, de l'histoire de la chrétienté et du fonctionnement classique des religions. Comme nous l'avons longuement expliqué, le symbolisme originel était une *praxis* et non une théologie dogmatique, une manière de vivre, et pas une certaine croyance. C'était l'amorce d'une culture supérieure dans le but de privilégier l'homme réel : « l'ébauche nouvelle et parfaitement originale d'un mouvement de paix bouddhiste, d'un bonheur sur terre *effectif*, et *non plus* seulement promis.<sup>1001</sup> » La *praxis* évangélique de Jésus, tout comme le bouddhisme, désigne-le « oui sacré » dit à la vie. Ils libèrent l'homme de toute transcendance abstraite, de tout but fixé d'avance, pour produire un nouvel horizon de l'homme dans la pure immanence de la vie.

---

<sup>1001</sup> *Ibid.*, § 42, p. 202.

## TROISIÈME PARTIE

*La volonté de puissance, une appropriation nuancée de l'amour agapé :  
vers une éthique de l'amitié et de la joie partagé*

### Chapitre VI

L'amour créateur, lieu de rencontre de la pensée nietzschéenne et des  
Évangiles

« La décomposition de la morale conduit, dans sa conséquence pratique, à l'individu atomisé et, en outre, au fractionnement de l'individu en pluralités – flux absolu. C'est pourquoi un but est nécessaire, aujourd'hui plus que jamais, et l'amour, un *nouvel amour*.<sup>1002</sup>» Car, dit Nietzsche, « c'est à partir de l'amour qu'ils ont créé bien et mal : et non à partir de l'intelligence, car l'amour est plus ancien que l'intelligence<sup>1003</sup>». Quelle est donc la nature de ce nouvel amour ? Quelle est sa particularité ? Ce nouvel amour pourrait être baptisé le *surhomme* comme en atteste ce passage de Nietzsche : « Je vous apporte un nouvel amour et un nouveau mépris – le surhomme et le dernier des hommes.<sup>1004</sup>» Ce nouvel amour peut aussi désigner la *volonté de*

---

<sup>1002</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[83], p. 147.

<sup>1003</sup> *Idem*, 4[18], p. 124.

<sup>1004</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[167], p.170.

*puissance*, c'est-à-dire l'amour « re-transposé dans la nature originelle [...] l'amour conçu comme un *fatum*, une fatalité, l'amour cynique, innocent, cruel<sup>1005</sup> ». En effet, l'amour dans son rapport à l'homme, à la femme, à l'art, à la culture, au surhumain et à la volonté de puissance est aussi la grande réflexion de Nietzsche. Il a trait à l'intensification de la puissance, au dépassement de soi, à l'ouverture à l'altérité, dans la joie et à la l'acte de connaissance.

C'est pourquoi l'amour occupe une place de choix dans les écrits de Nietzsche au même titre que le christianisme, la morale, l'art, la vérité, la science comme lui-même le note : « je n'ai jamais profané le nom sacré de l'amour<sup>1006</sup> ». Cette affirmation est vraie de l'homme qu'il fut, comme l'illustre ses relations amicales avec Lou Andréas Salomé, mais aussi de sa pensée de l'affirmation, et de sa doctrine du surhumain, en ce qu'il se revendique dès ses premiers écrits, et surtout dans les écrits tardifs, comme un philosophe anti-idéaliste. Néanmoins, comme il ne manque pas de nuance, Nietzsche différencie plusieurs formes d'amours, tout en les hiérarchisant du plus noble au plus avilissant, notamment l'amour de la femme, l'amour de l'homme, l'amour naturel, l'amour créateur ou le grand amour. Au-delà de ces différentes manifestations de l'amour, nous pouvons dégager deux grandes orientations dans le corpus nietzschéen : la première dénonçant son caractère avilissant, la deuxième indiquant sa puissance créatrice et ses enjeux dans le processus de subjectivation nietzschéen (le surhumain et l'éternel retour).

Toutefois, Nietzsche n'est pas le premier en philosophie à s'intéresser à la problématique de l'amour ni à souligner le caractère médiocre, cupide et problématique de l'amour en même temps que sa puissance comme méthode réelle d'accès aux réalités. Les Grecs<sup>1007</sup>, notamment Platon dans *Le Banquet* et le *Phèdre*<sup>1008</sup>, s'intéressaient déjà à la question.

---

<sup>1005</sup> Nietzsche, *Le cas Wagner*, § 2, p. 23.

<sup>1006</sup> *Fragments posthumes*, XII, 4[217], p. 68.

<sup>1007</sup> Pour les Grecs l'amour est un sentiment particulier. Ce sentiment serait l'une des plus grandes motivations intérieures des actions et des représentations humaines, comme en témoignent les actes héroïques d'amour d'Alceste et d'Achille. Cependant, le mot amour correspond à quatre termes grecs distincts, lesquels ont une portée morale propre et traduisent une disposition particulière de l'amour : L'*Éros* est l'amour sexuel ou le désir ardent. La *Philia* et la *Storgé* littéralement l'amitié, c'est-à-dire l'amour affectif réciproque, dynamique dans une relation. La *Philia* a une signification morale plus élevée que l'*Éros*. Enfin l'*Agapè* ou l'amour spirituel, inconditionnel consacré à autrui qui exclut la réciprocité. Ces quatre émotions, bien qu'ayant des portées morales différentes, présentent un noyau invariant : le désir de faire le bien à l'autre, au prochain dans l'optique de se connaître et de s'humaniser.

<sup>1008</sup> Dans le *Phèdre*, Platon souligne au mieux la perspicacité dans la quête de la vérité et du Beau. En identifiant ainsi l'Amour à la possession éternelle du bon et du beau, Platon dévoile la dimension ontologique, éthique et esthétique de l'amour, pour ce qui est de la recherche individuelle ou commune des états moraux les plus nobles. Le souci d'immortalité de soi donne à l'amour une portée morale considérable – en ce que l'accomplissement de soi n'est pas donné, mais plutôt construit en accomplissant des actes nobles dans notre rapport à nous-mêmes et à autrui. La conservation de soi étant conditionnée par notre propre excellence morale, nécessite de féconder autrui dans la vertu et dans l'esprit. Dès lors, l'approche platonicienne de l'amour a cette extraordinaire particularité de montrer le rapport immanent entre l'amour, la métaphysique, l'éthique et la morale. En liant amour et moralité,

Dans *Le Banquet*, dialogue consacré à l'amour, Platon, pour définir l'amour, met en scène huit personnalités, dont Socrate et Aristophane, venues prononcer un éloge de l'amour à l'occasion de la victoire du poète Agathon à un concours de la tragédie. Pour notre analyse, nous nous concentrerons sur le mythe des androgynes d'Aristophane<sup>1009</sup>, lequel enseigne l'origine de la nature humaine, les différentes étapes de sa métamorphose puis l'origine de l'amour et sur le discours de Socrate. Dans le mythe, raconté par Aristophane, on peut retenir que l'amour est défini dans la perspective de l'*Éros*. En d'autres termes, l'amour n'a pour origine que le manque et le désir ardent de retrouver la moitié de soi-même perdue pour s'y attacher. En un mot, il s'agit de la quête effrénée de l'unité perdue.

Socrate, quant à lui, après avoir entendu les différentes conceptions de l'amour formulées par les autres convives, objecte en disant qu'ils n'ont fait que décrire les différentes manifestations de l'amour sans montrer sa véritable nature ou son essence. À la différence d'Aristophane qui donne à l'amour une origine mythique, Socrate affirme, d'un ton pragmatique et spirituel, en rappelant la naissance de l'amour, selon Diotime de Mantinée<sup>1010</sup>.

---

Platon offre une ontologie de l'amour qui invite au détachement charnel pour rechercher la perfection absolue, et contempler l'Idée du Bien, du Beau et du Vrai c'est-à-dire les idéaux de la civilisation occidentale, aptes à nous hisser à la hauteur de l'immortalité.

<sup>1009</sup> Aristophane, dans son éloge de la puissance de l'amour, rappelle qu'autrefois, les genres humains étaient au nombre de trois (le tout-masculin, le tout-féminin et l'androgyné), car les premiers êtres étaient des créatures sphériques et accomplies « avec un dos courbe et des flancs bombés, quatre mains et autant de jambes. Ils avaient aussi deux visages, parfaitement identiques, sur un cou tout rond, et une tête unique posée sur ces deux visages tournés dans des directions opposées. Ils avaient également quatre oreilles, deux organes génitaux... ». Les dieux (Zeus et les autres dieux) exaspérés par leur force hors du commun et leur immense orgueil divisèrent en deux chacun d'eux afin qu'ils soient davantage impuissants, modestes et implorent leur grâce. « Quand donc l'être humain eut été divisé en deux, chacun ressentait le manque de son autre moitié et cherchait à la retrouver. Ils s'embrassaient et s'enlaçaient les uns les autres, cherchant à fusionner, et ils mouraient de faim ou d'inaction parce qu'ils ne voulaient rien faire l'un sans l'autre. [...] Pris de pitié, Zeus envisage une autre solution et déplace leurs parties génitales sur le devant – car jusque-là ils les avaient sur leur face extérieure et pour engendrer ou enfanter ils se tournaient non les uns vers les autres, mais vers la terre comme des cigales. [...] C'est donc de cette époque que date l'amour que les hommes portent dans leur nature et qui les pousse les uns vers les autres, celui qui recrée l'unité de leur ancienne nature, essayant de faire de deux êtres un seul et guérir la nature humaine. » Platon, *Le Banquet*, trad. Tiphaine Karsenti, Paris, Hatier, 2001, 190a-191b-d, p. 39-42.

<sup>1010</sup> Après cet éloge personnel de l'amour, Socrate, rappelle la naissance de l'amour que Diotime de Mantinée lui avait expliqué. En rappelant ce mythe, Socrate veut exprimer les différentes manifestations de l'amour : son aspect irrationnel, instantané, esthétique et méphistophélique, afin de mieux les distinguer de l'Amour en soi. Contrairement à l'opinion acquise, l'amour suivant ce mythe est foncièrement rude, dur et incertain. Il pourrait être le nom d'un quartier en enfer. Fils de Poros (un père savant et plein de ressources) et de Pénia (une mère dépourvue de savoir et de ressources), l'amour conçu au banquet organisé par les dieux pour la naissance d'Aphrodite ; par son côté paternel (Poros) « guette ce qui est beau et bon, il est courageux résolu, ardent, habile, chasseur, toujours en train d'imaginer quelque ruse, avide de science, plein de ressources, passant sa vie à philosopher, habile sorcier, magicien et sophiste. » En revanche, par son côté maternel (Pénia), il est toujours pauvre, le besoin ne le quitte jamais. À cet effet, l'amour, par sa nature « n'est ni mortel ni immortel ; mais dans la même journée, tantôt il fleurit et vit, tantôt il meurt ; puis à l'inverse, il revit quand il trouve en lui les ressources qu'il doit à son ascendance paternelle. Mais ces ressources lui échappent sans cesse, si bien que l'amour n'est jamais ni pauvre ni riche. » L'amour possède donc les caractéristiques d'une unité inconstante, née de deux contraires, notamment le savoir et l'ignorance ou la richesse et la pauvreté. Dans ce mythe, on voit ici que Platon décrit les différentes formes de l'amour soumis au changement et aux élans du cœur humain. Cependant, il faut

Pour Socrate également, l'amour est d'abord un manque, une privation (c'est-à-dire un désir de ce qu'on ne possède pas), avant d'en indiquer les vertus possibles dans la quête des réalités intelligibles. Si l'amour au sens ordinaire consiste à apprécier les beautés des corps, le véritable amour incite à s'élever progressivement vers les beautés surnaturelles en passant par de belles actions et de belles sciences pour aboutir à la science de la beauté absolue.

L'amour dans son essence, comme le montre la suite du dialogue entre Socrate et Diotime, indépendamment de toutes ses manifestations, est « le désir de posséder ce qui est bon pour toujours.<sup>1011</sup> » La beauté n'est que l'effet de l'amour, la cause intrinsèque de l'amour n'est donc pas le bel objet, mais la possession perpétuelle du bon, par extension du bien, du vrai et du beau. En d'autres termes, l'amour vise l'éternité, l'immortalité ou la perpétuité dans l'existence, comme le souligne également Nietzsche dans cette déclaration lyrique : « Jamais encore je n'ai trouvé la femme dont j'aurais aimé avoir les enfants, à l'exception de cette femme que j'aime : car je t'aime, ô éternité !<sup>1012</sup> ».

Or, étant dans un monde en perpétuel mouvement, soumis à la corruption, l'acte qui nous permet d'éprouver ce plaisir éternel, n'est donc pas l'amour du beau eu égard à la dévalorisation de toutes les beautés prises comme origine de l'amour dans le platonisme, mais « l'enfantement dans la beauté par le corps et l'esprit<sup>1013</sup> ». Socrate, en effet, pense que l'amour est à l'image de la nature humaine, les hommes cherchant toujours à perpétuer leur existence et à être immortels. Or, pour y parvenir, chaque individu doit engendrer. Seule la procréation est immortelle et infinie. Par exemple, « L'union de l'homme et de la femme est un enfantement, et cet acte est divin ; c'est ce qui est immortel dans l'être mortel : la maternité et la procréation.<sup>1014</sup> » Par la procréation, Platon entend la conservation des natures mortelles, ou plutôt la participation des mortels à l'immortalité, en dépit des métamorphoses qui s'opèrent dans leur vie. Elle consiste non seulement en l'enfantement des corps pour laisser un être nouveau à la place de l'ancien, mais aussi au remplacement progressif de l'ensemble des états psychiques (pensées, actes, désirs, craintes, plaisirs) qui se manifestent au sein d'un individu, lesquels participent à entretenir son identité morale et spirituelle. En clair, l'amour en tant que quête d'immortalité est au fondement de l'excellence morale et spirituelle de soi. Cette recherche culmine dans le désir de féconder autrui (en particulier une âme belle et noble)

---

bien distinguer l'amour dans ses manifestations que les hommes portent dans leur nature de l'amour comme besoin d'enfanter et de procréer dans la beauté. *Ibid.*, 203b, p.66-67.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, 206 b, p. 72.

<sup>1012</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Les sept sceaux », p. 275.

<sup>1013</sup> Platon, *Le Banquet*, 206b, p. 72

<sup>1014</sup> *Idem*, 206 c, d, p. 72-73.



physiologiquement, moralement et spirituellement, afin d'acquérir et de s'assurer une glorieuse notoriété morale éternellement.

Or, la procréation est en puissance, selon Socrate. Elle s'actualise dès que l'homme se trouve au contact de la beauté, mais se contracte, se replie sur soi en présence de la laideur, puisque notre nature n'est pas prédisposée à engendrer dans la laideur. En contact avec la beauté, les hommes ayant une grande capacité d'enfantement en leur corps, ceux-ci se tournent vers les femmes pour engendrer des enfants pour pérenniser les corps. Pour ceux ayant une puissance d'enfantement dans leur esprit à l'instar d'Homère, Hésiode et tous les grands poètes et philosophes enfanteront des pensées et toutes les autres formes de haute réflexion. Par la découverte progressive de l'intelligible et l'affinité entre l'âme et les Formes, c'est-à-dire le contact au Beau, logé dans le monde intelligible, on accouche d'enfants plus beaux et doués d'immortalité et de discours pertinents qui seront comme des repères fixes. On crée en outre une amitié plus solide. Enfin en accède à l'accomplissement de soi, mieux à la perfection. Le maître de Nietzsche, Schopenhauer, est solidaire de cette thèse.

Schopenhauer, en effet, conçoit l'amour dans la perspective de l'éloge d'Aristophane et de Socrate lorsqu'il rappelle ce que Diotime lui avait enseigné des choses de l'amour. Dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer développe les enjeux de l'amour sexuel. En bon pessimiste, il montre à l'instar de Rousseau que la passion amoureuse s'origine dans la pulsion sexuelle<sup>1015</sup> aveugle dont le but essentiel est la procréation, donc la perpétuation de l'humanité. Par ailleurs, cette conception de l'amour, qui s'identifie plus à l'expérience de l'amour, n'empêche pas Schopenhauer de distinguer la pulsion sexuelle aveugle de l'amour pur, charitable, en un mot de la pitié, laquelle serait le fondement moral par excellence. C'est donc une approche à la fois charnelle, morale et idéaliste que Platon a de l'amour. Approche qui fut cultivée par les théologiens chrétiens qui réduisaient l'amour charnel à une fonction purement reproductrice et l'amour idéaliste le résumant à l'amour de Dieu, du bien et de la justice divine.

Mais chez Nietzsche, l'amour reçoit une signification nouvelle et une portée physiologique, axiologique et législatrice. Dès lors, comment Nietzsche définit l'amour ?

---

<sup>1015</sup> « L'instinct sexuel en général, tel qu'il se présente dans la conscience de chacun, sans se porter sur un individu déterminé de l'autre sexe, n'est, en soi et en dehors de toute manifestation extérieure, que la volonté de vivre [...] La procréation d'un enfant déterminé, voilà le but véritable, quoiqu'ignoré des acteurs, de tous les romans d'amour [...] Ce qui enfin attire si fortement et exclusivement l'un vers l'autre deux individus de sexe différent, c'est le vouloir-vivre de toute l'espèce, qui par anticipation s'objective d'une façon conforme à ses vues dans un être auquel ces deux individus peuvent donner naissance. » Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, « Métaphysique de l'amour », trad., A. Burdeau, Paris, PUF, 2003, p. 1289- 1291.

## Section 1- L'amour créateur chez Nietzsche

Nietzsche, à l'instar de Platon et de Schopenhauer, définit tout d'abord l'amour dans la perspective de l'*Éros*. Il le considère comme un besoin, comme un désir de possession, en ce que l'union amoureuse résulte d'une situation de psychasthénie, de haine de soi et de trouble intérieur. « Derrière la *haine* il y a la *peur*, derrière l'amour le besoin.<sup>1016</sup> » Citant Benjamin Constant, Nietzsche écrit : « L'amour (et cette maxime s'applique aux dieux comme aux hommes), est de tous les sentiments le plus égoïstes, et par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux<sup>1017</sup> ». Nietzsche souligne en effet qu'il n'y a pas de différence entre l'amour et la cupidité<sup>1018</sup>, surtout pour ce qui est des mariages d'amour<sup>1019</sup>. Comme désir, l'amour revêt une ambiguïté dans son expression. Il n'est pas ce flux de sentiments qui s'épanche vers l'autre, mais le désir de possession de l'objet aimé qui, dans certaines formes d'amour charnel, peut être destructeur. Le côté avilissant et tyrannique de l'amour est surtout exprimé dans l'amour sexuel, car c'est « l'amour des sexes qui se trahit le plus nettement comme impulsion à posséder un bien propre<sup>1020</sup> ». Mais il s'exprime aussi dans l'amour du prochain<sup>1021</sup>.

Dans la vie de couple, « l'amant veut la possession exclusive de la personne qu'il désire, il veut exercer une puissance non moins exclusive sur son âme que sur son corps, il veut être aimé d'elle à l'exclusion de tout autre, habiter et dominer cette âme comme ce qu'il y aurait de suprême et de plus désirable pour elle<sup>1022</sup> ». Dans un couple, aimer conduit alors à ce qu'il nomme la « servitude du berceau doré<sup>1023</sup> », c'est-à-dire à prendre entièrement possession de

---

<sup>1016</sup> *Fragments posthumes, Humain, trop humains*, I, 23 [186], p. 490.

<sup>1017</sup> Nietzsche, *Le cas Wagner*, § 2, p. 23.

<sup>1018</sup> On peut lire à cet effet : « Cupidité et amour : quels sentiments, ô combien différents, ne nous suggère pas chacun de ces termes ! et cependant il se pourrait que ce soit la même impulsion, doublement désignée, tantôt de façon calomnieuse du point de vue des repus, en qui cette impulsion a déjà trouvé quelque assouvissement, et qui craignent désormais pour leur « avoir » ; tantôt du point de vue des insatisfaits, des assoiffés, et par conséquent glorifiée, en tant que « bonne » impulsion. » Cf. *Le Gai Savoir*, § 14, p. 53. Voir aussi *Humain, trop humain*, I, § 389, p. 224.

<sup>1019</sup> Pour Nietzsche, « Les unions qui sont conclues par amour (ce qu'on appelle les mariages d'amour) ont l'erreur pour père et la nécessité (le besoin) pour mère. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « La femme et l'enfant », § 389, p. 224.

<sup>1020</sup> *Le Gai Savoir*, §14, p. 54. Certes, Nietzsche souligne un antagonisme entre l'amour de la femme et celui de l'homme, il n'en demeure pas moins que les deux présentent un point commun, le désir de possession. S'agissant de l'amour de la femme, on peut aussi lire : « La plupart du temps, la manière dont les femmes aiment un homme de valeur est de le vouloir tout à elles seules. Cf. *Humain, trop humain*, I, § 401. Quant à celui de l'homme, l'amour « n'est autre chose qu'une volonté d'avoir [...] or la volonté d'avoir cesse régulièrement, dès qu'il y a ..... En réalité, chez l'homme, lequel ne s'avoue que rarement et tardivement cet « avoir », c'est la soif plus subtile et plus soupçonneuse de posséder qui fait subsister son amour. » *Le Gai Savoir*, § 363, p. 258.

<sup>1021</sup> On peut lire à ce sujet : « L'un s'avance vers ce prochain parce qu'il se cherche lui-même, et l'autre parce qu'il se voudrait perdre. De votre solitude votre mauvais amour de vous fait une géôle. » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p. 75. On y reviendra au chapitre VIII.

<sup>1022</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §14, p. 54.

<sup>1023</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 429, p. 235. L'amant exprime un égoïsme à la fois agressif et possessif.

l'autre, à en réduire la liberté, en ce que « l'amant vise à l'appauvrissement et à la privation de tous les autres conquérants et ne demande qu'à devenir le dragon de son trésor, le « conquérant », l'exploiteur le plus dénué de scrupules et le plus égoïste<sup>1024</sup> ». Ce qui fait dire à Nietzsche que le sentiment le plus proche de l'amour n'est pas la haine, mais l'égoïsme agressif. L'égoïsme n'est pas le contraire de l'amour en son sens médiocre, mais son synonyme, selon Nietzsche. On peut donc dire qu'aimer revient à prendre le risque d'un empiétement de la liberté, d'un appauvrissement, et d'un esclavage doux et paisible. L'ardeur de l'amour est couplée au plaisir et à une guerre qui menace en même temps. Dans les faits, il s'agit d'un moyen pour atteindre ses fins, et dans le principe, c'est la haine et la lutte à mort. L'amour présente alors une duplicité de sens, unissant paradoxalement un sentiment de bienveillance et une forme d'égoïsme aveugle à l'égard d'autrui.

Aimer, dans nos sociétés modernes par exemple, c'est, comme le note Nietzsche, se fuir soi-même, et vouloir s'oublier dans le prochain. Le mariage moderne<sup>1025</sup>, l'amour sexuel ainsi que l'amour du prochain sont des exemples palpables de l'amour dans ses formes les plus usuelles et les plus trompeuses. Telle est la raison pour laquelle Nietzsche rejette la notion d'inconditionnel pour ce qui est de l'amour dans ses formes ordinaires : « De l'inconditionnel ne peut rien naître de conditionné. Or, tout ce que nous connaissons est conditionné. Par conséquent il n'y a rien d'inconditionnel, c'est une hypothèse superflue.<sup>1026</sup> »

Cependant, Nietzsche se démarque de ses devanciers<sup>1027</sup> en ce qu'il ramène l'amour authentique dans l'ici-bas, c'est-à-dire dans l'affirmation des corps, et ne le réduit pas à la conservation de l'espèce. Chez Nietzsche, l'amour devient un moyen de se dépasser et un don. Dans sa dimension humanisante, laquelle renvoie à « l'amour créateur » ou au « grand amour », l'amour est un instrument qui nous élève, nous augmente, en cela qu'il s'exprime par-delà le bien et le mal. « Car l'amour conçu dans sa totalité, sa grandeur, sa plénitude, est nature et en tant que telle quelque chose à tout jamais d'immoral<sup>1028</sup> ». Autrement dit, le véritable amour

---

<sup>1024</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §14, p. 54.

<sup>1025</sup> Contre Platon et Schopenhauer, on peut lire : « L'amour n'est nullement expliqué par Schopenhauer. » Il développe sa critique dans l'aphorisme suivant : « Ce n'est pas pour être immortels, pas en vue de se perpétuer, que les hommes sont *amoureux* : contre Platon. Mais bien pour le plaisir. Ils le seraient aussi si les femmes étaient stériles ; surtout dans ce cas ! La pédérastie grecque n'est pas contre nature, sa *causa finalis* étant, d'après Platon, d'« engendrer de beaux discours. » Telle est la raison pour laquelle Nietzsche critique le mariage sous sa forme moderne. L'institutionnalisation du mariage nous éloigne des buts nobles de l'amour, de sa dimension naturelle. Cf. *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 19[111], p. 382 ; 19[112], p. 383.

<sup>1026</sup> Voir *Fragments Posthumes*, X, 26 [429], p. 293 ; *Fragments Posthumes*, IX, 7 [143], p. 300.

<sup>1027</sup> Même si Nietzsche souligne à l'instar de Socrate que l'amour veut l'éternité des choses, l'amour véritable chez Nietzsche ne porte pas sur les réalités intelligibles mais sur les corps, ouvrant de ce fait la voie à une physiologie de l'amour.

<sup>1028</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 363, p. 258.

selon Nietzsche est volonté de puissance, c'est le sentiment le plus chaste, le plus parfait, le plus élevé, le plus fidèle qui soit. Il correspond dans une certaine mesure à l'*agapè*<sup>1029</sup>. C'est un amour inconditionnel, à la fois spirituel, pragmatique et profond, lequel nourrit l'autre sans rien attendre en retour. Il est bienfaisant et respectueux de ses engagements. La particularité de l'amour authentique, face à l'*éros*, est qu'il est un « amour créateur » de formes inédites de joie qui s'ouvre dans un amour cosmique et l'amitié. Il est une ouverture au monde, à la vie dans toutes ses manifestations. Il désigne la relation tragique que l'on a pour une personne, une divinité, la nature, en un mot l'humanité débarrassée des intérêts immédiats et égoïstes, puisque cet amour ne repose pas sur la quête du plaisir réciproque, ni sur l'unicité de la relation comme dans l'amour ordinaire, au contraire dans le partage de l'amour. L'amour dans sa totalité est un sentiment d'ivresse, il serait dans une certaine mesure semblable à « l'ivresse dionysiaque<sup>1030</sup> » dans laquelle on retrouve « la sexualité et la volupté<sup>1031</sup> » lesquelles sont solidaires de l'ivresse apollinienne.

Et comme l'ivresse, l'amour est un surplus de puissance, une force transfiguratrice liant les contraires dans la joie, de façon illimitée, inconditionnelle et éternelle, car il n'y « pas de répit en amour<sup>1032</sup> ». Celui qui dispose de ce sentiment de puissance manifeste une certaine plénitude, en ce que la cupidité laisse la place à un certain plaisir qui se renouvelle

---

<sup>1029</sup> L'amour *agapè* chez les Grecs renvoie au sentiment le plus parfait qui soit. Ce terme apparaît également dans le Nouveau Testament, pour désigner la dévotion divine comme on peut le lire dans les dix commandements de Dieu ou dans l'Évangile selon Matthieu et le Lévitique. Il représente, comme l'illustre bien Thomas d'Aquin, à travers le concept de *caritas*, l'amour de l'homme envers Dieu, et son prochain, inversement la fidélité créative de Dieu à l'égard de l'homme. Dans les temps modernes, ce sentiment correspond à l'impératif catégorique de Kant et à la bienveillance utilitariste et altruiste. Pascal en fera un éloge dans ses textes en le présentant comme un élan divin. En établissant le rapport entre le moi (c'est-à-dire notre unité, unicité et ipséité, ou bien notre identité personnelle, laquelle est le règne de l'originalité) et l'amour, Pascal rejette, d'une part, l'évidence du cogito cartésien, mieux la conception métaphysique du moi, et d'autre part, affirme que l'amour humain est impossible, seul Dieu « est naturellement capable d'amour et de connaissance. Il est sans doute qu'il connaît au moins qu'il est et qu'il aime quelque chose. » Pour Pascal, aimer quelqu'un ne se réduit pas à apprécier ses qualités physiques (qui sont des accidents ou des propriétés superficielles et muables), ni à aimer ses qualités intérieures, psychologiques comme l'intelligence, qui sont également muables. Aimer quelqu'un, c'est l'aimer indépendamment de ses qualités. Pour emprunter le lexique d'Aristote, aimer c'est aimer la « substance », ce qui est identique à tous les hommes, considérés indépendamment de leurs traits particuliers. C'est donc un amour ontologique. Or, l'identité n'est pas stable, elle s'émousse avec le temps, par conséquent, notre amour envers une personne ne sera jamais le même ; seul Dieu est capable d'aimer avec la même intensité. Il faut donc s'unir à Dieu pour apprendre à connaître le moi et à aimer, d'où la nécessité de l'amour de Dieu, lequel est inconditionnel. Voir Pascal, *Pensées*, Paris, Bordas, 1991, p.141.

<sup>1030</sup> Voir *Fragments posthumes*, XIV, 14[46], p. 43.

<sup>1031</sup> *Idem*, 14[46], p. 43.

<sup>1032</sup> Par exemple : « Un musicien qui aime le mouvement lent prendra le même morceau toujours plus lentement. C'est ainsi qu'aucun amour ne connaît de repos. » Cf. *Humain, trop humain*, I, « Femme et enfant », § 397, p. 225. En parlant du mariage qui est aussi une manifestation de l'amour, il note : « Il faut, au moment de contracter mariage, se poser cette question : crois-tu pouvoir tenir agréablement conversation avec cette femme jusqu'à sa vieillesse ? Tout le reste est transitoire dans le mariage, mais presque tout le temps de l'échange revient la conversation. » *Idem*, § 406, p. 227.

indéfiniment<sup>1033</sup>. C'est pourquoi Nietzsche critique le mariage moderne, considérant l'amour comme une pulsion de victoire, d'hégémonie et de création. Il refuse de l'institutionnaliser, de le moraliser et de l'inscrire dans le temps. C'est en cela que Nietzsche pense l'amour selon un paradigme cosmique dans lequel la différence n'est pas niée, mais recueillie dans le cercle parfait de la joie qu'il nomme l'amitié<sup>1034</sup>.

La pensée de Nietzsche, avec les notions *d'amor fati*, de surhumain, de volonté de puissance et d'éternel retour, affirme donc les vertus de *l'amour créateur* ou plutôt du *grand amour*. À la différence de l'amour ordinaire qui repose sur la ressemblance, l'égalité, la proximité ; l'amour créateur nietzschéen est une force d'invention et de partage. D'où son statut particulier dans l'œuvre de Nietzsche. L'amour créateur est une puissance transfiguratrice du monde au même titre que la volonté de puissance. Il est la force créatrice liant les contraires, dans une lutte sympathique et le partage. En effet, la volonté de puissance en tant qu'affect ne naît pas d'un manque de puissance, mais de la volonté de la puissance, puisqu'elle est l'objet d'elle-même. C'est pourquoi Nietzsche note que : « La sensation n'est pas le produit de la cellule, mais la cellule est le résultat de la sensation, c'est-à-dire une projection artistique, une image. Le substantiel est la sensation, l'apparent est le corps, la matière. L'intuition s'enracine dans la sensation.<sup>1035</sup> » Elle est identifiée dans le lexique nietzschéen à des termes d'instincts, d'affects ou de sentiment.

Dès lors, même si Nietzsche souligne à l'instar de Socrate que l'amour veut l'éternité des choses par la procréation, l'amour véritable chez Nietzsche ne porte pas sur des réalités intelligibles, ni uniquement sur le Beau, puisque la « Beauté est la Parque et l'Ilithyie de la procréation<sup>1036</sup> » chez Platon, mais sur l'amour *inconditionnel* des *corps* et de la vie dans toutes ses facettes. Il est en ce sens une manifestation de la volonté de puissance, ouvrant de ce fait la voie à une physiologie de l'amour et l'éternel retour.

## Section 2 - La physiologie de l'amour comme couronnement de la nostalgie nietzschéenne de la *Bonne Nouvelle*

---

<sup>1033</sup> Dans notre rapport à la quête de la puissance, Nietzsche distingue celui qui veut la puissance de celui qui la possède : « Celui qui veut avant tout acquérir le sentiment de puissance fait main basse sur tous les moyens et ne dédaigne rien qui puisse nourrir ce sentiment. Mais celui qui le possède devient très difficile et aristocratique dans ses goûts ; il est rare que quelque chose le satisfasse encore. » Cf. *Aurore*, « livre quatrième », § 348, p. 210.

<sup>1034</sup> Nous y reviendrons au chapitre IX.

<sup>1035</sup> *Fragments posthumes, La naissance de la tragédie*, 7 [168], p. 313-314.

<sup>1036</sup> Platon, *Le Banquet*, *Op.cit.*, 206 d, p.73.

Qu'est-ce que la physiologie de l'amour ? Pour tenter d'y répondre ou, tout le moins de voir l'originalité nietzschéenne, on ne saurait se passer de cet aphorisme d'*Humain, trop humain* :

Qu'est-ce qu'aimer, sinon comprendre et se réjouir qu'un autre être vive, agisse et sente d'une autre manière que nous, d'une manière opposée, même ? Afin que l'amour puisse unir les contraires dans la joie, il ne faut pas qu'il les supprime, les nie. – Même l'amour de soi a pour condition première la dualité (la multiplicité) irréductible dans une seule et même personne.<sup>1037</sup>

Nietzsche développe dans cet aphorisme ce que nous proposons d'appeler la *physiologie* de l'amour<sup>1038</sup>. C'est un amour de la force créatrice, par la surestimation du corps et de la vie concrète au détriment de la souveraineté du moi<sup>1039</sup> et de la croyance dans l'au-delà. La physiologie de l'amour, synonyme de création, serait la forme inversée de l'amour idéalisé de Platon et de Schopenhauer, et la réédition du *commandement d'amour de Jésus*. La physiologie de l'amour est un processus d'intensification de la vie. Car l'amour chez Nietzsche correspond au vouloir aimant illimité de l'autre dans sa nécessité, comme le dit Zarathoustra à ses disciples : « ... je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et ce n'est que quand vous m'aurez tous renié, que je veux revenir parmi vous. En vérité, alors mes frères, avec d'autres yeux, je chercherai ceux que j'ai perdus ; c'est d'un autre amour que je vous aimerai alors.<sup>1040</sup>» Nietzsche pense à un amour d'union à soi-même, à autrui et à la vie comme totalité existentielle qui culmine dans la création des valeurs joyeuses. L'amour d'union est généralement voué à

---

<sup>1037</sup> *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 75, p. 50.

<sup>1038</sup> Le concept de physiologie chez Nietzsche pose le primat du corps sur l'âme et l'union de l'âme et du corps. Ce qui fait dire à notre philosophe que : « *Dans le véritable amour, c'est l'âme qui enveloppe le corps* », il ne le calomnie pas. Cf. *Par-delà bien et mal*, « Maximes et interludes », §142, p. 91.

<sup>1039</sup> Nietzsche en déconstruisant la souveraineté du Moi, du Sujet, et la morale idéaliste qui lui était complémentaire, identifie l'homme comme un corps. Ainsi défini, la conscience, la raison, ne sont plus des réalités séparées du corps, mais deviennent des instincts particuliers de la vie du corps, qui ne possèdent d'unité que dans le nous, ou dans le corps comme communauté d'êtres vivants hiérarchisée. *Fragments posthumes*, XI, 35[35], p. 255 ; 37[4], p. 310-312. Voir aussi *Le Gai Savoir*, livre premier, § 11, p. 50-51.

<sup>1040</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vertu qui prodigue », p. 99.

Dieu<sup>1041</sup>, mais Nietzsche le ramène dans notre monde<sup>1042</sup>, en particulier de l'homme à l'homme et de l'homme à l'Altérité, à la Nature. D'où cette recommandation : « Que l'amour et l'équité à l'égard des choses soient votre école.<sup>1043</sup> »

Par ce renversement de perspective, l'homme n'est plus défini comme un être composé d'une réalité matérielle (le corps), d'une part, et des réalités suprasensibles (l'âme, la conscience psychologique, la raison), d'autre part. Définition qui a conduit aux différents sens de l'amour que nous avons décliné dans l'Antiquité et dans les temps modernes : l'*éros*, la *philia*, l'amour sexuel idéalisé, l'amour de la vérité, l'*agapè*. L'homme<sup>1044</sup> est au premier titre un corps « tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour désigner quelque chose dans le corps.<sup>1045</sup> » Comment comprendre cette interprétation ? Par opposition aux doctrines scientistes, dualistes, matérialistes et niveleuses, Nietzsche repense rigoureusement le corps comme une structure pulsionnelle complexe et paradoxale où ne cessent de s'affronter et de s'harmoniser les éléments qui le composent, en l'occurrence les pulsions et les affects. Ainsi définie, la conscience n'est plus une entité autonome que la psychologie idéaliste défendait, mais un instrument<sup>1046</sup> de synthèse pris dans un ordre cosmique et vital qui lui donne son unité et sa puissance. Partant de là, le vivant n'existe que par son corps qui est un microcosme dans un macrocosme. « 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 un principe de notre pensée et même de notre conscience ?<sup>1047</sup> »

Il n'y a pas de sujet unique et autonome, telle est la thèse de Nietzsche, ce qui implique la nécessité de créer un système de communication et de relations entre la pluralité de sujets pour assurer l'harmonie du tout. C'est à partir de cette problématique que l'amour créateur de

---

<sup>1041</sup> « Se jeter aux pieds d'un Dieu, se rendre entièrement à sa merci, déborder de béatitude à ses moindres aumônes, tourner autour de lui comme un chien en remuant la queue – on a tenu cela pour le *suprême devoir* de l'homme ! De ce fait, l'amour en tant que *principe moral* est définitivement devenu un peu suspect. » *Fragments posthumes Aurore*, 4[48], p. 388. Pour Nietzsche, l'amour ainsi défini conduit à la perte de sens, de grandeur de l'homme. Or, si Dieu n'est plus source de grandeur, d'humanité, il faut soit le « nier », soit « créer » les conditions nécessaires pour que renaisse la grandeur. Telle est la tâche hardie de notre philosophe. Cf. *Fragments posthumes*, IX, 1[86], p. 41 ; 1[108] 2, p. 47.

<sup>1042</sup> On peut lire à ce sujet : « Il n'y a pas assez d'amour dans le monde pour devoir encore en prodiguer à des êtres imaginaires. » Cf. *Humain, trop humain*, I, « La vie religieuse », §129, p. 104.

<sup>1043</sup> *Fragments posthumes*, IX, 5[29], p. 234.

<sup>1044</sup> Pour Nietzsche « l'homme est une pluralité de forces qui se situent dans une hiérarchie, de telle sorte qu'il y en a qui commandent, mais que celles qui commandent doivent aussi fournir à celles qui obéissent tout ce qui sert à leur subsistance, si bien qu'elles-mêmes sont conditionnées par l'existence de ces dernières. » *Fragments posthumes*, XI, 34[123], p. 190.

<sup>1045</sup> *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p.45. Voir aussi *Fragments posthumes*, IX, 7[44], p. 267-268.

<sup>1046</sup> Pour Nietzsche, la pensée consciente est une activité instinctive, car ce que conçoit la conscience découle du travail d'un bon nombre d'activités inconscientes dont le caractère bariolé est précisément dissimulé par le « je ». Voir *Fragments posthumes*, XI, 37[4], p. 310-312.

<sup>1047</sup> *Idem*, 40 [42], p. 387.

Nietzsche livre toutes ses vertus, puisque Nietzsche pense à un être relationnel. Car, ce n'est point la raison comprise comme réalité désincarnée qui serait à l'origine de ce système de communication entre les êtres vivants irréductiblement inégaux et différents, ou encore entre les pulsions et les affects au sein d'un corps, mais l'amour créateur, qui est une force permettant de lier les contraires. L'amour créateur est cet élan naturel qui permet de créer dans la sincérité et l'amitié les conditions sur Terre pour que chacun sache se venir à lui-même en aide. C'est donc une éducation à l'amour, afin que l'amour devienne une nécessité interne, et cesse d'être une quête effrénée. Car tout organisme qui crée, « agit comme l'artiste : à partir d'excitations, stimulations particulières il crée un tout, il laisse de côté beaucoup de détails particuliers et crée une « simplification », il égalise et affirme sa créature comme étant.<sup>1048</sup> » Créer signifierait simplifier l'existence pour que règne à jamais la joie ici-bas.

Quelle est l'attitude de l'amoureux créateur face à lui-même, au monde, à la nature, à l'autre, à la vie dans sa totalité ? Celle de l'altérité, de l'ouverture, de l'acceptation inconditionnelle. Car « l'amour pardonne même les convoitises au bien-aimé.<sup>1049</sup> » Il s'agit pour lui de surmonter l'inconnu, la diversité, les contraires en faisant corps avec la vie. Aimer ce n'est pas évacuer l'opacité des choses comme le veut la tradition philosophique occidentale, mais l'assimiler, pour se sentir exister. L'amoureux n'est pas celui qui s'exile du monde réel, charnel pour se réfugier dans l'imaginaire comme cette hypostase métaphysique que l'on nomme le *Sujet*. Il est un être relationnel, contradictoire et multiple comme l'Un originaire<sup>1050</sup>, préservant la singularité et l'intégrité de chaque être et du tout dans une belle harmonie. Ainsi, la vie, le corps, la nature sont perçus comme des pouvoirs de révélation, de restitution d'une vision immédiate des choses et de nous-mêmes.

L'amoureux créateur ne nie pas l'apparence, l'autre, il lui rend sa valeur en la transfigurant. L'amour authentique chez Nietzsche possède un excès de forces qui, sous le primat des forces actives, culmine dans l'acquiescement et le partage. L'amour nietzschéen implique l'acceptation inconditionnelle de l'autre dans sa singularité, tout en le hissant vers le haut. Ce qui le distingue clairement d'un amoureux ordinaire, animé d'une simple inclination naturelle ou d'une charitable sympathie pour autrui. Aimer, c'est la capacité à sentir, à comprendre, à reconnaître librement les différences les plus étranges de l'autre dans une belle

---

<sup>1048</sup> *Fragments posthumes*, X, 25[333], p. 113.

<sup>1049</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 62, p. 89.

<sup>1050</sup> « Si la contradiction est l'être véritable, et si le plaisir est l'apparence, si le devenir appartient à l'apparence – alors comprendre le monde en sa profondeur signifie comprendre la contradiction. » *Fragments posthumes, La naissance de la tragédie*, 7[169], p. 312-313.



harmonie, mais c'est surtout rendre heureux l'autre, et non vouloir être heureux en renonçant à soi.

Mais ordinairement, « l'amour veut épargner à l'autre auquel il se voue tout sentiment *d'étrangeté*, il est donc 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. <sup>1051</sup>» Cet amour ordinaire, voire passionnel, souvent source de déshumanisation, auquel Nietzsche oppose l'amour créateur, ou plutôt le *grand amour*, serait une passion réactive, destructive, née de la peur, du ressentiment ou de la haine de soi-même<sup>1052</sup>. C'est un amour amplement manifesté par les partisans de l'amour du prochain, les idéalistes, les corps malades. Au lieu de garantir l'épanouissement, il devient un sentiment complexe et polyvalent, qui mesure tout, calcule tout et à travers lequel l'homme dérouté d'autres hommes. C'est une belle folie, dit Nietzsche par exemple, « lorsque les deux partenaires sont en pleine passion réciproque et que chacun, par conséquent, renonce à soi et veut ressembler à l'autre et ne s'identifier qu'à lui : et personne, à la fin, ne sait plus ce qu'il doit imiter, dans quel but il doit feindre, pour quoi il doit se donner. <sup>1053</sup>» Or, le grand amour invite à surmonter cette faiblesse sentimentale. Aimer, c'est essentiellement reconnaître ce qui est étranger et plus faible, lui donner sa propre forme, l'englober, et au moins, lui apprendre à se surmonter. Ainsi, par son caractère unificateur, l'amour devient l'acquiescement à l'ordre cosmique, le dépassement continu de soi et le don. Car, le véritable amour « met en lumière les qualités supérieures et cachées de celui qui aime, ce qui est rare en lui, exceptionnel. <sup>1054</sup>» L'amour créateur tire sa force de la diversité qui est une source de richesse et de grandeur. Il imprime l'abondance et la surabondance de la vie.

Ainsi défini, Nietzsche ne conçoit donc pas l'amour dans la perspective de Platon et de Schopenhauer<sup>1055</sup>. On remarque que le concept d'*amour créateur*, dit volonté de puissance est repris et repensé par Nietzsche pour construire à partir de la *philia* d'Aristote et du commandement d'amour de Jésus, une version sécularisée de l'amour chrétien, dit *agapè*. En

---

<sup>1051</sup> Nietzsche, *Aurore*, « Livre cinquième », § 532, p. 267. Lire aussi le *Fragments posthumes*, IX, 1 [108] 6, p. 47. L'amour pour « la plupart, c'est bien sûr, une sorte de convoitise avide ; pour le reste des hommes, c'est l'adoration d'une divinité souffrante et voilée. »

<sup>1052</sup> C'est pourquoi Nietzsche récuse la notion d'amour du prochain et invite pour un meilleur amour de l'autre à apprendre d'abord à s'aimer : « Nous devons redouter celui qui se hait lui-même, car nous serons les victimes de sa rancune et de sa vengeance. Cherchons donc comment l'entraîner à s'aimer lui-même ! » Nietzsche, *Aurore*, « Livre cinquième », § 517, p. 263.

<sup>1053</sup> *Idem*, § 532, p. 267.

<sup>1054</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « Maximes et interludes », § 163, p. 94.

<sup>1055</sup> « L'amour sexuel, instrument de l'idéal (désir de disparaître dans ce qui nous est opposé) [...] La reproduction considérée comme l'affaire la plus sacrée. Grossesse, création du féminin et du masculin qui veulent jouir de leur unité dans l'enfant et en faire un monument commémoratif. » *Fragments posthumes*, IX, 1[43], p. 31. Voir en outre *Par-delà bien et mal*, « Qu'est-ce qui est aristocratique », § 268, p. 193-194.

effet, la volonté de puissance en tant que *don illimité* ou *partage* présente des traits communs avec le *commandement d'amour* de Jésus tel que défini dans le Nouveau Testament. Lisons : « Vous avez appris qu'il a été dit : tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux<sup>1056</sup>». L'Ancien Testament réduisait l'amour du prochain à ceux qui appartenaient au peuple juif (*tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi*). Ce commandement reposait alors sur la proximité et la ressemblance, comme valeurs morales intrinsèques, puisque le prochain dans l'ancienne conception signifiait le compatriote, le frère. À l'opposé de cette lecture qui restreignait l'amour aux proches ; Jésus critique la proximité, la ressemblance tout en invitant à aimer et à prier pour nos ennemis, afin d'être à l'image du Père céleste. Car la surabondance de l'amour doit être le trait caractéristique d'un chrétien accompli comme en témoigne la suite du verset :

Si vous aimez ceux qui aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains aussi n'agissent-ils pas de même ? » Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens aussi n'agissent pas de même ? Soyez donc parfait comme votre Père céleste est parfait.<sup>1057</sup>

On voit ici d'une façon très claire que Jésus rompt avec le légalisme juif, l'éthique grecque et hellénique de la perfection et le gnosticisme. La grandeur et la perfection de Dieu se manifestent dans son amour inconditionnel pour les hommes. Alors, est parfait comme Dieu, celui qui aime ses amis et ses ennemis ou les bons et les méchants. Car Dieu est miséricordieux : « il fait lever son soleil sur les méchants et les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et les injustes. <sup>1058</sup>» Le chrétien accompli doit donc avoir un cœur débordant d'amour comme dans *la parabole du bon Samaritain*<sup>1059</sup>. Et l'amour ne saurait être réservé aux proches, à nos frères, à nos amis, il transcende amplement la conception ancienne de l'amour du prochain. Il brise les frontières et les différences naturelles, culturelles, religieuses et sociopolitiques, donc s'ouvre dans le lointain et l'universel. Or, critiquant l'approche occidentale de l'amour du prochain,

---

<sup>1056</sup> Après l'annonce du royaume de Dieu et le dépassement de la Loi mosaïque, Jésus décline lui-même les bases de la nouvelle justice dans le livre de Matthieu 5 : 43- 45.

<sup>1057</sup> Matthieu 5 :46 - 48. Le verset 48 correspond dans le style au passage de Luc 6 : 36.

<sup>1058</sup> Matthieu 5 : 45.

<sup>1059</sup> Voir Luc 10 :25 à 37.

laquelle repose sur la proximité et l'égoïsme déguisé, fruit de l'exégèse des premiers chrétiens, Nietzsche recommande d'aimer « le plus-lointain <sup>1060</sup>» et « l'ennemi <sup>1061</sup>», comme Jésus.

Il ajoute dans *Par-delà bien et mal* : « Jésus disait à ses Juifs : « La Loi était faite pour des esclaves ; aimez Dieu comme je l'aime, comme un fils ! Que nous importe la morale, à nous fils de Dieu ! »<sup>1062</sup>» Le commandement d'amour de Jésus est donc l'exigence la plus haute de l'éthique chrétienne, en ce qu'il reste intimement lié à Dieu<sup>1063</sup> et à la problématique de la nouvelle justice qui repose essentiellement sur la grâce de Dieu. En effet, le commandement d'amour de Jésus, par sa double dimension : axiologique et législatrice vise à déconstruire la psychologie de la peur comme on peut le lire dans ce passage de 1 Jean, 4 :18 : « La crainte n'est pas dans l'amour, mais l'amour parfait bannit la crainte ; car la crainte suppose un châtement, et celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour. » L'amour est donc libérateur, aux yeux de Nietzsche à telle enseigne qu'il confère à l'amour une dimension législatrice : « A : Que signifie la justice ? B : Ma justice, c'est l'amour en ouvrant l'œil. A : Mais songe à ce que tu dis : cette justice-là acquitte tout le monde à l'exception de celui qui juge ! Cet amour supporte non seulement toutes les peines, mais aussi toutes les fautes ! B : Qu'il en soit ainsi !<sup>1064</sup> » Nietzsche réitère cette idée, en précisant son propos dans un fragment posthume du printemps 1884 « — *seul l'amour doit se faire juge* - - [...] l'amour créateur, que ses œuvres amènent à *s'oublier* lui-même <sup>1065</sup>». Alors, pourquoi l'amour créateur doit-il se faire juge ?

Le juge, c'est celui qui ne peut s'éviter de commander. Or, ses obligations ne procèdent pas de la nature des choses : c'est parce qu'il voit l'intérêt supérieur qu'il faut qu'il l'approuve et l'impose. Guidé par le corps, l'amour n'est possible que dans l'affirmation, la reconnaissance et la coopération combinée de l'autre. À l'opposé de la raison ratiocinante qui commande sans nous donner les motivations intérieures, l'amour créateur, aux yeux de Nietzsche, par sa dimension inclusive et créatrice devient la seule réponse éthique et l'unique juge pour restaurer la valeur suprême de vie. À l'instar d'Aristote<sup>1066</sup> et de Jésus, Nietzsche défend l'hypothèse

---

<sup>1060</sup> Lisons : « Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain : je vous conseille l'amour du plus-lointain » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p. 81.

<sup>1061</sup> *Ibid.*, « De l'ami », p. 74-75.

<sup>1062</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « Maximes et interludes », § 164, voir aussi *Fragments posthumes*, IX, 3[1]67 et 68, p. 74. Ou encore *L'Antéchrist*, § 34 et §35. Selon le livre de Jean, on peut lire : « la crainte n'est pas dans l'amour, mais l'amour parfait bannit l'amour ; car la crainte suppose un châtement, et celui qui craint n'est pas parfait dans l'amour. » 1 Jean : 4 à18.

<sup>1063</sup> Il n'y a pas de véritable amour de Dieu sans amour du prochain : « Tu aimeras le seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur [...] et ton prochain comme toi-même. » Luc 10 :27. C'est donc le double commandement d'amour que Jésus absolutise.

<sup>1064</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3[1], p. 67.

<sup>1065</sup> *Fragments Posthumes*, X, 25[493], p. 161. Déjà cité.

<sup>1066</sup> Pour Aristote, l'amitié est un certain bien, elle est une nécessité, puisque « quand les hommes sont amis il n'y a plus de justice, tandis que s'il se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute

selon laquelle l'amitié (ou l'amour créateur) fonde la justice comme valeur censée incarner le principe d'équité. Cultiver l'amour, c'est cultiver la justice et produire le bonheur sur terre. L'injustice n'est plus la résultante du déficit de savoir comme le souligne Socrate, mais le résultat d'un manque profond d'amour.

Et c'est ici résumé la signification du joyeux message de Jésus, notamment la suppression de toute distance avec Dieu, de toute peur grâce à la pratique de l'amour inconditionnel. Dans l'amour véritable, la crainte laisse la place à la joie<sup>1067</sup>, puisque la crainte est la résultante de l'idée de culpabilité, de châtement, de souffrance sur Terre et d'un Dieu justicier. Celui qui vit dans la crainte de la loi, de la morale humaine, trop humaine, n'a pas encore fait l'expérience en lui de l'amour créatif de Dieu venu à notre rencontre, aux yeux de Nietzsche et de Jésus. Dit autrement, c'est celui-là qui transgresse le commandement d'amour, qui n'obéit pas au « tu dois » du cœur pur, du cœur en chair ou encore du cœur débordant qui vit dans la peur continue. Ce qui nous conduit à dire que la volonté de puissance de Nietzsche prolonge cette approche.

On remarque, en effet, que dès sa première occurrence, la volonté de puissance est présentée comme le contraire de la peur : « Louange et blâme, amour et haine, sont indifférents à l'ambitieux qui veut la puissance. La peur (négativement) et la volonté de puissance (positivement) expliquent le grand cas que nous faisons des opinions des gens.<sup>1068</sup>» La puissance étant comprise, ici, non comme une quête effrénée du pouvoir, mais plutôt comme une surabondance d'amour de soi se manifestant par un épanchement vers le *Nous stellaire*, donc l'amitié en tant que partage de joie. C'est pourquoi Zarathoustra l'a défini des années plus tard comme la « vertu qui donne ». Rappelons-le, c'est cette vertu que nous avons baptisée *la volonté de puissance en tant qu'amour créateur*. En effet, la haine et la peur sont des sentiments qui animent les hommes dépositaires d'une volonté de puissance faible, mais la volonté de puissance forte est sous-tendue par l'amour créateur. Car, l'amour augmente notre élan vital, elle donne à la volonté une colonne vertébrale, tout en nous permettant de créer, de nous recréer et de surmonter la haine, qui est source de faiblesse. D'où l'enjeu de l'amour dans l'éthique chrétienne et la pensée de Nietzsche.

---

expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié. » Cf. *Éthique à Nicomaque*, Livre VIII, p. 411.

<sup>1067</sup> Comme le montre Heinz-Dietrich Wendland dans la lignée de Julius Schniewind : « La conversion est *joie*. Une fête joyeuse avec solennelle réinstallation dans tous ses droits filiaux conclut le retour au foyer du fils prodigue. La joie anime le royaume de Dieu tout entier, lorsqu'un seul pécheur se convertit (Luc 15 :7 à10). Car la conversion est une victoire du royaume de Dieu et de l'amour qui recherche ce qui était perdu. Heinz-Dietrich Wendland, *Éthique du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève, 1972, p.19.

<sup>1068</sup> *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 23[63], p. 448.

Malheureusement, Nietzsche observe que l'enseignement de Jésus qui invite à aimer son prochain et à « aimer nos ennemis » est certes bien appris, mais est appliqué de nos jours de « mille manières, en grand et en petit.<sup>1069</sup>» Ce commandement, pratiqué par un homme moderne ou par les ascètes, mus par des forces réactives, le poussera à la cruauté contre soi-même, c'est-à-dire à se renier lui-même et à s'effacer. Ce ne sera pas là une vertu, mais la dilapidation d'une vertu : tel est le point de vue de Nietzsche. Ici, l'amour n'est plus créateur de bonheur, d'amitié, mais de ressentiment, qui devient lui-même créateur de ce que Nietzsche nomme l'« amour ardemment désiré<sup>1070</sup>», qui dans les faits n'unit pas les contraires, mais dit non à soi-même, à autrui mieux, à celui qui est différent de nous. La morale altruiste par exemple, qui prône le désintéressement, la pitié et prétend s'appliquer à chacun, ne pèche pas seulement contre le commandement de Jésus, elle incite aussi au mépris de soi, à la perte de goût, à « l'assombrissement et l'enlaidissement de l'Europe<sup>1071</sup>», selon Nietzsche. Pour que ce commandement soit effectif et porte ses fruits, il faut nécessairement le respect de la hiérarchie des valeurs. L'homme doit d'abord apprendre à s'aimer avant d'aimer son prochain et ses ennemis. C'est pourquoi la volonté de puissance est d'abord comprise comme l'appétit d'arriver au sentiment de sa propre puissance. Dans le cas inverse, il contraint généralement son esprit à aimer contre sa pente naturelle, et bien souvent contre les vœux de son cœur, ouvrant ainsi la porte à la dissimulation, à l'hypocrisie, à l'égoïsme, donc à la faiblesse. Ainsi, l'enseignement de Jésus c'est-à-dire l'« amour de ses ennemis », tel qu'il est pratiqué chez l'homme moderne, est à ranger avec les principes de rang inférieur<sup>1072</sup> comme la « Grâce », la « tolérance », l'égalité.

Mais si ce commandement est pratiqué par un homme fort ou en grande santé, comme dans l'ancienne Grèce, mû par des forces actives, il créera un *oui* (amour) triomphant, adressé à soi-même, et par la suite à autrui. Ici, le *non* (le ressentiment) n'est plus créateur de valeurs, contrairement au *oui* victorieux, lequel est la caractéristique de *l'ascétisme des forts*<sup>1073</sup>. L'amour créateur agit et croît spontanément, il est ce flux qui se répand avec le plus de force

---

<sup>1069</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, « nos vertus », § 216, p. 136.

<sup>1070</sup> « Oh réchauffez-moi ! aimez-moi

Tendez-moi des mains chaleureuses

Ne vous effrayez pas malgré mon froid glacial ! » *Fragments posthumes*, XI, 28[9], p. 22-23.

<sup>1071</sup> À ce propos, Nietzsche cite l'abbé Galiani, qui dans une lettre à Madame d'Épinay, alertait déjà sur les dangers du mépris de soi : « L'homme des « idées modernes », ce singe orgueilleux, est furieusement mécontent de soi. Il pâtit, et sa vanité veut qu'il se borne à « compatir ». » Cf. *Par-delà bien et mal*, « Nos vertus », § 222, p. 140.

<sup>1072</sup> *Fragments posthumes*, X, 26 [346], p. 267-268.

<sup>1073</sup> « La tâche de cet ascétisme, qui n'est qu'un apprentissage de transition, pas de but en soi : se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles. Apprendre à aller son chemin pas à pas - jusque « outre bien et mal ». *Fragments posthumes*, XIV, 15[117], p. 228. Voir également *Fragments posthumes*, IX, 6[2-4], pp. 243-244.

vers ce qui lui est opposé pour se dire oui à lui-même et au prochain, avec plus de joie et de reconnaissance. Pour preuve, Nietzsche écrit :

Ne pouvoir prendre longtemps au sérieux ni ses ennemis, ni ses échecs, ni même ses propres *méfais* – voilà le signe des natures fortes et accomplies auxquelles une surabondance de force plastique permet de régénérer, de guérir et même d'oublier (dans le monde moderne, Mirabeau en est un bon exemple) [...] Un tel homme se débarrasse d'un seul coup de beaucoup de vermine qui chez d'autres s'incrusterait ; le véritable « *amour de ses ennemis* » n'est possible qu'ici, à supposer qu'il soit sur terre. Combien profond est le respect que porte à ses ennemis l'homme noble ! – et un tel respect est déjà un pont vers l'amour... L'homme noble exige que son ennemi lui soit une distinction, il ne supporte pas d'autre ennemi que celui chez qui il n'y a rien à mépriser et *beaucoup* à vénérer ! Que l'on se représente au contraire « l'ennemi » tel que le conçoit l'homme du ressentiment, et nous tenons là son exploit à lui, sa création : il a conçu « l'ennemi méchant », « le *méchant* » comme principe<sup>1074</sup>.

Par conséquent, le véritable « amour de ses ennemis » exige un corps en grande santé. Seuls les partisans de la morale des Seigneurs sont capables d'obéir à ce commandement. Dans le cas d'un corps anarchiste, faible, malade, le sujet aura un cœur ardent. Il sera toujours en quête d'amour, au point de le vouer aux êtres imaginaires, au monde fantaisiste, voire inaccessible, comme l'illustrent les idéalistes. L'amour devient de ce fait un désir passionnel et narcissique, chez ce dernier. Ce que Nietzsche nomme l'amour *ardemment désiré*. Mais dans le cas d'un corps en grande santé, fort, c'est-à-dire hiérarchiquement structuré comme le surhumain, il manifestera une plénitude du cœur, donc la victoire de l'amour sur la peur et la haine. L'amour créateur de Nietzsche n'est pas motivé par son objet, il est indifférent et indépendant. En un mot, il est inconditionnel. Il ne constate pas les qualités humaines de l'amour, et ne cherche pas à apprécier la valeur de l'objet aimé, il les crée éternellement, telle la volonté de puissance.

Ce qui nous conduit à dire que la volonté de puissance de Nietzsche serait une version sécularisée de l'amour chrétien, dit *agapè*, en ce qu'elle a la même puissance créatrice que Paul loue dans le commandement d'amour de Jésus, selon l'Épître aux Corinthiens. Ce faisant, Nietzsche offre au-delà des critiques, une interprétation similaire à celle de Paul et de Luther

---

<sup>1074</sup> Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, « première dissertation », §10, p. 238 -237. Voir aussi *Le Cas Wagner*, « Épilogue », p. 54.

du commandement d'amour de Jésus. Cependant, si l'amour est le lieu de rencontre de la pensée paulinienne, luthérienne et nietzschéenne, il n'en demeure pas moins qu'il est également le lieu de divergences. Nietzsche, en effet, pose une différence généalogique entre l'amour et l'amitié, en faisant de l'amitié comme partage de joies, la puissance créatrice par excellence. Par opposition à la tradition philosophique, l'amitié est parvenue à la consécration de la vertu cardinale, ou plutôt à l'idéal nietzschéen. C'est ce qui fonde le dépassement et l'originalité de l'éthique nietzschéenne<sup>1075</sup>.

## Chapitre VII

### La volonté de puissance en tant qu'amour créateur : un remède à l'impuissance de la volonté chez Nietzsche

On présente souvent Nietzsche comme un immoraliste notoire qui a poussé à ses extrêmes sa critique de la morale idéaliste et altruiste, et ne propose à la personne que la subversion absolue ainsi que la jouissance excessive pour se libérer. Pourtant, une telle analyse est bien loin de la réalité et de la vérité sur Nietzsche. Car l'hypothèse de la volonté de puissance en tant que « vertu qui donne » n'est pas un problème mécanique ou scientifique, c'est d'abord

---

<sup>1075</sup> On y reviendra au chapitre VII.

une solution au malaise moral, ou plutôt à l'impuissance de l'agir humain. Si Nietzsche lutte contre l'humanisme métaphysique, la psychologie de la croyance, la morale judéo-chrétienne, c'est au nom d'un humanisme supérieur<sup>1076</sup>, ce que nous proposons d'appeler un humanisme des affects, apte à restituer l'estime de soi, donc la dignité de l'homme.

Cet humanisme a pour fondement la *volonté de puissance*, ayant pour but le dépassement du *dernier homme*. Celui-là qui ignore l'essentiel de la vie et de la morale, selon Nietzsche : « Voyez ! je vous montre le *dernier homme*. « Qu'est l'amour ? Qu'est-ce que la création ? Qu'est le désir ? Qu'est une qu'étoile ? » — Voilà ce que demande le dernier homme et il cligne l'œil.<sup>1077</sup>» Avant ce texte, Nietzsche dénonçait déjà cette perte de sens et le manque d'amour dans *Humain, trop humain*, I : « Il n'y a pas assez d'amour et de bonté dans le monde pour devoir encore en prodiguer à des êtres imaginaires.<sup>1078</sup>» L'annonce de Zarathoustra « que vive le surhumain » pourrait être remplacée à juste titre par cette formule « que vive le grand amour entre les hommes ». C'est donc la tâche ultime de Zarathoustra : apprendre à l'homme à s'aimer, à aimer autrui, à créer sans cesse, à oublier le passé susceptible de nous aliéner et à désirer la *Terre*. Mais, pourquoi Zarathoustra invite-t-il sans cesse l'homme à cultiver l'amour comme Jésus, Paul et Luther ?

Disons que la volonté de l'homme est en soi inefficace et perfectible. Ce qui fait dire à saint Paul : « J'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien.<sup>1079</sup>» Toute la tâche de l'homme est donc de surmonter cette impuissance ou cette tendance à agir sans le vouloir. Pour saint Paul, seul l'amour de Dieu rend notre volonté plus forte et l'oriente vers le bien. Quant à Nietzsche, qui pense à un type supérieur, distinct du *dernier homme*, il propose la volonté de puissance sous sa forme croissante, celle-là qui est déterminée par un amour inconditionnel. Dans son rapport à l'homme nouveau (le surhomme), l'amour est exactement ce dont la volonté a besoin pour s'intensifier. C'est lui qui révèle, en effet, le sens de la hiérarchie tel que redéfini par Nietzsche, et qui en indique simultanément la grandeur originale du corps. Alors que l'amour était fondamentalement compris dans la tradition philosophique, en fonction d'un projet essentiellement spéculatif, notamment la quête de la sagesse ou de la vérité, et la volonté autonome, comme un principe d'activité guidé par la raison ; chez Nietzsche, l'amour créateur est désormais ce qui donne à la volonté de la volonté une colonne vertébrale. Eu égard à ce

---

<sup>1076</sup> Autant il nie la morale en vigueur, autant il nie l'immoralisme pour laisser place à l'éthique. Car, « Aucune éthique ne peut se fonder sur la connaissance pure des choses : là, il faut être comme la nature, ni bon ni mauvais. » *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 17[100], p. 339.

<sup>1077</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue », §5, p. 26.

<sup>1078</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, §129, p. 104.

<sup>1079</sup> Romains, 7 : 18.



parallélisme de forme, on est tenté de se demander si la volonté de puissance à une empreinte paulinienne.

## Section 1 : L'empreinte jésunienne et paulinienne de la volonté de puissance (*Wille zur Macht*)

Le titre de cette section paraît ambitieux, puisque la volonté de puissance exprime en apparence toutes sortes d'états contraires à l'éthique chrétienne, et elle est souvent présentée comme le prolongement de l'hellénisme, notamment de la sagesse de Dionysos, dieu de l'ivresse et de l'extase. Disons que cette lecture est valable d'un point de vue esthétique et porte sur un cas particulier de la volonté de puissance qui est le monde dionysiaque. Mais dans son rapport au surhomme et à l'éthique, la volonté de puissance, qui n'est rien d'autre que « le plaisir de sa propre puissance<sup>1080</sup> », reste liée à la notion d'amour créateur, semblable à l'amour chrétien, amplement enseigné par Jésus, Paul et Luther.

### *1.1/ Quand Nietzsche donne à la volonté une qualité affective, elle devient volonté de puissance*

La volonté, c'est le salut !  
Qui n'a rien à faire,  
Un rien suffit à l'occuper.<sup>1081</sup>

Comment comprendre les trois vers de ce poème si contradictoires avec la lecture nietzschéenne de la théorie de la volonté. Comment Nietzsche conçoit-il la volonté ? La notion de volonté est au cœur des réflexions théologiques et philosophiques. D'un point de vue théologique, la volonté est synonyme d'amour, c'est une propriété du cœur<sup>1082</sup>. Pour preuve on peut lire : la volonté,

c'est en nous la faculté d'aimer, c'est-à-dire la faculté qu'à l'esprit doué de connaissance d'incliner vers le bien qui le sollicite. On distingue à cet égard

---

<sup>1080</sup> Nous y reviendrons dans l'essai de définition de la volonté de puissance.

<sup>1081</sup> Nietzsche, *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes*, 1882-1888, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, p.175. Voir aussi *Fragments posthumes*, XIV, 20[24], p. 300.

<sup>1082</sup> Théologiquement parlant, le cœur est considéré « non comme la source des sentiments simplement, mais de la volonté la plus profonde, éclairée par une intelligence ouverte aux réalités spirituelles ». Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990, p. 79.

la volonté profonde, ou première, qui ne saurait être inclinée que vers le bien, de la volonté seconde, qui se détermine pour un bien précis. Celui-ci étant, pour nous, toujours un bien particulier, et le mal n'étant jamais qu'une imperfection du bien, la créature libre peut donc vouloir le mal, en ce sens qu'elle peut vouloir un bien concret particulier qui, de fait, se trouve en conflit avec le bien suprême...<sup>1083</sup>

Théologiquement parlant, la volonté se confond à l'amour, elle n'est pas désincarnée, elle est liée aux affects, aux sentiments. La notion de volonté est intrinsèquement liée à la question des valeurs morales (celles du bien et du mal) et à celle de la liberté qui la limite dans un cadre divin et strictement humain, puisqu'on peut dégager deux formes de volontés bien divergentes : la volonté de Dieu et la volonté de l'homme. La volonté de Dieu n'est aucunement celle de l'homme. Car, « [s]es pensées ne sont pas [n]os pensées, et [s]es voies ne sont pas [n]os voies.<sup>1084</sup> » Sa volonté est autodéterminée, comme le note Spinoza<sup>1085</sup>, et ne vise que le bien en soi. Si nous nous appuyons sur la Bible ou le Coran, on constate que Dieu est un être « Tout- Puissant », qui a créé l'univers avec sa « Parole ». Il a une connaissance absolue de lui-même et de toutes les choses créées. Par conséquent, il dispose d'une liberté absolue et sa volonté est parfaite.

Nonobstant, bien que la volonté de Dieu soit parfaite, elle reste attachée à l'homme, à sa relation avec lui, car elle est souvent perçue comme « le projet parfait de Dieu pour l'homme ». En un mot, son bonheur. La volonté de Dieu implique alors une mise en relation, elle est souvent au pluriel, jamais repliée sur Dieu ou seule. Or, la volonté de l'homme reste insuffisante et perfectible. L'homme, bien qu'il soit une créature exceptionnelle de Dieu, possède des limites. Sa connaissance (de lui-même et du monde) reste progressive, partielle et parfois forcée. Ses choix comme ses actions sont souvent soumis au déterminisme, remettant ainsi l'idée d'une maîtrise parfaite de ses actes et de ses pensées, puis d'une libre volonté comme le note Spinoza<sup>1086</sup>.

Ainsi, devant la souffrance, les erreurs répétées, les échecs, le croyant implore souvent la volonté de Dieu comme en témoignent ces mots de David : « *Seigneur, enseigne-moi ta*

---

<sup>1083</sup> *Idem*, p. 335-336.

<sup>1084</sup> Esaïe 55 : 8

<sup>1085</sup> Voir la Lettre à Schuller déjà cité.

<sup>1086</sup> Dans la lettre à Schuller, Spinoza défend l'idée selon laquelle les hommes sont dans l'illusion du libre arbitre. En effet, Spinoza fait consister la liberté dans une « libre nécessité interne, c'est-à-dire qui dépend uniquement de la nature propre de l'homme, sans avoir à recourir à d'autres causes. Or, l'homme en tant que créature, n'agit pas seulement par nécessité, en ce qu'il est strictement soumis au déterminisme. Seul Dieu qui se confond à la Nature (nature naturante), donc qui agit par la seule nécessité de sa nature est libre.

*volonté*<sup>1087</sup>». Celle-là qui donne la connaissance parfaite du monde, celle-là qui est le meilleur dessein de la vie de l'homme. La volonté de Dieu est par nature et en degré meilleure à celle de l'homme. En effet, si nous prenons l'exemple du christianisme, objet de notre réflexion, on observe que la volonté de Dieu entendue comme projet de Dieu pour le peuple d'Israël, s'exprime d'abord dans la Loi mosaïque, laquelle contient des commandements moraux (les dix lois de Dieu) et des principes éthiques qui enseignent comment vivre, dans un *langage législatif et prescriptif*<sup>1088</sup>, lesquels poussent à agir selon le bien et à fuir le mal. Mais, il n'est pas toujours aisé de respecter et d'appliquer librement ces lois, comme en témoigne cette parole de Paul : « Je ne réalise pas le bien que je voudrais, mais je fais le mal que je ne voudrais pas<sup>1089</sup> ». La volonté de l'homme se révèle alors insuffisante et faible. Pour y remédier, Dieu envoya son fils unique Jésus-Christ comme seigneur et sauveur pour que la loi cesse d'être contemplée sur des tables et devienne immanente au cœur : « je mettrai ma loi à l'intérieur d'eux, je l'écrirai dans leur cœur, je serai leur Dieu et ils seront mon peuple.<sup>1090</sup> » L'évangile de Jésus-Christ, qui repose sur cette parole : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même<sup>1091</sup> », apparaît alors comme la révélation suprême de la volonté de Dieu ou comme la manifestation de son amour excessif pour l'homme, mais surtout comme la nouvelle alliance. Car, le but premier du commandement de Jésus, « c'est une charité venant d'un cœur pur, d'une bonne conscience, et d'une foi sincère.<sup>1092</sup> » En imprimant la loi (dont le contenu est l'amour) dans les cœurs, Dieu noue une nouvelle alliance indéfectible avec les hommes et permet à ces derniers de passer d'une volonté faillible à une volonté forte. L'amour devient ainsi un moyen de connaître Dieu, d'agir conformément au bien, donc de se surmonter, mais surtout un instrument qui donne à la volonté humaine une puissance.

Sous un angle théologique, la volonté de Dieu couplée à celle de l'homme, c'est le salut, la béatitude qui s'épanche avec le plus de force sur l'homme. On gardera à l'esprit, à ce sujet,

---

<sup>1087</sup> Psaumes, 119 : 26.

<sup>1088</sup>Le « langage prescriptif » selon Christophe Pichon, « privilégie la voix impérative, qui exprime l'ordre ou la défense, avec une nuance parfois optative. Selon la grammaire hébraïque, ce qui est prescrit se dit via les modes dits volitifs, directs et indirects. Autrement dit, pas de prescription sans manifestation de la volonté de celui qui parle et corrélativement, sans appel à la volonté d'autrui. Le prescriptif est donc dépendant de deux volontés : celle du locuteur (qui choisit ou non de s'exprimer par mode volitif) et celle de l'allocutaire (qui accepte ou non de répondre à l'intimation). Dans la Bible, le législatif est manifestation de la volonté de Dieu, mais cette volonté ne s'y réduit pas. Il y a, dans le déroulement du récit, du prescriptif avant le législatif. » Christophe Pichon, « Les pensées, la loi et le cœur. Une traversée biblique », [Revue d'éthique et de théologie morale 2010/HS \(n° 261\)](#), pages 49 à 70.

<sup>1089</sup> Romains, 7 : 19. Cette insuffisance de la volonté, Nietzsche la dénonce également au § 19 de *Par-delà le bien et le mal* : « Ainsi, celui qui veut croire-il de bonne foi qu'il suffit de vouloir pour agir. »

<sup>1090</sup> Voir Jérémie 31 : 33.

<sup>1091</sup> Galates 5 : 14. Voir aussi, Marc 12 : 31-33, Luc 10 : 27. On retrouve déjà le commandement d'amour du prochain dans le livre de Lévitique 19 : 18.

<sup>1092</sup> 1 Timothée 1 : 5

un fragment posthume essentiel de 1882, dans lequel on peut lire : « Dès que la volonté apparaît, le sentiment à l'impression d'une libération. C'est ce qu'on appelle la liberté du vouloir. Le sentiment est, en effet, opprimé et en souffre — et dès que la volonté intervient, il *fait une pause* et ne souffre pas.<sup>1093</sup> » La volonté n'est donc pas seulement une faculté de l'âme, mais elle a aussi un rapport avec les sentiments, avec les affects, ou plutôt avec le corps théologiquement parlant. Or, ce sens révèle une proximité avec la définition nietzschéenne de la volonté.

En effet, la notion de volonté, d'un point de vue philosophique, est très valorisée. Elle désigne à la fois une faculté de l'âme (c'est la faculté de juger dans l'ordre des facultés qui concourent à la perfection de l'esprit ou encore un effort réflexif), une disposition morale qui invite à agir selon le bien ou le mal (faire le bien ou faire le mal, voire être indifférent ou inapte) ; enfin elle est souvent représentée comme l'essence, l'être du monde. Toute la tâche de la psychologie rudimentaire moderne, notamment celle de Descartes<sup>1094</sup>, Schelling<sup>1095</sup>, ne vise qu'à démontrer le caractère suprême, essentiel, voire abstrait de cette notion par rapport aux autres facultés spécifiques de l'homme. Heidegger, interprétant le passage de Schelling cité en note de bas de page 16, écrit :

Les prédicats que, de toute antiquité, la pensée métaphysique attribue à l'être, Schelling les trouve, sous leur forme dernière et suprême, donc parfaite, dans le vouloir. Toutefois, dans la volonté de ce vouloir, il ne voit pas une faculté de l'âme humaine. Le mot « vouloir » nomme ici l'être de l'étant dans son ensemble. Cet être est volonté. Voilà qui nous paraît étrange, et qui l'est effectivement [...]. On peut, par exemple, constater « historiquement », avec précision, les assertions de Leibniz sur l'être de l'étant, sans penser quoi que ce soit de ce qu'il a pensé, lorsqu'il caractérisait l'être de l'étant, à partir de la monade, comme l'unité de la *perceptio* et de l'*appetitus*, de la représentation et de la tendance, c'est-à-dire de la volonté. Ce que Leibniz pense arrive à s'exprimer, chez Kant et Fichte, comme volonté raisonnable sur laquelle méditeront Hegel et Schelling, chacun à sa manière. C'est aussi ce que

---

<sup>1093</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[183], p. 174.

<sup>1094</sup> Avec Descartes, on découvre que l'entendement est fini et que la volonté est naturellement infinie, donc supérieure à l'intellect. Elle est la marque de Dieu en nous, c'est telle qui imprime notre ressemblance en Dieu. Il faut souligner que cette lecture est sans doute tributaire de son héritage et de sa foi chrétienne, lesquels sont en parfaite cohésion avec sa philosophie. Pour plus de détails, voir la thèse de Aurélien Chukurian, *Descartes et le christianisme : une philosophie en accord avec la foi*, thèse de doctorat en philosophie, Université de Genève - Suisse, 2017.

<sup>1095</sup> On peut lire : « En dernière et suprême instance, il n'y a pas d'autre Être (Seyn) que le vouloir. Le vouloir est l'être primordial et c'est à lui seul (au vouloir) que conviennent tous ses prédicats (ceux de l'être primordial et c'est à lui : absence de fond, éternité, indépendance à l'égard du temps, affirmation de soi-même. » F.W. J Schelling, *Écrits philosophiques*, t. Ier, Landshut, 1809, p. 419, in M. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 131.

Schopenhauer veut dire à sa manière, quand il intitule son ouvrage principal *Le Monde (non pas l'homme) comme Volonté et Représentation*. Et c'est aussi ce que pense Nietzsche lorsqu'il perçoit et désigne l'être primordial de l'étant comme volonté de puissance.<sup>1096</sup>

Lorsque Heidegger dégage le sens accordé au concept de volonté dans l'histoire de la pensée moderne, il n'y voit que sa dimension métaphysique, c'est-à-dire, la volonté comme essence du monde. S'il est vrai que la psychologie traditionnelle, qui exalte l'âme, l'esprit, le Sujet ou l'ensemble des opérations de la pensée consciente confère à cette dernière un rôle de législateur, et une dimension incorporelle, chez Nietzsche, la théorie de la volonté, succinctement évaluée au §19 de *Par-delà-bien et mal* et au § 14 de *L'Antéchrist* est complètement redéfinie dans une approche strictement immanente au corps.

Pour Nietzsche, l'hypothèse d'un sujet unique qui serait maître de ses représentations n'est pas recevable, elle est une erreur méthodologique. Ce qu'il y a lieu d'admettre, c'est une pluralité de forces dont la collaboration et la lutte feraient le fond de notre vie consciente. La théorie du sujet apparaît alors comme inapte et aphone à rendre compte des souterrains de l'idéal. Quant à la théorie de la volonté, voici ce que Nietzsche en déduit :

ma thèse est : que la volonté telle que la psychologie l'a jusqu'ici comprise est une généralisation injustifiée, que cette volonté n'existe absolument pas qu'au lieu de saisir la transformation progressive d'une volonté déterminée en de nombreuses formes, on a biffé le caractère en en éliminant le contenu, la direction : c'est au plus haut point le cas chez Schopenhauer.<sup>1097</sup>

Contrairement à son maître qui décrit la volonté comme un principe général du monde réel, lequel (le monde) est le lieu d'une volonté aveugle, d'un « vouloir-vivre » tragique et douloureux, Nietzsche conçoit la volonté comme quelque chose de complexe. Une *pluralité* « dont l'unité est purement verbale, et c'est effectivement dans l'unicité du mot que se dissimule le préjugé populaire qui a trompé la vigilance toujours médiocre des philosophes.<sup>1098</sup> » En effet, le premier point de la critique de la théorie de la volonté repose sur l'idée de certitudes immédiates. Autant le *cogito* cartésien ne peut être appréhendé de façon directe et neutre, autant le « je veux » n'est pas une simple opération de l'esprit ni une certitude

---

<sup>1096</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>1097</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 14 [121], p. 91.

<sup>1098</sup> Nietzsche, *Par-delà-bien et mal*, §19, p. 36.

immédiate. Il (le « je veux ») découle d'un long processus interprétatif infraconscient. Tout comme la pensée consciente<sup>1099</sup> reste une activité instinctive, aux yeux de Nietzsche. La volonté n'est pas une réalité en soi, une cause incausée comme le soutient Descartes, mais un processus complexe et pluriel d'activités instinctives, dont « l'unité est comprise comme simplicité <sup>1100</sup>».

Car, « tout acte de volonté comporte premièrement une pluralité de sentiments : le sentiment de l'état initial, le sentiment de l'état terminal, le sentiment du mouvement lui-même qui conduit l'un à l'autre ; en outre un sentiment musculaire concomitant qui, par une sorte d'habitude entre en jeu sitôt que nous « voulons » <sup>1101</sup>». À cette pluralité de sentiments comme instances constitutives de la volonté, Nietzsche ajoute la *réflexion* ou la pensée, « car tout acte de la volonté recèle une pensée qui le commande, et n'allons pas croire que nous puissions retrancher cette pensée du vouloir — la volonté s'évanouirait du même coup.<sup>1102</sup> » Enfin, « la volonté n'est pas seulement un amalgame de sentiments et de réflexion, mais avant tout un mouvement passionnel, cette passion de commander dont il a déjà été question.<sup>1103</sup> » Pour Nietzsche, la volonté n'est pas une réalité immatérielle, désincarnée du corps, mais une propriété du corps. Il la repense, en effet, dans la perspective du corps, comme composé d'éléments instinctifs, affectifs et d'éléments intellectuels qui coexisteraient dans un processus complexe, dont la logique serait la lutte et la concorde. Nietzsche signale, en outre, que ces différentes instances infraconscientes sont subordonnées à un affect spécifique, l'affect de commandement, en ce que la volonté est aussi *un penchant au commandement*.

Ainsi entendue, aux yeux de Nietzsche, la volonté n'est pas à définir au sens d'une hypostase métaphysique, mais comme un processus constitué de trois instances généalogiquement hiérarchisées : une multiplicité de sentiments, la réflexivité, enfin un affect de commandement. « Dans tout acte volontaire on a toujours affaire à un ordre donné et reçu, ordre qui s'adresse, nous venons de le dire, à un édifice collectif d'« âmes » multiples. <sup>1104</sup>» Lorsque ces trois instances sont réunies, le concept de volonté teinté de préjugés moraux et

---

<sup>1099</sup> Pour Nietzsche, « tout ce qui arrive en tant qu'unité à la conscience est déjà monstrueusement compliqué : nous n'avons jamais qu'une apparence d'unité. » *Fragments posthumes*, XII, 5[56], p. 206, et 1[20], p. 25. Pour plus de détails, voir P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, pp. 7 à 40.

<sup>1100</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *La physiologie de la volonté de puissance*, p. 65.

<sup>1101</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, §19, p. 36.

<sup>1102</sup> *Idem*, § 19, p. 36.

<sup>1103</sup> *Ibid.*, §19, p. 36-37.

<sup>1104</sup> *Ibid.*, § 19. Ce qui fait dire à P. Wotling que : « La volonté n'est pas à comprendre comme une relation causale, mécanique, qui produirait à tout coup un effet, mais comme une relation de commandement et d'obéissance intervenant au sein d'une communauté hiérarchisée d'instances de même nature, que Nietzsche désignera par les termes d'instincts, d'affects, ou encore de pulsion, relation qui suppose à son tour de la part de chaque instance concernée une évaluation des rapports de force au sein de cette communauté. »

métaphysiques est complètement éliminé, puisqu'il devient *volonté de puissance*<sup>1105</sup>, c'est-à-dire un référentiel physiologique apte à exalter la vie. C'est donc de cette volonté qu'il fait référence dans le poème que nous venons de citer, c'est elle qu'il identifie au salut.

En clair, Nietzsche ne nie pas l'existence de la volonté, mais dénonce le sens vide de ce concept comme on le retrouve dans la psychologie idéaliste. Car « il n'y a que des états corporels : les états mentaux sont des conséquences, et relèvent d'une symbolique.<sup>1106</sup> » En soi, la volonté n'existe pas, ou plutôt, elle est inapte et aphone. Alors, pour qu'elle soit une force qui s'exerce activement et victorieusement, elle doit être articulée à la puissance ; sinon elle court certainement à sa perte. Mais qu'est-ce que la puissance chez Nietzsche ? Quelle est sa particularité par rapport à la notion de volonté ? Quel est l'enjeu de l'articulation volonté et puissance d'un point de vue moral et éthique chez Nietzsche ?

## *1.2/ La puissance comme excès d'amour chez Nietzsche*

Pour M. Birault, tel que le résume Gilles Deleuze, « La puissance n'est pas ce que la volonté veut, mais ce qui est dans la volonté, c'est-à-dire Dionysos<sup>1107</sup> », et la rend agissante. B. Stiegler, à l'instar de Birault, remarque que conformément à sa racine *Macht/Möglichkeit/mögen*, « [...] la puissance doit s'entendre [...] comme l'excès de toutes les possibilités de l'anneau.<sup>1108</sup> » Et elle précise, « la puissance » dont il est question dans la volonté de puissance désigne tous les possibles et, en ce sens, Dionysos en personne.<sup>1109</sup> Or, si l'on se réfère au sens premier de cette formule en 1876<sup>1110</sup>, la volonté de puissance est le « *sentiment* d'arriver à sa propre puissance.<sup>1111</sup> » À son plus haut degré, la puissance est certes un excès, mais pas de toutes les possibilités, un excès d'amour de soi-même qui s'ouvre dans l'amour de l'autre et du monde. Et la puissance a deux caractères qui la distinguent des autres formes de forces : c'est l'indépendance et l'inconditionnalité, tel l'amour de Dieu.

---

<sup>1105</sup> Nietzsche note : « Dans toute volonté il s'agit [...] de commander et d'obéir et cela sur la base d'un état social composé d'« âmes nombreuses. » Cf. *Par-delà le bien et le mal*, §19, p. 37.

<sup>1106</sup> *Fragments posthumes*, IX, 9[41], p. 370.

<sup>1107</sup> G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, p. 167.

<sup>1108</sup> B. Stiegler, *Nietzsche et la critique de la chair*, *op.cit.*, p. 224.

<sup>1109</sup> *Idem*, p. 225.

<sup>1110</sup> Walter Kaufmann a montré que la première occurrence de ce terme remonte à 1876-1877.

<sup>1111</sup> Cf. *Fragments posthumes*, *Humain, trop humain*, I, 23[63], p. 448. Voir aussi *Aurore*, « livre quatrième », § 348, p. 210. Ce qui fait dire à Michel Henry que la volonté de puissance ou ce qu'il nomme *hyperpuissance* est « [...] ce qui permet à chaque force d'accéder à soi-même dans l'inconditionnalité d'une cohérence avec soi où il n'y plus rien d'autre qu'elle ». Cf. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2011, p. 256.

À la différence du pouvoir qui vise la domination, la possession d'une chose ou d'un être et se confond parfois avec *Gewalt, Herrschaft* (la violence) en allemand ; la puissance est une force virtuelle dont l'essence est de croître. C'est donc la capacité de tout surmonter et de tout maîtriser. En toute probité intellectuelle, la puissance n'est pas l'apanage de l'homme, mais de Dieu. C'est pourquoi dans certains passages de Nietzsche elle est assimilée à Dionysos, et chez les chrétiens ou les musulmans à Dieu. Le Dieu chrétien, par exemple, est souvent qualifié de Tout-Puissant. Seul Dieu, qui a une connaissance absolue de lui et du monde, est capable de puissance ; l'homme en revanche a le pouvoir, c'est-à-dire la matérialisation de la puissance. C'est de ce fait une force limitée qui généralement dépend de quelque chose, car dans un rapport de force on peut perdre son pouvoir, d'où la fragilité et la finitude de l'homme et de tout ce qu'il crée. Ce pouvoir est appelé chez Aristote, *puissance motrice*, laquelle s'identifie au fait qu'une chose est la cause de transformation, pour une autre chose ou autrui.

Or qu'en est-il précisément de la puissance dans l'œuvre de Nietzsche ? « Celui qui est puissant devient toujours *celui qui se maîtrise lui-même*, celui qui déborde de puissance : on constate que la distinction possède plusieurs degrés – et chez l'individu même, il y a quelque chose *qui va croissant*.<sup>1112</sup>» Nietzsche définit la puissance comme une disposition naturelle à croître : la liberté est en puissance chez un esclave, car il peut s'affranchir de son maître par la lutte ou par un effort sur soi. La force est en puissance chez le faible, puisque ce dernier dispose aussi d'un instinct de commandement en lui. Le bien est en puissance chez le méchant. C'est donc un principe du devenir dans un être en tant qu'autre, lequel entretient l'unité et la hiérarchie au sein d'un organisme. En tant principe du devenir, elle favorise le dépassement de soi et l'aboutissement volontaire de l'homme. La puissance ne renvoie pas à une déperdition des forces constitutives de la vie ou de l'individu, mais à une organisation de la conscience de soi dans une belle harmonie et une hiérarchie flexible, dont le but est d'aboutir à une maîtrise du chaos intérieur. La puissance peut être représentée comme une formation progressive de l'homme grégaire aboutissant au surhomme, par conséquent, au monstre d'amour de soi-même et des autres (prochain et lointain). Et comme processus, elle permet l'actualisation répétée d'un homme fort, libre, sans le concours d'autrui.

Il s'agit ainsi chez Nietzsche d'une disposition déjà présente ou potentielle en tout organisme, mais qui n'est pas encore en acte. Nietzsche affirme que la volonté de puissance est une nature universelle, laquelle se trouve et s'exprime en tout être vivant, notamment l'homme.

---

<sup>1112</sup> *Fragments posthumes*, IX, 7[101], p. 286-287. Voir aussi : « On aspire à l'indépendance (liberté) pour la puissance, non l'inverse. » *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 41[3], p. 425.



« Ce qui est le mieux *développé* chez l'homme, c'est sa volonté de puissance – et ce n'est pas parce qu'il est passé par quelques millénaires de mentalité chrétienne née du mensonge et se mentant à elle-même qu'un Européen doit s'y tromper. <sup>1113</sup>» Ce qui nous conduit à dire que la puissance est un principe du devenir<sup>1114</sup>, mais en tant que telle, elle doit être comprise chez l'homme comme étant le point de départ d'un changement, l'état de se mouvoir vers le surhumain et l'éternel retour. C'est un état qui peut donc être, mais sans être encore, car elle est une sorte d'exercice d'auto-initiation, commandant la différence, exerçant une métaphysique immanente au corps où la raison, la conscience, l'âme se gardent de dégrader la vie. Une lecture attentive montrerait quelque correspondance surprenante avec le concept de *puissance* chez Aristote<sup>1115</sup>.

En effet, si une certaine tradition philosophique, en l'occurrence Aristote, pose le bonheur comme la fin ultime de nos actions, chez Nietzsche, c'est la puissance qui devient le nouvel idéal à atteindre. D'où le fait qu'elle soit couplée à la volonté. Le concept de volonté ici ne doit pas être appréhendé au sens schopenhauerien, mais plutôt comme quelque chose à *désirer* ou à *commander*. La volonté travaille ici comme un instrument de la puissance, elle n'est plus une cause incausée comme dans la psychologie cartésienne, mais elle devient une théorie simplement empirique. Elle aboutit alors à l'idée qu'elle se développe avec chaque augmentation de puissance. Telle est la raison pour laquelle Nietzsche affirme contre Schopenhauer et la tradition métaphysique qu'il y a « une *illusion* sur la volonté : ce n'est pas la volonté qui surmonte la résistance – nous opérons une synthèse entre deux états simultanés où nous introduisons une *unité*. [...] on croit que c'est elle qui met en mouvement alors qu'elle n'est qu'une excitation qui coïncide avec le commencement d'un mouvement.<sup>1116</sup>» La volonté est un complexe de sentiments, d'instincts (sentir, vouloir et penser)<sup>1117</sup>. En effet, comme la

---

<sup>1113</sup> *Fragments posthumes*, X, 25 [450], p. 150.

<sup>1114</sup> Il dit en effet que « toute force motrice est volonté de puissance, qu'il n'existe en dehors d'elle aucune force physique, dynamique ou psychique... » *Fragments posthumes*, XIV, 14[121], p. 91.

<sup>1115</sup> Chez Aristote, la puissance désigne aussi un principe du devenir de l'être, car l'être en acte ne vient pas d'un être en acte, mais d'un être en puissance. C'est par ce principe d'accroissement qu'il est possible de porter un discours sur le monde sensible.

<sup>1116</sup> *Fragments posthumes*, X, 27 [24], p. 314. La volonté n'est pas souveraine, ni libre, car selon « l'environnement et les conditions de notre vie un instinct ou l'autre passe au premier plan comme le plus précieux et le plus impérieux ; pensée, volonté et sentiment se mettent plus particulièrement à son service. » *Idem*, 27[29], p. 315.

<sup>1117</sup> « La volonté la plus déterminée (comme commandement) est une abstraction vague comprenant d'innombrables cas particuliers et par conséquent aussi des voies innombrables menant à ces cas particuliers. Qu'est-ce qui produit donc le *choix* du cas qui arrive réellement ? En fait l'exécution dépend bien d'un nombre illimité d'individus qui sont tous dans un état bien précis lorsque l'ordre est donné – il faut qu'ils comprennent aussi la tâche spéciale qui leur incombe, c'est-à-dire l'ordre que l'ordre (et son exécution) doit être répété jusque dans le plus petit détail et c'est seulement lorsque l'ordre est décomposé dans la multitude des petits éléments qui lui sont subordonnés que le mouvement peut se produire en commençant par le dernier et le plus petit agent d'exécution [...] On présuppose ici que l'organisme entier pense, que toutes les formes organiques ont part au

volonté est un sentiment, cela implique, par conséquent, une altérité, une ouverture et un rapport entre les forces. Ce qui fait dire à Nietzsche que la volonté est *volonté de puissance* si et seulement si l'on trouve dans toute volonté la passion de « commander et d'obéir <sup>1118</sup>». L'essence de la volonté est en effet d'être obéie par une autre volonté et ne s'exerce d'abord que sur soi-même, car c'est pour s'atteindre soi-même que toute volonté croît. Or, si la volonté est ce « sentiment musculaire <sup>1119</sup>», ou encore « cette passion de commander <sup>1120</sup>», elle ne devient agissante, vivante qu'« où elle s'attend à être obéie <sup>1121</sup>», parce que l'obéissance a la particularité de produire l'amour <sup>1122</sup>, lequel est identifié par Nietzsche à « l'ivresse » :

Jusqu'où peut aller la force transfiguratrice de l'ivresse, en veut-on la preuve la plus étonnante ? Cette preuve, c'est l' « amour », ce que l'on nomme amour dans toutes les langues, dans tous les mutismes du monde. L'ivresse vient ici à bout de la réalité, au point que l'on dirait que dans la conscience de l'amoureux, la cause première est estompée, et que l'on trouve autre chose à la place – un frémissement, un scintillement de tous les miroirs magiques de Circé [...] l'amour, et même l'amour de Dieu, le saint amour des « âmes délivrées » reste fondamentalement une seule et même chose : comme une fièvre qui <a> des raisons de se transfigurer, une ivresse qui fait bien de mentir sur son propre compte ... <sup>1123</sup>

L'amour comme sentiment d'ivresse, c'est un *surplus de force* <sup>1124</sup>, il est synonyme de richesse, et parfois de gaspillage. L'amour est un sentiment réconfortant et tonique – par

---

penser, au sentir, au vouloir – par conséquent que le cerveau n'est qu'un énorme appareil de centralisation. » *Fragments posthumes*, X, 27[19], p. 312.

<sup>1118</sup> Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 19, p. 36-37. « La volonté la plus déterminée (comme commandement) est une abstraction vague comprenant d'innombrables cas particuliers et par conséquent aussi des voies innombrables menant à ces cas particuliers. Qu'est-ce qui produit donc le *choix* du cas qui arrive réellement ? En fait l'exécution dépend bien d'un nombre illimité d'individus qui sont tous dans un état bien précis lorsque l'ordre est donné – il faut qu'ils comprennent aussi la tâche spéciale qui leur incombe, c'est-à-dire que l'ordre (et son exécution) doit être répété jusque dans le plus petit détail et c'est seulement lorsque l'ordre est décomposé dans la multiplicité des petits éléments qui lui sont subordonnés que le mouvement peut se produire *en commençant par le dernier et le plus petit* agent d'exécution – il y a donc une *inversion du sens de la succession*, comme dans le rêve du coup de canon. On présuppose ici que l'organisme entier pense, que toutes les formes organiques ont part au penser, au sentir, au vouloir – par conséquent, que le cerveau n'est qu'un énorme appareil de centralisation. » *Fragments posthumes*, X, 27 [19], p. 312.

<sup>1119</sup> Cf. *Par-delà bien et mal*, §19, p. 36.

<sup>1120</sup> *Idem*, §19, p. 36

<sup>1121</sup> *Ibid.*, §19, p. 36-37.

<sup>1122</sup> Lisons : « L'amour est le *fruit* de l'obéissance, mais souvent les sexes sont entre fruit et racine : et la liberté est le fruit de l'amour. » *Fragments posthumes*, IX, 5[1] 149, p. 215. Nous y reviendrons.

<sup>1123</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 14[120], p. 89-90.

<sup>1124</sup> Voici la définition nietzschéenne de l'ivresse, sentiment qui reste le trait essentiel de la psychologie de l'artiste : « Le sentiment d'ivresse, correspond en réalité à un surplus de force : plus fort que jamais à la saison de

conséquent, il intensifie non seulement le sentiment de puissance de celui qui commande, mais aussi de celui qui obéit, puisque le plaisir est « l'accroissement se faisant sentir du sentiment de puissance. <sup>1125</sup>» Sans l'amour, la volonté reste faible, inapte et aphone à produire l'effet escompté : la puissance, ensuite le plaisir qui en découle et qui l'accompagne dans ses aventures.

Par conséquent, la puissance est une force virtuelle, transfiguratrice et totalisante, dont l'articulation avec la volonté rend la volonté agissante, mais surtout forte. En d'autres termes, la puissance est amour, joie et bonté, lesquels correspondent aux trois principaux fruits de l'esprit qu'un chrétien doit porter et cultiver après la nouvelle naissance, selon l'apôtre Paul<sup>1126</sup> et que le surhumain nietzschéen incarne. La volonté étant un composé d'instincts, d'affects et de réflexion, la puissance est une surabondance d'amour et de joie. Car, « le plaisir est un sentiment de puissance <sup>1127</sup>» apte à conduire au bonheur. Car ce plaisir est à prendre au sens du « plaisir en repos » d'Épicure. Cependant, « le plaisir accompagne, le plaisir ne met pas en mouvement... <sup>1128</sup> » C'est la lutte pour la survie du tout entre les forces qui met en mouvement. Or, « le conflit des puissants est l'amour de ce qui sont loin luttant avec l'amour des proches. <sup>1129</sup>» En un mot, la puissance comme amour est une force transfiguratrice, qui permet d'organiser les différentes forces et de créer de nouvelles formes de vie. Ce qui fait dire à Nietzsche que « créativité et bonté ne sont pas des contraires mais une seule et même chose, vue dans une perspective proche ou lointaine. <sup>1130</sup>» En clair, la volonté de puissance apparaît comme un humanisme des affects ou de l'amour créateur très proche de la morale immanente d'amour de Jésus amplement défendue et enseignée par Paul et Luther.

---

l'appariement des sexes : de nouveaux organes, de nouvelles aptitudes, des couleurs et des formes nouvelles [...] l'état de plaisir que l'on nomme ivresse est très exactement un haut sentiment de puissance... » Cf. *Fragments posthumes*, XIV, 14 [117], pp. 84-86.

<sup>1125</sup> *Fragments posthumes*, X, 27[25], p. 314.

<sup>1126</sup> « Mais le fruit de l'esprit, c'est l'amour, la joie, la paix, la patience, la bonté, la bienveillance, la foi, la douceur, la maîtrise de soi. » Galates 5 :22.

<sup>1127</sup> Contre la psychologie rudimentaire, Nietzsche montre que la vertu seule ne peut pas conduire au bonheur. « Quel est infailliblement le moyen du bonheur ? Réponse : la vertu [...] en tant que raisonnable, la vertu est la voie du bonheur... elle exclut toute perturbation de l'intellect, toute émotion ;

En fait, l'homme ne veut pas le « bonheur » ...

Le plaisir est un sentiment de puissance : si l'on exclut les émotions, on exclut les états qui donnent au plus haut point le sentiment de puissance, donc le plaisir

La suprême rationalité est un état froid, net, qui est loin de donner ce sentiment de bonheur qu'apporte toute ivresse... » *Fragments posthumes*, XIV, 14[129], p. 99.

<sup>1128</sup> *Idem*, 14[121], p. 91.

<sup>1129</sup> *Fragments posthumes*, IX, 16 [71], p. 543.

<sup>1130</sup> *Idem*, 16 [71], p. 543.

### 1.3/La volonté de puissance et l'amour agapé : quelles perspectives de rencontre ?

Au regard des développements précédents, comment entendre cette formule : la volonté de puissance ? Et par suite quel est son rapport à l'amour créateur ou *l'agapé* dans le corpus nietzschéen ? La volonté de puissance est un concept polysémique. Il existe, en effet, plusieurs formes de volonté de puissance : elle renvoie soit à la vie<sup>1131</sup>, soit à l'homme<sup>1132</sup>, soit à la tentative d'une nouvelle interprétation de tout ce qui arrive<sup>1133</sup>, soit aux voies de la sainteté<sup>1134</sup>, ou bien à l'univers *dionysiaque*<sup>1135</sup>, ou encore au *désir fondamental*<sup>1136</sup>. Néanmoins, au-delà de cette polysémie, M. Birault avait dévoilé le sens véritable de cette hypothèse :

Il ne s'agit pas d'un vouloir-vivre, car comment ce qui est vie pourrait-il vouloir vivre ? Il ne s'agit pas d'un désir de dominer, car comment ce qui est dominant voudrait-il désirer dominer ? [...] Vouloir la puissance, c'est l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance. Nietzsche a toujours vu dans la lutte, dans le combat [seul], un moyen de sélection, mais qui fonctionnerait à rebours, et qui tournerait à l'avantage des esclaves et des troupes. [...] Sans doute, dans le désir de dominer, dans l'image que les impuissants se font de la volonté de puissance, on retrouve bien encore une volonté de puissance : mais le plus bas degré. La volonté de puissance à son plus haut degré, sous sa forme intense ou intensive, ne consiste pas à convoiter ni même à prendre, mais à donner, et à créer. Son véritable nom, dit Zarathoustra, c'est la vertu qui donne.<sup>1137</sup>

---

<sup>1131</sup> « [...] la vie est volonté de puissance. » Cf. *Par-delà le bien le mal*, § 259, p. 182. Ce rapport est amplement analysé par Wolfgang Müller-Lauter et Patrick Wotling en vue de montrer la dimension physiologique de la volonté de puissance contrairement à Heidegger qui n'y voit qu'un principe métaphysique. Ce rapport est minutieusement analysé par Wolfgang Müller-Lauter, dans son texte intitulé *La physiologie de la volonté de puissance*, p. 55 à 143. Voir aussi P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op.cit., p. 51 à 84.

<sup>1132</sup> Il décrit le corps de l'homme comme étant « une multiplicité de « volontés de puissance » : chacune avec une multiplicité de moyens d'expression et de formes. » Cf. *Fragments posthumes*, XII, 1[58], p. 34.

<sup>1133</sup> La volonté de puissance est aussi un instrument interprétatif du grand texte. Voir aussi *Fragments posthumes* XI, 39 [1] ou *Fragments posthumes*, XII, 1[35], p. 28.

<sup>1134</sup> *Fragments posthumes* XII, 1[126], p. 50. Cette métaphore est une critique de la morale grégaire et du christianisme : « Les voies de la sainteté. Qu'est-ce que des esprits robustes ? Sur la morale du troupeau. » *Fragments posthumes*, XII, 1[151], p. 54.

<sup>1135</sup> « Ce monde : un monstre de force, sans commencement ni fin, une somme fixe de force, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme [...] Voilà mon univers *dionysiaque* qui se crée et se détruit éternellement lui-même. [...] *Ce monde, c'est la volonté de puissance – et nul autre !* Et vous -mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance. » *Fragments posthumes*, XI, 38[12], p. 344.

<sup>1136</sup> À l'opposé de la volonté illusoire des métaphysiciens, seul « le désir fondamental est la volonté de puissance – l'« esprit en soi » n'est rien, de même que le « mouvement en soi » n'est rien ». *Fragments posthumes*, XII, 1[59], p. 35, 1[28], p. 26-27.

<sup>1137</sup> G. Deleuze, *L'île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de Minuit, 2002, P. 166-167. Et pour la définition de Zarathoustra de la volonté de puissance en tant que vertu qui donne, voir « Des trois maux », p. 228.

Ainsi déterminée, toute la question est donc de savoir ce qu'elle donne. La réponse pourrait se trouver dans la première occurrence de cette formule qui date de 1876. En effet, on remarque que dès la première occurrence, la volonté de puissance est identifiée au plaisir « de sa propre *puissance*<sup>1138</sup> » tout en étant indifférente aux jugements de valeur d'autrui. *Le plaisir de la puissance* ou encore la puissance qui se veut elle-même est ici le trait fondamental de la volonté de puissance. Ce sens apparaît comme un repère clé, il n'évoluera pas, en ce que Nietzsche le réitère dans les fragments posthumes de 1884 à 1888<sup>1139</sup> et surtout dans ses œuvres publiées. Il commence surtout à développer le sens de ce trait fondamental dans un aphorisme du *Gai savoir* intitulé « Pour la doctrine du sentiment de puissance<sup>1140</sup> », avant de fixer radicalement le sens dans un chapitre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* intitulé « Du surpassement de soi » : « Où j'ai trouvé du vivant, j'ai trouvé de la volonté de puissance ; et même dans la volonté du servant je trouvais la volonté de devenir maître<sup>1141</sup> ». Ajoutons que cette volonté de puissance inhérente à tout vivant est *inconditionnelle*, un trait qui permet de distinguer l'amour *agapè* des autres formes d'amours. Pour preuve, lisons : « Le caractère de la volonté de puissance inconditionnelle est présent dans tout le domaine de la vie.<sup>1142</sup> »

Dès lors, si la volonté de puissance en son haut degré veut seulement le partage alors, elle ne peut donner que ce qu'elle dispose de mieux, notamment la puissance. Or, nous venons de voir que la puissance se confond à l'amour chez Nietzsche. Par conséquent, en tant que « vertu qui donne », qui dit Oui, qui dispense un peu de sa richesse aux choses, la volonté de puissance obéit à une exigence fondamentale propre au commandement d'amour de Jésus, selon

---

<sup>1138</sup> Voici la citation intégrale : « L'élément essentiel de l'ambition est d'arriver au *sentiment* de sa propre puissance. Le plaisir de la puissance ne se réduit pas à celui de nous savoir admirés dans l'opinion d'autrui. Louange et blâme, amour et haine, sont indifférents à l'ambitieux qui veut la puissance. La peur (négativement) et la volonté de puissance (positivement) expliquent le grand cas que nous faisons des opinions des gens. Le plaisir de la puissance s'explique par l'expérience cent et cent fois refaite du déplaisir tenant à la dépendance, à l'impuissance. Faute de cette expérience, ledit plaisir fait aussi défaut. » On peut retenir de ce passage que la volonté de puissance est un certain comportement – lequel consiste à se construire en faisant l'expérience de la douleur et du plaisir. Cf. *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 23[63], p. 448.

<sup>1139</sup> On peut dans ce fragment lire la même idée : « ... si, à la place du « bonheur individuel auquel est censé viser tout être vivant, on met la puissance : « il y a aspiration à la puissance, à davantage de puissance » - le plaisir n'est qu'un symptôme du sentiment de la puissance atteinte, une conscience de la différence – il n'y a pas aspiration au plaisir, mais le plaisir apparaît quand est atteint ce à quoi il était visé ». *Fragments posthumes*, XIV, 14 [121], p. 91.

<sup>1140</sup> Voir *Le Gai Savoir*, §13, p. 52-53.

<sup>1141</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Du surpassement de soi », p.141. En effet, cette notion apparaît clairement dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Dans les œuvres postérieures comme *La naissance de la tragédie* par exemple, elle était encore enserrée dans les concepts de Schopenhauer. La volonté de puissance marque de façon décisive la rupture de Nietzsche d'avec la pensée occidentale qui se cristallise dans l'au-delà et la morale idéaliste. Elle n'a pas le sens que lui donnait la philosophie traditionnelle, Nietzsche va jusqu'à rejeter la compréhension de la volonté comme faculté de l'âme et l'oppose au vouloir vivre schopenhauerien.

<sup>1142</sup> *Fragments posthumes*, XII, 1[54], p. 33.

le livre de Jean 13 :34-35 : le partage de l'amour en tant qu'amour. Car, ce qui est décisif et nouveau dans ce commandement, c'est l'exigence du partage.<sup>1143</sup> Et lorsqu'elle dispense le peu de sa richesse aux choses de la terre, elle le fait inconditionnellement. Lisons : « Ce que donne l'amour, il ne faut pas vouloir le restituer ni le rendre : tout instinct de restitution doit être noyé dans la mer de l'amour.<sup>1144</sup> » Elle donne ce que les esprits rares ou forts comme Jésus possèdent : le plaisir, la joie, enfin l'amitié<sup>1145</sup>. Ce qui implique, par conséquent, une nouvelle pratique de la philosophie, très loin des thèses idéalistes, mécanistes ou biologisantes. On pourrait ainsi comprendre pourquoi les trois degrés de la volonté de puissance chez Nietzsche sont : « a) la liberté<sup>1146</sup>, b) la justice<sup>1147</sup>, c) l'amour<sup>1148</sup> ».

L'hypothèse de la volonté de puissance comprise comme vertu qui prodigue nous invite alors à abandonner l'idée de la chose en soi et la définition idéaliste de l'homme, pour le saisir comme un être relationnel et comme un être de partage. Ce faisant, la volonté de puissance ne devrait pas être perçue comme un principe métaphysique ainsi que le montre Heidegger<sup>1149</sup>, mais plutôt comme un jeu de métamorphoses, un principe du devenir, initié et sous-tendu par l'amour créateur. Heidegger, en effet, conçoit la volonté de puissance comme un principe métaphysique en ce qu'il désigne ce qui constitue le trait fondamental de l'être. Il présente de ce fait Nietzsche comme celui qui « demeure dans la voie tracée par l'interrogation initiale<sup>1150</sup> » : qu'est-ce que l'Être ? Il précise que Nietzsche « y répond<sup>1151</sup> ». Sans vouloir nier la pertinence de ce constat, nous pouvons objecter que la réponse nietzschéenne à la question de l'Être ne s'inscrit pas dans le prolongement de la métaphysique ou encore de l'ontologie parménidéenne, encore moins dans la domination de la nature par la technoscience, mais dans une affirmation joyeuse et répétée de la vie et du corps.

<sup>1143</sup> Le partage a le mérite de multiplier et d'intensifier les choses, les émotions ou encore les idées.

<sup>1144</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3[266], p. 95. Déjà cité.

<sup>1145</sup> Nous y reviendrons au chapitre VIII.

<sup>1146</sup> Il faut préciser que le sens de la volonté de puissance comme « instinct de liberté » est donné dans *La généalogie de la morale*, II, § 18. Et la volonté de puissance comme affect dans les *Fragments posthumes*, XIV, 14 [121], p. 90-91. Cité aussi par P. Wotling.

<sup>1147</sup> Comme nous venons de le voir, la justice se confond à l'amour chez Nietzsche. Lisons : « A : Que signifie la justice ? B : Ma justice, c'est l'amour en ouvrant l'œil. A : Mais songe à ce que tu dis : cette justice-là acquitte tout le monde à l'exception de celui qui juge ! Cet amour supporte non seulement toutes les peines, mais aussi toutes les fautes ! B : Qu'il en soit ainsi ! » *Fragments posthumes*, IX, 3[1], p. 67-68.

<sup>1148</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 9[135], p. 76.

<sup>1149</sup> Heidegger conçoit la volonté de puissance comme un principe métaphysique en ce qu'il désigne ce qui constitue le trait fondamental de l'être. Il présente de ce fait Nietzsche comme celui-là qui « demeure dans la voie tracée par l'interrogation initiale », notamment, qu'est-ce que l'Être ? Il précise que Nietzsche « y répond ». Sans vouloir nier la pertinence de ce constat, nous pouvons objecter que la réponse ne s'inscrit pas dans le prolongement de la métaphysique. Voir, M. Heidegger, *Nietzsche*, I, (1961), trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 14.

<sup>1150</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>1151</sup> *Idem*, p.14.

Si l'Être parménidéen<sup>1152</sup> est essentiellement un être inengendré, immobile, immuable, autosuffisant et intelligible, c'est-à-dire parfaitement homogène, sans discontinuité, ni vide, comme l'Idée de Platon, l'Être nietzschéen en revanche, est lié au temps, au devenir, à la vie concrète. Par conséquent, c'est un être contradictoire, dynamique, souffrant, multiple, quête la vie dans sa totalité. Il s'agit donc de l'homme, mais comme phénomène empirique<sup>1153</sup>. Pour preuve, il note : « si la contradiction est l'être véritable, et si le plaisir est l'apparence, si le devenir appartient à l'apparence – alors comprendre le monde en sa profondeur signifie comprendre la contradiction. <sup>1154</sup>» La volonté de puissance célèbre donc les oppositions et les différences généalogiques, termes rejetés par la logique idéaliste qui opère avec la raison, c'est-à-dire par déperdition des forces et nivellement des choses. Ce qui conduit Nietzsche à formuler une interprétation autre de la définition étymologique de la philosophie, et d'en dévoiler la nouvelle tâche :

*La philosophie comme amour de la sagesse. Adressé là-haut, au sage en tant que le plus chargé de bonheur, le plus puissant, celui qui justifie tout devenir et veut son retour. – non pas l'amour d'un état, d'un sentiment spirituel et sensuel de perfection : une affirmation et une approbation jaillies d'un déferlement du sentiment de la puissance formatrice. Le grand signe distinctif.*

AMOUR RÉEL !<sup>1155</sup>

La volonté de puissance serait un amour débordant pour tout ce qui est, en ce qu'il augmente le sentiment de sa propre puissance en affirmant la puissance de l'éternité et de l'inconditionnel. Il est une adhésion à la vie, par suite tendance vitale à monter, à intensifier davantage la vie. Comme une vertu qui donne, il faudrait donc penser la volonté de puissance

---

<sup>1152</sup> La question de l'Être trouve son origine avec Parménide, dans son *Poème*, au fragment 2. Il note à cet effet que l'Être est (la vérité, la pensée, le discours) et le non-être (le devenir, le mouvement, le corps) est inconnaissable, il ne peut être objet de science, de discours. Héraclite et ses disciples objectent en affirmant que la nature est en mouvement continu et que rien ne peut rester identique, mais partagent aussi l'idée qu'on ne peut discourir sur le monde physique. Platon quant à lui en proposant que l'Être est ainsi que le non-être à travers son dualisme du monde apparent et du monde intelligible, est tout de même en accord avec ces prédécesseurs sur l'impossibilité de connaître ce qui est en mouvement continu (le corps). C'est Aristote, qui, le premier, va permettre un discours sur l'Être et le non-être en proposant la distinction entre l'être en puissance et l'être en acte. Il propose cette solution dans le livre I de la *Physique*.

<sup>1153</sup> En effet, « L'individualité, le caractère intelligible n'est qu'une *représentation* de l'Un originaire. Le caractère n'est pas une réalité, mais seulement une représentation : celle-ci s'étend dans le domaine du devenir et possède ainsi une face extérieure, l'homme empirique. » *Fragments posthumes, La naissance de la tragédie*, 7[161], p. 310.

<sup>1154</sup> *Fragments posthumes, La naissance de la tragédie*, 7[169], p. 312-313.

<sup>1155</sup> *Fragments posthumes*, X, 25[451], p. 150-151.

comme une manière d'être, de vivre et de créer au même titre que la *praxis* évangélique de Jésus. L'augmentation, la diminution, la force ou la faiblesse sont des processus de la volonté de puissance qui tendent vers un certain état : la santé ou la maladie. La volonté de puissance est toujours croissante et créatrice comme le grand amour ou l'amour créateur. Qu'elle soit croissante ou déclinante, sa nature est de créer. Par exemple, lorsque l'art tragique (volonté forte) exalte la réalité, la volonté faible (Socrate) ornée de ressentiment envers la vie crée des valeurs décadentes.

Toutefois, même si la volonté de puissance peut être rapprochée de l'amour *agapè*, Nietzsche ne manque pas d'originalité. Dans l'éthique chrétienne, cet amour est d'abord orienté vers Dieu puis vers soi-même et autrui ; mais chez Nietzsche, il est de part en part tourné vers soi-même, afin de mieux s'épancher vers autrui. C'est en ce sens qu'il dépasse le commandement d'amour de johannique.

## Section 2- La question de l'impuissance de la volonté chez Paul et Nietzsche : quels points de convergences ?

La splendide cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle – tout ce phénomène du « corps » [...] n'est pas là un problème de mécanique, c'est un problème moral.<sup>1156</sup>

Chez Nietzsche, le processus de réalisation de soi n'est pas d'ordre métaphysique, mais moral et physiologique comme chez Paul. En effet, l'hypothèse de la volonté de puissance répond aux méprises de la métaphysique à l'endroit du corps, lesquelles affirment que le corps ne peut être objet de connaissances et par conséquent débouchent sur un dualisme corps/âme, apparence/réalité. Avec l'hypothèse de la volonté de puissance, l'Être<sup>1157</sup> n'est plus une hypostase métaphysique, mais un processus intraphénoménal ou bien il s'identifie à l'Apparence sublimée<sup>1158</sup>. La volonté de puissance provoque une redéfinition de la vie, du corps

---

<sup>1156</sup> *Fragments posthumes*, XI, 37[4], p. 311.

<sup>1157</sup> L'être nietzschéen s'éparpille dans la multiplicité, il s'identifie à la vie comme totalité existentielle.

<sup>1158</sup> La notion d'Apparence sublimée renvoie chez Nietzsche à la beauté individuée dans les images par la figure d'Apollon, débarrassée des concepts anthropologiques et des influences du maître.



et de l'homme et par conséquent l'instauration d'autres paradigmes pour mieux se connaître et connaître le monde, notamment le grand amour, lequel est source d'estime de soi et de dignité.

## *2.1/ L'amour comme metteur en scène d'un corps en grande santé*

Avec l'hypothèse de la volonté de puissance, le corps cesse d'être un amas de terre pour être spirituel comme chez Paul. Le corps anti-dualiste et comme « pluralité d'âmes », on le retrouve certes chez Aristote avec quelques nuances près, mais également chez Paul, à travers l'hypothèse de la résurrection des corps et du corps de Christ. Chez Paul, le corps humain a plusieurs membres, et le corps n'est pas à séparer de l'Esprit, puisqu'il ressuscite.

[...] le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il de Christ. Nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. Ainsi le corps n'est pas un seul membre, mais il est formé de plusieurs membres. [...] Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un membre est honoré, tous les membres se réjouissent avec lui. Vous êtes le corps de Christ, et vous êtes ses membres, chacun pour sa part.<sup>1159</sup>

Le corps, qu'il faut bien distinguer de la chair chez Paul, a le même sens que l'âme dans la pensée classique. Paul pense donc l'homme comme un corps et non comme une essence psychologique. Ce qui implique une certaine valorisation du corps. Car, il précise dans la suite du texte que, pour ce qui est de la résurrection des morts, c'est-à-dire le passage de la simple créature à la Révélation, ceux-là « ont crucifié la chair avec ses passions et ces désirs. » On peut dire que le corps est aussi une Grande raison chez Paul. Nietzsche lui-même voit en Paul un penseur du corps. C'est l'une des choses qu'il loue chez Paul comme en témoigne ce passage : « même les philosophes et les croyants qui dans leur logique ou dans leur piété avaient les raisons les plus convaincantes de tenir ce qui est corporel pour une illusion, et pour une illusion dépassée et révolue, n'ont pas pu s'empêcher de reconnaître le fait stupide que le corps n'avait pas disparu : on trouve à ce sujet les témoignages les plus étranges, soit chez saint Paul, soit dans la philosophie des Vedânta.<sup>1160</sup> » Paul, en effet, a repensé le corps dans un sens positif.

---

<sup>1159</sup> 1Corinthiens 12, 12 :27.

<sup>1160</sup> *Fragments posthumes*, XI, 36[36], p. 297.

Chez Nietzsche, le corps reçoit aussi un statut singulier ou plutôt ontologique. Il s'agit, en effet, d'une ontologie du réel : « Je suis corps absolument, et rien d'autre ; et âme n'est qu'un mot pour désigner une qualité du corps. <sup>1161</sup> » Nietzsche réitère avec originalité cette définition : « Le corps est raison, une grande raison, une multiplicité douée d'un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un berger <sup>1162</sup> » et l'âme n'est qu'« un outil de ton corps, voilà mon frère, ce qu'est aussi ta petite raison que tu nommes « esprit », un petit outil et un petit jouet de la grande raison <sup>1163</sup> ». Dans la logique nietzschéenne, il ne peut donc y avoir scission entre l'âme et le corps, puisque l'âme fait partie du corps, c'est un organe au service du corps. Contrairement à la psychologie traditionnelle qui exalte l'âme, l'esprit, la conscience en leur conférant un rôle de législateur, l'âme et la conscience sont ramenées au corps et sont à son service. L'âme n'est plus une essence autonome ou le pilote du corps comme chez Descartes, mais un aspect du corps, puisque le « corps est un mot qui recouvre une collectivité spécifique d'instance infra-consciente, d'instincts et d'affects. <sup>1164</sup> » Ce qui induit que le corps est conçu chez Nietzsche comme une psychophysiologie, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence de nature entre le corps et l'âme, mais plutôt une différence de degré entre ces deux instances.

Nietzsche considère que c'est par « une conclusion prématurée que la conscience humaine a été si longtemps tenue pour le degré supérieur de l'évolution organique. <sup>1165</sup> » Dans la préface à la seconde édition du *Gai savoir*, §2, Nietzsche soulignait déjà que la philosophie depuis Socrate a toujours été « uniquement une exégèse du corps et un malentendu à propos du corps ». Pour notre philosophe, après les études des présocratiques, la pratique de la philosophie qui a suivi s'est focalisée sur le primat de l'âme, de la conscience au détriment du corps. Elle fut un périlleux contresens de ce qu'était le corps et de ce qu'il devrait être. L'homme est corps de part en part, et le corps est « cette collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés ». Or, cette merveilleuse « cohésion des vivants les plus multiples, la façon dont les activités supérieures et inférieures s'ajustent et s'intègrent les unes aux autres, cette obéissance multiforme, non pas aveugle, bien moins encore mécanique, mais critique, prudente, soigneuse, voire rebelle – tout ce phénomène du corps est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre esprit [...] que l'algèbre est supérieure à la table de

---

<sup>1161</sup> F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps » p. 48.

<sup>1162</sup> *Idem*, p. 48. On retrouve également ce sens au § 19 de *Par-delà bien et mal*.

<sup>1163</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>1164</sup> P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, p. 63.

<sup>1165</sup> *Fragments posthumes*, XI, 37[4], p. 310.

multiplication.<sup>1166</sup> » Car, elle est le produit d'une force supérieure à la logique humaine : l'amour.

Aux yeux de Nietzsche, le corps n'obéit à aucune logique. L'organisation du corps se manifeste suivant un phénomène qui échappe amplement aux moyens rationnels de compréhension de la réalité. Cette splendide synthèse d'êtres vivants et d'intellect qu'est l'homme ne peut s'affirmer et vivre que du moment où est créé un système subtil de commandement et d'obéissance, c'est-à-dire une relation de communication et d'accord extrêmement rapide entre les dominants et les dominés. Cependant ce système n'a rien de logique, ni de mécaniste<sup>1167</sup>, c'est un problème d'ordre moral, éthique, voire esthétique, nous dit Nietzsche. Alors, les philosophies dualistes, ayant donné à la raison, à la conscience une primauté sur le corps ont commis une erreur au même titre que les médecins, lesquels avaient une conception réductionniste du corps. Pour Nietzsche :

L'homme est une pluralité de forces qui se situent dans une hiérarchie, de telle sorte qu'il y en a qui commandent, mais que celles qui commandent doivent aussi fournir à celles qui obéissent tout ce qui sert à leur subsistance, si bien qu'elles-mêmes sont conditionnées par l'existence de ces dernières. Tous ces êtres vivants doivent être d'espèces apparentées, sans quoi ils ne sauraient ainsi servir et obéir les uns les autres. [...] Le concept d'« individu » est faux. Ces êtres n'existent pas isolément : le centre de gravité se déplace ; la continuelle production des cellules, etc., cause un changement perpétuel du nombre d'êtres.<sup>1168</sup>

Le corps humain est donc une structure complexe et paradoxale où ne cessent de s'affronter et de s'harmoniser les éléments qui le composent (pulsions et affects). À l'instar de l'univers ou d'une société politique, le corps est peuplé de plusieurs espèces, hiérarchiquement organisées sur le modèle de la volonté de puissance. Il est le théâtre des luttes et de compromis entre forces, dans le but de maintenir la vie, l'harmonie du tout. Il désigne de ce fait un ensemble de processus naturellement structurés, ordonnés dans le cas de la grande santé et anarchiste

---

<sup>1166</sup> *Idem*, 37[4], p. 311 et 35 [35], p. 255-256. On peut aussi lire : « La multiplicité des instincts – nous devons supposer un maître, mais il n'est pas dans la conscience ; la conscience est bien plutôt un organe, comme l'estomac. » Cf. *Fragments posthumes*, X, 27[26], p. 315. Pour Nietzsche, d'un point de vue psychophysique : « La représentation la plus générale de notre être celle d'une communauté sociale d'instincts animés d'une rivalité continue, formant entre eux des alliances particulières. L'intellect est objet de la joute. » *Fragments posthumes*, IX, 7[94] et 7[95], pp. 284-285.

<sup>1167</sup> Il dit à ce sujet : « La théorie mécaniste est une philosophie superficielle. Elle apprend à établir des formules ; elle introduit une grande simplification... » Cf. *Fragments posthumes*, XI, 34[247], p. 233.

<sup>1168</sup> *Fragments posthumes*, XI, 34[123], p. 190.

dans celui de la maladie, comme l'a montré P. Wotling : le corps « n'est [...] pas une entité matérielle, un substrat physique autonome, une *res extensa*, mais un terme servant à désigner, dans sa multiplicité irréductible, le jeu conflictuel des instincts qui n'est autre que la volonté de puissance. <sup>1169</sup>» C'est grâce à ce « perpétuel échange d'obéissance et de commandement sous ses formes innombrables<sup>1170</sup> » que l'harmonie, la vie et la grande santé sont possibles au sein d'un organisme. C'est pourquoi en « suivant le fil conducteur qu'est le corps », Nietzsche définit la volonté de puissance comme un phénomène qui consiste à « Dominer et obéir <sup>1171</sup>» dans le domaine organique, loin des canons de la logique. Qu'est-ce qui permet alors de maintenir cette harmonie interne au sein d'un corps en grande santé ? Autrement dit, pourquoi Nietzsche accorde-t-il une place essentielle à *l'obéissance* dans le processus d'accroissement de tout organisme ?

Tout d'abord, il faudrait rappeler que ce mouvement interne et parfait dans lequel chaque cellule malgré les affrontements, exécute sa tâche pour la survie du tout est d'ordre moral, et non logique, ni mécanique. Il s'agit en effet d'une « *morale vivante, une force impulsive* [...] 1) parce qu'elle était sincère 2) parce qu'elle était courageuse 3) parce qu'elle était juste 4) parce qu'elle était amour <sup>1172</sup>», donc loin des principes abstraits de la morale idéaliste, lesquels séparent le principe de l'acte. Autrement dit, c'est l'amour créateur qui fonde de cette harmonie. Lisons : « L'amour est le *fruit* de l'obéissance, mais souvent les sexes sont entre fruit et racine : et la liberté est le fruit de l'amour. <sup>1173</sup>» En effet, l'amour est un intermédiaire, lequel produit une unité collégiale, puisqu'il est ce qui permet d'unir les contraires dans la joie. C'est pourquoi Nietzsche conçoit essentiellement la volonté de puissance comme une relation de commandement et d'obéissance, car l'obéissance a le privilège de produire l'amour, selon Nietzsche. « Plus libre et fort l'individu, plus exigeant son amour : il finira par désirer le surhomme, car rien d'autre ne pourra *assouvir* son amour. <sup>1174</sup>»

Le corps étant peuplé d'une multiplicité d'espèces, l'amour devient une nécessité pour garantir la hiérarchie, donc la santé. Ceux qui commandent ne sont pas dans un rapport de domination ni d'anéantissement des dominés, mais dans une relation de partage, car la

---

<sup>1169</sup>P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 90. Deleuze abonde dans le même sens : « Ce qui définit un corps est ce rapport de forces dominantes et des forces dominées. Tout rapport de force constitue un corps : chimique, biologique, social, politique. Deux forces quelconques, étant inégales, constituent un corps dès qu'elles entrent en rapport : c'est pourquoi le corps est toujours le fruit du hasard [...] au sens nietzschéen, et apparaît comme la chose la plus « surprenante », beaucoup plus surprenante en vérité que la conscience et l'esprit. » G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 44.

<sup>1170</sup> *Fragments posthumes*, XI, 37[4], p. 312.

<sup>1171</sup> Dominer et obéir en tant expression de la volonté de puissance dans le domaine organique. *Idem*, 37[4], p. 310.

<sup>1172</sup> *Fragments posthumes*, IX, 6 [1], p. 242.

<sup>1173</sup> *Fragments posthumes*, IX, 5[1] 149, p. 215.

<sup>1174</sup> *Ibid.*, 5[1] 150, p. 215.

hiérarchie nietzschéenne est flexible<sup>1175</sup> et amoureuse<sup>1176</sup>. L'existence de ceux qui dominent est conditionnée à celle de ceux qui obéissent. En conséquence, le *partage*<sup>1177</sup> devient une exigence fondamentale entre dominés et dominants dans un corps sain. Nietzsche, ajoute qu'au sein d'un organisme, ces êtres doivent être d'espèces apparentées, car « Nous ne pouvons aimer que ce qui nous est tout à fait apparenté : nous aimons le plus un être pensé. À l'égard d'une œuvre et d'un enfant, l'amour n'a pas besoin d'être commandé [puisqu'il est déjà un commandement qui s'approuve]. Avantage du surhomme.<sup>1178</sup> » Lui (le surhomme) qui est un cœur débordant d'amour.

C'est pourquoi au « Je veux » de la psychologie traditionnelle et rudimentaire, laquelle soutient l'autonomie, la connaissance et la liberté absolue du sujet, Nietzsche substitue, le « J'obéis », en ce que *la liberté est le fruit de l'amour*, selon Nietzsche. L'amour devient ainsi le principe d'effectivité de la volonté de puissance et l'aboutissement au surhumain. Pour preuve, il note :

« J'obéis » – non pas « je veux ». « Je n'ai rien pu *écarter* lorsque j'ai créé le surhomme. Tout ce qui est mal et faux chez vous, vos mensonges, votre ignorance – tout cela est dans ses gènes. » (Contre le pur végétarisme)  
Voulons-nous créer des âmes d'agneaux et des vierges songeuses ? Ce sont des lions que nous voulons, et des monstres d'amour et de force.<sup>1179</sup>

En effet, celui qui obéit fait preuve de pragmatisme en produisant l'amour de soi, lequel est une condition de découverte de soi, d'évaluation de soi et de dépassement de soi. Il est alors libre et manifeste une volonté forte<sup>1180</sup>, car son intelligence, son jugement et son imagination restent dans une relation équilibrée, puis ne dépendent pas des autres, mais seulement de lui-

---

<sup>1175</sup> La hiérarchie du corps est flexible, et non rigide, ceux qui commandent devraient aussi obéir à un moment donné. Les centres de souveraineté sont donc provisoires, comme dans la vie de tous les jours où on observe de luttes, des compromis, des naissances et des morts, entraînant un changement perpétuel des choses. À l'instar de l'univers, les cellules de notre corps se constituent en centre de gravité en éliminant d'autres.

<sup>1176</sup> En effet, leurs relations se caractérisent par la lutte, la concorde, la communication et l'interchangeabilité entre membres, organes. Bien qu'elles se mutilent, elles se soutiennent mutuellement, pour le bien-être du tout.

<sup>1177</sup> Rappelons simplement que le partage est une exigence posée par le commandement d'amour de Jésus.

<sup>1178</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[80], p. 146.

<sup>1179</sup> *Idem*, IX, 4[77], p. 145.

<sup>1180</sup> L'homme à la volonté forte : 1) voit clairement le but ; 2) il se fie à sa force, au moins pour trouver les *moyens* ; 3) il suit ses idées plus que celles des autres ; 4) il ne fatigue pas facilement, et dans la fatigue ses buts ne *s'estompent* pas. C'est un alpiniste exercé ; 5) il ne s'effraie pas beaucoup et pas souvent. Donc cette sorte de liberté que l'on trouve chez lui est la *détermination* et la *force* du vouloir, jointes à l'agilité et à la faiblesse de l'imagination, ainsi qu'à la domination ou à la passion de dominer et au sentiment de sa valeur. On parle de liberté parce que celle-ci est habituellement associée à la force et à la domination. Cf. *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 42[25], p. 442.

L'individu fait preuve de liberté lorsqu' « il préfère de nouveaux motifs aux anciens (habit<udes> ou motifs héréditairement transmis), des motifs conscients à ceux qui sont instinct<ifs>... » *Idem*, 42[28], p. 442 ; 47[1], p. 457.

même. Il fait preuve d'une certaine autonomie sur le plan psychophysiologique. Tandis que le sujet voulant agit par illusion et autocontrainte, en ce qu'il rejette une partie de lui. Pour s'affirmer, il procède par déperdition des forces vitales, en niant ses instincts primitifs, ses désirs. Le sujet voulant guidé par la métamorale est semblable, aux yeux de Nietzsche, à un légume, un homme inoffensif et contrôlable. Il est faible et prisonnier des poids oppressants de la morale et de la religion, lesquels anéantissent la véritable individualité et l'aliènent dans une somnolence dogmatique des valeurs multidimensionnelles telles que l'altruisme ou l'impératif catégorique de Kant.

En clair, le « je veux » guidé par la raison ratiocinante est pauvre spirituellement, alors que le « j'obéis » qui est le produit de l'amour créateur imprime la fécondité et l'inclusion. Telle est la raison pour laquelle il veut créer des *lions*, des *monstres d'amour et de force*. Il faut donc « préparer la terre pour le surhomme, ainsi que les animaux et les plantes. Je vous inocule la folie. Les petits auront l'amour que vous avez en trop.<sup>1181</sup> » Chez le surhomme, on remarque un surcroît d'amour et de force qui s'épanche avec le plus de force vers autrui, notamment les plus faibles. Cette surabondance est source de paix et de joie, car « ce n'est pas l'amour partagé qui met fin au malheur de l'amant, mais un surcroît d'amour.<sup>1182</sup> » D'où l'importance d'avoir un cœur débordant d'amour.

## 2.2/ Aimer, c'est pouvoir bien agir

Il ne suffit pas de pratiquer le bien, il faut l'avoir voulu et, suivant le mot du poète, accueillir la divinité [l'amour ou la puissance] dans sa *volonté*. Mais on ne peut vouloir le beau, il faut le *pouvoir*, en toute innocence et aveuglement, sans aucune curiosité de la psyché. Qui allume sa lanterne pour trouver des hommes parfaits, qu'il fasse attention à cette marque : ce sont ceux qui agissent toujours pour l'amour du bien et, ce faisant, atteignent toujours au beau sans y penser. Beaucoup des meilleurs et des plus nobles restent en effet, par impuissance [manque d'amour] et faute d'une belle âme, avec toute leur bonne volonté et leurs bonnes œuvres...<sup>1183</sup>

Aimer c'est faire, c'est surtout pouvoir bien faire. C'est, en effet, l'amour qu'on pourrait identifier à la puissance chez Nietzsche qui donne à la volonté le pouvoir de bien agir, tel que

---

<sup>1181</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4 [78], p. 146.

<sup>1182</sup> *Idem*, 4[65], p. 140.

<sup>1183</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, § 336, p. 150.

le montre également Vladimir Jankélévitch<sup>1184</sup>. Dans son aspect moral, on peut constater que l'approche nietzschéenne de la notion de volonté tutoie l'approche théologique, mais surtout la thèse paulinienne. Quand Paul au sujet de la loi dit : « j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas.<sup>1185</sup> », il soulignait déjà bien avant Nietzsche les limites de la volonté conçue comme une chose en soi. Cette insuffisance de la volonté, Nietzsche la dénonce également au § 19 de *Par-delà le bien et le mal*, lorsqu'il note : « Ainsi, celui qui veut croit-il de bonne foi qu'il suffit de vouloir pour agir. » Et ce qu'il reproche aux prêtres, ce n'est pas leur « ambition, mais de *vouloir* sans *pouvoir*.<sup>1186</sup> » En soi, et d'un point de vue pratique, la volonté n'est pas toujours agissante, forte et libre. Elle est soit prisonnière de la loi de Dieu, soit esclave de la loi du péché selon Paul : « Misérable que je suis ! Qui me délivrera du corps de cette mort ? [...] Ainsi je suis par l'entendement esclave de la loi de Dieu, et je suis par la chair esclave de la loi du péché.<sup>1187</sup> »

Alors, pour que la volonté soit agissante ou encore forte, pour que le couple volonté et pouvoir soit effectif, il faut l'amour de Dieu et non la loi. La loi est, aux yeux de Paul, une nécessité externe qui, certes, détermine les comportements des chrétiens, mais reste insuffisante, puisqu'elle entretient toujours la faiblesse. L'amour de Dieu, lequel est en nous, pour nous et avec nous, par la mort de Jésus-Christ, est une nécessité interne qui stimule notre volonté en lui donnant le pouvoir d'agir selon le bien, le vrai et le juste. Ce qui fait dire à Paul que « la loi de l'esprit de vie en Jésus-Christ [qui symbolise l'amour de Dieu] m'a affranchi de la loi du péché et de la mort. Car chose impossible à la loi, parce que la chair la rendait sans force, Dieu a condamné le péché dans la chair, en envoyant, à cause du péché, son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché, et cela afin que la justice de la loi fût accomplie en nous...<sup>1188</sup> » Avec l'expérience christique, Paul opère le passage d'une volonté faible,

---

<sup>1184</sup> Chez Jankélévitch, « cette unité de l'acte et du sens, dont s'inspire l'intention bienveillante, c'est l'amour qui la commence et la commande indéfectiblement. À l'instar du « désintéressement » chez Fénelon, ou de la « pureté du cœur » suivant Kierkegaard, Jankélévitch montre ainsi l'amour conduire le sujet à substituer sans défaillance l'action à la question, à renoncer sans problème à lui-même, quand l'autre qu'il aime, l'autre en personne évacue de sa présence unique tout doute quant au contenu du Bien [...] sauf pour les complices et les leurs intellectuels qui couvrent, par d'interminables ratiocinations, l'ignominie et les lâches démissions. De sorte que plus généralement, s'il leur manque l'amour, qui fait la vertu des vertus, celles-ci deviennent facilement les maques de l'hypocrisie ». Lire Pierre-Michel Klein, « Jankélévitch, Bien et amour », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, I, Op.cit.*, p. 958-959. Dans ce rapport, Jankélévitch s'en défendrait peut-être, mais il est très proche de Nietzsche. Comme le souligne Raphaël Enthoven, Nietzsche et Jankélévitch sont des jumeaux qui s'ignorent : ils « ont le même goût de l'innocence et de la musique [...] le même désir d'une morale sans commandement », ou d'une morale qui repose sur l'amour. Voir Raphaël Enthoven, in Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche, op.cit.*, p. 504.

<sup>1185</sup> Romains, 7 : 18-19.

<sup>1186</sup> *Fragments Posthumes*, X, 25[80], p. 41.

<sup>1187</sup> C'est en ces termes que Paul conclut le chapitre 7. Romains, 7 : 24 -25.

<sup>1188</sup> *Idem*, 7 : 2- 4.

essentiellement déterminée par le péché à une volonté forte encadrée par l'amour de Dieu. C'est pourquoi il conclut le chapitre 8 en ces termes : face au mal,

[...] nous sommes plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés. Car [il a] l'assurance que ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur.<sup>1189</sup>

Car seul l'amour de Dieu est capable de nous donner plus de force, de pouvoir, afin de bien agir et de manifester les fruits de l'esprit, notamment la joie, l'amour, la paix, la bonté, etc. On retrouve pratiquement la même lecture chez Nietzsche. En effet, pour que la volonté soit agissante et perspicace, elle doit être accompagnée du sentiment de puissance, lequel est amour et joie. Pour que la volonté en tant qu'instinct de commandement soit efficace, elle doit « être obéie », c'est-à-dire qu'elle doit être en relation avec d'autres forces. Cette relation de commandement et d'obéissance a pour but de créer une quantité de puissance ou de plaisir qui favorise l'intensification de notre élan vital, et augmente notre capacité à agir et à choisir. Car « à son plaisir d'individu qui ordonne, le sujet voulant ajoute ainsi les sentiments de plaisir issus des instruments d'exécution que sont les diligentes « sous-volontés » ou sous-âmes, car notre corps n'est pas autre chose qu'un édifice d'âmes multiples.<sup>1190</sup> »

L'articulation nietzschéenne du concept de « volonté » et de « puissance » manifeste un désir de donner à la volonté une qualité affective identique à l'approche théologique, et surtout paulinienne du concept de « volonté » – illustrant ainsi l'empreinte d'un héritage confessionnel que philosophique qui, culmine dans la création d'une éthique de l'amitié et de la joie partagée – amplement enseignée par Zarathoustra comme un horizon post-moderne. Cette ressemblance se cristallise sur deux points forts : Paul et Nietzsche dénoncent tous deux les limites ou les faiblesses de la volonté, et pour lui donner une colonne vertébrale, le pouvoir ou encore un bon usage du libre arbitre, ils posent la nécessité de l'articuler à l'amour inconditionnel. Ce décalage entre la volonté et le pouvoir n'est pas l'apanage de Nietzsche, cette problématique s'origine dans le paulinisme.

---

<sup>1189</sup> *Ibid.*, 37-39.

<sup>1190</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 19, p. 37.



### 2.3/ L'art comme « métaphysique de cette vie » exige l'antériorité de l'amour inconditionnel sur le créer

La volonté de puissance est aussi une *force* qui « Interprète <sup>1191</sup> ». Or, pour aller au cœur des choses, de la valeur suprême de la vie, il faut d'abord apprendre à aimer. L'excès d'amour est un moyen pour amener l'âme de la chose à se montrer. Pour preuve, il note :

Qui veut réellement connaître quelque chose de nouveau (que ce soit un homme, un événement, un livre) fera bien d'accueillir cette nouveauté avec tout l'amour possible, de détourner promptement le regard de ce qui lui en paraît hostile, choquant, faux voire même de l'oublier [...] C'est en effet par ce procédé qu'on pénétrera jusqu'au cœur de la nouveauté, jusqu'à son point moteur : et c'est précisément ce qui s'appelle connaître.<sup>1192</sup>

Pour Nietzsche, l'amour est une expression de la volonté de puissance et une condition pour mieux comprendre l'être des choses : « Pour voir une chose entièrement, l'homme doit avoir deux yeux, un d'amour et un de haine. <sup>1193</sup> » Dans la tradition philosophique, la raison est l'outil privilégié pour connaître le monde et l'homme, mais elle se heurte à des limites, qui réduisent sa connaissance du réel et de l'homme. En effet, ce qui caractérise le réel, aux yeux de Nietzsche, c'est le « chaos » c'est-à-dire l'absence d'ordre et de raison. Cette connaissance que la raison humaine semble découvrir dans le réel ou la nature serait peut-être les lois de son propre fonctionnement, donc une connaissance illusoire des choses. Contrairement aux prétentions cartésiennes, la raison ne mène pas systématiquement à la connaissance intégrale du Moi et de la vie, ni à la sagesse. Comme le souligne Hervé Pasqua commentant le Moi pascalien<sup>1194</sup>, « [...] seul le cœur est capable à la fois d'une connaissance concrète et universelle<sup>1195</sup> », la raison ne peut saisir que les réalités désincarnées du réel ou universelles, tout en niant le corps. Or, avec l'amour, on accède à une connaissance intégrale du Moi,

---

<sup>1191</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[148], p. 141.

<sup>1192</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 621, p. 295.

<sup>1193</sup> *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 16 [53], p. 320. Voir aussi *Aurore*, § 479, p. 250, intitulé « amour et véracité ».

<sup>1194</sup> Le Moi pascalien n'est pas la subjectivité universelle de Descartes, cet être abstrait, atemporel et anhistorique, il est un être concret, il « apparaît [...] comme l'objet de l'amour ». En un mot, l'essence du Moi pascalien n'est pas de penser, comme chez les grands métaphysiciens de l'histoire de la philosophie, mais d'aimer Dieu. C'est en cela que Nietzsche semble se distinguer de Pascal, puisqu'il s'agit chez lui de l'amour de soi et de la terre. H. Pasqua, *Blaise Pascal, Penseur de la grâce*, Paris, Pierre Téqui, 2000, p. 106-107.

<sup>1195</sup> *Idem*, p.107.

puisque'il est totalisant. Il célèbre la différence, les oppositions, donc la possibilité de créer et recréer. C'est pourquoi Nietzsche propose le perspectivisme dans le processus de la quête de la connaissance, puisque'il permet de voir les choses avec plusieurs yeux, tout en permettant aux choses de s'exprimer elles-mêmes. L'artiste et le poète deviennent ainsi les mieux placés pour voir la « vérité » que le scientifique et le philosophe cherchent. Car cette vérité est à comprendre au sens d'affirmation de la vie.

Dans son rapport à la Nature infinie et en tant que processus interprétatif, la volonté de puissance se manifeste deux manières : d'abord dans un amour naturel et tragique du devenir, puis dans une relation créatrice avec soi-même et le monde, pour s'aimer intensément tout en cherchant à transfigurer son propre destin. « Créer : cela signifie exposer quelque chose hors de nous, nous rendre plus vides, plus pauvres et plus aimants. Quand Dieu créa le monde, il n'était plus qu'un concept vide – et amour pour ce qui était créé.<sup>1196</sup>» Or, seul « Celui qui aime veut créer, parce qu'il méprise ! Que sait de l'amour celui qui ne fut point obligé de mépriser ce qu'il aimait !<sup>1197</sup>». Et « Celui qui crée (savant), celui qui propage (l'artiste), celui qui simplifie (l'amant).<sup>1198</sup>» C'est de cette belle harmonie que l'ivresse, qui est un trait fondamental de la psychologie de l'artiste, se forme et culmine dans la création. L'amour, à l'instar de la danse, donne lieu à une sorte d'ivresse de tout le système organique chez un homme ordinaire. Chez l'artiste, à vrai dire, il faut compter une double ivresse, ce qui favorise la transfiguration de la réalité à un degré supérieur.

Malgré cela, presque tous les commentateurs de l'œuvre de Nietzsche (par exemple Michel Haar) reprennent la déclaration de la Dédicace à *Wagner* : « [...] j'affirme, moi, que je tiens l'art pour la tâche suprême et l'activité proprement métaphysique de cette vie <sup>1199</sup>», sans souligner que cette métaphysique a pour fondement l'amour, et non l'art pour l'art. Le paradigme esthétique, certes, ébranle la perspective transcendantale dont le but premier est de nier la vie, mais il reste conditionné et subordonné à l'amour. « Que l'art représente *la vérité de la nature* est l'illusion qu'il suscite, non la réalité philosophique. <sup>1200</sup>» C'est pourquoi nous disions que la réhabilitation du corps comme « grande raison » pose l'antériorité de l'amour sur l'art, parce que le perfectionnement nietzschéen ou encore la surhumanité passe par la création des « lions » et des « monstres d'amour », puisque ces derniers sont mus par une « volonté forte » sous-tendue par un amour minutieux.

---

<sup>1196</sup> *Fragments posthumes*, IX, 3[1] 291, p. 97-98.

<sup>1197</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la voie du créateur », p. 84.

<sup>1198</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[20], p. 124

<sup>1199</sup> Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, « Dédicace à Richard Wagner », p. 40.

<sup>1200</sup> *Fragments posthumes, humain, trop humain*, I, 17[68], p. 334.

À la conception idéaliste, essentialiste de la vie, Nietzsche substitue une analyse du point de vue de l'amour créateur. L'artiste, le génie, l'homme d'émotion artistique caractérisé par le rêve et l'ivresse, « se plaît à la regarder, et de près, car c'est de ces images qu'il tire une interprétation de la vie, c'est en suivant leur déroulement qu'il se prépare à la vie <sup>1201</sup>». Ici, le génie n'a pas cette prétention d'exhiber une vérité anhistorique, mais s'attèle à une évaluation singulière du réel multiple et changeant dans l'activité artistique, en partant d'un rapport de commandement et d'obéissance, donc d'amour, mieux d'amitié. La notion d'amour, loin de désigner une illusion, une privation, est une formule particularisée de la volonté de puissance, désignant un système pulsionnel hiérarchisé agissant en collaboration avec l'ensemble des instincts qui compose le corps. L'amour au sens nietzschéen désigne notre capacité à se défaire des approches idéalistes du bonheur pour accepter et séjourner dans la dimension problématique, cruelle et douloureuse de l'existence humaine, pour se surmonter en créant de nouvelles formes.

La volonté de puissance en tant qu'amour créateur est une force qui permet de simplifier, d'homogénéiser et de hiérarchiser le réel dans sa complexité. Et son carburant reste l'amour dont le rôle premier chez Nietzsche est de mettre en relation à la fois de façon rapide et durable les contraires dans cette vie caractérisée par la lutte et la concorde. Il est la première réponse dans l'ordre de la connaissance et de l'action <sup>1202</sup>. L'amour est à ses yeux, instinct de croissance, d'accumulation de forces, c'est la joie toujours renouvelée d'aimer l'ici-bas. À travers cette filiation (volonté de puissance et amour), Nietzsche s'est complètement débarrassé des influences de Schopenhauer, de la pensée idéaliste, mais pas du commandement d'amour de Jésus, puisque la notion clé de sa pensée reste concomitante à la notion d'amour créateur, laquelle culmine dans une physiologie de l'amour de soi.

## Chapitre VIII

### L'amitié comme référentiel physiologique : un remède à la modernité philosophique et à l'inimitié

Ma tâche : préparer un moment de sublime prise de conscience de l'humanité, un *grand midi* où il puisse regarder en arrière, et devant elle, où elle échappe à la tyrannie du hasard et des prêtres, et, pour la première fois, pose *globalement* la question : pourquoi ? à quoi bon ? – cette tâche découle

---

<sup>1201</sup> Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, § 1, p. 43.

<sup>1202</sup> Nietzsche en citant Goethe montre son rapport à l'éthique et à la morale. Il est, à ses yeux, un fondement du devoir. Pour Goethe, le devoir : « C'est aimer ce que l'on se commande à soi-même. » D'ordinaire : « se commander ce que l'on aime ». » Cf. *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 30 [34], p. 369.

nécessairement de la conviction que l'humanité n'est pas d'elle-même sur la bonne voie [...] c'est justement l'instinct séducteur de la négation, de la corruption, de la décadence, qui a toujours sévi.<sup>1203</sup>

L'idéal moderne consiste à lutter rationnellement contre l'arbitraire et l'autoritarisme aveugle. Il s'agit de ramener l'autorité proprement humaine à elle-même en établissant des principes universels de la raison dans l'objectif d'émanciper intellectuellement, politiquement, moralement et socialement l'homme. Pour Nietzsche, ce projet tire son origine de Socrate et Platon, et a été amplement cultivé par Pic de la Mirandole et Descartes dans les temps modernes. Après quelques siècles de luminosité, l'éclairage de la raison deviendra très éblouissant au point de susciter des soupçons et des critiques acerbes envers la raison comme le dénoncent Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*. Pour le médecin de la culture, « L'agitation moderne s'accroît tellement que toutes les grandes acquisitions de la civilisation se perdent du même coup ; elles viennent progressivement à manquer d'une signification adéquate. La civilisation aboutit ainsi à une nouvelle barbarie.<sup>1204</sup>» Quelle est alors l'origine de ce déclin, de cette barbarie, de ce profond bouleversement selon Nietzsche ? La réponse de Nietzsche est claire et formelle : elle résulte d'« un excès d'expériences<sup>1205</sup> » extérieures, ou plutôt du manque d'amour véritable de la vie et du monde. « 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 de l'homme de l'être !<sup>1206</sup>»

Aux yeux de Nietzsche, notre ère ayant pour principe de sens la raison ratiocinante comme norme transcendante à la vie, se donne à voir comme l'époque du règne de la barbarie à visage humain ou comme l'ère de tous les paradoxes. Des philosophes contemporains parmi lesquels Edgar Morin partagent ce constat inquiétant. Pour Edgar Morin, l'humanité fait face à une *polycrise* : une crise économique et financière, une crise politique et la cerise sur le gâteau, une crise environnementale. L'une des conséquences majeures de celle-ci est l'inquiétude et la perte de sens quant à l'avenir de l'existence humaine. En effet, sur le plan politico-moral, cette crise se lit comme un néant de sens. Cette absence conduit à une crise de la métamoralité, au pessimisme politique et à l'horreur à visage rationaliste et universaliste comme l'illustrent

---

<sup>1203</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Aurore », § 2, p. 303.

<sup>1204</sup> *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 17[53], p. 331. Voir aussi le §281, p. 192 du même livre.

<sup>1205</sup> *Idem*, 17[51], p. 331.

<sup>1206</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 2 [21], p. 321-322.

l'entêtement, l'insincérité et l'insensibilité de l'homme moderne face à la crise environnementale et l'avenir de nos sociétés.

Pour Nietzsche, le projet moderne a conduit à transformer en son contraire l'ambition d'émancipation. Au lieu d'humaniser l'homme, les lumières l'ont rendu faible, malade et soumis aux valeurs transcendantales qui nient la vie et le poussent à se nier lui-même. D'où il importe de trouver une voie de sortie apte à donner à l'humanité une direction et une méthode du vivre ensemble. Si la raison réussit bon gré malgré en science et dans la technique, en revanche, ses résultats en morale et politique laissent plus voir la barbarie à visage rationaliste que l'humanisation. C'est pourquoi Nietzsche et après lui Habermas<sup>1207</sup> appellent à réinterroger les enjeux de la rationalité afin d'achever ce projet. En effet, cette critique ne doit pas être perçue comme un renoncement radical à la raison, mais plutôt comme une réévaluation de celle-ci en vue d'établir un lien entre la rationalité normative et la subjectivation, tout en redonnant à la raison son caractère sensible et sensualiste. Car, la rationalité oublieuse de l'appropriation subjective conduit souvent à la déréalisation de soi, au totalitarisme et au repli identitaire. C'est ici un problème du questionnement nietzschéen souvent ignoré : retrouver en l'homme l'accès à lui-même, loin de tout ce qui le surpasse, l'aliène et le contraint, mais par quoi il croît, crée en se surmontant dans la joie et l'extériorisation de cette joie.

Pour y parvenir, il faut que « chacun rentre donc à temps en soi-même pour ne pas se perdre à force d'expériences<sup>1208</sup> », écrit Nietzsche. Il entend donc remplacer les idéaux supérieurs ayant dominé l'histoire de la pensée occidentale par un idéal exclusivement immanent à la vie, apte à conduire à un meilleur processus de subjectivation, à savoir la joie. En tant qu'idéal immanent à la vie, la joie n'est pas un simple affect, ni un pur esprit, ni une hypostase métaphysique, mais une attitude qui conclut à l'acquiescement inconditionnel et universel de la vie. Cette attitude est amplement manifestée par les personnes ayant un cœur débordant d'amour, donc l'ami.

*À l'amitié*

Que vive l'amitié !

Mon espoir le plus haut

Premières aurores !

---

<sup>1207</sup> Pour Habermas, la modernité philosophique reste un projet inachevé.

<sup>1208</sup> Voici la citation intégrale : « Voici la maladie moderne : un excès d'expériences. Que chacun rentre donc à temps en soi-même pour ne pas se perdre à force d'expériences. » *Fragments posthumes, Humain, trop humain, I*, 17[51], p. 331.

Sempiternellement  
Le chemin et la nuit  
Toute vie bien souvent  
M'ont semblé laids, sans but !  
Je veux vivre deux fois,  
Et je vois dans tes yeux  
La gloire du matin  
Et ta belle victoire  
Si aimable déesse !<sup>1209</sup>

C'est ici le but de l'enseignement du surhumain et de l'éternel retour en tant qu'amitié. La critique de la raison ratiocinante et la mort du dieu moral exigent l'avènement d'une nouvelle manière de vivre fondée sur l'amitié. Ainsi, en quoi la pratique d'une vie unifiante, amicale, s'accorde-t-elle en effet avec les exigences d'une individualité libre, forte et croissante dans l'ordre de la morale et de la politique chez Nietzsche ? Qui est donc l'ami ? Quelle est sa particularité face au *dernier homme*, aux hommes supérieurs ?

## Section 1- La pitié tragique<sup>1210</sup> comme socle de l'ascétisme des faibles

Le principe : « faire quelque chose pour l'amour du prochain » est ou bien un *atavisme* du sentiment, à l'époque où le lien avec la communauté s'était relâché, ou bien un sentiment confus de l'instinct grégaire lequel ne porte du tout à songer aux hommes hors de la communauté (ceux-ci en sont trop éloignés) et ne considère dans le prochain que les membres de celle-là [...] C'est presque toujours là où l'on veut en former une communauté que ce principe apparaît, tel chez les disciples de Comte.<sup>1211</sup>

Avec Jésus, on note une redéfinition de l'amour du prochain. Le prochain n'est plus seulement celui qui nous ressemble, un membre de la même communauté ou celui qui est proche de nous, mais celui qui agit conformément au bien, donc même le « plus-lointain ». Zarathoustra, dans l'enseignement du surhumain, reprend à sa manière la *Parabole du bon Samaritain*, lorsqu'il note sous la plume de Nietzsche : « [...] je ne vous conseille pas l'amour

---

<sup>1209</sup> *Fragments posthumes*, IX, 1[106], p. 45-46

<sup>1210</sup> Voir à ce sujet *La généalogie de la morale*, « Première dissertation », § 7, p. 261.

<sup>1211</sup> *Fragments posthumes*, *Le Gai Savoir*, 11[164], p. 356. Voir aussi, *Humain, trop humain*, II, § 377, p. 160.

du prochain : je vous conseille l'amour du plus-lointain.<sup>1212</sup> » Nietzsche ne cache pas son mépris pour le commandement d'amour du prochain. Pour Nietzsche, l'amitié dans la culture occidentale est construite à partir de l'interprétation du *double commandement de l'amour de Dieu et du prochain*, lequel serait un don total de soi à Dieu et au prochain, en ce qu'il repose sur la compassion ou la pitié comme valeur morale intrinsèque. Dans cet aphorisme, Nietzsche entend dénoncer formellement à la fois la représentation et la pratique du commandement d'amour du prochain chez les chrétiens,<sup>1213</sup> mais aussi l'altruisme et la morale schopenhauerienne de l'« amour pur » et de la pitié<sup>1214</sup>.

On conçoit souvent le prochain comme notre semblable, ou bien comme celui qui est proche de nous. Cette représentation restrictive du prochain a conduit à de multiples conflits sanglants au sein des religions et entre les religions, obscurcissant ainsi l'image des religions révélées. D'un point de vue politique, le nationalisme, le chauvinisme, l'individualisme, le communautarisme, le racisme, l'antisémitisme seraient des formes abâtardies de ce commandement en Europe. Aussi, il se pourrait en réalité que l'amour voué à nos proches ne soit que la révélation d'un égocentrisme profond qui nous fait rechercher en l'autre l'amour de soi-même. « Tout autour du prochain vous êtes empressés ; et pour ce faire vous avez de belles paroles. Mais je vous dis : votre amour du prochain est votre mauvais amour de vous-mêmes.<sup>1215</sup> » Car aux yeux de Nietzsche, l'amour du prochain tant prôné est souvent la forme sublimée, subtile du mauvais amour de soi-même, dont les pervers narcissiques en sont des exemples parfaits. C'est l'amour qu'on est incapable de se donner à soi-même, qu'on cherche ardemment et qu'on espère trouver chez les autres.

Le prochain devient ainsi un moyen pour s'aimer, pour se rassurer émotionnellement et pour se faire plaisir égoïstement. Ce qui fait dire à Nietzsche que le sentiment le plus proche de l'amour n'est pas la haine, mais l'égoïsme. Car, « l'action « désintéressée » est en réalité très intéressante et intéressée...<sup>1216</sup> », l'amour du prochain ne s'épanche pas sans égoïsme. Sur le

---

<sup>1212</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p. 81. On y reviendra en détail.

<sup>1213</sup> « Aucun amour du prochain dans le troupeau : mais le sens pour la totalité et l'indifférence à l'égard du prochain. Cette indifférence est quelque chose de fort élevé ! » Cf. *Fragments posthumes, Le Gai Savoir*, 11 [349], p. 424. Pour Nietzsche, le chrétien manifeste une pitié maligne, puisque le « revers de la compassion chrétienne devant la souffrance du prochain, c'est la profonde suspicion devant toutes les joies du prochain, devant la joie qu'il prend à tout ce qu'il veut et peut. » Cf. *Aurore*, § 80, *Fragments posthumes, Aurore*, 6 [448].

<sup>1214</sup> Schopenhauer fait de la pitié le fondement moral de toutes nos actions, la pitié est « cette *participation* tout immédiate, sans aucune arrière-pensée, d'abord aux *douleurs* d'autrui, puis et par suite à la cessation, ou à la suppression de ces maux [...] Cette pitié, voilà le seul principe réel de toute justice *spontanée* et de toute *vraie* charité. ». Schopenhauer, *Le Fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, 1879, Paris, LGF, 2017 p. 156.

<sup>1215</sup> Voir, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p.74.

<sup>1216</sup> Voici la citation intégrale : « l'action « désintéressée » est en réalité très intéressante et intéressée, étant admis que... « Et l'amour ? » – Quoi ! Même l'amour devrait agir « sans égoïsme » ? Imbéciles ! ... » Voir, *Par-delà le bien le mal*, § 220, p. 138.

plan religieux par exemple, les bonnes actions sont motivées par des convictions religieuses, donc souvent intéressées. Elles craignent l'enfer, le châtement tout en espérant avoir une récompense sur Terre et après la mort. Notre amour du prochain n'est donc pas toujours intuitif, pur, naturel. Autrement dit, ordinairement, en amour, l'intérêt guide l'esprit. Il s'agit d'une impuissance à vivre seul, à s'assumer soi-même, donc on va vers l'autre, le prochain et on s'oublie en l'autre. Et la « sympathie pour le prochain est un résultat tardif de la civilisation <sup>1217</sup>», c'est donc une véritable *duperie en amour*.<sup>1218</sup>

Par ailleurs, Schopenhauer, dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, ainsi que dans *Le Fondement de la morale*, défend lui aussi « l'éthique de la pitié ». La compassion, pour Schopenhauer, la souffrance partagée, signifie l'accès à la vérité fondamentale de l'existence, qui est que notre vie ne peut être qu'un tissu de souffrances. Pour Nietzsche, cette thèse conduit à la doctrine de la « négation du vouloir-vivre », laquelle s'ouvre sur une « éthique de la pitié ». Schopenhauer définit la pitié comme un élan naturel, spontané, inconditionné, désintéressé, affranchi de tout individualisme, qui permet d'accéder directement à l'essence de l'existence (la souffrance) et à manifester « l'assistance » à l'Autre. À l'opposé de la morale kantienne de l'obligation qui repose sur des principes abstraits, rigides, parfois inapplicables dans la vie de tous les jours, la *pitié* devient le fondement moral de l'agir humain, la vertu morale par excellence. La *volonté* ou le vouloir-vivre étant l'essence de toutes choses, pour Schopenhauer, la pitié, mieux le partage aveugle de la souffrance, est un élan de sympathie typiquement humain, qui nous permet de sortir, et de nous unir au monde phénoménal, c'est-à-dire à tous les êtres qui veulent vivre sans espoir de récompense. La pitié, ce sentiment naturel, tendre et respectueux, destiné au partage de la souffrance de l'autre, fonde dès lors la vertu, l'art de vivre et l'humanité en acte. En clair, pour Schopenhauer, la raison et toutes les propositions abstraites ne peuvent être un fondement de la morale, seule la connaissance intuitive nous permet d'être vertueux et sages. La pitié nous incite à ne pas nuire à autrui, mais à l'assister selon nos capacités. Or, pour Nietzsche, cette éthique de la pitié est insuffisante<sup>1219</sup> et doit être parachevée par une éthique de la joie :

<sup>1217</sup> Voir *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 23[97], p. 460.

<sup>1218</sup> « La tromperie en amour : On oublie volontairement bien des souvenirs de son passé [...] nous travaillons sans cesse à cette duperie de nous-mêmes [...] « l'oubli de soi en amour », de « l'abandon du moi à une autre personne » [...] On détruit donc le miroir, on se transforme par l'imagination en une autre personne que l'on admire, et l'on jouit, désormais, de la nouvelle image de son moi, bien qu'on la désigne du nom d'une autre personne – et tout ce processus ne serait pas de la duperie de soi, de l'égoïsme – vous m'étonnez ! » F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées » §37, p. 40. Voir aussi *Humain, trop humain*, I, « l'homme avec lui-même », §501, p. 269.

<sup>1219</sup> Nietzsche ne rejette pas totalement l'éthique de la pitié de Schopenhauer comme il le fait avec la morale kantienne. « C'est de la religion pessimiste que Kant tient le mal radical, avec la croyance que l'altruisme est la caractéristique de la vie morale. Or, comme l'a bien vu Schopenhauer, celui-ci n'existe qu'autant que l'on cède à



La sympathie s'accroît lorsqu'elle a des sensations joyeuses pour résultat majeur ; elle décroît lorsqu'elle apporte plus de douleur que de joie. Le spectacle constant de la douleur entraîne un déclin constant de la sympathie, alors qu'on devient d'autant plus sensible à la souffrance d'autrui que l'on participe mieux à sa joie. Les gens les plus compatissants sont ceux qui ont beaucoup de joie intérieure, tout ce qui y contredit leur fait mal ; les gens habitués au malheur et les gens de guerre sont durs.<sup>1220</sup>

Ce faisant, la compassion chrétienne ou schopenhauerienne au lieu d'humaniser devient source de mépris, « d'abjection de l'ego, de la personne <sup>1221</sup> » et de négation de la vie chez Nietzsche. La thèse de Schopenhauer, certes fondée, présente des insuffisances éthiques et morales. Cette valorisation excessive de la pitié est le dénouement d'une philosophie nihiliste « qui avait pour devise *la négation de la vie* <sup>1222</sup> » et de soi-même. La vie n'est pas que souffrance, elle est aussi *volonté de puissance* ou joie. Ériger la pitié en fondement de la moralité, c'est oublier le véritable fondement de la morale, notamment *la joie* (nous y reviendrons), qui invite non pas à la négation du vouloir-vivre, mais à se lier inconditionnellement à la vie, à l'autre : éprouver l'abondance, l'opulence, la richesse de la vie. Schopenhauer en érigeant la pitié comme vertu cardinale broie dans un climat de culpabilité et de négation le *je* au profit du *tu*. On voit donc ici que toutes les valeurs d'affirmation et de joie sont niées.

La pitié rend triste, faible et ambiguë par la flamme qu'elle porte en elle. Pris dans un tourbillon de souffrance, on s'apitoie ou on agit sans discernement, ignorant parfois sur qui l'on s'amollit (sur soi-même ou autrui). C'est donc la promotion d'une morale d'esclaves et de

---

certaines sentiments, par exemple la pitié, la bienveillance. » Voir *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 23 [77], p. 452.

<sup>1220</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 3[86], p. 351. C'est également le point de vue de Spinoza dans l'Éthique, lequel définit la pitié comme un sentiment qui diminue notre élan vital. Il note : « [...] la pitié nous pouvons la définir comme tristesse qui tire son origine du dommage d'autrui. » Or, si la joie « est la passion par laquelle l'âme passe à une plus grande perfection », la tristesse est la « passion par laquelle elle passe à une perfection moindre. » Spinoza, *Œuvres IV, Éthique*, trad. Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 2020, respectivement *Proposition 22, Scolie 157*, p. 271 et *Scolie 149*, p. 259.

<sup>1221</sup> Voir *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 23 [77], p. 452.

<sup>1222</sup> « Par la compassion s'augmente et s'amplifie la déperdition des forces que la souffrance, à elle seule, inflige déjà à la vie. Quant à la souffrance, la compassion la rend contagieuse. [...] On a osé appeler la compassion une vertu (dans toute morale aristocratique, elle passe pour une faiblesse. On est même allé plus loin : on en a fait la vertu par excellence, la source et l'origine de toutes les vertus, dans l'optique, il est vrai, - et c'est un point à ne jamais oublier - d'une philosophie qui était nihiliste et qui avait pris pour devise la *négation de la vie*. En cela, Schopenhauer était dans le vrai : par la compassion, c'est la vie qui se trouve niée, qui *mérite* d'autant plus d'être niée. La compassion est la *praxis* du nihilisme. » Voir *L'Antéchrist*, § 7, p. 164-165.

faibles, qui au lieu d'élever chacun dans la vie, abaisse non seulement celui qui s'apitoie plus encore celui qui en est l'objet. Ce qui fait dire à Nietzsche que, « La pitié est un sentiment infernal : la pitié est même la croix où est enchaîné celui qui aime les hommes.<sup>1223</sup> » D'où cette mise en garde contre la pitié toxique : « [...] contre la compassion je dois vous mettre en garde ; c'est *d'elle* que pour les hommes encore vient une lourde nuée ! [...] Mais aussi notez cette parole ; tout grand amour encore est au-dessus de toute compassion ; car il aime, il veut encore le – créer !<sup>1224</sup> » Ce faisant, on peut dire que Nietzsche entend rejeter radicalement le commandement d'amour du prochain pour prôner l'immoralisme ou « réhabiliter l'égoïsme<sup>1225</sup> », comme il le note lui-même dans les *Fragments posthumes d'Aurore*. Mais pour comprendre cette critique, il faut d'abord prêter attention à la façon dont le philosophe du gai savoir s'attèle à repenser précisément le sens de l'amour du prochain ainsi que de la pitié.

Dans sa critique, Nietzsche fait référence, à la pitié avilissante, dangereuse, toxique, laquelle est inapte, faible et réactive. Cette dernière est proche de l'amour propre, puisqu'elle conduit parfois au communautarisme, à la haine des étrangers, au repli identitaire et à entretenir l'impérialisme économique et militaire entre les peuples. C'est le cas par exemple de l'aide humanitaire médiatisée, dont l'une des fins est souvent de rappeler et d'affirmer la supériorité, le pouvoir politique et économique de l'aidant envers l'aidé. Par ailleurs, s'émouvoir des souffrances d'autrui conduit souvent à l'égoïsme et à *la joie maligne*<sup>1226</sup>. Le véritable amour du prochain ne se réduit pas au partage de la douleur, mais au partage de la joie en créant les conditions pour épargner la déchéance à l'autre, donc préserver sa dignité. Raison pour laquelle il note : « Je leur enseignerai ce que maintenant si peu de gens comprennent, ce que ces prédicateurs de la pitié, de la solidarité compatissante comprennent le moins : la *solidarité dans*

---

<sup>1223</sup> Il s'agit en effet de Jésus. *Fragments posthumes*, IX, 5[1]168, p. 217 ; 4[42], p. 130-131. « Un jour le diable me parla ainsi : « Dieu aussi a son enfer : c'est son amour pour les hommes [...] Dieu est mort, Dieu est mort de sa compassion pour les hommes. » Voir aussi 4<sup>ème</sup> partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 279.

<sup>1224</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des compatissants », p. 105. Cette idée se trouve aussi dans « Des tarentules », p. 118.

<sup>1225</sup> Nietzsche condamne l'égoïsme dans sa forme médiocre, c'est-à-dire en tant qu'élan à vouloir se conserver ou à vouloir seulement satisfaire son propre intérêt, en ce qu'il le conçoit comme une « erreur » et comme une « mégalomanie », et par la suite l'identifie l'égoïsme à l'altruisme. Néanmoins, il repense avec originalité le sens de cette notion. Pour Nietzsche, l'égoïsme est l'apanage de tout vivant puisqu'il n'existe pas d'action impersonnelle – et dans sa forme positive, il est un élan vital, une affirmation de soi, donc une expression de la volonté de puissance. Voir *Fragments posthumes Le Gai Savoir*, 11[7], p. 299 ; 11[8], p. 299. Voir en outre *Humain, trop humain*, I, § 95, p. 79.

<sup>1226</sup> Car, « Les natures compatissantes, toujours prêtes à porter secours dans le malheur, savent rarement communier aussi bien dans la joie : le bonheur des autres ne leur laisse rien à faire, ils sont de trop, s'y sentent frustrées de leur supériorité, et en montrent facilement quelque dépit. » Cf. *Humain, trop humain*, I, §321, p. 204-205. C'est pourquoi, « La joie maligne est l'expression la plus commune de la victoire et du rétablissement de l'égalité, même dans l'ordre supérieur du monde. » Cf. *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre » § 27, p. 193.

la joie !<sup>1227</sup> » Nietzsche ne nie donc pas la dimension éthique et morale de la pitié, ni l'amour du prochain, mais rejette l'idée de Schopenhauer qui présente la souffrance comme l'essence de toute vie, puis la sainte hypocrisie dissimulée dans la pitié.

À la pitié dangereuse, Nietzsche oppose une autre forme de pitié, qui est agissante, dynamique, forte, à savoir la *pitié divinatrice et créatrice*<sup>1228</sup> de joie, qui agit avec discrétion, délicatesse afin d'épargner la honte à celui qui en est l'objet. Car « si tu as un ami qui souffre, alors sois un lieu de repos pour sa souffrance, mais sois un lit dur, un lit de camp : c'est ainsi que tu lui seras le plus utile.<sup>1229</sup> » La pitié créatrice est un accompagnement<sup>1230</sup> de nos efforts personnels, et non un droit à l'aide unilatérale comme dans la pitié toxique. En effet, la pitié toxique broie souvent nos efforts dans des réclamations incessantes, lesquelles frisent l'égoïsme, la mauvaise foi et le droit à la paresse. En outre, elle nous condamne à la dépendance, donc limite considérablement notre pouvoir de choisir. Suivant cette optique, l'aide humanitaire médiatisée par exemple s'oppose à la pitié créatrice et entretient la honte, donc l'inhumanité. Si l'on doit être compatissant, c'est en toute discrétion, de loin et même avec des personnes étrangères, à la seule condition qu'elles décident d'abord elles-mêmes de s'aider.

Nietzsche à l'instar de Jésus intègre donc la distance, la discrétion<sup>1231</sup> et la différence dans l'amour du prochain. C'est en l'occurrence dans *Ainsi parlait Zarathoustra* qu'il repense cette pratique à l'aune du commandement d'amour de Jésus. Le prochain n'est plus celui qui nous ressemble ou qui vit proche de nous, mais c'est celui qui agit selon la pitié créatrice et la vertu. L'amour du lointain devrait en réalité permettre à terme de dépasser l'*ego*, de la haine généralisée du Moi comme l'affirme Pascal<sup>1232</sup> et du christianisme. Afin que vive l'amour de soi comme, Nietzsche nous dit : « aimez-vous vous-mêmes par grâce ». Cette amour véritable

---

<sup>1227</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §338, p. 218.

<sup>1228</sup> « Un art de deviner, que telle soit ta compassion, pour que saches d'abord si ton ami veut compassion ! Peut-être il aime en toi l'œil impassible et le regard de l'éternité. Que ta compassion avec l'ami sous une dure écorce se dissimule, que sur cette compassion te casses les dents ; de la sorte elle aura sa finesse et sa douceur. » Il ajoute dans la suite de l'œuvre : « Me faut-il être compatissant, de la sorte ne veux être nommé ; et si pourtant le suis, alors me plaît que ce soit de loin. J'aime aussi me voiler la tête et fuir avant d'être reconnu ; et ainsi faites, je vous en adjure, ô mes amis ! » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'ami », p. 70 et « Des compatissants », p.103. C'est également ce que Jésus recommande aux enfants d'Israël au sujet de l'aumône dans le livre de Mathieu 6 : 3-4 : « ... quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite ... »

<sup>1229</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des compatissants », p. 111.

<sup>1230</sup> L'accompagnement se fait dans le respect, donc dans la dignité, car on n'accompagne que celui qui s'est déjà donné une fin noble.

<sup>1231</sup> Voir Mathieu 6 :3-4.

<sup>1232</sup> Cf. *Fragments posthumes, Aurore*, 6[74], p. 478. Nietzsche en réponse à la thèse de Pascal et du christianisme que seul Dieu est capable du véritable amour (l'amour inconditionnel) et que le Moi est par nature « toujours haïssable », il nous invite à apprendre à cultiver l'amour de soi, marqué du sceau de l'indépendance, de la joie, et de l'éternité. Cf. *Aurore*, § 79, p. 68.

de soi culminera dans un amour fraternel, universel, sincère et authentique, loin de l'individualisme et de l'égoïsme débridé. Pour preuve, il note :

Nous sommes les bourgeons d'un seul arbre [...] Mais nous avons une conscience comme si nous voulions et devions être un *tout*, une phantasmagorie de « Moi » et de toutes sortes de « Non-Moi » ! Apprendre pas à pas à rejeter le *prétendu individu* ! Découvrir les erreurs de l'ego ! Reconnaître *l'égoïsme en tant qu'erreur* ! Surtout ne pas prendre l'altruisme pour l'opposé ! ce qui serait de l'amour pour *les autres prétendus* individus ! Non ! Par-delà « moi-même » et « toi-même » sortir ! *Éprouver d'une manière cosmique* !<sup>1233</sup>

Nietzsche a une vision de l'homme que nous pourrions appeler de « cosmique », c'est-à-dire la connexité des hommes, le sentiment et la conscience profonde de leur dépendance mutuelle et la lutte. On pourrait rapprocher ce point de vue à l'épicurisme, mais chez Nietzsche l'expérience cosmique n'invite pas à un type de vie qui procède par conformisme et déperdition des forces de la nature. Il s'agit plutôt de suivre une ligne de crête qui n'exclut pas la lutte et la concorde. L'homme est une unité dans la diversité des phénomènes dont le type de vie est caractérisé par la mise en relation entre les forces et la confrontation – l'harmonie entre les êtres vivants, c'est donc le tout. Ce faisant, dans l'économie de croissance propre à la volonté de puissance, l'homme ne doit pas se conserver comme dans le *conatus* de Spinoza, ou comme le fait l'individu (qui estime qu'il est un être accompli), mais plutôt dans le dépassement de soi.<sup>1234</sup> Ce dépassement pour être possible doit passer par une expérience cosmique, c'est-à-dire apprendre à lutter contre les forces extérieures, s'affirmer intensément dans la joie. C'est en vivant en harmonie avec le cosmos tout en se surmontant qu'on agrandit notre conscience et ennoblit nos plaisirs. Éprouver l'inverse, c'est construire son propre enfer, puisqu'à force de lutter avec des réalités extérieures, on exerce cette force sur nous-mêmes.

Nietzsche invite alors à « s'ouvrir au sentiment de fraternité avec les grands esprits et refuser la rivalité ! Pas d'isolement<sup>1235</sup> », il veut tout simplement « Exalter plus l'amitié<sup>1236</sup> », c'est-à-dire être préparé à toutes les éventualités. L'amitié nietzschéenne est tragique, elle ne

---

<sup>1233</sup> *Fragments posthumes, Le Gai Savoir*, 11[7], p. 299.

<sup>1234</sup> Sur la critique de la conservation, on peut lire : « L'homme est le prétexte à quelque chose qui n'est plus homme ! C'est la conservation de l'espèce que vous voulez ? Je dis : dépassement de l'espèce. » *Fragments posthumes*, IX, 5 [1]135, p. 214.

<sup>1235</sup> Cf. *Fragments posthumes, Aurore*, 6[452], p. 560.

<sup>1236</sup> *Idem*, 6 [451], p. 560.

se réduit pas seulement à un accord paisible et parfait entre les contraires, elle entretient aussi la confrontation et la haine tout en préservant la dignité de l'autre. Pour y parvenir, Nietzsche appelle à cultiver d'abord l'amour de soi. En effet, « Est plus ancien le tu que le je ; fut sanctifié le tu, non encore le je... ». C'est pourquoi depuis qu'il existe des hommes, « trop peu s'est réjoui l'homme ; c'est là seulement, mes frères, notre péché originel.<sup>1237</sup> » Dans l'acte désintéressé, celui qui fait plaisir n'a que lui-même pour se faire plaisir.

L'amour de soi-même ou des autres ne dérive pas seulement de simples déterminations naturelles, il n'est pas toujours donné d'emblée, il dépend de plusieurs facteurs, en l'occurrence le milieu familial, l'éducation, de la société. Par conséquent, il s'apprend, s'acquiert et se cultive : « Il faut apprendre à aimer, apprendre à être bon, et ce dès la jeunesse ; si l'éducation et le hasard ne nous donnent pas l'occasion de pratiquer ces sentiments, notre âme en sera desséchée...<sup>1238</sup> » L'amour est aussi le produit de la culture. Car l'amour ou l'amitié vise une certaine perfection, une certaine puissance et se cultive ou s'apprend. L'amour est fondamentalement une affirmation joyeuse de soi, intensification de sa puissance d'être, qui s'ouvre dans un amour cosmique. L'amour de soi-même est l'amour par lequel une personne s'aime infiniment sans considération d'une cause extérieure. Cet amour est bien un élan physiologique et une affirmation du vouloir vivre sur terre. Relier les hommes entre eux, mais aussi l'homme et la nature, tout en cultivant le dépassement de soi, tel est donc le but de cette critique de l'amour du prochain.

Ainsi dit, le *je* doit être sanctifié avant le tu. Car « La vie doit être aimée, *car*... ! L'homme doit se favoriser lui-même et favoriser son prochain...<sup>1239</sup> » Mais aussi, parce que « Nous devons redouter celui qui se hait lui-même, car nous serons les victimes de sa propre rancune et de sa vengeance. Cherchons donc comment l'entraîner à s'aimer lui-même !<sup>1240</sup> » L'amour de soi devient la première exigence de l'amour créateur, pour mieux aimer l'autre. Si la confiance absolue en la raison ou en Dieu masque généralement une profonde détresse face aux limites de l'entendement humain, la confiance absolue en l'autre est révélatrice d'une profonde confiance en soi-même, donc d'un équilibre des instincts. La surabondance de

---

<sup>1237</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des compatissants », p. 103

<sup>1238</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, « L'homme seul avec lui-même », § 601, p. 288.

<sup>1239</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Livre 1, §1, p. 41. En effet, « La pitié sincère de soi est le suprême sentiment auquel puisse atteindre l'homme. » *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, I, 17 [6], p. 322. « Il faut que nous soyons honnêtes envers nous-mêmes et que nous nous connaissions fort bien pour pouvoir user envers les autres de cette simulation philanthropique que l'on nomme amour et bonté. » Cf. *Aurore*, §335, p. 207. Dans les *Fragments posthumes d'Aurore*, il ajoute : « L'amour du prochain est l'amour de notre *représentation* du prochain. Nous ne pouvons aimer que nous-mêmes parce que nous nous connaissons. La morale de l'altruisme est impossible. *Fragments posthumes, d'Aurore*, 2[6], p. 320.

<sup>1240</sup> Cf. *Aurore*, § 517, p. 263.

l'amour de soi crée donc l'effectivité de « l'ego parfait », donc de l'amour du prochain. Car, seul l'ego parfait « éprouve l'amour, aux stades antérieurs, où la solitude suprême et la souveraineté propre n'ont pas été conquises, c'est autre chose que d'amour dont il s'agit. <sup>1241</sup>»

Ce qui fait dire à Nietzsche : « « Moi-même, je m'offre à mon amour, et à mes prochains comme à moi », — ainsi va la parole de tous les créateurs. Mais durs sont tous les créateurs. <sup>1242</sup>» Nietzsche, en tant qu'« artiste en matière de mépris <sup>1243</sup>», veut en réalité par sa critique de l'amour du prochain, faire honneur à autrui en l'aimant d'une façon sincère, inconditionnelle (le grand amour), c'est-à-dire en créant des conditions plus nobles pour qu'il puisse par lui-même se surmonter et s'élever à la hauteur du ciel et éprouver la joie. Son mépris de l'amour du prochain, au fond, est donc une marque de bienveillance pour que nous puissions dépasser la cupidité qui règne dans la forme classique de l'amour afin que la pitié créatrice, l'amitié communicative fassent leur entrée dans le monde terrestre. Il invite donc à pratiquer un autre amour du prochain avec la doctrine du surhumain comme en témoigne cet aphorisme *d'Aurore* :

Le tempérament excité, bruyant, instable, nerveux est à l'opposé de la *grande passion* : celle-ci, installée au sein de l'être comme un brasier silencieux et sombre, rassemblant là toute chaleur et ardeur, pousse l'homme à contempler le monde extérieur avec froideur et indifférence, elle imprime aux traits une certaine impassibilité. De tels hommes sont certes capables à l'occasion *d'aimer leur prochain*, mais cet amour est d'une autre nature que celui des gens sociables et avides de plaire : c'est une affabilité douce, contemplative, détendue ; ils regardent en quelque sorte par les fenêtres de leur donjon qui est leur forteresse et par là même leur prison : — tourner leur regard vers ce qui est étranger et libre, ce qui est autre, leur fait tant de bien. <sup>1244</sup>

*La grande passion* ou le grand amour ne se réduit pas à aimer nos semblables, nos proches, il transcende les frontières, célèbre le lointain, l'étranger et la différence. On voit par cette déclaration, ainsi que celle de Zarathoustra dans « De l'amour du prochain », le dépassement de « l'éthique de la pitié » de Schopenhauer et de l'amour du prochain, ouvrant sur l'hypothèse de son éthique « la joie partagée », littéralement « *die Mitfreude* ». D'où cette

---

<sup>1241</sup> Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, 1880-1888, trad. Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2017, 11[197], p. 28.

<sup>1242</sup> Les créateurs sont par essence « indigent dans l'amour du prochain ». Cf. Ainsi parlait Zarathoustra, « Des compatissants », p. 105 et *Fragments posthumes*, IX, 5[1] 155, p. 215.

<sup>1243</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 379, p. 276.

<sup>1244</sup> Voir *Aurore*, § 471, p. 248.

exigence nietzschéenne : « Il faut préparer la terre pour le surhomme, ainsi que les animaux et les plantes. Je vous inocule la folie. Les petits auront l'amour que vous avez en trop.<sup>1245</sup>»

## Section 2- *Du chrétien compatissant au surhomme, ou l'ami au cœur florissant d'amour et de joie*

L'antiquité a profondément et fortement vécu, médité et presque emporté dans sa tombe l'amitié. C'est son avantage sur nous : nous pouvons lui opposer l'amour sexuel idéalisé. Toutes les grandes vertus antiques s'appuyaient sur le fait que *l'homme* épaulait *l'homme* et qu'aucune femme n'avait le droit de prétendre constituer l'objet le plus proche, le plus haut et même unique de son amour, — comme la passion enseigne à le sentir.<sup>1246</sup>

Nietzsche est nostalgique de l'éthique grecque, il a vu chez ces derniers un idéal que les hommes modernes ont perdu, notamment l'amitié. Dans les temps modernes, l'amour est réduit à l'amour entre les amants, à l'amour du prochain ou encore à l'altruisme. Or, il était un pilier dans les relations entre les hommes chez les anciens Grecs. L'*agapè* et surtout l'amitié valaient pour l'Antiquité comme les sentiments absolus, et même comme les plus sublimes, supérieurs à l'indifférence la plus louée des sages et de ceux qui se suffisaient à eux-mêmes. L'amitié était le sentiment le plus sacré, qui fut associé à la fierté, comme l'illustre fort bien l'histoire de ce philosophe d'Athènes<sup>1247</sup> qui s'est discrédité aux yeux du roi de Macédoine en lui rendant son talent, car il n'avait pas le sens de l'amitié. Eu égard à cette nostalgie de l'éthique grecque, dont bon nombre d'aphorismes témoignent, on pourrait à première vue dire que la pensée du surhumain, ayant pour noyau éthique l'amitié, tend à réhabiliter cet idéal de vie. Or, une lecture attentive révèle une approche plutôt chrétienne<sup>1248</sup> qu'hellénique de l'amitié chez Nietzsche.

---

<sup>1245</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4[78], p. 146. Déjà cité.

<sup>1246</sup> Cf. *Aurore*, Livre cinquième, § 503, p. 259. Bien avant *Aurore*, on peut lire le même éloge dans *Humain, trop humain*, I, § 354, p. 212. : « Les Grecs, qui savaient si bien ce que c'est qu'un ami – ils sont les seuls de tous les peuples à avoir ouvert un débat philosophique, profond et varié, sur l'amitié, de sorte qu'ils sont les premiers, et jusqu'à présent les derniers, à avoir vu dans l'Ami un problème digne d'être résolu -, ces mêmes Grecs ont désigné la *parenté* d'un terme qui est le superlatif du mot « ami ». C'est là ce que je ne m'explique pas. » Et dans *Le Gai Savoir*, § 61, p. 88.

<sup>1247</sup> Le roi répondit avec étonnement : « n'a-t-il point d'ami ? », et il répliqua : « [...] j'honore cette fierté de sage et d'indépendance ; j'eusse honoré davantage son humanité, si en lui l'ami avait su triompher de la fierté. » Voir le *Gai Savoir*, § 61, p. 88.

<sup>1248</sup> Dieu est souvent présenté dans la Bible comme un ami ainsi que Jésus. « Dans la « figure de l'ami » seulement, le Christ manifeste sa hauteur – comme Fils. Et donc le voilement sur son visage de la gloire constitue la plus haute figure de Dieu – non seulement la plus haute que nous puissions supporter sans mourir -, mais la plus haute que Dieu se donne de lui-même ». Lire J.L Marion, *L'Idole et la distance*, *op.cit.*, p. 148-149. Voir également P. Benoît Standaert, *L'Amitié dans la Bible*, Paris, Saint-Léger, 2022.

## 2.1/ L'amitié, un don de Dieu selon Nietzsche

En parlant de ses amis d'enfance, Wilhelm Pinder et Gustav, Nietzsche adolescent écrivait en 1849

Oui, il y a dans l'amitié une noble grandeur, et Dieu a embelli notre vie en nous donnant des compagnons pour marcher vers un but. Je lui rends grâce particulièrement de ce que, sans ces amis, je ne me serais peut-être jamais senti chez moi à Naumburg. Dès que je les ai rencontrés, mon séjour dans la ville m'est devenu cher, et j'aurais éprouvé une grande souffrance s'il m'avait fallu m'en aller.<sup>1249</sup>

C'est précisément à partir des lettres de 1872 adressées à ses différents amis<sup>1250</sup> jusqu'à *La généalogie de la morale*, en passant par les *Fragments posthumes* 1874-1876, *Humain, trop humain*, *Aurore*, *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra* qu'on observe l'intérêt particulier que l'auteur de la réplique du joyeux message de Jésus accorde à ses amis et à l'amitié. Comme l'a montré Olivier Ponton,

Dès 1875, on trouve dans la correspondance de Nietzsche des allusions à une définition de l'amitié comme partage de la joie. Cette définition débouche rapidement sur le projet d'une véritable éthique : « éthique de l'amitié » et de la « joie partagée » [*Mitfreude*], par laquelle Nietzsche propose de compléter puis de remplacer l'« éthique de la pitié » sur laquelle reposent le christianisme et le pessimisme schopenhauerien.<sup>1251</sup>

Dans cette lettre du 7 novembre 1872 adressée à Malwida von Meysenbug, nous pouvons déjà dégager l'un des points essentiels qui donnent à l'amitié sa grandeur et sa puissance dans l'œuvre de Nietzsche :

---

<sup>1249</sup> Nietzsche, *Premiers écrits*, « *Le monde te prend tel que tu te donnes* », p. 30

<sup>1250</sup> Celui qu'on représente comme l'ermite par excellence, ne pense pas seulement l'amitié, il en a fait l'expérience, et c'est aussi en partant de cette expérience qu'il l'interprète dans son œuvre. Il a au cours de son existence tissé de nombreuses relations amicales de Pforta à Tautenburg en passant par Trisbschen et Sorrente, notamment avec Paul Deussen, Franz Overbeck, Richard Wagner, Cosima Lou Salomé, Paul Rée, Malwida von Meysenbug, Albert Brenner, Erwin Rohde,

<sup>1251</sup>O. Ponton, « « *Mitfreude* », Le projet d'une éthique de l'amitié » dans choses humaines, trop humaines », <http://www.nietzschesource.org/SN/search>, 2015, p.1.



Très chère Mademoiselle, vous avez vécu vous aussi, certes beaucoup plus graves, des expériences du même genre, et qui sait jusqu'à quel point ma vie pourra ressembler à la vôtre ? Jusqu'ici, en effet, c'est tout juste si j'ai commencé à me faire entendre ; et j'ai besoin encore de beaucoup de bon courage et de la force de mes amis, plus encore de bons et nobles *exemples*, pour ne pas perdre haleine au milieu de mon discours. [...] Croyez-le, une fois pour toutes j'ai mis en vous l'absolue confiance que dans ce monde de méfiance, je ne puis éprouver que parmi mes plus proches amis, et à votre égard, dès le premier instant où je vous ai connue, j'ai éprouvé ce sentiment.<sup>1252</sup>

Nietzsche pense clairement qu'il y a « sur la terre une sorte de prolongement de l'amour au cours duquel cette convoitise cupide et réciproque entre deux personnes a cédé à une nouvelle convoitise, à une nouvelle cupidité, à la soif supérieure *commune* d'un idéal qui les transcende<sup>1253</sup> ». Cependant « qui donc connaît cet amour ? Qui l'a éprouvé ? Son vrai nom est *amitié*<sup>1254</sup> », dit-il. C'est donc en partant de son expérience personnelle, comme le souligne O. Ponton, mais aussi de son héritage spirituel qu'il accorde une telle valeur à l'amitié. En effet, dans une relation, lorsqu'on arrive à dépasser la cupidité, on accède à l'amitié, c'est-à-dire à un amour tragique qui fait l'éloge de la différence, fruit de l'amour de soi qui s'étend ensuite chez l'Autre. L'amitié est « [...] le flux qui s'épanche avec le plus de force, la volonté voudrait briser sa sphère, devenir tout un monde. Amour [...] fondé sur la sincérité (comme amitié).<sup>1255</sup> »

Si dans la tradition philosophique et poétique, l'amour requiert sans doute une valeur éthique supérieure à l'amitié, dans l'ordre des sentiments, chez Nietzsche, l'amitié a la valeur éthique intrinsèque supérieure en degré par rapport à l'amour, laquelle nous permet de dépasser nos différences, le désir égoïste et mutuel entre deux personnes, sans oublier le mensonge, pour éprouver *l'absolue confiance*, c'est-à-dire, la sérénité, la vérité, le soutien indéfectible dans la douleur comme dans la joie. Certes, l'amour a aussi une valeur positive, il représente l'une des voies dont nous disposons à la compréhension de nous-mêmes et de l'autre, il reste néanmoins

---

<sup>1252</sup>Nietzsche, *Lettres choisies, Op.cit.*, « lettre 32 du 7 novembre 1872 adressée à Malwida Von Meysenbug », p. 138-139. La lettre du 7 octobre 1875, adressée à son ami Erwin Rohde va dans la même optique : « Mon cher ami, ne m'oublie pas dans ta détresse, n'oublie pas que surnagent encore quelques radeaux dans les eaux troublées, et donc toujours une main amicale que tu pourras saisir, arrivera ce qui arrivera. Nietzsche, *Lettres choisies*, « Lettre À Erwin Rohde », p. 168

<sup>1253</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « Livre premier », § 14, p. 55.

<sup>1254</sup> *Idem*, § 14, p. 55.

<sup>1255</sup> *Fragments posthumes*, IX, 7[140], p. 299.

dans sa forme ordinaire<sup>1256</sup> ou humaine, trop humaine, très proche de l'égoïsme. Car, même s'il permet d'unir les êtres, c'est de manière très superficielle et avec plus ou moins d'illusion<sup>1257</sup>. Et les relations amoureuses sont souvent déterminées par la proximité, la ressemblance et de vagues différences, sans souvent penser aux forces naturelles les plus dévastatrices comme la maladie, la distance et la différence.

Pour Nietzsche, l'amitié est une vertu supérieure qui célèbre la différence, la distance, *l'égoïsme agressif et l'égoïsme défensif*<sup>1258</sup> et devrait inspirer à chacun d'aimer cette Terre, de s'aimer soi-même pour mieux rendre heureux les autres. L'amitié apparaît alors comme un instrument de culture, un don qu'il lègue à l'humanité désenchantée. Il faut le souligner, cet idéal est indiciblement grand, hardi et même utopique eu égard à l'interprétation qu'il en fait ; Nietzsche en a conscience, au lieu de baisser les bras, il faut regarder en face cette action et préparer l'humanité à recevoir et pratiquer une grande vertu<sup>1259</sup> : l'amitié. C'est pourquoi Zarathoustra, dès son retour de la montagne, dit : *Je vous enseigne le surhumain, l'ami au cœur débordant*. Et dans « De l'amour du prochain », il imprime la nuance : « Je ne vous enseigne pas le prochain, mais l'ami <sup>1260</sup> », c'est-à-dire le dépassement du chrétien ordinaire et du *dernier homme*, puisque *le dernier homme* ignore l'essentiel de l'amour, et il n'est pas non plus capable d'amitié<sup>1261</sup>. D'où cette virulente remise en cause de l'amour du prochain dans l'œuvre de Nietzsche comme nous venons de le voir.

Disons en outre qu'on observe un parallélisme entre cette parabole qui témoigne de l'amour de Jésus pour les hommes (« Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous ai appelés amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon père<sup>1262</sup> ») et les propos de Zarathoustra dans son dialogue avec le *saint* après être descendu de la montagne : « J'aime les hommes » : « Je vous

---

<sup>1256</sup> Pour Nietzsche, le sentiment le plus proche de l'amour ce n'est pas la haine, mais l'égoïsme. Car lorsqu'on aime, il est difficile de partager l'objet désiré : « l'action « désintéressée » est en réalité très intéressante et intéressée, étant admis que... « Et l'amour ? » - Quoi ! Même l'amour devrait agir « sans égoïsme » ? Imbéciles ! ... » Cf. *Par-delà bien et mal*, § 220, p. 138.

<sup>1257</sup> « L'amour est l'état où l'homme voit le plus les choses *comme elles ne sont pas*. C'est là que la faculté de s'illusionner atteint des sommets ; mais également la faculté d'édulcorer, de *transfigurer*. En amour, on en supporte plus qu'ailleurs, on tolère tout. » Nietzsche, *L'Antéchrist*, § 23, p. 181.

<sup>1258</sup> Pour Nietzsche, ces deux formes d'égoïsmes sont une nécessité dans le processus d'accroissement de la puissance. *Fragments posthumes*, XIV, 14[192], p. 152.

<sup>1259</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 267, p. 172.

<sup>1260</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p.75.

<sup>1261</sup> « Voyez ! je vous montre le dernier homme. « Qu'est-ce que qu'amour ? Qu'est-ce que création ? Qu'est-ce que nostalgie ? Qu'est-ce qu'étoile ? - ainsi demande le dernier homme, et cligne de l'œil. » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 5, p. 26.

<sup>1262</sup> Jean 15 :15

enseigne le surhumain, l'ami au cœur débordant ». Pourquoi Zarathoustra veut-il enseigner l'amitié, non la réflexivité ou la dialectique comme le faisait Socrate ? Parce que :

« Ce n'est pas l'inimitié qui mettra fin à l'inimitié, c'est l'amitié qui mettra fin à l'inimitié », ces mots figurent au début de l'enseignement du Bouddha ; — ce n'est pas la morale, c'est la physiologie qui s'exprime ainsi. [...] Qui connaît le sérieux avec lequel ma philosophie a engagé la lutte contre les sentiments de vengeance et de rancœur [...] comprendra pourquoi je choisis cet exemple pour mettre en lumière mon comportement personnel, ma sûreté d'instinct dans la pratique.<sup>1263</sup>

L'amitié comporte donc des vertus réconciliatrices et salutaires pour la nature morale de l'homme. Aux yeux de Nietzsche, elle est un remède pour nos sociétés ornées de haine . Par conséquent, la lutte de Nietzsche contre l'humanisme métaphysique est une lutte pour la communication des contraires, des différences. L'enjeu n'est pas la vérité, laquelle nous pousse parfois à diviser, à stigmatiser, à condamner, mais l'amour qui vise à « *Réconcilier* les sentiments chrétiens avec la beauté grecque et si possible aussi avec le parlementarisme moderne – voilà ce que [Nietzsche] appelle « philosophie » aujourd'hui, à Rome peut-être – Il faut pour cela avoir l'esprit très raffiné et d'autre part divaguer bien davantage.<sup>1264</sup> » C'est ainsi qu'il faudrait peut-être lire ce qu'il nomme *l'hyper-christianisme*<sup>1265</sup>. *A priori*, le concept *d'hyper-christianisme* est employé par Nietzsche comme *instrument* de dépassement du christianisme institutionnel sans l'anéantir, tel qu'on peut le lire dans cet extrait :

Patience et se préparer ; attendre le jaillissement de sources nouvelles, se préparer dans la solitude à des visages et à des voix étrangères ; purifier toujours davantage son âme de la poussière et du tumulte forains de notre époque ; *dépasser* tout ce qui est chrétien à l'aide d'un *hyper-christianisme* et ne pas seulement s'en débarrasser<sup>1266</sup>

---

<sup>1263</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 6, p. 253.

<sup>1264</sup> *Fragments posthumes*, XI, 34 [220], p. 224.

<sup>1265</sup> Voir *Fragments posthumes*, XI, 41[7], p. 421.

<sup>1266</sup> *Idem*, 41[7], p. 421.

C'est donc un projet de réconciliation, mais aussi *un art de vivre*, un comportement amical, puisqu'il s'agit de

redécouvrir en soi le *midi* [l'amour abondant comme nous l'avons montré dans la deuxième partie], et de déployer au-dessus de soi un de ces ciels du midi [il s'agit entre autres de l'amour créateur, de l'amitié et de la joie], clairs, éclatants et mystérieux ; reconquérir la santé méridionale et la méridionale et secrète vigueur de l'âme ; pas à pas, s'étendre davantage, devenir plus supranational, plus européen, plus hyper-européen, plus oriental, enfin *plus grec* – car l'hellénité a été la première grande fusion, la première grande synthèse de tout ce qui est oriental et, par-là précisément, l'origine de l'âme européenne, la découverte de notre « *nouveau monde* » : — qui sait ce qui peut un jour advenir à celui qui vit selon de tels principes ? Peut-être précisément – *un jour nouveau* !<sup>1267</sup>

Si Paul Valadier<sup>1268</sup> et George Morel<sup>1269</sup> usent de ce terme pour désigner l'instinct religieux de notre philosophe, il faut ajouter que ce concept désigne un *comportement*, une forme de transnationalisme, de transculturalisme, une ouverture amicale au monde, une disposition à organiser, à réconcilier hellénisme et christianisme comme traits consubstantiels de l'âme européenne. En un mot, *l'hyper-christianisme* est une nouvelle ligne de conduite pour changer le monde, ce qu'il nomme le *midi* à la fin de l'aphorisme (c'est-à-dire le monde empli du grand amour, donc parfait). C'est donc une décision pratique et éthique qui tombe sous la rubrique du christianisme du cœur et de la théologie de la libération<sup>1270</sup> de Luther.

Nietzsche n'est pas le premier dans l'histoire de la philosophie à valoriser l'amitié. Aristote y a consacré des chapitres entiers dans *l'Éthique à Nicomaque* et dans la *Rhétorique* ainsi que Montaigne. L'amour aristotélicien signifie amitié, c'est une *nécessité* sociale et politique en ce qu'elle est au fondement de la justice<sup>1271</sup>. Pour Aristote, l'amour n'est pas

---

<sup>1267</sup> *Ibid.*, 41[7], p. 421.

<sup>1268</sup> Paul Valadier, « Le divin après la mort de Dieu selon Nietzsche » in *Les philosophes et la question de Dieu*, p. 273 à 286.

<sup>1269</sup> G. Morel, *Nietzsche*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, tome I, p. 33.

<sup>1270</sup> C'est l'un des grands principes théologiques du luthéranisme. Il vise « le renversement de tous les systèmes de domination qui exploitent et mettent les peuples et les hommes en esclavage... » Elle aspire à un monde nouveau. Voir, Carl Braaten, *Principles of Lutheran Theology*, Augsburg Fortress, 1983. Traduction française : Carl Braaten, *La théologie luthérienne « Ses grands principes »*, trad. par une équipe de la mission intérieure luthérienne sous la direction de Jacques Fischer, Paris, Cerf, 1996, p. 98.

<sup>1271</sup> Aristote montre un rapport immédiat entre la justice comme vertu morale et l'amitié : « [...] quand les hommes sont amis, il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié. » En un mot l'amitié

toujours synonyme de manque, de possession de l'autre comme *l'éros*, il est aussi le résultat d'un excès de puissance permanent, d'amour de soi<sup>1272</sup> qui culmine dans le partage, notamment la *philia*. À cet égard l'amour ressemble à l'amitié, puisqu'on nomme ami : « celui qui souhaite et fait ce qui est bon en réalité ou lui semble tel, en vue de son ami même ; ou encore, celui qui souhaite que son ami ait l'existence et la vie, pour l'amour de son ami même...<sup>1273</sup> » Il précise dans la *Rhétorique* : « Est notre ami celui qui nous aime et que nous aimons en retour.<sup>1274</sup> » Dans le principe, l'amitié est un certain bien, une certaine vertu morale qui repose sur les principes de réciprocité et d'égalité de conditions, en l'occurrence « l'amitié fondée sur la vertu<sup>1275</sup> ». Par exemple l'amour fraternel, l'amitié de longue date, ou encore, l'amour au sein d'une communauté religieuse, politique, etc. C'est une amitié stable dans laquelle la frénésie, l'égoïsme débridé et la sexualité ont laissé place de façon réfléchie ou spontanée au bien réciproque, à l'affection, à l'empathie, au partage et à la confiance mutuelle, donc à l'altruisme et la sociabilité.

Mais dans les faits, Aristote établit une différence de degré entre l'amitié et l'amour. À l'instar de Platon, Aristote note que « nul, en effet n'est amoureux sans avoir été auparavant charmé par l'extérieur de la personne aimée, mais celui qui éprouve du plaisir à l'aspect d'un autre n'en est pas pour autant amoureux, mais c'est seulement quand on regrette son absence et qu'on désire passionnément sa présence.<sup>1276</sup> » La satisfaction qu'on ressent en contemplant une belle personne n'est pas l'amour, mais le prélude de celui-ci. Tout comme la bienveillance n'est pas l'amitié, mais pourrait être le début de celle-ci, car l'amour est à la fois désir et quête de l'objet désiré, attirance corporelle et passion comme chez Platon. C'est pourquoi dans la pratique : « il paraît bien que l'amitié consiste à aimer plus qu'à être aimé.<sup>1277</sup> » Tout comme l'amour, car « aimer, c'est souhaiter pour quelqu'un ce que nous croyons être des biens, pour lui et non pour nous [...]. » Ce qui noie la symétrie, le principe de réciprocité dans la réalité

---

est une nécessité et est au fondement du sentiment de justice, du bonheur et le couronnement de l'éthique, en ce qu'elle repose sur le principe de réciprocité et l'égalité proportionnelle, car « l'amitié est une égalité », ajoute-t-il en reprenant peut-être l'expression des pythagoriciens. Cf. *Éthique à Nicomaque, op.cit.*, livre VIII, p. 411.

<sup>1272</sup> Pour aimer, être bienveillant, affectueux, il faut d'abord être son propre ami, cultiver à l'excès l'amour de soi car « il est manifeste que l'homme pervers n'a même pas envers lui-même de disposition affectueuse, par ce qu'il n'a en lui rien qui soit aimable. [...] nous devons fuir la perversité de toutes nos forces et essayer d'être d'honnêtes gens : ainsi pourrons-nous à la fois nous comporter en ami avec nous-mêmes et devenir ami pour un autre ». *Idem*, livre IX, p. 481.

<sup>1273</sup> *Ibid.*, livre IX, p. 475-476.

<sup>1274</sup> « On dit, en effet, que l'amitié est une égalité, et c'est principalement dans l'amitié entre gens de bien que ces caractères se rencontrent. » *Ibid.*, livre VIII, p. 426.

<sup>1275</sup> Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote présente l'amitié comme une nécessité dont les hommes ne peuvent se passer ; mais il distingue trois types d'amitié : l'amitié fondée sur le plaisir, l'amitié fondée sur l'utilité et l'amitié fondée sur la vertu.

<sup>1276</sup> *Ibid.*, Livre IX, p. 481.

<sup>1277</sup> *Ibid.*, p. 434.

concrète. Nietzsche semble partager cette idée quand il note : « Dans la plupart des cas, ce qu'il y a encore de plus efficace contre l'amour, c'est le vieux remède radical : l'amour partagé<sup>1278</sup> » Il s'agit en effet de *l'agapè*, l'amour inconditionnel, lequel peut être traduit par deux mots : le partage et le pardon. Ainsi l'amour authentique ou l'amitié authentique seraient des souhaits positifs désintéressés à l'égard de celui que nous aimons : l'amour inconditionnel. De ce fait, l'amitié n'est plus intéressée comme dans l'*éros*, mais devient un acte désintéressé, une intention pure. À la différence du plaisir fugitif qui s'émousse avec le temps, l'amitié est une orientation permanente qui « s'accompagne de choix délibéré<sup>1279</sup> » en vue de faire du bien.

Si Nietzsche partage l'interprétation aristotélicienne selon laquelle l'amitié est une vertu et que l'amitié authentique (« l'amitié fondée sur la vertu<sup>1280</sup>») est un sentiment affranchi de toute cupidité ainsi que de toute concupiscence, l'originalité nietzschéenne réside en ce qu'il pense l'amitié comme un référentiel physiologique, ou plutôt comme le refuge intermittent des contraires et de la joie partagée. Car « c'est le privilège de la grandeur que de rendre heureux en donnant peu.<sup>1281</sup> »

Aucun fleuve n'est abondant et grand par lui-même : c'est de revoir et entraîner cette quantité d'affluents qui le rend tel. Il en va de même pour toutes les grandeurs de l'esprit. Ce qui compte exclusivement, c'est qu'un individu donne une direction que tant d'affluents seront alors obligés de suivre ; mais non pas qu'il soit au départ pauvrement au richement doué.<sup>1282</sup>

Si « l'amour rend semblables<sup>1283</sup> », l'amitié en tant que joie partagée, préserve et pérennise les différences entre individus et entre les cultures. Il ne réduit pas l'amitié à un simple affect ni à la seule bienveillance, Nietzsche en fait un instrument créateur de formes inédites de joies continues sur le plan moral, politique et culturel, un horizon postmoderne. Comme référentiel physiologique, l'amitié apparaît comme un nouveau principe dans l'ordre de l'action et de la connaissance chez Nietzsche.

## 2.2/ L'amitié comme fondement de « l'ascétisme des forts »

---

<sup>1278</sup> *Aurore*, Livre quatrième, § 415, p. 225

<sup>1279</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre VIII, p. 426

<sup>1280</sup> Aristote distingue dans *Éthique à Nicomaque* trois formes d'amitiés : l'amitié fondée sur l'utilité et le plaisir puis l'amitié fondée sur la vertu, laquelle est la parfaite amitié. *Ibid.*, p. 416 à 420.

<sup>1281</sup> *Humain, trop humain*, I, « L'homme seul avec lui-même », § 496, p. 268.

<sup>1282</sup> *Idem*, § 521, p. 272.

<sup>1283</sup> Voir *Aurore*, § 532, p. 267.

L'ascétisme de l'esprit (à ceux qui ont le plus d'esprit)  
l'ami (la relation idéale)  
la solitude  
le corps qui philosophe  
le créateur<sup>1284</sup>

En effet, le surhumain nietzschéen, souvent assimilé à tort à la domination, est avant tout l'amitié qui épargne la honte à soi-même et à autrui. Il distingue à cet effet deux types d'amis : le vrai ami du faux<sup>1285</sup>. En un mot, le vrai ami incarne la *grandeur*<sup>1286</sup>. Pour vaincre noblement, nous dit Nietzsche, « Il ne faut pas désirer la victoire si l'on n'a que l'intention de surpasser son adversaire *d'un cheveu*. La bonne victoire doit disposer le vaincu à la joie, elle doit avoir quelque chose de divin qui lui épargne la honte.<sup>1287</sup> » Car la devise de l'humanité selon Nietzsche est d'« Épargner la honte à quelqu'un<sup>1288</sup> » et de « Ne plus avoir honte de soi-même.<sup>1289</sup> » Or, cette chose divine qui nous épargne, ou épargne à autrui la honte se nomme amitié. Il s'agit de l'amour au sens aristotélicien du terme, ou pour parler en termes nietzschéens de l'amour affranchi de toute forme d'avidité. Qui est alors l'ami chez Nietzsche ?

L'ami, en effet, est notre deuxième Moi, si notre Moi propre peut nous tromper ou être troublé par des forces intérieures ou extérieures, ce deuxième Moi est toujours présent et conscient pour nous prévenir, pour maintenir notre équilibre et notre dignité. L'amitié n'est pas un pouvoir qui s'exerce, mais une puissance de transfiguration, dérivée de la confiance absolue en soi-même et en l'autre. Le pouvoir divise en ce qu'il fait naître des contre-pouvoirs et des

---

<sup>1284</sup> *Fragments posthumes*, IX, 5[32], p. 235.

<sup>1285</sup> Les faux amis ont un trait distinctif : le manque de franchise et l'égoïsme.

« Tu as volé, ton regard n'est pas franc -

Tu n'as volé qu'une pensée ? Non,

Qui oserait pousser la modestie si loin ?

En voici à peine poignée, tiens !

Prends tout ce qui est mien !

Et puisses-tu, porc, te gaver de pureté » Cf. *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes*, 1882-1888, p. 127.

<sup>1286</sup> Le propre de la grandeur selon Nietzsche est « de procurer beaucoup de bonheur par des dons minimes. » Ce terme a un sens clair dans le lexique nietzschéen, il indique la plupart du temps l'osmose entre les forces actives et réactives, au profit des forces actives, donc l'harmonie et la réconciliation. La grandeur ne consiste pas à opérer un amoindrissement des forces constitutives de la vie en rejetant par exemple les forces réactives, mais à créer une harmonie avec l'ennemi intérieur et extérieur. Même les forces réactives font partie intégrante de la vie et participent à l'intensification de la vie. En un mot, c'est la maîtrise permanente du chaos intérieur. Cf. *Humain, trop humain*, I, « L'homme avec lui-même », § 496, p. 268.

<sup>1287</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, « Le voyageur et son ombre », II, § 344, p. 320.

<sup>1288</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Livre troisième, § 274, p. 173.

<sup>1289</sup> *Idem*, § 275, p. 173.

relations de dépendances. Ce faisant, le propre de la puissance est la réussite, l'accroissement et la victoire, en ce qu'elle est une fusion qui se cristallise en puissance créatrice éclatée. L'essence du pouvoir, en revanche, c'est la fragilité et la dépendance. L'amitié fonde donc l'autonomie, le respect et la victoire. En un mot, l'ami c'est le « compagnon », le « créateur <sup>1290</sup>» que cherche inlassablement Zarathoustra. Ce sens est formulé subtilement à la fin du prologue de Zarathoustra. L'ami n'est pas le berger de la Bible, ni le croyant, ni le troupeau, mais les « compagnons » que « [...] cherche Zarathoustra pour créer, moissonner, célébrer les fêtes <sup>1291</sup> ». Il a pour exigence morale de détruire les anciennes tables de valeurs ornées de douleur et de haine, afin de créer de nouvelles valeurs dont le but est l'éternel retour ou le partage des joies. Pour l'auteur du *Gai Savoir*, l'ami est un homme bon, celui qui a un cœur débordant, car sa qualité première est *le partage des joies*. On retrouve l'emploi de cette formule pour la première fois dans la lettre du 13 décembre 1875 adressée à Carl Von Gersdorff :

Mon cher vieil ami Gersdorff, nous avons partagé jusqu'à présent une bonne dose de jeunesse, d'expérience, d'éducation, de penchants, de haines, d'efforts, d'espairs [...] je crois que nous n'avons pas besoin de nous promettre quoi que ce ne soit ni de nous louer de quoi que ce soit, car notre confiance mutuelle est *vraiment bonne*. Tu m'apportes ton aide lorsque tu le peux, je le sais d'expérience ; et, dans tout ce qui me réjouit, je me dis : « comment cela ferait plaisir à Gersdorff ! » Car, je te l'affirme, tu possèdes une splendide capacité de partager les joies des autres ; je crois que c'est plus rare et plus noble que la compassion. <sup>1292</sup>

Le partage des joies est ce qui distingue l'ami du *dernier homme* ou de l'homme du ressentiment. Il est le trait distinctif irréfutable entre l'homme mû par le ressentiment et l'homme en grande santé. Le partage des joies est au cœur de l'éthique nietzschéenne de l'amitié, puisque l'ami n'est plus seulement le prochain, qui est une mise en commun de la souffrance et de la haine de soi, mais aussi celui qui nous offre les joies de la Terre. Il réitère cette formule dans *Humain, trop humain* lorsqu'il note : « Le partage des joies, non des souffrances, fait l'ami. <sup>1293</sup> » En un mot, l'ami, pour Nietzsche, c'est celui qui est loin d'être un

---

<sup>1290</sup> « C'est au créateur, au moissonneur, à celui qui célèbre des fêtes que je veux me joindre ». Cf. *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « Prologue de Zarathoustra », § 9, p. 34.

<sup>1291</sup> *Idem*, « Prologue de Zarathoustra », § 9, p. 33.

<sup>1292</sup> Nietzsche, *Lettres choisies*, « Lettre du 13 décembre 1875 », p. 171.

<sup>1293</sup> Voir, *Humain, trop humain*, I, « l'homme avec lui-même », § 499, p. 269.



traître, un esclave, un tyran ou un égoïste. Ceux-là, comme la femme<sup>1294</sup>, ne sont pas encore capables d'amitié, ils ne connaissent que l'amour. L'ami véritable est rare, être un bon ami n'est pas une chose ordinaire, en ce que « le talent d'avoir de bons amis est, chez beaucoup de gens, plus grand que le talent d'être bon ami. »<sup>1295</sup> Être un bon ami, sans doute, c'est incarner et pratiquer la sagesse de Zarathoustra, en un mot, c'est être le surhumain, un artiste c'est-à-dire l'occasion d'un dépassement de l'humain, trop humain, des valeurs morales idéalistes qui noient l'individu dans un univers abstrait. C'est vivre par-delà le bien et le mal, donc dans la joie perpétuelle. Pour preuve, il note :

Le serpent qui nous pique pense nous faire mal et s'en réjouit ; l'animal, tout inférieur qu'il est, peut se représenter la douleur chez l'autre. Mais se représenter la joie d'autrui et s'en réjouir est le suprême privilège des animaux supérieurs, mais accessible seulement, parmi eux, aux exemplaires d'élite ; c'est donc un fait humain rare : si bien qu'il y a eu des philosophes qui ont nié la joie partagée.<sup>1296</sup>

À cette joie qui se pense elle-même, qui permet aux amis de se surmonter, sans désir de ressembler à l'autre, ni de s'oublier en lui, Nietzsche oppose la *joie maligne*. En effet, la « joie maligne vient de ce que chacun se trouve mal à l'aise sous plus d'un rapport qu'il n'ignore pas, qu'il trouve souci, jalousie, ou douleur : le mal qui atteint autrui l'en dédommage, réconcilie sa jalousie. <sup>1297</sup>» C'est la marque des animaux inférieurs. Or, l'amitié chez Nietzsche est au-dessus de la joie maligne, de la compassion, de la pitié avilissante, qui sont au fondement de l'amour du prochain, donc d'une éthique qui diminue la puissance d'agir des hommes, en ce qu'elle

---

<sup>1294</sup> « Par trop longtemps un esclave et un tyran se dissimulaient dans la femme. C'est pourquoi la femme n'est pas encore capable d'amitié : elle ne connaît que l'amour. » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'ami », p. 75. Mais dans *Humain, trop humain*, I, § 390, p. 224. Nietzsche montre qu'elle est capable d'amitié si la relation n'a « rien d'antipathie physique. »

<sup>1295</sup> « [...] Parmi les hommes qui ont un don particulier pour l'amitié, deux types se présentent. L'un est une élévation continue et trouve, pour chaque phase de son développement, un ami exactement convenable. La série d'amis qu'il se fait de cette façon est rarement en liaison mutuelle, parfois elle est en mésintelligence et en contradiction : très naturellement, parce que les phases ultérieures de son développement annulent ou altèrent les phases précédentes. Un tel homme peut par plaisanterie s'appeler une *échelle*. – L'autre type est représenté par celui qui exerce une force d'attraction sur des caractères et des talents très divers, si bien qu'il gagne tout un cercle d'amis ; mais ceux-ci, par là même, arrivent à des rapports amicaux entre eux, en dépit de toutes les différences. Qu'on appelle un tel homme un cercle : car cet accord de situations et de nature si diverses doit être en quelque façon une forme préexistante en lui. – Au reste, le talent d'avoir de bons amis est, chez beaucoup de gens, plus grand que le talent d'être bon ami. » Cf. *Humain, trop humain*, I, § 368, p. 215-216.

<sup>1296</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 62, p. 47.

<sup>1297</sup> *Idem*, « Le voyageur et son ombre », § 27, p. 193.

invite à se lier aux autres pour partager la joie et non pour s'égayer de leur souffrance. C'est la raison pour laquelle Zarathoustra proclame :

Que l'ami soit pour vous la fête de la terre et un avant-goût du surhomme ! Je vous enseigne l'ami et son cœur débordant. [...] Je vous enseigne l'ami en qui le monde se tient achevé, une coque du bien, – l'ami qui crée et qui toujours peut faire un don d'un monde achevé. Et de même que pour lui le monde déroula ses anneaux, pour lui le monde à nouveau les déroule, comme le mal se faisant bien, comme l'accident se faisant fin.<sup>1298</sup>

L'ami, c'est cet être capable de nous hisser plus haut, de valoriser le devenir innocent avec nous. Nietzsche illustre ce trait à travers le spectacle singulier qui s'offre à Zarathoustra : celui d'un aigle qui « traçait de vastes cercles dans l'air et un serpent était accroché à lui, non comme une proie mais comme un ami : car il se tenait enroulé autour de son cou.<sup>1299</sup> » Ce spectacle incroyable préfigure subtilement l'idée de l'éternel retour, surtout de l'union du cercle (aigle) et de l'anneau (le serpent). L'ami est celui qui est capable à la fois de nous aimer et de nous haïr<sup>1300</sup>, de nous combattre, de nous critiquer pour stimuler en nous l'instinct de commandement, d'accroissement et de création. C'est l'esprit très libre, le bon Européen, celui qui n'est ni idéaliste, ni démocrate, ni jésuite, ni moraliste, mais veut créer et se surpasser. Il ne fait aucune concession lorsqu'il s'agit de faire du bien. Il a un amour débordant pour lui-même et pour les autres, sans servilité. L'amitié est une unité éclatée, laquelle repose sur la logique qui unit les astres dispersés d'une même constellation, notamment l'indépendance qui préserve la dignité de chacun. Dès lors, comment la pratique d'une vie cosmique ou unifiante s'accorde-t-elle en effet avec les exigences d'une individualité libre, forte et croissante ? C'est en ayant « des amis indépendants <sup>1301</sup>», écrit-il. L'ami n'est pas toujours identique, égal à nous, mais parfaitement différent. Il n'est non plus un objet d'appropriation, ni la cause d'un sacrifice comme dans l'amour du prochain. C'est une rude écorce (un soutien) et un secours indéfectible sans servilité. Le bon ami est discret et son identité se forme sans préexister de manière fixe à la relation. On établit aussi avec lui des liens parfois passionnés ou conflictuels qui transcendent la simple entente amoureuse :

---

<sup>1298</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De l'amour du prochain », p. 75.

<sup>1299</sup> *Idem*, « Prologue de Zarathoustra », §10, p. 34.

<sup>1300</sup> « L'homme de savoir ne se contente pas d'aimer ses ennemis, il doit aussi savoir haïr ses amis. » *Ecce Homo*, « avant-propos », p. 242. « De manière tout aussi sûre et belle soyons ennemis, ô mes amis ! » Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des tarentules », p. 118. Voir aussi *Aurore*, §489, p. 254.

<sup>1301</sup> *Le Gai Savoir*, § 279, p. 179-180.

L'ami, ange et démon. Ils ont en commun le cadenas de la chaîne. Lorsqu'on s'approche d'eux, une chaîne tombe. Ils *s'élèvent* mutuellement. Et c'est comme un moi duel qu'ils abordent le surhomme, et jubilent de posséder un ami, car il leur donne une deuxième aile sans laquelle la première ne sert à rien.<sup>1302</sup>

L'amitié, c'est l'harmonie des contraires chez Nietzsche. Elle crée et scelle une alliance qui maintient la singularité des caractères, les différences de vues, d'opinions, de sentiments entre les relations les plus proches, ainsi que les oppositions, en vue de se hisser à la hauteur de l'humanité. Il s'agit, en effet, de vivre par-delà le bien et le mal, c'est le noyau invariant de sa philosophie de l'avenir sur le plan moral. Si la raison est ce qui nous sépare des autres êtres vivants, suivant la thèse de Descartes, l'amitié est ce par quoi nous nous rapprochons le plus d'eux et d'autres hommes, c'est donc le signe d'une humanité supérieure. L'ami n'est ni identique à nous, ni toujours proche, mais parfois lointain comme le note Zarathoustra sous la plume de Nietzsche – ce qui n'annihile pas l'amitié, mais la rend florissante et exceptionnelle dans un monde où la différence est souvent source de conflits et de mépris. En partant de son expérience avec les choses de la vie, de ses différentes relations amicales, de son héritage chrétien et de son état de santé, Nietzsche prône un idéal d'amitié intégrant la distance, la solitude<sup>1303</sup> temporaire, la sincérité absolue et la joie comme exigence de l'amitié créatrice. Cette psychophysiologie de l'amour du lointain et de la différence conduit à une redéfinition de l'amitié chez Nietzsche. À la différence d'Aristote qui cherche à dépasser la solitude du sage en proposant une amitié raffinée ; Nietzsche montre que la solitude à court terme est un remède contre l'instinct grégaire, un moyen pour redevenir un bon ami, donc pour mieux s'aimer et aimer les autres comme on peut le lire dans *Aurore*<sup>1304</sup> et *Ecce Homo*<sup>1305</sup>. Elle ne doit donc pas être éprouvée comme une prison, une souffrance à surmonter, mais plutôt comme une clé pour

---

<sup>1302</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4 [211], p. 180.

<sup>1303</sup> Nietzsche confère à la solitude un sens positif. Il est l'un des leviers dans le processus de dépassement de soi, puisque « la solitude ne plante rien : elle fait mûrir... Encore te faut-il en plus l'amitié du soleil. » Cf. Nietzsche, *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes, 1882-1888*, p. 175.

<sup>1304</sup> « A : Pourquoi cette solitude ? – B : Je n'en veux à personne. Mais seul, me semble-t-il, je vois mes amis d'une façon plus nette et plus belle que lorsque je suis avec eux [...] Il me semble que j'aie besoin des perspectives lointaines pour avoir bonne opinion sur les choses. » Cf. *Aurore*, § 485, p. 253. Voir aussi l'aphorisme 491, p. 254 du même livre.

<sup>1305</sup> « Le sentiment d'humanité n'est chez moi qu'une continuelle victoire sur moi-même. Mais j'ai besoin de solitude, je veux dire de guérison, de retour à moi, du souffle d'un air pur qui circule librement... Tout mon Zarathoustra n'est qu'un dithyrambe en l'honneur de la solitude, ou, si l'on m'a compris, en l'honneur de la pureté... » Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 8, p. 256.

apprendre à s'aimer soi-même. La solitude nous permet d'avoir du recul sur nous-mêmes et sur les autres, ce que l'amour du prochain masque souvent au quotidien. Aussi, semble-t-il, dans l'amitié, on ne lie pas seulement une entente intellectuelle, elle se poursuit dans le partage stimulant d'une vie familiale et cosmique. Par exemple : « Le meilleur ami aura probablement aussi la meilleure épouse, parce que le bon mariage repose sur le talent de l'amitié <sup>1306</sup> ». Un meilleur ami sera probablement un bon dirigeant, un bon médecin, un bon citoyen, un bon père, etc. Cette déconstruction de la morale de la proximité s'ouvre sur une psychophysiologie du lointain, ou sur « l'amour du devenir innocent » c'est-à-dire la libération de tous les poids oppressants de la morale idéaliste, pour éprouver de manière cosmique la vie dans la joie partagée.

Nonobstant, on pourrait à première vue trouver un lien étroit surprenant entre la conception nietzschéenne de l'amitié et celle de la joie chez Spinoza. L'amitié est le partage de la joie chez Nietzsche et l'amour est joie *de* quelque chose chez Spinoza. En effet, dans le livre III de *l'Éthique*, ayant pour objet l'origine et la nature des affects, Spinoza, après avoir démontré l'union <sup>1307</sup> de l'âme et du corps, leur interdépendance, et le rôle spécifique de l'âme <sup>1308</sup>, définit l'amour comme une puissance d'agir, c'est-à-dire l'effort par lequel chaque être s'efforce de conserver ce qui lui procure la joie ou, pour employer le lexique de Spinoza, persévérer dans son être. Et cet effort est indéfini. Pour preuve, il note :

L'amour n'est rien d'autre que la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure, et la haine rien d'autre que la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Ensuite, nous voyons que celui qui aime s'efforce nécessairement d'avoir présente et de conserver la chose qu'il aime, et au contraire que celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il a en haine. <sup>1309</sup>

Comment comprendre cette définition spinozienne de l'amour, dont la simplicité et l'optimisme contrastent avec l'expérience de l'amour ? Spinoza en identifiant l'amour à la joie

---

<sup>1306</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, « Femme et enfant », §378, p. 222.

<sup>1307</sup> S'agissant de la grande problématique sur l'âme et le corps, Spinoza démontre que : « ... âme et corps sont une seule et même chose, qui se conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous celui de l'étendue. » Spinoza, *Éthique, op.cit.*, « Livre 3 », p. 247.

<sup>1308</sup> Pour Spinoza, l'âme est effort de persévérer dans son être, « cet effort, lorsqu'il est rapporté seulement à l'âme, est appelé *volonté* ; mais quand il est rapporté simultanément à l'âme et au corps, on le nomme *appétit* », et par conséquent, l'homme ou l'âme, « autant qu'elle peut, s'efforce d'imaginer ce qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps. » *Ibid.*, « Livre 3 », p. 257- 259.

<sup>1309</sup> *Ibid.*, Proposition 13, p. 261.

exclut-il toute forme de douleur et de tristesse dans l'expérience de l'amour ? A-t-il oublié les dialogues de Platon consacrés à l'amour (*Le Banquet*, le *Phèdre*) ? Une chose est certaine, Spinoza n'est pas ignorant de la tradition philosophique, ni du côté douloureux de l'amour. Ce qu'il essaie de montrer dans cette formule, ce n'est pas l'expérience de l'amour, mais ce qu'est l'amour, c'est-à-dire son essence.

L'amour considéré en lui-même est une nécessité pour l'homme eu égard à sa nature faible, l'homme doit s'unir à un objet pour exister dans la joie. En un mot, l'amour est jouissance *de* quelque chose, c'est-à-dire, affirmation joyeuse de notre effort de penser et d'agir<sup>1310</sup> en rapport avec l'extérieur. Il est maximisation du *conatus* (c'est-à-dire l'effort de persévérer dans son être, c'est-à-dire la capacité de tout étant à se conserver, mieux d'accroître sa puissance d'agir et de penser). Car la *joie* possède la singularité d'augmenter ou d'aider la puissance d'agir de l'homme par opposition à la haine ou la tristesse<sup>1311</sup>. Pour Spinoza : « La joie est le passage de l'homme d'une moins grande à une plus grande perfection. <sup>1312</sup>» Et ce qui permet ce déploiement, c'est l'amour comme processus d'unification.

Cependant, lorsque cette joie est couplée à l'imagination<sup>1313</sup> (c'est-à-dire la représentation des corps extérieurs, des choses périssables auxquelles le désir se trouve lié), elle est susceptible d'être affectée positivement ou négativement. Il ne s'agit donc pas d'une joie pure, absolue, de soi-même, amplement manifestée par Dieu, mais d'une joie déterminée par le désir des corps extérieurs périssables, à laquelle Spinoza oppose la joie pure qui *est accompagnée de l'idée d'une cause intérieure*. Car pour Spinoza, les malheurs de l'amour ne découlent pas de l'amour en soi, mais plutôt des causes extérieures accidentelles, des choses périssables auxquelles il s'attache. Dans le chapitre X du *Court Traité*, eu égard à notre nature faible, Spinoza soulignait déjà la nécessité de l'amour dans le processus d'accomplissement de soi tout en précisant que : « L'amour, qui n'est autre chose que la jouissance d'une chose et

---

<sup>1310</sup> En effet, « [...] quand la joie ou la tristesse vient de ce que l'homme se croit objet de louange ou de blâme : autrement, je nommerai la joie accompagnée de l'idée d'une cause intérieure *satisfaction de soi-même* ». *Ibid.*, Proposition 30, p. 281.

<sup>1311</sup> Avoir une chose ou une personne en haine, c'est se représenter la chose ou la personne comme cause de la tristesse. Or, « La tristesse diminue ou contrarie la puissance d'agir de l'homme [...] c'est-à-dire [...] diminue ou contrarie l'effort par lequel il tend à persévérer dans son être ; elle est ainsi contraire à cet effort ; et tout l'effort d'un homme affecté de tristesse est d'écarter cette tristesse. » Donc, « La tristesse est le passage de l'homme d'une plus grande à une moins grande perfection. » En revanche, aimer une chose ou une personne, c'est se représenter la chose ou la personne comme cause de joie ou de bien. *Ibid.*, p. 289.

<sup>1312</sup> *Ibid.*, « Livre 3 », « Définition 1-4 des affects », p. 321.

<sup>1313</sup> Le concept d'imagination chez Spinoza est loin de revêtir une signification négative. Si par accident il peut être source d'erreur, il reste néanmoins positif et constitutif du réel. Il permet à l'homme de se représenter les corps extérieurs dans la pure immanence, à travers l'habitude et la mémoire, loin de tous les élans transcendants de la tradition philosophique.

l'union avec elle <sup>1314</sup>», dépend intrinsèquement de la nature de l'objet<sup>1315</sup> désiré et auquel il veut s'unir. En effet, l'amour « est une union avec l'objet que notre entendement juge être magnifique et bon ; nous voulons dire une union telle que l'amour et l'aimé deviennent une seule et même chose <sup>1316</sup> ». Or, l'homme qui « s'unit à des choses périssables est à coup sûr très malheureux ; puisqu'elles sont hors de notre pouvoir et hasardeuses, il est impossible que si elles sont passives, lui-même ne le soit pas. <sup>1317</sup> » En revanche, « l'amour d'une chose éternelle et infinie nourrit l'âme d'une joie sans mélange et sans tristesse, ce qui est très désirable et mérite qu'on le cherche de toutes ses forces<sup>1318</sup> ». L'amour n'est pas un manque à combler, ni un sentiment causé par le contact au beau, mais plutôt un effort de l'âme impliquant le discernement, le goût et la vertu.

Cet effort de l'âme consiste soit à faire advenir et conserver tout ce qui est bon, source de joie, soit à écarter, détruire tout ce qui est source de tristesse. Il consiste en outre à faire ce qui pourrait être apprécié avec joie, ou à éviter ce que les hommes ont en aversion. Enfin, cet effort consiste à faire du bien à celui que nous aimons, et du mal à celui que nous avons en haine, sauf par peur de causer un plus grand mal. En clair, cet effort consiste à conserver et même à augmenter la joie qui est déjà en acte en nous. C'est pourquoi la véritable tâche de l'âme doit être la quête illimitée de « la joie accompagnée de l'idée d'une cause intérieure ». Cette joie-là conduit à la « *satisfaction de soi-même* », c'est-à-dire à l'accomplissement de soi, à la perfection. En clair, l'amour chez Spinoza est accomplissement de soi et désir de perfection. L'amour serait donc un trait de Dieu en nous, dont l'effectivité implique l'excellence morale. La conclusion nécessaire de ce raisonnement est que l'amour exprime un trait essentiel de la nature de l'homme qui est le besoin de se conserver dans l'éternité de la joie.

Néanmoins, si Nietzsche s'inscrit, d'une part, dans la visée de Spinoza, en ce qu'il montre, à l'instar de ce penseur dont il se réclame souvent la parenté spirituelle, que la joie est un surplus de force qui augmente notre capacité d'agir et une nécessité pour l'homme, d'autre part, il se sépare de son devancier en ce qu'il pense la joie comme partage, comme don et la volonté de puissance comme l'objet d'elle-même. Chez Nietzsche, la joie est une, et toujours identique à elle-même, elle est indépendante et totalisante. Elle n'est pas déterminée par nos

---

<sup>1314</sup> Spinoza, *Œuvres complètes, Court Traité*, trad., Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, p.52

<sup>1315</sup> Spinoza distingue trois types d'objets : « Certains objets sont en eux-mêmes périssables ; d'autres impérissables par leur cause ; une troisième sorte est impérissable et éternelle par sa force propre et sa seule puissance. » *Idem.*, p. 52.

<sup>1316</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>1317</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>1318</sup> Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement, op.cit.*, p. 105.

convoitises, nos affects, ou par le monde extérieur, elle est passion d'elle-même. C'est la seule condition pour qu'elle soit agissante, dynamique, et veuille l'éternité des choses. La joie est née du sentiment de puissance, dans la lutte avec des forces contraires et encore plus faibles. La joie est un sentiment de puissance d'abord victorieux, ensuite dominateur et organisant, elle modèle ce qu'elle dompte pour sa propre persévérance et pour cela conserve ensuite ce qu'elle dompte. Elle se conserve éternellement par la contrainte et la souveraineté qu'elle exerce sur des forces inférieures à elle. Alors, elle n'est pas seulement une alliance renouvelée, mais aussi une transfiguration de soi et du monde, elle est une volonté forte, donc création. Elle n'annihile pas le mal, la pitié, elle veut tout et le retour éternel de toutes choses. Il n'y a pas d'un côté une joie pure liée aux choses immatérielles et éternelles, et de l'autre côté une joie éphémère liée aux choses corruptibles. C'est un concept psychophysiologique qui se manifeste et s'entretient dans l'amitié. La joie devient chez Nietzsche l'instrument fondamental de la pensée de l'éternel retour.

## Chapitre IX

### L'éternel retour en tant qu'amitié : vers une éthique de la joie partagée

Nietzsche savait lui-même que sa « pensée la plus abyssale » demeurait une énigme. D'autant moins devons-nous supposer que nous pouvons résoudre l'énigme. La part d'obscurité que contient cette pensée dernière de la métaphysique occidentale ne doit pas nous conduire à l'esquiver en usant d'échappatoire. Il n'existe au fond que deux échappatoires. Ou bien l'on dit que cette pensée de Nietzsche est une sorte de « mystique » et ne peut être admise devant la pensée. Ou bien l'on dit que cette pensée est vieille comme

le monde. Elle se ramène à la représentation cyclique connue depuis longtemps, de l'histoire du monde.<sup>1319</sup>

Dégager le sens, les enjeux et la fin de cette doctrine dans l'œuvre de Nietzsche est une véritable galère herméneutique. Elle est une énigme, reste une énigme, laquelle a conduit à beaucoup de captures herméneutiques et à des méprises chez bon nombre de commentateurs de Nietzsche. Elle est souvent interprétée comme une doctrine cosmologique ou comme une expérience sélective. Zarathoustra qui en est lui-même l'annonceur est à la fois rempli d'effroi au moment de la vision, d'hésitation quand il s'agit de l'enseigner et de joie quand il pense au moment où cette pensée sera incorporée. Elle est la pensée philosophique majeure de Nietzsche, mais la plus complexe et la plus énigmatique, qui ne se laisse pas interpréter aisément, elle est le nœud éthique et mythique de son raisonnement.

À suivre la lecture heideggerienne des concepts clés de Nietzsche (la volonté de puissance, le surhumain et l'éternel retour), Nietzsche serait à ses yeux celui qui a conduit à son paroxysme la métaphysique occidentale et le nihilisme moderne à travers l'arrondissement de la technique. Car, avec le concept d'éternel retour, il voit une ontologie de la puissance, en ce que c'est « la volonté de puissance qui se veut elle-même dans le retour à l'Identique.<sup>1320</sup> » L'éternel retour apparaît ainsi comme une structure conservatoire des corps, en ce qu'elle confère au monde du devenir une constance, une identité, mieux : une éternité. Par cet enseignement, Heidegger pense que Nietzsche voudrait imprimer au devenir les caractères de l'Être, en rendant permanent et stable le « passé » dans l'éternel retour à l'identique des choses, faisant ainsi de la volonté de puissance et de l'éternel retour les dernières pensées de la métaphysique occidentale. Un malentendu dissipé par Pierre Caye dans son article intitulé « Le plus dangereux malentendu<sup>1321</sup> ».

---

<sup>1319</sup> Heidegger, *Essais et conférences*, *op.cit.*, p.146. Voici la pensée de Nietzsche la plus mystérieuse et la plus effroyable que Heidegger critique : « Mes amis je suis celui qui enseigne l'éternel retour. Voici : j'enseigne que toutes choses éternellement reviennent et vous-mêmes avec elles, et que vous avez déjà été là un nombre incalculable de fois et toutes choses avec vous [...] Et à un mourant je dirais : « voici tu meurs et tu t'effaces à présent et tu disparais : et il n'y a rien qui reste de toi comme un "toi", car les âmes sont aussi mortelles que les corps. Mais la même puissance des causes, qui t'a créé cette fois-ci reviendra et devra te créer à nouveau [...] Et quand un jour tu renaîtras, ce ne sera pas pour une vie nouvelle ou vie meilleure ou une vie semblable, mais pour une vie absolument la même que celle dont tu décides à présent, dans les plus petites et dans les plus grandes choses. » *Fragments posthumes*, X, 25[7], p. 20-21.

<sup>1320</sup> Heidegger, *Essais et conférences*, *op.cit.*, p.142.

<sup>1321</sup> Lire à ce sujet l'article de Pierre Caye, « Le plus dangereux malentendu », *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 02 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/652>; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.652>.



D'autres penseurs, en revanche, adoptent les deux échappatoires formulées par Heidegger, interprétant l'éternel retour comme une pensée cosmologique ou comme une expérience religieuse. C'est le cas de Karl Löwith, pour qui « La doctrine de l'éternel retour « parachève » le fatalisme vu sous ce jour en replaçant l'homme isolé dans le tout à la fois accidentel et nécessaire de la vie créatrice du monde. <sup>1322</sup>» En partant du rapport problématique entre la volonté de puissance caractérisant tout le vivant et l'éternel retour du même, et du fait que l'homme, à l'exception de ses facultés spécifiques (la conscience, la raison, la volonté) qui lui permettent d'avoir une conscience et une connaissance de soi et du monde, soit un être physique et non abstrait, K. Löwith montre qu'aux yeux de Nietzsche, l'homme reste un être essentiellement fixé, uni à ce « mouvement circulaire constant de la naissance et de la mort, de la création et de l'annihilation<sup>1323</sup> ». Dès lors, l'éternel retour serait une sorte de loi originelle inhérente à toute chose, une loi cosmologique initiée par la force créatrice ou déclinante de la vie, un temps cyclique, comme le soutenaient certaines penseurs de l'Antiquité, notamment Héraclite, Empédocle, les stoïciens, etc. Et qu'au sein de ce caractère englobant de la vie, le critère de différenciation entre les êtres vivants résulte du niveau de richesse ou de pauvreté, de puissance ou de faiblesse, de santé ou de maladie, de croissance ou de décadence de cette force vitale. « Mais la réévaluation capitale en fonction de ce critère de distinction est bien le renversement de la volonté de néant en vouloir de l'éternel retour<sup>1324</sup> », c'est-à-dire le passage du nihilisme à la volonté de vie, du dernier homme au surhumain. Ce faisant, puisque la vie devient le centre de gravité, et que la distinction capitale s'opère dans la vie, la « mort de Dieu » ne peut plus être l'origine du nihilisme moderne, mais le symptôme d'une vie ascendante ou déclinante. Ainsi, le nihilisme n'est pas un événement singulier de l'histoire de l'humanité, mais un phénomène à la fois soumis à la loi de l'éternel retour, et un symptôme, mieux la conséquence d'une dégénérescence physiologique des instincts. C'est une transition, un passage initié par la force créatrice, un phénomène naturel, lequel se reconstruit en s'anéantissant au même titre que le passage du dernier homme au surhomme souhaité par Zarathoustra, selon Löwith. Or l'effectivité de ce dépassement repose sur une contradiction. Le passage du nihilisme au vouloir de l'éternel retour des choses est à la fois involontaire (puisque cela est déjà par essence évalué et voulu par la vie) et volontaire, car il n'est pas seulement porté par la force créatrice de la vie, mais aussi par la volonté propre de l'individu. Ainsi :

---

<sup>1322</sup> Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, op.cit., p. 230.

<sup>1323</sup> *Idem.*, p. 230.

<sup>1324</sup> *Ibid.*, p. 231.

La tension et la contradiction au sein de cette correspondance postulée entre l'existence finie de l'homme qui veut et l'être éternel du monde se voulant soi-même résultent de cette division problématique du vouloir de l'éternel retour. Ce n'est qu'à l'intérieur de cette division de la correspondance que Nietzsche peut penser d'une part que l'homme meut la nature tout entière quand il est totalement l'humanité, et d'autre part maintenir que l'homme dans l'ensemble de l'être n'est qu'un simple « incident » et de part en part fatalité naturelle. Ou, pour résumer en une phrase de deux mots : « *Ego-fatum* », à savoir le *fatum* de l'éternel retour.<sup>1325</sup>

À l'instar de Löwith, Gilles Deleuze offre une double interprétation de cette pensée. Elle serait à la fois « une doctrine cosmologique et physique<sup>1326</sup> » comme le montre Heidegger et Löwith, et une pensée éthique ou une « ontologie sélective<sup>1327</sup> ». L'éternel retour « comme doctrine physique, était la nouvelle formulation de la synthèse spéculative. Comme pensée éthique, l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique.<sup>1328</sup> » En tant que doctrine cosmologique, Deleuze y voit une réponse nouvelle à la question de l'Être et du non-être formulée par les Anciens. Par cette doctrine, Nietzsche rend possible un discours sur l'apparence ou sur le monde sensible. Or, Nietzsche n'est pas le premier à proposer une voie de sortie face à cette aporie. Aristote, en distinguant l'être selon les catégories de l'être en acte et puissance, offre déjà une possibilité d'affirmer l'Être et ses attributs, donc de discourir sur le monde mouvant. La métaphysique d'Aristote est une métaphysique du réel, non une pure spéculation ou un idéalisme strict. Mais la particularité de Nietzsche selon Deleuze est que l'être en puissance (devenir) ne vient pas d'un être en acte comme chez Aristote, mais du « revenir lui-même ». Il dénonce de ce fait un contresens courant, celui qui consiste à lire et comprendre « le retour du même » comme le retour de ce qui est ou de l'être. Ce qui revient c'est le devenir, le mouvement, l'existence, mieux la volonté de puissance caractérisant toute chose vivante. On peut lire à ce sujet : « Ce n'est pas l'être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l'être en tant qu'il s'affirme du devenir et de ce qui passe.<sup>1329</sup> » Cette lecture remet en cause la conception finaliste, mécaniste, idéaliste du monde et le principe d'identité, lequel est au cœur de la pensée occidentale. Il conclut en ces termes : « [...] nous ne pouvons comprendre l'éternel retour lui-même que comme l'expression d'un principe qui est la raison du divers et de sa

---

<sup>1325</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>1326</sup> Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, *op.cit.*, p. 55.

<sup>1327</sup> *Idem*, p. 81

<sup>1328</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>1329</sup> Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 55.

reproduction, de la différence et de la répétition.<sup>1330</sup>» L'éternel retour en tant que doctrine physique serait l'essence, le principe universel de l'ici-bas, de notre monde, lequel est caractérisé par le devenir et la différence, soit la volonté de puissance, c'est-à-dire une force agissante, dynamique, victorieuse et croissante. Ce qui n'implique pas vraiment une distinction entre la volonté de puissance et l'éternel retour.

Dans son deuxième aspect, il s'agit d'une sagesse, une sagesse sélective en vue d'un « devenir-actif<sup>1331</sup> ». Pour Deleuze, « L'éternel retour donne à la volonté une règle aussi rigoureuse que la règle kantienne.<sup>1332</sup> » Ainsi représentée, elle procéderait par élimination, destruction de certaines forces réactives susceptibles de troubler l'équilibre du sujet, de conduire au nihilisme, et cela, en deux étapes<sup>1333</sup>.

En vue de montrer le sens et le rôle exact que Nietzsche confère à sa pensée de l'éternel retour, Patrick Wotling examine rigoureusement les différentes lectures proposées par les commentateurs de Nietzsche, en l'occurrence la double lecture proposée par Gilles Deleuze, laquelle est largement confirmée par la majorité des commentateurs<sup>1334</sup>. Après avoir formellement rejeté la thèse cosmologique, religieuse et le rapprochement que Ewald<sup>1335</sup> opère entre l'éternel retour et l'impératif catégorique kantien, Patrick Wotling présente l'éternel retour comme « une pratique thérapeutique<sup>1336</sup> », un dépassement de la conception idéaliste, finaliste, mécaniste ou scientifique du monde. À cet effet, il partage la deuxième lecture de G. Deleuze, laquelle présente cette doctrine comme « une pensée sélective », car selon P. Wotling :

---

<sup>1330</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>1331</sup> *Ibid.*, p.77.

<sup>1332</sup> *Ibid.*, p.77. Il fait référence à un fragment posthume de 1881 dans lequel Nietzsche semble parodier l'impératif catégorique de Kant à travers cette phrase : « Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour. »

<sup>1333</sup> Voir p.78 à 80 pour plus de détails.

<sup>1334</sup> À l'instar de Heidegger, P. Wotling montre qu'« En abordant cette doctrine à l'état absolu, nombre de commentateurs se voient embarrassés lorsqu'il s'agit de préciser son intérêt dans l'expérience de pensées de Nietzsche. Deux solutions sont souvent fréquemment avancées pour échapper à ce problème : la première consiste à faire de l'éternel retour la doctrine cosmologique, la seconde à y voir une expérience privée, une révélation intérieure de l'ordre de la religiosité » (*Nietzsche et le problème de la civilisation*, *op.cit.*, p. 355). Il montre que bon nombre de commentateurs de Nietzsche, parmi lesquels G. Vattimo et Karl Löwith, partagent la double lecture proposée par Gilles Deleuze. En vue de montrer la contradiction radicale entre la volonté nietzschéenne de valoriser ce monde et la complexité de sa philosophie, Karl Löwith offre aussi une double lecture allant dans ce sens lorsqu'il présente l'éternel retour comme un dépassement de soi et *la répétition de l'identique*. Cf. Karl Löwith, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, lire les chapitres V et VII.

<sup>1335</sup> Cf. P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 358.

<sup>1336</sup> *Idem*, p. 371. Pour Wotling, « la pensée de l'éternel retour donne lieu à une enquête et à une analyse poussée dans la perspective de la réflexion sur la culture [...] La lecture cosmologique comme la lecture religieuse présentent donc toutes le défaut rédhibitoire de prétendre établir le sens de cette pensée sans tenir compte de la structure spécifique du questionnement nietzschéen. » P. Wotling, *op.cit.*, p. 358.

La pensée de l'éternel retour répond donc essentiellement à deux exigences : elle doit aboutir à la sélection d'un type supérieur, traduisant l'affirmation sous la forme la plus puissante, mais elle doit également posséder les déterminations propres à tout instrument de culture, c'est-à-dire les caractéristiques assurant l'efficacité de son action sélective.<sup>1337</sup>

S'il est vrai que Nietzsche a une vision stellaire de l'homme, pense une juxtaposition homme-monde, distingue souvent deux types d'hommes (le faible et le fort) et l'invite à éprouver la vie de façon cosmique, il est loin d'être le dernier métaphysicien, de soutenir un fatalisme naturel ou l'idée d'un temps cyclique<sup>1338</sup> et de proposer à l'humanité une expérience sélective à travers la doctrine de l'éternel retour. La lecture cosmologique avait déjà été proposée par le *nain* (« le temps lui-même est un cercle<sup>1339</sup> »), et fut strictement rejetée par Zarathoustra (« Toi, esprit de pesanteur ! dis-je, plein d'irritation, ne te rends pas les choses trop faciles <sup>1340</sup>»), ainsi que dans les œuvres postérieures et dans les fragments posthumes. Quel est alors le sens de cette doctrine dans l'ordre de la morale et de l'éthique ?

---

<sup>1337</sup> P. Wotling, *op.cit.*, p.360, voir aussi la p. 63. Pierre Caye y voit aussi une expérience sélective.

<sup>1338</sup> Il écrit en automne 1881 : « [...] il ne faut pas concevoir l'éternelle course circulaire selon la fausse analogie du cours circulaire qui apparaît et disparaît, celui que symbolise l'astre ou le flux et le reflux, le jour et la nuit, les saisons. » *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, 11[157], p. 25.

<sup>1339</sup> Nietzsche, *op.cit.*, « De la vision et de l'énigme », p. 191.

<sup>1340</sup> Annoncé comme double volonté (volonté de mort ou volonté de vie) au § 341 du *Gai Savoir*, c'est dans la troisième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*, notamment dans la seconde partie « De la vision et de l'énigme », que le contenu doctrinal de l'éternel retour est nettement formulé. Après avoir essayé en vain d'annoncer à la foule la mort de Dieu et l'avènement du surhomme, Zarathoustra se retire dans la montagne, puis revient vers ses disciples pour leur conter son *abyssale pensée*. Après deux jours de silence sur le navire en compagnie des matelots et d'un homme venu des îles bienheureuses (le nain), Zarathoustra décida de lever la curiosité et l'attente. Revenu à sa solitude, il dit : « À vous seuls je conte l'énigme que je vis – la vision du plus solitaire.<sup>1340</sup> » Cet enseignement se présente ainsi comme le plus ésotérique et le plus paradoxal de toutes, celui qui semble impossible à dévoiler même aux plus fidèles disciples. Mais ce nain, son pire ennemi, qu'il qualifie d'« esprit de pesanteur » et les animaux emblématiques, en l'occurrence l'aigle et le serpent, se hasardent à en exposer le principe, mais sombrent dans la confusion. Zarathoustra, furieux, dément et reprend la parole pour annoncer l'authentique version. Quel est donc ce mystère, cette vision qu'il veut narrer aux chercheurs et aux explorateurs audacieux ? C'est la découverte d'un chemin qui mène vers le *haut*, une intuition libératrice, conquérante, comme en témoigne ce passage : « Avançant, muet, sur le crissement sarcastique des cailloux, foulant la pierre qui le faisait glisser, ainsi de force tendait mon pied vers le haut. Vers le haut ; - défiant l'esprit qui vers le bas le tirait, vers l'abîme le tirait, l'esprit de pesanteur, non diable et mon ennemi mortel. » En découvrant ce chemin, Zarathoustra affirme s'être libéré du poids continu des normes assujettissantes qui sapent l'individualité d'exception. Le portique découvert, par Zarathoustra, se nomme « Instant ». Et, pour distinguer cet instant du « maintenant indifférent », Nietzsche précise que c'est la répétition à l'identique de cet Instant qui donne une identité, une unité à l'apparence. Selon la terminologie de Nietzsche, c'est « l'éternel retour ». C'est une pensée certes, mais incarnée dans l'ici-bas, sur la terre, non dans le ciel, sans sanction ni contrainte. Il précise le trait distinctif de cet idéal : « Cette doctrine est douce envers ceux qui n'ont pas foi en elle ; elle n'a ni enfer ni menaces. » À l'opposé des créateurs des religions, de l'impératif catégorique de Kant, de la soumission socratique aux lois de la cité et de la soumission aux préceptes bibliques, la vision de Nietzsche n'est ni impérative ni une invite au néant de sens, mais est une vision incitative. Une manière de vivre impliquant une tendance inclusive, non sélective. Un enseignement qui promeut la liberté du sage, le véritable libre arbitre, mieux : la joie avec les autres au-delà des différences. C'est une invite à vivre dans l'intensité de l'instant, dans la foi en l'instant de l'instant. Ici l'Instant symbolise l'amour, le caractère amoureux de tout ce qui arrive, le caractère enchevêtré du bien et du mal, fermement lié des choses, il n'y a pas

## Section 1- L'amitié à la terre comme ontologie de l'éternel retour

La doctrine de l'éternel retour réduit avec perspicacité la métaphysique ainsi que le dualisme platonicien du monde de l'Être et de celui de l'apparence. Cette dualité est rejetée sous toutes ses formes, en ce que Nietzsche identifie apparence et essence. L'union entre Apollon et Dionysos en est l'une des preuves. Il note à cet égard : « Le “monde vrai”, quelle que soit la manière dont il a toujours été conçu jusqu'à présent, — était toujours le monde apparent *encore une fois*.<sup>1341</sup> » Pour les anciens, apparence signifie illusion, falsification ou mensonge. Le monde apparent n'était « certainement pas le contraire d'une quelconque essence, — et que puis-je énoncer d'une quelconque essence sinon les seuls prédicats de son apparence !<sup>1342</sup> » La philosophie de Nietzsche est *a priori*, l'abolition du « monde vrai » impliquant systématiquement l'affirmation de l'apparence comme unique réalité. À ce propos, la pensée de Nietzsche se rapproche foncièrement de celle de Spinoza, qui propose de s'affranchir de tout ce qui peut nous aliéner : les remords, le ressentiment, la culpabilité et les punitions, et au nom d'une fin ultime : la joie ou plutôt l'amour de la terre et de l'éternité sans réserve de l'instant présent, lequel englobe le passé, le présent et l'avenir.

### 1.1/ L'Éternel retour, une métaphysique de l'ici-bas

La clé par excellence pour accéder au paradis terrestre, à la béatitude et à l'éternité terrestre, est de choisir des instants d'innocence, d'intensification de la vie, qui nous plongent de plain-pied dans le présent. Un présent affranchi de l'angoisse de la mort, du passé et de l'avenir incertain, qui nous réconcilie avec le monde concret dans sa totalité. Détruire le monde des essences et ses succédanés (Dieu, la morale) n'implique pas au terme de ce processus l'enfoncement dans le chaos. Ce coup de marteau fait apparaître en revanche l'être intime des choses, la véritable et unique réalité des choses : l'apparence comme réalité vivante, agissante et créatrice. Pour Nietzsche, le seul monde véritable, c'est l'ici-bas ou encore la vie comme

---

de bien en soi, ce qui implique la nécessité de vivre par-delà le bien et le mal, du passé et de l'avenir. Cf. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme », p.191.

<sup>1341</sup> *Fragments posthumes*, XIII, 11[50], p. 224.

<sup>1342</sup> *Le Gai Savoir*, §54, p. 79.

réalité sensible et jeu pulsionnel incessant. L'être vrai résulte donc du grand texte de l'existence, c'est-à-dire de l'apparence « qui agit et qui vit, qui pousse la dérision de soi-même jusqu'à me faire sentir que tout est ici apparence, feu follet, danse des esprits et rien de plus<sup>1343</sup> » Ce passage nous montre comment Nietzsche repense<sup>1344</sup> l'apparence contrairement à la tradition métaphysique et le sens de l'éternel retour. En effet, il ne la réduit pas à l'empirique, au phénomène. Il repense l'apparence comme processus exprimant une puissance continue de métamorphoses qui congédie tout monde de vérité et de fixité. Car le trait spécifique de cette apparence est d'être insondable, inaccessible aux procédures et distinctions logiques : cette apparence est amour, car tout est enchevêtré ici-bas. C'est un immense devenir qui, une fois achevé, se renouvelle inlassablement et absolument de la même manière.

Par cette nouvelle approche, Nietzsche congédie à la fois la confiance dans la rationalité ratiocinante et la capacité de la logique à expliquer la nature profonde de la réalité, ainsi que la foi en des réalités éternelles comme Dieu ou l'au-delà. Après avoir totalement disqualifié tout ce qui avait toujours donné sens à notre existence, Nietzsche pose de nouveaux fondements, aptes à réévaluer la vie et l'homme, sans retomber dans une forme quelconque de transcendance : l'éternel retour. Ce coup de marteau, loin donc de conduire à un néant de sens, à la frénésie, ou à l'émotivité, conduit à une nouvelle perspective : repenser *le dernier homme* dans la perspective de *l'ami*.

Il s'agit donc d'une doctrine du salut désillusionnée. L'éternel retour en tant que joie est une *praxis* de part en part, qui vient après la déconstruction des idoles de la métaphysique et de la religion chrétienne. Autant sa théorie de la connaissance prend la forme d'une anti-théorie, autant sa doctrine du salut est, bien évidemment, le contraire d'une religion ou d'un idéal qui se voudrait supérieur à la vie. Doctrine intrinsèquement écrasante, l'éternel retour congédie toute possibilité de refuge dans une vie post-vie ou suprasensible. C'est donc une doctrine du salut sans Dieu, sans contrainte extérieure, sans au-delà, mais qui valorise le devenir. Car, avec la mort de Dieu, l'homme se trouve sans repères, il est comme jeté dans le vide. Alors, pour redonner un sens à son existence, Nietzsche propose une nouvelle sagesse à travers laquelle l'homme a le « droit de se sentir Dieu<sup>1345</sup> », c'est-à-dire créateur de son existence, impliquant de fait de nouvelles tâches pour l'homme, mais aussi l'exigence de principes plus immanents à

---

<sup>1343</sup> *Le Gai Savoir*, § 54, p. 80.

<sup>1344</sup> « L'apparence, au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses – ce à quoi seulement s'applique tous les prédicats existants et qui dans une certaine mesure ne saurait être mieux défini que par l'ensemble des prédicats, c'est-à-dire aussi par les prédicats contraires. Or ce mot n'exprime rien d'autre que le fait d'être inaccessible aux processus et distinctions logiques. » *Idem*, p. 80.

<sup>1345</sup> *Fragments posthumes*, X, 25 [146], p. 65.

la vie comme l'amour créateur (nous l'avons souligné au chapitre VII, *seul l'amour créateur doit être juge* chez Nietzsche) et l'amitié comme partage de joie.

Le dépassement du dernier homme, de l'homme grégaire, exige d'une part, un néant de sens et, d'autre part, une volonté humaine de créer un monde d'esprits libres qui soient mus par la volonté de l'éternel retour. L'amour de soi et le dépassement de soi, lesquels sont les traits spécifiques de l'esprit libre ou de l'homme affranchi de la morale idéaliste et chrétienne, deviennent alors des conditions nécessaires pour manifester cette nouvelle nature. Si nous « voulons nous réjouir en sorte que notre joie soit utile à autrui <sup>1346</sup>», il faut une découverte de soi et une réévaluation de soi, pas au sens du « Connais-toi toi-même » socratique, mais en appliquant cette formule : « aide-toi toi-même », laquelle est la clé de la transformation de soi. « Aide-toi toi-même » ne revient pas à encourager l'amour propre, mais permet plutôt à sortir de la désillusion d'un amour du prochain et d'une santé imaginaire pour se complaire soi-même, afin de s'épancher vers autrui avec beaucoup d'honnêteté, d'amour et de joie comme Zarathoustra<sup>1347</sup>. C'est pourquoi le partage de la joie est chez Nietzsche la source ultime de la joie, puisqu'elle n'est pas une hypostase métaphysique, mais le fruit de la création, la joie se crée. Nous lisons : « Pourquoi faire plaisir est-il le plus grand des plaisirs ? – Parce qu'ainsi on fait d'un seul coup plaisir à cinquante de ses propres instincts. Ce peuvent être pris isolément, de très petits plaisirs : mais si on les recueille tous dans une seule main, on a la main pleine que jamais, — et le cœur aussi ! <sup>1348</sup>»

Par ailleurs, la volonté de puissance ne doit pas être totalement identifiée à l'éternel retour, car il y a une différence de degré entre ces deux pensées. Tout d'abord, la volonté de puissance est un combat incessant contre les artifices de l'idéalisme moral, un instrument de valorisation du corps et un trait spécifique à tout vivant. Nonobstant, la volonté de puissance est protéiforme, puisque cette dernière peut être déterminée par des causes intérieures ou extérieures, rendant ainsi la volonté soit faible, soit forte, soit inapte ou statique, soit libre ou prisonnière du passé. Avec l'hypothèse de la volonté de puissance, il veut détruire toute forme de fixité, d'au-delà, de volonté de vérité, le Dieu moral, l'égalitarisme ontologique des âmes, pour promouvoir une nouvelle façon de vivre essentiellement immanente.

Certes, dans cette idée, on peut parler d'une ontologie de la puissance, mais la fin de la volonté de puissance n'est pas seulement la puissance, mais le retour éternel de cette puissance,

---

<sup>1346</sup> *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 42 [31], p. 443.

<sup>1347</sup> Zarathoustra est décrit par le dernier Pape dans *Ainsi Parlait Zarathoustra* comme le plus pieux, le plus honnête de tous ceux qui ne croient pas en Dieu.

<sup>1348</sup> Nietzsche, *Aurore*, §422, p. 226.

donc la joie. Seule la joie veut l'éternité des choses, dit Nietzsche. C'est donc la forme la plus haute de l'affirmation. Par conséquent, la volonté de puissance est un instrument d'autodépassement de soi. Elle est donc un aspect intrinsèque de l'éternel retour, mais généalogiquement distinct de ce dernier. L'éternel retour apparaît alors comme l'apogée de la volonté de puissance forte, comme l'instant de l'acquiescement intégral de la vie, la marque d'un « oui triomphant » à l'existence tout entière. La *grande victoire* sur le négationnisme de l'homme moderne, et « l'esprit de vengeance <sup>1349</sup> » impliquant dès lors une différence de degré. Elle est destinée aux esprits libres, joyeux, lesquels aiment la vie d'un *grand amour*. Alors que la volonté de puissance est aussi le propre des esprits décadents.

### *1.2/ L'effectivité de l'éternel retour exige la joie : l'éternel retour comme harmonie du plaisir*

La joie doit comporter des vertus édifiantes et salutaires même pour la nature morale de l'homme ; d'où viendrait, sinon, que notre âme dès qu'elle se délasse au soleil de la joie, se jure involontairement d'« être bonne », de « devenir parfaite », et qu'elle est prise alors d'un pressentiment de la perfection, comme d'un frisson de béatitude.<sup>1350</sup>

La pensée de l'éternel retour est à lire sous deux formes, deux faces qui se contredisent : la première est la plus effroyable, pour la deuxième, elle est la plus affirmative, la plus joyeuse. Ces deux faces deviennent visibles dans *Ainsi parlait Zarathoustra* à travers deux intuitions singulières qui s'offrent à Zarathoustra. La première vision de la pensée de l'éternel retour qui montre son aspect effroyable, dégoûtant, paralysant, se trouve à la fin de « De la vision et de l'énigme » et dans « Le convalescent », où Zarathoustra raconte une vision horrible qui lui ait apparu : en chuchotant avec le nain à propos des choses éternelles, il était rempli d'effroi à l'idée de revenir éternellement dans cette longue rue horrible, et tout d'un coup il entendit hurler un chien comme jamais il ne l'avait entendu. « *Mais un homme gisait là !* [...] Et en vérité, je n'avais jamais vu rien de semblable à ce que je vis là. Je vis un jeune berger, qui se tordait,

---

<sup>1349</sup> Nous lisons : « *L'esprit de vengeance* : mes amis, c'était jusqu'ici la meilleure réflexion de l'homme ; et où il y avait souffrance, il devrait toujours y avoir châtement. « Châtement » en effet, c'est ainsi que s'appelle la vengeance elle-même ». Cette psychologie a été introduite par le prêtre sacerdotal et cultivée par l'Église. Et l'objectif de l'enseignement de l'éternel retour et du surhumain est de l'en délivrer. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la rédemption », p. 170.

<sup>1350</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 339, p. 151.



étouffait, sursautait, le visage convulsé ; un serpent noir lui pendait de la bouche. <sup>1351</sup>» C'est dans cette vision horrible que Nietzsche développe le côté immonde de cet enseignement. Dans cette horrible vision, le serpent symbolise les poids oppressants qui sapent l'individualité d'exception, l'esprit de vengeance, les idéaux transcendants dont l'objectif est de nier la vie. Et le jeune berger qu'on découvre dans « Le convalescent » affaibli, qui se fait étrangler par le serpent, traduit l'impuissance du *dernier homme*, le corps malade, l'anarchie des instincts, la volonté de mort qui l'anime, la lassitude et le dégoût de la vie qui le caractérisent.

Il s'agit en un mot de toutes les luttes de l'humanité, mais sans fin. Ainsi, « l'humanité gaspillée (et toutes les luttes, toute grandeur, un éternel *jeu* sans but) (le serpent et le berger) <sup>1352</sup>» est la pensée la plus horrible, la plus paralysante qui puisse être, l'apogée du nihilisme, comme en témoigne toute la détresse de Zarathoustra dans « Le « convalescent ». Ce qui fait dire à Nietzsche : « Pensons cette pensée sous sa forme la plus effroyable : l'existence, telle qu'elle est, dénuée de sens et sans but, mais revenant inexorablement sans chute dans le néant : « l'éternel retour ». Voilà la forme extrême du nihilisme : le néant (le « non-sens ») éternel ! <sup>1353</sup>» Revivre une telle durée éternellement, c'est un véritable châtement, une véritable épreuve psychologique et morale, une raison valable de renoncer à la vie tout en maudissant le démon qui parlerait en nous de cet enseignement. C'est, sans doute, dans ce sens qu'elle pourrait être le couronnement du *fatalisme* et l'idée d'une conception cyclique de l'existence humaine comme l'affirme Löwith, rendant ainsi l'homme impuissant, affaibli et amoindri de part et d'autre comme ce jeune berger. Éprouver une telle existence est insupportable, ce qui explique le dégoût envers cet enseignement.

Par ailleurs, la lecture de l'éternel retour comme « pensée sélective » ou encore comme « pratique thérapeutique » pourrait être pertinente suivant cette horrible image. Cette lecture trouve pleinement son sens dans un corps malade, dans le « « Non et le peut-être » dont le monde moderne est malade et dépendant, puisque la sélection est la condition d'élévation de toute culture, de tout accroissement. <sup>1354</sup> La sélection est un moyen, non une fin dans le processus

---

<sup>1351</sup> Avant d'être nettement reformulée dans la seconde partie « De la vision et de l'énigme » et dans « Le convalescent », l'idée de l'éternel retour est annoncée au §341 du *Gai Savoir* presque aux termes près de la seconde partie de « La vision et de l'énigme » mais avec une nuance dans le sens et le but, couplée au portrait de Zarathoustra au § 342. Lequel est décrit comme surabondant de vie et voulant la partager avec les hommes riches et pauvres de vie. Au § 341 du *Gai Savoir*, cette doctrine est présentée comme « le poids le plus lourd » sur l'agir humain, et est annoncée par un « démon ». Dès *Le Gai Savoir*, ce côté avilissant est souligné par Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, « De la vision et de l'énigme », p. 192.

<sup>1352</sup> *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, automne 1883, 20[2], p. 64.

<sup>1353</sup> *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, été 1886- automne 1887, 5[71], p. 83. Voir aussi automne 1883, 20[8], p. 65.

<sup>1354</sup> *Fragments posthumes*, XII, 2[128], p. 131.

nietzschéen de subjectivation. Mais, s'il faut embarquer dans l'océan du « Oui » triomphant de l'éternel retour, y croire, lequel est le plus haut niveau de l'affirmation, cela suppose le couronnement de la volonté de puissance, l'apogée de la volonté de puissance, donc la Grande santé, la Grande politique, c'est-à-dire la joie, l'acquiescement sans faille. C'est le moment de l'apparition des amis, « la raison d'être des amis<sup>1355</sup> » comme l'illustre amplement Zarathoustra face au *nain* et au *berger*.

Or, soutenir l'idée d'une *pensée sélective*, ou plutôt la sélection d'un type supérieur incarnant l'affirmation sous sa forme la plus intense comme le traduit P. Wotling, pose un problème. Cette idée semble conférer à la doctrine de l'éternel retour une fin dualiste. Cela signifie que Nietzsche souhaiterait l'anéantissement, le rejet d'un type d'hommes, notamment les faibles, les malades, les idéalistes, etc. Or, avec la perspective du surhumain, il ne s'agit pas d'une sélection, mais d'un passage, d'un pont, d'une transfiguration, d'une métamorphose de l'existence comme savent bien le faire les artistes et les amis, afin de promouvoir une divine humanité. Ce faisant, la tolérance, l'amour créateur, l'amitié deviennent des exigences essentielles de l'effectivité de la pensée de l'éternel retour.

Zarathoustra qui est l'ami des hommes et empli de pitié créatrice pour ces derniers, essaya d'arracher le serpent de la gorge, mais en vain. Néanmoins, cette deuxième étape de la vision, apparaît comme un moment de transition, jusqu'à ce qu'il eût cette intuition libératrice, à savoir mordre la tête du serpent : Zarathoustra « mordit d'un beau coup de dents<sup>1356</sup> » le serpent, « cracha loin, bien loin la tête du serpent : et — se leva d'un bond.<sup>1357</sup> ». Ce geste héroïque de Zarathoustra préfigure le côté libérateur et joyeux de l'éternel retour. L'éternel retour revêt maintenant un sens positif, il devient une intuition libératrice, un instrument de transfiguration, de métamorphose et de joie : ce n'était plus le berger, ni un homme, mais un être totalement « métamorphosé, entouré de lumière et qui riait ! Jamais sur terre un homme n'a ri comme *il* riait. [...] et maintenant une soif me dévore, un désir, qui ne s'apaiseront jamais [...] oh ! comment puis-je encore supporter la vie ! Et comment supporterai-je de mourir maintenant !<sup>1358</sup> » Quelle joie triomphante ! C'est que Nietzsche nomme le rire d'or.

Ajoutons que, bien avant cette image singulière, l'aspect joyeux de l'idée de l'éternel retour est visible à travers le spectacle de l'aigle et du serpent qui s'offre à Zarathoustra à la fin

---

<sup>1355</sup> « L'apparition des amis. Le plaisir pris à l'être accompli chez ceux qui courent à leur perte : ceux qui se retirent. Cortèges. Le moment décisif, le grand Midi. » *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, début 1886 – printemps 1886, 2 [207], p.78.

<sup>1356</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, *op.cit.*, « De la vision et de l'énigme », p.193.

<sup>1357</sup> *Idem*, « De la vision et de l'énigme », p.193

<sup>1358</sup> *Ibid.*, p.193.

du Prologue. Image très proche de celle de la fin *De la vision et de l'énigme* que nous venons de lire. On peut lire :

Voilà ce que Zarathoustra avait dit à son cœur, quand le soleil fut au Zénith :  
il regarda, interrogateur vers le ciel car il entendait au-dessus de lui le cri  
strident d'un oiseau. Et voyez ! un aigle traçait de vastes cercles dans l'air et  
un serpent était accroché à lui, non comme une proie mais comme un ami : car  
il se tenait enroulé autour de son cou.<sup>1359</sup>

Maintenant, on peut lire la face joyeuse de l'éternel retour, le moment le plus haut de l'affirmation, l'objectif premier de cet enseignement et son rapport intrinsèque à l'amitié. Contrairement à Heidegger qui n'y voit que le couronnement de la métaphysique<sup>1360</sup> dans cette extraordinaire accolade entre l'aigle et le serpent, nous y voyons de part en part une manière de vivre, un symbole de réconciliation, un arc-en-ciel après de longues périodes d'intempéries. En clair, la tolérance, l'amour inconditionnel, l'amitié incarnée par ces deux bêtes que la nature oppose radicalement et que l'amitié unit. La pensée de l'éternel retour ne joue donc pas à travers cette image le rôle d'un référentiel métaphysique, mais elle couronne la recherche nietzschéenne d'un nouvel idéal moral, apte à apposer sur notre existence le sceau de l'éternité et de la joie. Il est clairement écrit que *le serpent était accroché à lui, non comme une proie mais comme un ami*. En effet, lorsque Zarathoustra décide de venir vers les hommes, de briser le silence et d'annoncer cette vision, il ne le fait pas en tant qu'un prédicateur, philosophe, mais en tant qu'ami, mû par la claire évidence de sa volonté d'offrir, d'aider, de partager la joie puisqu'il « était l'ami de tous ceux qui voulaient faire de grands voyages et qui n'aimaient pas vivre sans danger.<sup>1361</sup> » L'amitié apparaît alors comme un paradigme de l'idée de l'éternel retour, mais aussi de la pensée du surhumain.

En effet, la section « L'éternel retour en tant qu'amitié » fait référence aussi à l'exigence nietzschéenne du plaisir et de la joie partagés comme couronnement de la volonté de puissance. Pour Nietzsche, « toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses les unes des

---

<sup>1359</sup> *Ibid.*, « Prologue de Zarathoustra », §10, p. 34. Ce passage est aussi cité et commenté par Heidegger, mais ce dernier offre une lecture métaphysique de ce spectacle singulier, niant toute la dimension éthique de cette vision que nous essayerons de dégager.

<sup>1360</sup> Voici la lecture qu'offre Heidegger de cette image singulière : « Dans cette mystérieuse accolade, nous présentons déjà comment le cercle et l'anneau, d'une manière inexprimée, s'enlacent dans les virages de l'aigle et dans les boucles du serpent. Ainsi brille cet anneau qui s'appelle *anulus aeternitatis* : anneau sigillaire et année de l'éternité. Le spectacle des deux animaux montre à quoi, tournant ou s'enroulant, se rattachent. » Dans la note de bas de page, il précise : « Le cercle est la Grande Année, la période cosmique. L'anneau est la destinée individuelle, engagée et insérée dans la première. » Heidegger, *Essais et conférences*, p. 120.

<sup>1361</sup> Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la vision et de l'énigme », p. 187

autres<sup>1362</sup> », seul le plaisir qui « veut le tout, — éternellement — semblable — à lui-même <sup>1363</sup>», peut nous permettre d'être éternellement en joie, de vivre par-delà les antinomies sur terre.

Si la douleur procède par dichotomie, déperdition comme l'illustre les idéalistes et les croyants ; la joie a le mérite d'être une pensée unifiante, puissante et totalisante, puisqu'elle est plus profonde, plus forte que la douleur du cœur. La doctrine de l'éternel retour n'invite pas à retomber dans le vieux concept du Bien en soi, dans la scission corps âme, ni dans les valeurs chrétiennes existantes qui ont façonné l'identité de l'Europe, mais plutôt à expérimenter une nouvelle manière de vivre dont le nouvel idéal à atteindre serait un nouveau monde où se noiera le nihilisme (la maladie moderne et la libération de la mort de Dieu et des dieux) pour que règne la joie partagée, laquelle est la liberté apportée par le oui victorieux de l'éternel retour.

Par conséquent, cette accolade marque pour nous le moment de la réconciliation, comme en témoigne l'immense joie de Zarathoustra au moment de la vision : « Ce sont mes animaux, dit Zarathoustra, se réjouissant de tout cœur. L'animal le plus fier qu'il y ait sous le soleil et l'animal le plus rusé sous le soleil — ils sont partis en reconnaissance. <sup>1364</sup>» C'est l'instant où la volonté est accompagnée de l'amour créateur, elle n'est plus une simple illusion, ni une volonté statique, ni une volonté faible, ni une volonté de mort, mais une « réconciliation » avec le temps (passé, présent et avenir innocent). Elle devient de ce fait une constellation de forces, une alliance indéfectible entre la volonté et l'amour créateur. Après cette victorieuse épreuve de Zarathoustra, laquelle culmine dans cette mystérieuse accolade entre l'aigle et le serpent, c'est l'instant de joie qui advient, le Grand-midi. L'esprit de vengeance caractéristique de la morale des esclaves et du vouloir schopenhauerien est chassé. Seuls le courage<sup>1365</sup> et la « volonté créatrice<sup>1366</sup> » s'expriment. La volonté dit à cet instant : « Mais je l'ai voulu ainsi !<sup>1367</sup> » et « ... je le veux ainsi ! Je le voudrai ainsi ! <sup>1368</sup> » En un mot, c'est l'éternel retour à l'identique des choses, la pensée la plus affirmative qui soit, l'idéal nietzschéen sans cesse enseigné. Or, la volonté n'est pas souveraine chez Nietzsche comme dans l'histoire de la philosophie occidentale, elle n'est pas identique au vouloir schopenhauerien. Elle ne peut pas s'auto-libérer de l'esprit de vengeance, il faut qu'elle soit en relation ou accompagnée de l'amour pour qu'elle soit agissante, dynamique, créatrice et joyeuse au point de vouloir inconditionnellement l'éternité des choses. Ce qui conduit Nietzsche à s'interroger sur l'origine

---

<sup>1362</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « le chant de l'ivresse », p. 376.

<sup>1363</sup> *Idem*, p. 376.

<sup>1364</sup> *Idem*, « Prologue », §10, p. 34.

<sup>1365</sup> *Ibid.* « De la vision et de l'énigme », p.189.

<sup>1366</sup> *Ibid.*, p.171

<sup>1367</sup> *Ibid.*, p.171.

<sup>1368</sup> *Ibid.*, p.171.

de cette métamorphose particulière dans le chapitre intitulé « De la rédemption » : « Mais a-t-elle parlé ainsi ? Et quand cela arrive -t-il ? La volonté est-elle déjà dételée de sa propre démenche ? La volonté a-t-elle déjà été son propre libérateur, a-t-elle déjà été celle qui apporte la joie à elle-même ? A-t-elle désappris l'esprit de vengeance et tout grincement de dents ?<sup>1369</sup> » Quelle est alors la condition pour que cette pensée soit incorporée et supportable ? Comment passer d'une volonté faible à une volonté forte ?

Pour Gilles Deleuze, d'un point de vue pratique, c'est *l'éternel retour qui donne à la volonté une règle aussi rigide et abstraite que la règle kantienne*, afin qu'elle aspire au bien. Or l'éternel retour est une recommandation, non un impératif catégorique, ni un commandement ou un ordre. Ce n'est pas l'éternel retour qui donne à la volonté un ordre, mais la volonté qui est associée à l'amour créateur, traduisant ainsi l'éternel retour sous la forme la plus joyeuse, et permettant également d'assurer la fonction inclusive et totalisante de l'éternel retour. L'amour créateur a la particularité d'unir les contraires, et l'amitié de célébrer la différence dans la joie. En effet, accepter la vie dans son intégralité et son retour à l'identique nécessite une nouvelle manière de vivre, de nouveaux idéaux. Nietzsche en a conscience, il propose alors premièrement *la sagesse dionysiaque*<sup>1370</sup> comme solution temporaire, ensuite *la perspective du surhomme*<sup>1371</sup> et pour finir la musique afin de rendre l'idée de l'éternel retour supportable et réalisable. Si nous nous focalisons sur *la perspective du surhomme*, on remarque que deux valeurs soutiennent cet enseignement : l'amour créateur et l'amitié. En effet, on note un rapport immédiat entre la volonté et l'amour chez le penseur de la volonté de puissance. La tradition philosophique conçoit la volonté comme une faculté de l'âme, désincarnée du corps, au point que Descartes et bien avant lui Saint Augustin en ont fait la faculté supérieure suivant l'ordre des facultés, une cause incausée. Nietzsche, en revanche, pose un rapport de dépendance entre les forces qui composent notre corps et notre esprit, tout en distinguant trois types de volontés généalogiquement distinctes : la volonté inapte et aphone, la volonté faible, enfin la volonté forte. Si la conscience joue le rôle d'instinct unificateur et la raison celui de l'estomac dans le corps, la volonté apparaît comme la faculté agissante. Les deux premières formes de volonté sont dites faibles parce qu'elles sont ornées de ressentiment, de la psychologie de la faute, de tristesse, lesquels conduisent à la haine de vie, au nihilisme et au déclin. Ce que Nietzsche nomme l'anarchie des instincts.

---

<sup>1369</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>1370</sup> « Ma première solution : La sagesse Dionysiaque. Dionysiaque identification provisoire avec le principe de vie... » *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, été 1883, 8[14], p. 58.

<sup>1371</sup> *Idem*, automne 1883, 15[10], p. 61.

Or, pour que la volonté soit forte, et surtout créatrice, il faut nécessairement qu'elle soit associée à l'amour inconditionnel, c'est le sens de la volonté de puissance qui est à la fois désir de commander et d'obéir. Comme nous l'avons montré au chapitre VIII, l'obéissance a la particularité de créer l'amour. C'est donc l'amour, mieux : l'amitié qui apprend à la volonté à se réconcilier avec le temps, avec la vie, avec la nature, avec l'homme et avec la chose la plus haute que la réconciliation, c'est-à-dire la *joie*, laquelle veut l'éternité de toute chose. C'est pourquoi le vouloir nietzschéen est à distinguer du vouloir de l'être de l'étant comme le pense Heidegger<sup>1372</sup>. Le vouloir nietzschéen imprime le caractère amoureux, enchevêtré et interprétatif du réel (interpréter c'est apprendre à proposer des solutions propres à chaque moment de la vie.) Ainsi, chez Nietzsche, ce qui permet de mieux faire l'expérience de la joie dans cette vie-ci, ce n'est pas la raison, ni la conscience, mais le grand amour qui culmine dans l'amitié. C'est pourquoi les plus hautes dispositions du retour éternel d'un point de vue pratique exigent la tolérance (l'accolade du serpent et de l'aigle) et l'amitié comme nouveaux paradigmes de vie. Pour preuve on peut lire :

Les plus hautes tendances : I) La vie pour la vie, afin de s'enraciner de toutes les façons possibles dans cette vie-ci ! Pour cela chacun devra se rendre à l'idée qu'il doit accepter l'autre avec et par conséquent se draper d'une grande tolérance : si souvent que cela contredise le goût de l'individu lorsqu'il augmente véritablement la joie de vivre sa propre vie !<sup>1373</sup>

On retrouve la même idée, avec une nuance près dans les termes dans ce passage d'*Humain, trop humain*, I : « [...] supportons-nous les uns les autres, puisqu'aussi bien nous nous supportons nous-mêmes ; peut-être alors l'heure de joie viendra-t-elle un jour où chacun dira : « Amis, il n'y a point d'amis ! » s'écriait le sage mourant ; « Ennemis, il n'y a point d'ennemis ! » s'écrie le fou vivant que je suis.<sup>1374</sup> » Qui sont les ennemis selon Nietzsche ? Dans l'ordre de la connaissance, le corps avec son cortège d'affects et la nature (avec la pensée moderne surtout), ont souvent été perçus comme les ennemis à abattre. Par son souci de se hisser à l'humanité, l'homme réprime ses passions, sa nature primaire, ses désirs et domine d'autres êtres vivants au profit des réalités immatérielles. Or, avec Nietzsche, on observe une

---

<sup>1372</sup> Voir Heidegger, *Essais et conférences*, op.cit., p. 131-133.

<sup>1373</sup> *Fragments posthumes* sur l'éternel retour, automne 1881, 11[183], p. 27.

<sup>1374</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, « L'homme en société », § 376, p. 221.

valorisation tragique du corps, du désir conçu comme une force d'invention, mais aussi du mal et du laid.

Dans l'ordre de l'action, autrui est parfois perçu comme une menace, surtout lorsqu'il est différent physiologiquement et culturellement de nous comme en témoigne l'histoire cruelle de l'humanité, avec les guerres de civilisation, la colonisation, le racisme, la traite négrière, le génocide juif. Cette attitude est la résultante d'une vie de souffrance, car la joie a la particularité de tout transfigurer, par la force qu'elle porte en elle. Dans cet extrait, Nietzsche veut faire comprendre que pour celui qui éprouve de la joie et vit dans la joie, il n'y a pas d'ennemis, tout est amour, tout est lié. Tout est alors amitié ou fraternité, nous ne sommes pas des ennemis, mais juste unis dans la différence, et que cette différence est un signe de richesse. Nous ne sommes que « des bourgeons d'un seul arbre » comme il l'écrit dans le passage cité plus haut. Seul l'ami, l'homme au cœur débordant de joie, est capable de le comprendre et d'avoir un comportement unifiant. On ne peut alors contester le fait que Nietzsche soit un penseur du bien, de l'amitié et de la joie partagée, lui qui a été souvent décrit comme un immoraliste ou un solitaire avisé.

À cet effet, l'anneau, ici, n'est pas la destinée individuelle, engagée et insérée dans le cercle comme le souligne Heidegger et le cercle n'est pas le dogme pythagoricien des cycles cosmiques, ni d'Empédocle ou du nain de Zarathoustra, mais une force victorieuse revenant sans cesse à elle-même et apte à diminuer l'esprit de vengeance. Quel est alors le nom de cette force ? Ce n'est pas une « force instable », ni le vieux concept de l'Être parménidéen, ni la volonté de puissance comme le souligne bon nombre de commentateurs, mais la « joie » ou le « vouloir créateur ». C'est, en effet, dans « Le chant d'ivresse » que la dimension pragmatique et éthique de l'éternel retour est dévoilée, mais aussi son rapport à la joie. La joie n'invite pas à haïr la vie, mais à la transfigurer comme le fait l'artiste, avec ce qu'elle a de douloureux et de réjouissant. Car la « joie veut l'éternité de toute chose, elle veut une profonde éternité !<sup>1375</sup> » Telle est sa singularité. La joie, ce que Nietzsche nomme également le plaisir, veut toutes choses éternellement. Elle dit oui à la joie et à la peine, au beau et au laid, à la haine et à l'amour, en un mot, elle dit oui au monde dans sa totalité irréductible, car toutes choses sont enchevêtrées. Elle est trop riche, elle se veut elle-même, « *que ne veut le plaisir ? Il est plus assoiffé, plus cordial, plus affamé, plus effrayant, plus intime qu'aucune peine, il se veut lui-même, lui-même se mord, en lui c'est de l'anneau que lutte le vouloir* <sup>1376</sup> ». La joie veut donc deux choses : le plaisir profond, l'éternité profonde, sans nier la douleur. Dès lors, « Qui a beaucoup de joie doit

---

<sup>1375</sup>Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le chant d'ivresse », § 12, p. 378.

<sup>1376</sup> *Idem*, « Le chant d'ivresse », § 10 à 11, pp. 376-377.

être un homme bon : mais peut-être n'est-il pas le plus intelligent, bien qu'il atteigne ce à quoi le plus intelligent aspire de toute son intelligence.<sup>1377</sup> » Car, la « mère de l'extravagance n'est pas la joie, mais l'absence de joie.<sup>1378</sup> » C'est pourquoi, une « seule personne sans joie suffit à empoisonner toute une maison...<sup>1379</sup> ». Aux yeux de Nietzsche, la joie reste donc supérieure par nature et en degré à la douleur et le fondement du dépassement de soi.

Si Nietzsche fustige la croyance en des réalités stables, ce n'est pas pour promouvoir un athéisme radical, l'immoralisme et le néant de sens. Au contraire, c'est pour approuver une nouvelle manière de vivre, une divine humanité, apte à découvrir la vie, et susceptible de créer des amis de la Terre. Car dorénavant, il s'agira dans sa phase de préparation d'une philosophie de l'avenir de définir une pensée apte à découvrir *la grande joie* devant la réalité et à apposer le sceau de l'éternité sur la vie. Une pensée qui présente le même caractère englobant, radical et respectueux de la vie qui fut celui du message originel de Jésus ou encore celui de l'hellénisme. Le mouvement général de la critique nietzschéenne vise alors à libérer l'homme de l'illusion, afin qu'il agisse, qu'il façonne sa réalité en homme libre et détrompé depuis l'instant qu'il est, et qu'il revienne à l'immanence de la vie même, pour qu'il grave désormais autour de son véritable bonheur : l'instant présent. Il veut désacraliser l'Être, Dieu, l'au-delà pour sacraliser l'homme et l'instant où il se tient. Alors, pour y parvenir, le dernier homme doit être remplacé par l'Ami. Pour Nietzsche, l'objectif n'est pas de dégager une éthique unique, ni une morale universelle, mais une éthique propre liée à une activité amicale, dont la finalité intrinsèque est la joie.

Si je m'expose, je m'impose  
Ainsi puisse un ami être mon interprète  
Et quand s'élevant dans sa propre carrière  
Il emporte avec lui l'image de l'ami<sup>1380</sup>

En effet, les hommes supérieurs que Zarathoustra ne cesse d'enseigner, lesquels procèdent par annihilation d'autres forces, sont inaptes à manifester cette sagesse. Seul l'ami que Nietzsche décrit comme possédant un excès de joie et une attitude englobante est apte à pratiquer cette nouvelle sagesse. Suivant cette optique, l'éternel retour apparaît comme une

---

<sup>1377</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 48, p. 43.

<sup>1378</sup> *Idem*, « Opinions et sentences mêlées », § 77, p. 50.

<sup>1379</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, « Livre troisième », § 239, p. 167.

<sup>1380</sup> Voir *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, automne 1882, 11[336], p. 37.



ontologie de la joie, c'est le plaisir en tant que plaisir, c'est la joie qui se pense et se vit elle-même. On peut lire à cet effet :

« Ce qui s'est parfait, ce qui a mûri – tout cela veut mourir », ainsi tu discours. Bénie, bénie soit la serpette du vigneron ! Mais ce qui n'a mûri, tout cela veut vivre ; ô peine ! Ainsi parle la peine : « Disparais, passe ton chemin, ô peine ! » Mais ce qui souffre, tout cela veut vivre pour devenir mûr et joyeux et nostalgique, - nostalgique de ce qui est plus loin, plus haut, plus clair. « Je veux des héritiers, ainsi parle tout ce qui souffre, je veux des enfants, de moi-même je ne veux pas ; - Mais le plaisir ne veut pas d'héritiers, ne veut pas d'enfants, - c'est lui-même que veut le plaisir, il veut l'éternité, il veut tout - éternellement-à-soi pareil.<sup>1381</sup>

Il s'agit en effet de l'art de se faire plaisir et de faire plaisir aux autres de façon illimitée, inconditionnelle et éternelle, car le plaisir nietzschéen n'est pas éphémère, mais total, totalisant et éternel. Celui qui dit oui à un plaisir dit systématiquement oui à la fois à toute douleur et à l'éternité. « Car tout plaisir – veut l'éternité !<sup>1382</sup> » et il veut l'éternité de toutes choses, il « est plus assoiffé, plus cordial, plus affamé, plus effrayant, plus intime qu'aucune peine, se veut *lui-même*, *lui-même* se mord, en lui c'est de l'anneau que lutte le vouloir<sup>1383</sup> ». En effet, la joie augmente notre élan vital et notre puissance d'agir, puisque ce qui la caractérise à l'opposé de la raison, c'est la richesse et sa dimension totalisante. La joie « veut de l'amour, elle veut de la haine, elle est d'une surabondante richesse, elle prodigue, elle jette, elle mendie, afin que quelqu'un la prenne, remercie celui qui la prend, elle aimerait être haïe<sup>1384</sup> ». La joie veut les émotions, elle veut la raison, elle veut le corps, elle veut l'âme, elle veut le monde, l'enfer, le paradis en même temps. Nietzsche n'oppose pas la douleur au plaisir ni le mal au bien, car tout est enchevêtré, tout est amoureux, en revanche, il pose une différence généalogique entre les choses. Le plaisir à la différence de la douleur est affranchi du désir extérieur, en ce qu'il se veut lui-même, il est une puissance renouvelée. C'est pourquoi, « celui qui est enfin arrivé à la puissance plaît à peu près en tout ce qu'il fait et dit, et même quand il déplait, il a encore l'air de plaire malgré tout.<sup>1385</sup> » La doctrine de l'éternel retour imprime donc le passage de la négation logique du monde à l'affirmation amicale du monde, car la « vie est une source de

---

<sup>1381</sup> Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, « Le chant d'ivresse », §9, p. 376.

<sup>1382</sup> *Idem*, §10, p. 377.

<sup>1383</sup> *Ibid.*, § 11, p. 377.

<sup>1384</sup> *Ibid.*, §11, p. 377.

<sup>1385</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 595, p. 286.

plaisir <sup>1386</sup>». La doctrine de l'éternel retour de Zarathoustra est une réponse à la mort du Dieu chrétien <sup>1387</sup> et des dieux pour que le néant ne règne pas, mais un Grand Midi, un soleil de la connaissance, dans lequel « la force s'accroisse d'elle-même volontairement, et qu'elle ait non seulement l'intention, mais aussi le moyen de se *préserver* elle-même de la répétition <sup>1388</sup>». À travers la notion de joie, Nietzsche imprime le dépassement de la métaphysique et de la morale chrétienne — dépassement qui s'ouvre dans l'élaboration d'un nouveau concept, d'une nouvelle pratique, en l'occurrence l'éternel retour. Le combat incessant contre les artifices de l'idéalisme moral est au fond une invite à pratiquer l'amitié entre hommes, mais aussi avec les autres êtres vivants, tout en apposant le sceau de l'éternité à chaque instant vécu.

Nietzsche, par la pensée de *l'Übermensch* et surtout de l'éternel retour, fait de la joie une raison valable pour renverser les valeurs nihilistes. Dès lors, la joie apparaît dans l'entreprise nietzschéenne comme un idéal essentiellement immanent, un référentiel physiologique, lequel favorise l'éclosion d'une attitude de vie unifiante et joyeuse, apte à assurer l'équilibre du sujet et de la culture. Elle est l'apanage du chrétien accompli dans La Bible comme Job l'a clairement manifesté, et de l'esprit libre dans la pensée de Nietzsche. C'est aussi la fin visée par le message de la Bonne Nouvelle de Jésus qui imprime la réconciliation, comme Nietzsche l'illustre dans *L'Antéchrist*.

Par cette sagesse, Nietzsche replace l'homme comme le maître absolu de son destin tout en lui donnant un enseignement afin qu'il apprenne à créer, recréer de façon illimitée les moments de son existence. Cette doctrine a plutôt un ton pédagogique et incitatif qu'impératif, une recommandation humble et non un commandement, en ce qu'il s'agit d'un souhait à réaliser avec grandeur d'esprit et non d'un choix qui engage systématiquement notre responsabilité passée, présente et future. Elle est donc de part en part une *praxis*, mieux : une éthique de la joie partagée, un art de vivre qui nous invite à créer ainsi qu'à goûter à l'éternité des choses créées et de la vie. C'est le dépassement profond du Bouddhisme et du vouloir schopenhauerien et de la conception chrétienne qui présentent l'existence humaine comme un châtimeut infligé aux hommes. Il s'agit en un mot de donner à la vie dans son intégralité cette qualité : l'éternité, puisqu'elle devient la valeur suprême. Sur le plan intellectuel, elle nous invite à dépasser la volonté de vérité pour contempler le caractère interprétatif <sup>1389</sup> de l'existence. Sur le plan moral,

---

<sup>1386</sup> La vie est une source de plaisir ; mais là où la canaille boit aussi, tous les puits sont empoisonnés. Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la canaille », p. 119.

<sup>1387</sup> « Le christianisme étant déraciné, notre jeunesse grandit sans éducation », alors pour combler ce vide, Nietzsche propose un nouvel enseignement, loin des principes abstraits de la morale idéaliste : le oui de l'éternel retour. Cf. *Fragments posthumes, Aurore*, 1[26], p. 298.

<sup>1388</sup> *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, automne 1881, 11[292], p. 34.

<sup>1389</sup> *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, automne 1885-printemps 1886, 1[115], p.73.

elle est une nouvelle manière de vivre, une *praxis* qui culmine dans l'amitié comme partage de joie. Cet aphorisme d'*Humain, trop humain*, résume au mieux l'éternel retour en tant qu'éthique, c'est-à-dire une recommandation et non une règle de vie aussi rigide et abstraite que l'impératif kantien. Nous lisons :

Voici le meilleur moyen de bien commencer chaque journée : c'est de se demander au réveil si l'on ne pourrait pas ce jour-là faire plaisir au moins à quelqu'un. Si cette idée avait des chances d'être reçue en remplacement de l'habitude religieuse de la prière, nos semblables trouveraient avantage à ce changement.<sup>1390</sup>

Au puritanisme religieux, à la prière du « notre père » de tous les jours, Nietzsche propose de commencer la journée en partageant la joie de façon illimitée et inconditionnelle pour qu'elle soit concluante. Avec l'éthique de l'amitié en tant que partage des joies, Nietzsche a pour but de détruire définitivement la possibilité qu'un nouvel idéal transcendant remplace le Dieu mort. C'est une solution pragmatique à l'agir humain. L'amitié se donne ainsi à voir au fondement de l'éthique nietzschéenne, dont elle constitue la visée première pour aimer la terre, penser les conséquences de nos actions et partager la joie. Attachée à l'hypothèse de la volonté de puissance, et surtout à la doctrine de l'éternel retour en tant que joie renouvelée, l'amitié redéfinit notre rapport au corps, à la vie, à la liberté, à la morale, tout en offrant les outils pour cultiver la confiance au salut individuel et collectif sur terre dans le respect des autres. L'éternel retour serait au fond le moment de l'actualisation de la volonté de puissance en tant qu'amour créateur afin que l'amitié en tant qu'éternel retour de la vie règne sur terre. Tel est le sens de ce fragment poétique de 1884 :

Amie, dit Colomb, plus jamais  
N'aie confiance en Génois !  
Toujours son regard fixe l'azur —  
Le toujours trop lointain l'attire trop !  
C'est le plus inconnu qui maintenant m'est cher !  
Gênes a sombré, s'est estompée —  
Du calme, mon cœur ! La main ferme sur la barre !  
Et devant moi la mer — la terre ? — un continent ?

---

<sup>1390</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, § 589, p. 284.

C'est là que j'irai, et désormais  
 À moi seul, à ma poigne, je m'en remets.  
 La mer s'ouvre devant moi, vers l'azur  
 Ma nef génoise est emportée.  
 Tout est sans cesse plus nouveau,  
 — Loin devant moi brillent espace et temps -  
 Le plus beau des monstres, l'Éternité,  
 Me sourit de toutes ses dents.<sup>1391</sup>

## Section 2 : « La grande politique » *Grosse politik* ou une politique d'ami : de la domination à l'instinct amical

Respect, joie devant la diversité des individus ! La joie devant l'étrangeté des nations et des cultures est un pas en ce sens (la tendance « romantique »). Seule l'humanité-fabuleuse qui hante les cervelles est égalitaire et forme les hommes réels à l'égalité (tous à son image). Éliminer cette « fable » !<sup>1392</sup>

L'approche nietzschéenne de l'État moderne s'inscrit, d'une part, dans la critique<sup>1393</sup> classique de l'État comme instrument de domination (le Léviathan) et, d'autre part, dans le dépassement de cet esprit, de cette organisation en proposant l'instinct amical. En effet, Nietzsche use pour la première fois de cette formule, *Grosse politik* dans *Humain, trop humain* pour dénoncer l'hypocrisie, la puissance aliénante de l'État, le nationalisme, le budget excessif alloué au militarisme des États modernes européens, donc le nihilisme politique européen. C'est donc sous une désignation tout à fait dépréciative qu'il utilise cette expression pour la première fois, et même dans certaines œuvres postérieures comme *La généalogie de la morale* ou *Ainsi parlait Zarathoustra*. Mais dans *Par-delà le bien et le mal* et les *Fragment posthumes* de 1884 à 1889, il nous livre sa conception de la grande politique, laquelle apparaît comme le dépassement de l'État moderne et de la démocratie moderne.

<sup>1391</sup> Nietzsche, *Œuvres complètes, Dithyrambes de Dionysos, Poèmes et fragments poétiques posthumes* 1882-1888, p.143.

<sup>1392</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 2 [17], p. 321.

<sup>1393</sup> Cette première approche de l'État obscurcit l'originalité nietzschéenne du sens de l'État. À l'instar de Hobbes, de Dostoïevski et Tocqueville, Nietzsche conçoit l'État moderne comme « le plus froid » de tous les monstres froids, il est l'idole la plus creuse et la plus vide qui a remplacé le dieu chrétien. Il est le menteur par excellence, le conquérant qui tyrannise, domestique et appauvrit le peuple au lieu de le défendre. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la nouvelle idole », p. 61.

C'est surtout pour dénoncer le militarisme des États européens et le côté déshumanisant de cette tendance qui consiste à financer l'industrie de l'armement avec l'argent du peuple que Nietzsche emploie cette expression de grande politique. Un peuple qui se dispose à pratiquer la grande politique bénéficie, eu égard à ses nombreux sacrifices de « l'épanouissement politique<sup>1394</sup>», du pouvoir militaire certes, mais s'expose à « un appauvrissement, un épuisement de l'intelligence, une diminution de puissance créatrice pour des œuvres qui exigent beaucoup de concentration et d'attention exclusive<sup>1395</sup> », puisque l'État le détourne des buts culturels nobles. Comme il est le maître de la nuance, il déclare des années plus tard que « Le temps de la petite politique est passé : le prochain siècle apporte la lutte pour la domination de la terre, — la contrainte d'en venir à la grande politique<sup>1396</sup> ». Comment comprendre cette déclaration d'un ton prophétique et problématique, puisque le terme de « la lutte pour la domination de la terre » peut cacher une volonté barbare de se rapprocher des philosophes métaphysiciens qu'il critique ?

Pour Simone Goyard-Fabre<sup>1397</sup>, la grande politique est plus un concept éthique et métaphysique que politique, en ce qu'elle n'est pas au sens strict une doctrine sociale et politique bien déterminée au même titre que celle de Rousseau, Machiavel ou Locke, dont il se rapproche parfois dans l'herméneutique. Mais aussi parce que Nietzsche semble fondamentalement apolitique au-delà de l'intérêt intellectuel qu'il accorde à la politique. Or, à lire de près le passage que nous venons de citer, on peut déceler l'annonce d'un projet politique, éthique et une volonté singulière de dépasser la démocratie moderne et le modèle des États modernes européens. Pour Nietzsche, « le mouvement démocratique est l'héritier du mouvement chrétien<sup>1398</sup> ». La démocratie et toutes ses idoles, le socialisme, le nationalisme, ne sont que des épiphénomènes, unis contre l'esprit créatif, qu'il faut dépasser. Le souci égalitaire dans la démocratie moderne est la résultante du souci chrétien, en particulier de l'éthique protestante d'égalité ontologique des âmes devant Dieu. La démocratie ne serait donc que la forme sécularisée de la religion chrétienne.

Or l'égalitarisme qu'elle défend ruine l'individualité d'exception ou le type esthétique. Le besoin croissant d'égalitarisme imprime l'oubli du type esthétique ou de l'esprit créatif,

---

<sup>1394</sup> Cf. *Humain, trop humain*, I, « Coup d'œil sur l'État », § 481, p. 264-265. Voir aussi *Le Crépuscule des idoles*, « Ce qui abandonne les allemands », § 4, p. 103-104.

<sup>1395</sup> *Idem*, § 481, p. 265.

<sup>1396</sup> Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 208, p. 127.

<sup>1397</sup> Elle écrit à ce sujet : « il n'y a pas de "politique de Nietzsche", car "la grande politique" ne saurait se ramener à une doctrine [...] mais aussi et surtout parce que ce n'est jamais en termes d'idéologie, mais essentiellement en termes métaphysiques que le philosophe laisse entendre sa pensée des choses politiques. » S. Goyard-Fabre, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Sirey, 1977, « Prologue », p. 8.

<sup>1398</sup> Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 202, p. 115.

lequel est le fleuron des sociétés inégalitaires. Ce besoin freine la sélection en construisant une valeur fictive de l'individu. En effet, les sociétés hiérarchiques, en posant les différences, imprègnent à chaque individu une conscience instinctive de soi à soi et de soi à non-soi, marquée par le *pathos de la distance* ainsi que cette passion de commander et d'obéir, donc la volonté de puissance forte. Ce principe de séparation favorise l'éclosion d'une civilisation créatrice et supérieure, car une culture supérieure ne peut apparaître « que là où il existe deux castes tranchées de la société<sup>1399</sup> ». Cependant la démocratie moderne en démantelant la structure de la société hiérarchique qui est l'emblème de la puissance et de l'accroissement de la vie, développe l'individualisme, méthode de suppression de l'individualité noble. Mais qu'est-ce que l'individualisme ?

D'un point de vue politique, l'individualisme correspond à un ensemble d'idéologies dont l'idée commune repose sur la conviction que c'est dans la personne que réside la réalité ultime et les valeurs primordiales. C'est au fond l'esprit de la démocratie libérale : tout est fait pour que chaque individu porte en lui sa propre fin, pour qu'il s'épanouisse pleinement pour le meilleur et, souvent aussi, pour le pire. Le travail par exemple n'est plus le lieu de l'épanouissement, mais une forme de contrainte douce et réglée qui éloigne l'individu de préoccupations nobles telles que la créativité, la réflexion et le travail par amour, plaisir ou joie. Par cette idée, Nietzsche est très proche de la description tocquevillienne du *despotisme tutélaire*, lequel est une forme nouvelle d'asservissement propre à la démocratie, distinct du despotisme traditionnel dans la mesure où il combine étrangement le principe de domination du peuple et une « servitude réglée, douce et paisible » dans un « pouvoir unique, titulaire, tout-puissant, mais élu par les citoyens ».

Or, suivant le lexique nietzschéen, on peut dégager deux sens à la notion d'individualisme. Dans sa première acception, laquelle est péjorative, la notion d'individualisme fondée sur le sujet universel est le principe socio-anthropologique des sociétés démocratiques modernes, où l'individu apprend, travaille, vit pour promouvoir l'intérêt du tout et non pour son bien-être, en ce que la « peur de tout ce qui est individuel<sup>1400</sup> » le hante. Cette politique est avilissante et source d'oubli de soi. Ce qui entraîne une misère psychologique et politique. Dans son sens positif, la notion d'individualisme, ou plutôt *l'individualité d'exception*<sup>1401</sup>, s'identifie à un égalitarisme bariolé, au type esthétique ou au surhomme. Il est

---

<sup>1399</sup> Nietzsche, *Humain, trop humain*, I, § 439, p. 240.

<sup>1400</sup> Nietzsche, *Aurore*, § 173.

<sup>1401</sup> Cette notion est utilisée en référence à la société aristocratique dont il est nostalgique : il l'archétype dans les sociétés hiérarchisées, puisqu' « il est l'exception, les esprits serfs sont la règle ». Cf. *Humain, trop humain*, I, § 225, p. 160.

un être porteur des qualités propres aux sociétés hiérarchiques comme l'Inde des castes et la France de l'ancien régime, notamment (le goût, la différence, la force de se surmonter et de s'affirmer). La société aristocratique est comparable à un corps en grande santé, c'est-à-dire une totalité hiérarchisée où les instincts se combattent et s'accordent mutuellement suivant un ordre hiérarchisé. La modernité démocratique est donc symptomatique d'une dégénérescence physiologique, d'où la nécessité de créer des individualités d'exception.

Ce faisant, en lisant le passage de *Par-delà le bien et le mal* que nous venons de citer (« Le temps de la petite politique est passé : le prochain siècle apporte la lutte pour la domination de la terre »), il est difficile de penser la grande politique seulement sous l'angle métaphysique comme l'affirme S. Goyard-Fabre. Ce passage offre une autre signification de la *grande politique*, une conception purement nietzschéenne intrinsèquement liée aux concepts clés du nietzschéisme. Sans nier la dimension axiologique de ce concept, il faudrait également reconnaître le sens créateur de cette déclaration, puisqu'elle donne à discerner qu'une vraie politique à l'opposé de l'hypocrisie, du mensonge et de la domination qu'il observe dans le deuxième Reich allemand et par extension, en Occident, doit être créée. On se demande à partir de là ce que signifie « la grande politique » dans son deuxième sens et quel est son rapport à la haute culture.

Nous avons intitulé cette dernière section : *La grande politique Grosse politik, une politique d'ami : de la domination à l'instinct amical*. Ce titre vise à montrer que la grande politique dans son sens purement nietzschéen vise à élever *l'individu* à l'humanité, à l'affranchir des ambitions éducatrices modernes, centrées sur l'idée de l'intérêt général,<sup>1402</sup> mais aussi à dépasser « la petite politique de clocher <sup>1403</sup> », c'est-à-dire l'éclatement de l'Europe en petits États, qui a frustré l'Europe de son sens, de son unité, de sa grandeur, de sa raison et qui l'a conduit dans une impasse. Il ajoute : « Qui, à part moi, connaît un *chemin* qui mène hors de cette impasse ?... Une tâche assez grande pour *re-liaer* les peuples ? ...<sup>1404</sup> ».

Ici on peut retenir le but de la grande politique : unir, rassembler les peuples suivant une hiérarchie flexible, puisque la hiérarchie nietzschéenne n'est pas rigide, mais variante, flexible, à telle enseigne que ceux qui dominent seront les prochains à obéir. Le dépassement de la petite

---

<sup>1402</sup> *Humain, trop humain*, I, « L'homme seul avec lui-même », § 593, p. 285.

<sup>1403</sup> Nietzsche, *Ecce Homo*, « Le cas Wagner », § 2, p. 329. Contre le nationalisme, Nietzsche note : « [...] lorsqu'à la transition entre deux siècles de décadence, apparut aux yeux de tous une *force majeure*, de génie et de volonté, assez forte pour faire de l'Europe une unité, une unité politique et *économique* dont le but était d'instaurer un gouvernement mondial, les Allemands, par leurs « guerres de libération », ont frustré l'Europe du sens [...] ils ont ainsi sur la conscience tout ce qui a suivi [...] la maladie et la déraison la plus destructrice de la culture qui soit, le *nationalisme*, cette *névrose nationale*, dont l'Europe est malade, perpétuant la division de l'Europe en petits États, la *petite* politique de clocher [...] ».

<sup>1404</sup> *Idem*, § 2, p. 329.

politique revient à dire que la division, « la guerre de libération » entamée par les allemands et le nationalisme doivent laisser la place à l'amour, à l'amitié entre les différents peuples. Ainsi, seule l'amitié au sens nietzschéen permet ce dépassement. Nietzsche veut, en bon médecin de la culture, créer un pouvoir assez fort pour transformer tout ce qu'il y a de dégénéré et d'héréditaire dans les sociétés modernes pour que vive l'ami. Cette transformation n'est pas à prendre au sens de « la conception lamarckienne de l'hérédité qui préside dans la réflexion de Nietzsche » comme le soutient Emmanuel Salanskis<sup>1405</sup>, ni au sens d'un projet eugéniste, mais plutôt comme un processus révolutionnaire des relations entre le peuple et les dirigeants, où le peuple se considère comme l'ami des dirigeants.

Sur le plan politique, le processus de démocratisation et d'homogénéisation des individus dans lequel s'étend les sociétés modernes et contemporaines est, en effet, la forme abâtardie du platonisme et de la théologie paulinienne. Car la démocratie fondée par Clithène dans la Grèce antique (Ve siècle avant Jésus-Christ) ne reposait pas essentiellement sur l'idée d'égalité ontologique des âmes comme expression de justice et d'organisation politique. Le nivellement de la société c'est-à-dire, l'absence de privilèges, de rangs, de distinction esclave/citoyen, maître/serviteur, était perçu comme un crime. Or, la modernité démocratique ayant pour principe l'égalité et la liberté s'inscrit dans un vaste processus de dénaturation de l'ordre hiérarchique ou encore de ce que Nietzsche nomme le « *pathos de la distance* ». Ce faisant, elle met en péril l'esprit créatif. Ce trop-plein d'individualisme conduit au *Désenchantement du monde*<sup>1406</sup>, tel que le décrit Marcel Gauchet, qui fait écho au constat du sociologue Max Weber. Il décrit comme lui un sentiment d'inquiétude diffuse qui traverse les sociétés contemporaines sur le plan politique.

---

<sup>1405</sup> Voir Dorian Astor (dir.), *Dictionnaire Nietzsche, op.cit.*, Paris, Robert Lafont, 2017, p. 396 à 397.

<sup>1406</sup> M. Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002 (réédition).



## CONCLUSION

Le titre de notre thèse, articulé à l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche, peut paraître provocant. Il peut sembler incongru dans la mesure où l'on s'accommode de l'idée que la pensée de Nietzsche est indissociable de l'hellénisme, qu'il est un athée, un antichrétien et un immoraliste incontestable. Mais, si l'on discerne l'ambivalence du discours nietzschéen et, par la suite, l'on refuse de se laisser égarer par l'inimitié très violente, voire la haine déchaînée de Nietzsche contre le Christ, Paul et Luther, on peut reconnaître en Nietzsche un héritier légitime de ce qu'il nomme le *christianisme du cœur* et qu'il oppose souvent au *faux christianisme*<sup>1407</sup> dont l'Europe est l'ascendante. Comme le dit Ernst Bertram, « l'inimitié de Nietzsche contre une chose indique son haut degré d'affinité avec elle.<sup>1408</sup> » Alors, pour voir cet héritage qui n'apparaît pas explicitement dans le corpus nietzschéen (puisqu'il est souvent obscurci par les critiques acerbes contre le christianisme décadent et ses éloges répétés à Dionysos), il faut tenir compte des différentes distinctions qu'il opère au sein même du christianisme et du judaïsme, et des portraits psychologiques nuancés qu'il peint de Jésus, Paul et Luther.

Chez Nietzsche déjà, le judaïsme ou le christianisme ne sont pas seulement des religions. Il y voit des phénomènes culturels et axiologiques à part entière et distingue à travers les âges, différentes formes axiologiques qui, soit affirment la vie, soit la nient. S'agissant du christianisme, objet de notre réflexion, on peut en retenir quatre formes : le christianisme jésunien sous-tendu par la *Bonne Nouvelle*, le christianisme paulinien, lequel est en accord avec l'esprit sacerdotal juif mais prolonge à quelques nuances près le message de Jésus, le christianisme institutionnel ou celui de l'Église catholique qui cultive les germes semés par la classe sacerdotale juive ainsi que saint Paul, enfin le christianisme septentrional ou celui du *Nord*, né de la Réforme de Luther. En partant de ces différentes configurations, on peut dégager deux grandes formes axiologiques du christianisme : ce qu'il nomme le christianisme décadent, né de la transvaluation sacerdotale, composé du code sacerdotal, du christianisme institutionnel ; et le *christianisme du cœur*, né à l'époque de la royauté, composé de la *Bonne Nouvelle* de Jésus, de l'interprétation paulinienne et du piétisme luthérien.

Il faut ajouter que Jésus, Paul et Luther sont des figures énigmatiques dans l'œuvre de Nietzsche. Les portraits esquissés par Nietzsche évoluent et sont parfois en contradiction avec l'histoire de la chrétienté et en harmonie avec la pensée de Nietzsche. Comme le montre Karl Jaspers<sup>1409</sup> et, à sa suite, Massimo Cacciari<sup>1410</sup>, Nietzsche sépare Jésus de l'histoire du

<sup>1407</sup> *Fragments posthumes*, début 1874 - printemps, 1876, 5 [138], p. 314 à 315.

<sup>1408</sup> E. Bertram, *op.cit.*, p. 119.

<sup>1409</sup> Voir Karl Jaspers, *Nietzsche et le christianisme*, p. 31. Déjà cité.

<sup>1410</sup> À l'instar de Karl Jaspers, Massimo Cacciari note que tout *L'Antéchrist* porte sur cette distinction : « Tout *L'Antéchrist* nietzschéen est donc construit sur la plus nette opposition entre le christianisme de Jésus et la

christianisme. Ainsi, il y aurait deux portraits du Christ dans l'œuvre de Nietzsche : le Christ des disciples, tel qu'il est enseigné par les Évangiles qu'il qualifie d'« idiot » et le Christ comme esprit fort, libre et juste qu'il oppose au Christ de l'histoire de la chrétienté. Le véritable Jésus, tel qu'il est décrit dans *L'Antéchrist*, est l'annonciateur de la *Bonne Nouvelle* — par l'intensité d'amour qu'il porte en lui. Il devient de ce fait l'exemple parfait pour donner au christianisme un fondement plus empirique. Ce Jésus présente des traits communs avec Zarathoustra, l'annonciateur du surhumain et de l'éternel retour. Paul et Luther, quant à eux, n'échappent pas au style de notre philosophe. En effet, il distingue saint Paul, le type décadent de Paul « l'immoraliste », ou encore de « ce Paul luthérien de la *Deuxième Épître aux Corinthiens* qui prêche Christ, le grand affirmateur : « Jésus-Christ n'était pas Oui et Non, mais il y avait Oui en lui » ; ce Paul, poème de Luther, poème de la Réforme, création de l'homme du Nord.<sup>1411</sup>» Enfin, on a aussi deux figures de Luther. Le premier Luther (celui de *La Naissance de la tragédie*, et des fragments posthumes de 1874, d'*Humain, trop humain*, d'*Aurore*) est un homme « rude<sup>1412</sup> » et courageux, *un grand pessimiste* — il s'agit d'un pessimiste réformateur, tragique ou chevaleresque — distinct du pessimisme sceptique d'un Schopenhauer ou des moralistes rigides. Le deuxième Luther, celui de *L'Antéchrist*, d'*Ecce Homo*, décrit après sa période wagnérienne, est le théâtre de la haine, un moine raté qui par sa haine viscérale contre le clergé a fait perdre à l'Europe l'esprit de la Renaissance italienne. Eu égard à toutes ces nuances, voire cette ambivalence, on s'aperçoit naturellement que la position de Nietzsche face au christianisme est problématique. Et que sa critique de ladite religion est relative. En effet, son aversion porte véritablement sur le code sacerdotal, le thème paulinien de l'immortalité de l'âme et sur le christianisme de l'Église. S'il rejette ces différentes formes de christianisme, il ne cache pas sa nostalgie pour *le christianisme du cœur*, notamment le judaïsme présacerdotal, le christianisme jésunien et celui de Luther (notamment l'éthique piétiste-revival).

Avec un regard affranchi des lectures de confort, on aperçoit comment lui-même revendique à bien des égards cet héritage religieux souvent rejeté par certains commentateurs. La première preuve se trouve au §37 de *L'Antéchrist* : « Valeurs chrétiennes — valeurs aristocratiques : nous sommes les premiers, nous les esprits affranchis, à avoir restitué cette antinomie de valeurs, la plus aiguë qui soit ! » La seconde preuve semble bien se trouver dans

---

Chrétienté, entre le symbolisme originel qu'est Jésus et histoire de la Chrétienté, lois, normes, comportements, politique, institutions de l'*ecclesia militans* chrétienne — et plus encore : entre Jésus, vérité et valeurs qu'il est, et théo-logie chrétienne. C'est précisément du point de vue de "son" Jésus, que Nietzsche se déclare "Antéchrist". » Massimo Cacciari, « *Le Jésus de Nietzsche* ». Ce texte a paru en italien dans la revue *Micromega*. La traduction française a paru dans la revue *Esprit* (octobre 2003) et aux éditions de l'éclat (novembre 2011).

<sup>1411</sup> Voir E. Bertram, *op.cit.*, p. 108.

<sup>1412</sup> Voir *Fragments posthumes*, Début 1874 - printemps, 1876, 35 [11], p. 225.

cet extrait de *l'Avant-propos de Aurore* §4 : « [...] en tant qu'hommes de cette conscience, nous nous sentons encore proches de la droiture et de la piété allemandes millénaires [...] nous avons même l'impression d'être leurs héritiers ». Ce faisant, l'identification systématique du nietzschéisme à l'hellénisme et à l'athéisme apparaît alors forcée et partielle. Et bon nombre de textes permettent d'ébranler cette ligne interprétative comme en témoigne cet aphorisme du *Gai Savoir* :

Nous sommes, en un mot, — et ce sera ici notre parole d'honneur ! — de *bons Européens*, les héritiers de l'Europe, héritiers riches et comblés, mais héritiers aussi infiniment redevables de plusieurs millénaires d'esprit européen : comme tels aussi à la fois issus du christianisme et antichrétiens, et précisément, parce qu'issus de *lui*, et que nos ancêtres étaient chrétiens d'une probité chrétienne radicale, qui ont sacrifié volontairement leur bien, leur sang, leur état, leur patrie à leur foi. Nous autres - nous faisons de même.<sup>1413</sup>

Nietzsche, en effet, se dit lui-même être un héritier du christianisme. Admettre alors le caractère singulier et parfois mythique de son athéisme, c'est peut-être donner la possibilité de voir la nature de l'héritage confessionnel dont il se réclame dans bon nombre de textes et l'apport de cet héritage dans l'évolution de sa pensée. Car, cette critique du christianisme qui traverse l'œuvre entière de notre philosophe, de *La Naissance de la tragédie* à *L'Antéchrist*, reste au fond une ombre qui cache ce que nous appelons sa *piété créatrice* et sa nostalgie pour le christianisme du cœur. Nous parlons de *piété créatrice* pour faire référence à ce que lui-même qualifie de *piété plus stricte et plus exigeante*<sup>1414</sup>, afin de l'opposer au sens ordinaire qu'il confère au mot « piété<sup>1415</sup> » dans son œuvre. La piété de Nietzsche est loin d'être une simple croyance aveugle, elle est dynamique et réformatrice. C'est la quête d'un nouveau salut humain, dont l'homme du commun est en manque. Elle apparaît comme une « tâche » et un « devoir » à accomplir — semblable à celui de Paul et de Luther, en vue de réhabiliter les valeurs chrétiennes nobles. Étant donné qu'il s'agit pour Nietzsche de redéfinir la morale chrétienne, de lui redonner une pertinence, une vitalité à l'aune de la *praxis évangélique* et du luthérianisme. Sa critique du christianisme est donc loin d'être le fruit d'un athéisme notoire,

---

<sup>1413</sup> Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Livre 5, § 377, p. 274.

<sup>1414</sup> On peut lire : « Ce qui nous distingue des gens pieux et croyants, ce n'est pas la qualité, mais la quantité de notre foi et de notre piété : nous nous contentons de moins. » Nietzsche, *Humain, trop humain*, II, § 98, p. 59.

<sup>1415</sup> Dans la plupart du temps, la piété revêt une connotation négative : « *La piété la seule forme supportable de l'homme du commun* : nous voulons que le peuple devienne religieux pour ne pas éprouver de dégoût à sa vue : comme c'est le cas à présent où l'aspect des masses est répugnant. » *Fragments posthumes*, XI, 31[28], p. 93. La pitié créatrice est ce qu'il qualifie de pitié plus sévère et plus exigeante - laquelle lui a conduit à l'offensive.

mais plutôt la marque d'un héritage souvent inaperçu par les lecteurs. Ce qui fait dire à Paul Valadier que :

[...] si Nietzsche se dit athée par instinct, c'est au nom d'un refus viscéral de donner visage et forme à ce divin sans visage, et non par absence en lui d'instinct religieux. Sans doute pourrait-on s'interroger ici pour savoir si dans ces gestes iconoclastes, Nietzsche ne reste pas plus fidèle qu'il ne le pense au protestantisme de sa jeunesse, et si ne peut pas s'entendre ici l'écho du dogme luthérien de la foi seule qui ne peut s'accommoder que de la nudité d'une affirmation sans contenu déterminable, ni se conforter par les œuvres. Que cet antichristianisme se déploie à partir de ce qu'il appelle lui-même un hyper-christianisme, ou plutôt à partir d'un sens religieux vigoureusement iconoclaste...<sup>1416</sup>

Nietzsche n'est pas un novice face au christianisme. Le discours chrétien lui est familier, il en connaît le noyau invariant, l'articulation interne des principes théologiques et son inquiétude face à cette religion laisse voir un excès d'incorporation et non une réfutation. À cet égard, c'est probablement avec cet héritage hyper-chrétien qu'il tire sur le christianisme institutionnel et construit l'aspect moral de son œuvre. Le *christianisme du cœur* n'est donc pas seulement une affaire d'enfance, ni un adversaire à anéantir radicalement, c'est aussi un héritage moral à exhumer, à valoriser, un horizon post-moderne. Cet héritage semble prendre pied dans le regard nostalgique de la *Bonne Nouvelle* de Jésus dont le protestantisme est tributaire et débouche sur l'hypothèse de la volonté de puissance comme instrument d'autodépassement.

En outre, nous nous interdisons de comprendre l'offensive nietzschéenne contre la morale comme la résultante de l'immoralisme. Quand Nietzsche commença à dénoncer la « confiance en la morale<sup>1417</sup> » ou à dévoiler les artifices de la morale, à proclamer la « mort de Dieu », c'est « par moralité !<sup>1418</sup> », dit-il. Ainsi entendue, Nietzsche est loin d'être un

---

<sup>1416</sup> Paul Valadier, « Le divin après la mort de Dieu selon Nietzsche » in *Les philosophes et la question de Dieu op.cit.*, p. 273 à 286.

<sup>1417</sup> Nietzsche, *Aurore*, « Avant-propos », § 2, p. 17.

<sup>1418</sup> On peut lire à ce sujet : « [...] à nous aussi s'adresse encore un « tu dois », nous aussi, nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine, - et c'est la dernière morale qui se fasse encore entendre en nous [...] nous sommes encore, nous aussi des *hommes de conscience* : en refusant de revenir à ce qui nous semble dépassé, caduc [...] Dieu, la vertu, la vérité, la justice, l'amour du prochain... » *Ibid.*, « Avant-propos », §4. Voir aussi, *Fragments posthumes*, XI, 35 [30], p. 252.

immoraliste ou un de ces « déshérités<sup>1419</sup> » très pauvres qu'il nomme les moralistes, les sceptiques, les prêtres ascétiques ou les philosophes classiques. Il serait plutôt l'héritier très riche d'une certaine conscience morale, puisque « *la critique de la moralité* est un haut degré de moralité — mais la vanité, l'ambition, le plaisir de triompher s'y confondent, comme dans toute critique<sup>1420</sup>», selon notre philosophe. Nietzsche veut, en effet, « la morale au service des fonctions physiologiques.<sup>1421</sup> » Car, « la morale est nécessaire : d'après quoi agissons-nous puisqu'il nous faut bien agir ? Et ce que nous avons fait, il nous faut l'évaluer — d'après quoi ? Démontrer qu'il y a une erreur dans la genèse n'est pas un argument contre la morale. La morale est une condition de la vie.<sup>1422</sup> » Elle est une nécessité dans une société qui aspire à la grandeur. Nietzsche en a conscience, et c'est au nom de son caractère vital qu'il récuse la métamoralité et le faux christianisme.

Ainsi, autant il nie la morale judéo-chrétienne, autant il nie l'immoralisme pour laisser place à l'éthique, ou plutôt à un perspectivisme éthique et moral. Ce qui fait dire à Yvon Quiniou que « La généalogie a révélé la nature morale du projet nietzschéen et la présence irréductible d'une morale au sein de l'œuvre, manifestant ainsi la dualité essentielle du discours nietzschéen : théorique-explicatif d'un côté, pratique-critique ou axiologique de l'autre.<sup>1423</sup> » Mais ce que Yvon Quiniou n'interroge pas et ne précise pas, c'est la nature et les fondements de cette morale, ou encore de cette éthique nietzschéenne amplement manifestés par le type *surhumain* mû par une volonté de puissance active qui veut *l'éternel retour* de la vie. Car, pour que la critique généalogique des valeurs modernes soit cohérente, il faut des critères de référence préalables. Mieux, une autre morale, une autre pratique, sortie victorieuse de cet examen critique et conservée comme référence ou unité de mesure originelle, en vue de favoriser la création d'une sagesse qui ne se nourrit plus de l'illusion ou des hypostases métaphysiques, mais de la physiologie et des affects.

Quel est alors cette sagesse, ou ce principe physiologique qui sert de cadre référentiel à Nietzsche, pour à la fois critiquer la morale en vigueur et proposer d'autres doctrines du salut en accord avec ses sensibilités religieuses ? C'est la *praxis évangélique* couplée à *l'éthique piétiste*,

---

<sup>1419</sup> Il s'agit de ceux qui sont mus par l'esprit de vengeance. Ceux que Nietzsche considère comme les décadents, les pauvres en valeurs pouvant affirmer la vie. Face à ces derniers, il se dit un héritier riche et comblé de valeurs nobles. Voir *Fragments posthumes*, XIV, 14 [135], p. 106.

<sup>1420</sup> *Fragments posthumes, Humain, trop humain*, II, 30 [125], p. 387.

<sup>1421</sup> *Fragments posthumes, Aurore*, 2 [55], p. 326.

<sup>1422</sup> *Fragments posthumes*, IX, 4 [90], p. 150.

<sup>1423</sup> Yvon Quiniou, *Nietzsche ou l'impossible immoralisme*, Paris, Kimé, 1993, p. 287. Dans la même visée que Quiniou, Léon Chestov, en confrontant Tolstoï et Nietzsche sur l'idée du bien, valorise implicitement Nietzsche au détriment de Tolstoï. Voir, Léon Chestov, *L'idée du Bien chez Tolstoï et Nietzsche*, trad. T. Rageot-Chestov et G. Bataille, Paris, Vrin, 2019.

qui s'ouvrent dans la *création d'une éthique de l'amitié* comme remède aux sociétés modernes. L'amitié, comme dépassement de l'amour cupide, est le couronnement de la volonté de puissance et par conséquent le nouvel idéal nietzschéen tel que l'atteste ce poème de 1882 :

*À l'amitié*  
Que vive l'amitié !  
Mon espoir le plus haut  
Premières aurores !  
Sempiternellement  
Le chemin et la nuit  
Toute vie bien souvent  
M'ont semblé laids, sans but !  
Je veux vivre deux fois,  
Et je vois dans tes yeux  
La gloire du matin  
Et ta belle victoire  
Si aimable déesse !<sup>1424</sup>

L'éternel retour dans sa dimension éthique se confond avec une éthique de l'amitié comme nous venons de le démontrer. Car, c'est l'amitié qui partage les joies, et seule la joie veut l'éternité des choses. C'est la raison pour laquelle cette éthique de l'amitié favoriserait une coexistence, une coextention et une coopération au monde, et préserverait de ce fait même le lien d'interdépendance indispensable à la survie du tout. Comme tel, ce principe nous dégage aussi des pesanteurs des morales rigides fondées sur des principes abstraits. L'amitié participe à réconcilier l'homme avec lui-même en premier lieu, puis avec la nature en tant qu'espace peuplé d'autres êtres. Par sa dimension physiologique et sincère, laquelle célèbre la différence, l'homme peut faire l'expérience du bien et du mal, sortir des illusions de la métamoralité (le bien en soi), du dogmatisme religieux, de l'impérialisme moral, de l'ethnocentrisme, pour créer des valeurs falsifiables, circonstanciées à l'image des théories scientifiques. Et c'est au nom de cette dernière qu'il est possible d'opérer *l'auto-dépassement de la morale*.

En substance, le choix de cette valeur (l'amitié) par Nietzsche se justifie en ce qu'elle se démarque des autres par son caractère inclusif et non contraignant. Le chrétien ne sera plus vu comme un ennemi par le musulman, et inversement ; ni le juif comme un ennemi par le

---

<sup>1424</sup> *Fragments posthumes*, IX, 1[106], p. 45.

musulman, ni le noir comme un ennemi par le blanc, et inversement. Elle n'aura pas la prétention et le désir de mutiler la vie, en la pilotant avec des principes rigides et abstraits, mais plutôt de l'intensifier de façon à célébrer la différence et l'ouverture au monde. Et l'amitié en tant que partage de joie apparaît comme un moteur qui renouvelle et augmente nos motivations intérieures, car seule la joie veut l'éternité des choses. Ce faisant, avec l'éthique de l'amitié, on pourrait cultiver plus d'humanité dans un monde souvent guidé par des principes abstraits, l'intérêt particulier, et enrichi de technologie, laquelle nous enlève nos vraies amitiés.

En articulant ces différentes hypothèses, cette analyse aboutit, premièrement, à l'idée que chez Nietzsche, il y a une clé de cohérence entre son athéisme relatif et son instinct religieux, lequel est, selon notre compréhension, nostalgique du christianisme cœur – « un instinct qui demeure très puissant, comme l'écrit Lou Andreas-Salomé, même après l'effondrement du dieu auquel il s'adressait<sup>1425</sup> ». En effet, Nietzsche est admiratif du grand style du peuple d'Israël à l'ère de la royauté, de la psychologie et de la morale de Jésus, de la lecture paulienne du corps, mais aussi de *l'éthique* piétiste-revival, ce mouvement qui met l'accent sur la pratique du cœur pur au détriment de la foi morte et stérile de l'orthodoxie dogmatique protestante.

Alors, loin de faire de ces derniers (Jésus, Paul et Luther) des ennemis intransigeants ou de considérer Jésus comme un idiot, Paul comme un épileptique errant et Luther comme un moine raté et frustré, Nietzsche reconnaissait aussi en eux « des hommes profonds », des figures du Oui, des esprits libres et forts qui l'ont précédé dans l'investigation sur le problème des valeurs et la question de l'intellectualisme morale. Par exemple, il se déclare être aussi, un immoraliste, un homme profond, un esprit libre, un grand pessimiste. Et c'est au nom de cette nostalgie qu'il combat le faux christianisme en vue de restaurer le christianisme originel, et que son immoralisme est un haut degré de moralité. Et en tant que figures du Oui, nous établissons que Jésus, Paul, Luther apparaissent comme *des génies du cœur* à l'instar de Dionysos à une différence de degré près. En effet, si la critique des valeurs modernes repose sur l'opposition Dionysos contre le Crucifié, *l'hyperchristianisme* de Nietzsche vise à relier les deux figures ou l'hellénisme et le christianisme, et cette réconciliation prend la forme d'une bonne nouvelle ou du Grand-midi dans son œuvre.

Ajoutons qu'en bon héritier et créateur, Nietzsche ne se contente pas d'exprimer sa nostalgie, il prolonge le christianisme du cœur débordant d'amour dans sa philosophie morale. On remarque, par exemple, que l'*amor fati* nietzschéen présente une ressemblance qui n'exclut

---

<sup>1425</sup> Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, p. 68



pas la dissemblance avec le Oui de Job et celui de Jésus. (Il pourrait être lu comme une transformation et un prolongement de *l'amen* de Jésus en l'amor fati) De plus, le surhumain serait à la fois un type d'hommes supérieurs et un art de vivre sous fond d'amour et d'amitié au même titre que la *praxis évangélique* qui est de part en part amour inconditionnel. En effet, la morale aristocratique de Nietzsche, et le corps en Grande santé exigent un cœur débordant d'amour comme dans la morale immanente d'amour de Jésus et la physiologie de Paul. Enfin, on voit que la Bonne Nouvelle de Jésus a la même portée que le Grand midi et le midi dans la bouche de Zarathoustra. On remarque aussi que l'éthique de la transmutation de Paul, et l'idée (johannique) de nouvelle naissance, idée chère au milieu revival, qui aspire à renaître spirituellement, présente des traits communs avec *l'ascétisme des forts* de Nietzsche compris comme un « apprentissage de la transition <sup>1426</sup> » que Nietzsche substitue aux idéaux ascétiques.

Par ailleurs, la volonté de puissance, définie par Zarathoustra comme une « vertu qui donne » est un amour inconditionnel et prolonge l'exigence de partage telle que formulée dans le commandement johannique. En effet, la volonté de puissance sous sa forme croissante ou forte se confond au grand amour ou à l'amour créateur, à l'amitié, et possède une dimension législatrice, affective et physiologique. Or, sous sa forme décroissante ou faible, elle est synonyme de haine (de la vie, de soi-même, du monde, de l'autre). On peut donc dire que la volonté de puissance porte à la fois une empreinte chrétienne et hellénique, en ce que, la volonté de puissance présente plusieurs perspectives : esthétique, physiologique et éthico-morale. Et l'empreinte chrétienne est visible dans l'aspect éthico-moral de son entreprise.

En conséquence, l'éternel retour, compris comme le couronnement de la volonté de puissance, serait une métaphysique de l'ici-bas, dont l'essence est l'amitié, laquelle est un cercle parfait de la joie, et la volonté, celle du partage du plaisir, car seule la joie veut l'éternité des choses. Ainsi, Nietzsche, à travers la doctrine de l'éternel retour, viserait à promouvoir une éthique de l'amitié et de la joie partagée comme remède à la crise morale de la modernité. La philosophie de Nietzsche, par sa dimension immanente, vise à hisser l'homme à la hauteur de Dieu. Il s'agit pour Nietzsche de créer un autre cadre référentiel dans lequel l'homme et la vie cessent d'apparaître comme de simples reflets d'un idéal imaginaire, mais plutôt comme des créateurs.

Si « Jésus est mort » et avec lui le messager de la Bonne Nouvelle, Nietzsche en revanche ne compte pas céder le pas au néant de sens. Aussi ne se contente-t-il pas de dénoncer la contradiction, en partant de *la pratique évangélique* enseignée par Jésus. Nietzsche propose

---

<sup>1426</sup> *Fragments posthumes*, XIV, 15[117], p. 228. Voir également *Fragments posthumes*, IX, 6[2-4], pp. 243-244.

une réponse à la crise morale, solution qui prend pied dans un processus entièrement immanent à la vie, identique à la morale d'amour de Jésus. Nietzsche maintient désormais Dieu et la morale dans un cadre autre, celui de la vie, de la volonté de puissance en tant qu'amour créateur. Par son articulation du concept de « volonté » et celui de « puissance », Nietzsche donne à la volonté — souvent représentée comme une réalité désincarnée du corps, une dimension affective, esthétique et législatrice. La volonté de puissance en tant qu'amour créateur ouvre la possibilité au sujet de maîtriser, hiérarchiser et réconcilier toutes les forces qui le composent comme l'attestent ces mots de Zarathoustra : « Ô toi ma volonté ! Toi, tournant de toute détresse, toi ma nécessité ! Garde-moi de toutes les petites victoires ! Toi qui es destinée à mon âme ! au-dessus de moi ! Garde et ménage-moi pour un grand destin !<sup>1427</sup> » Elle abroge la transcendance pour être en nous comme une force virtuelle capable de nous hisser à la hauteur du ciel et renouvelle sans cesse nos forces. Si le pouvoir en tant que puissance exercée ou matérialisée a une fin, la puissance en tant que force virtuelle est illimitée.

Et, par sa dimension affective, elle annule l'hypothèse d'un sujet unique, anhistorique et conduit à la renaissance d'un sujet relationnel, lequel devient à la fois créature et créateur, marqué par un vouloir et une liberté authentique. Vouloir être gracieux envers toutes les choses et les créer sans cesse, voilà l'effectivité de l'éternel retour. Et la liberté d'être nous-mêmes à travers un exercice d'auto-détermination et de victoire. C'est ce qu'il nomme « l'anneau des anneaux<sup>1428</sup> », qui exige « l'amitié comme relation idéale<sup>1429</sup> ». Par son aspect esthétique et législateur, la volonté de puissance devient un processus de création des valeurs affirmant la vie : le partage, l'oubli, la pitié créatrice et la joie. Or, ce contenu que Nietzsche donne à la volonté de puissance est tributaire du paulinisme. En elle-même, la volonté est inopérante, ce n'est que joint à l'amour qu'elle se libère du déterminisme (la morale, la loi, l'esprit de vengeance, le péché), et dit « je le veux ainsi ! Je le voudrai ainsi<sup>1430</sup> », c'est-à-dire éternellement.

Pour finir, nous pouvons dire avec Bertram que : « Tout ce qu'il y a de positif, de créateur en Nietzsche [...] dérive de son héritage luthérien, réformateur, romantique du Nord, tout en se volatilissant avec ivresse, au moindre propos, en hellénisme, en psychologisme à la romaine, en classisme méridional.<sup>1431</sup> » En un mot, si la volonté de puissance, le surhumain, l'éternel retour sont des solutions proposées par Nietzsche après la mort du *Dieu moral*, ses

---

<sup>1427</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De veilles et de nouvelles tables », § 30, p. 258.

<sup>1428</sup> *Fragments posthumes*, XI, 35[68], p. 269.

<sup>1429</sup> *Fragments posthumes*, IX, 5[32], p. 235.

<sup>1430</sup> Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la rédemption », p. 171.

<sup>1431</sup> E. Bertram, *Nietzsche : Essai de mythologie, op.cit.*, p. 108.

créations, ses transformations appartiennent davantage à la culture luthéro-piétiste qu'à la tradition hellénique. Ce qui nous conduit à affirmer que son aversion affichée pour le *faux christianisme* n'est pas le fruit d'une génération spontanée, ni uniquement le fruit de sa nostalgie hellénique, mais aussi le produit de son héritage confessionnel, ce qu'il nomme le christianisme du cœur, c'est-à-dire la *Bonne Nouvelle* de Jésus et le *piétisme luthérien*. Par conséquent, il devient d'une certaine manière le gardien et le promoteur des valeurs morales et religieuses qui affirment la vie dans toutes ses dimensions. Mais si nous nous référons à la signification de son hyper-christianisme, cette éthique vise à réconcilier hellénisme et christianisme. En un mot, *l'hyper-christianisme* se confond avec *l'éthique de l'amitié* qu'il propose.

Dans ce travail, nous avons mis l'accent sur le croisement fécond entre la pensée de Nietzsche et le gai christianisme. Nous espérons continuer nos travaux en essayant de voir les points de convergences entre la sagesse nietzschéenne et la sagesse orientale (le bouddhisme, le brahmanisme). Mais aussi d'interroger l'africanité nietzschéenne, en ce qu'il voit dans la musique de Bizet une « autre sensualité, une autre sensibilité, une autre gaîté sereine » — semblable à la gaîté africaine, non à la gaîté française ou allemande <sup>1432</sup>».

---

<sup>1432</sup> Nietzsche, *Le cas Wagner*, § 2, p.23.

## BIBLIOGRAPHIE

### A/ Bibliographie primaire :

#### *Nietzsche*

Excepté *Ainsi parlait Zarathoustra*, les autres œuvres et les fragments posthumes de Nietzsche sont cités suivant l'édition française des *Œuvres complètes* établie par G. Colli et M. Montinari et répartie en 14 tomes. Pour la version allemande : Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York, DTV-Walter de Gruyter, 1980.

Les citations extraites de la correspondance proviennent également de l'édition française de *Correspondance* : Friedrich Nietzsche, *Correspondance*, 5 tomes parus, édition française placée sous la responsabilité de Maurice de Gandillac et de Jean Lacoste, Paris, Gallimard, 1986-2019. Toutes nos citations de la Bible sont des traductions de Louis Segond.

\_\_*La naissance de la tragédie et Fragments posthumes*, automne 1869 - printemps 1872, trad. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 1989, 384 p,

\_\_*Considérations inactuelles, I, II, et Fragments posthumes Été 1872 - Hiver 1873-1874*, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1990, 552 p,

\_\_*Considérations inactuelles, III, IV, et Fragments posthumes, début 1874 - printemps 1876*, trad. Henri-Alexis Baatsch, P. David, Cornélius Heim, P. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1988, 592 p,

\_\_*Humain, trop humain, I, II, et Fragments posthumes, 1878-1879*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1988, 768 p,

\_\_*Aurore et Fragments posthumes, 1879-1881*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1970, 786 p.

\_\_*Le Gai Savoir et Fragments posthumes, Été 1881 - Été 1882*, trad. Pierre Klossowski revue par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, 696 p.

\_\_*Par-delà le bien et le mal - La généalogie de la morale*, 1886, trad. de l'allemand par Jean Gratien, Cornélius Heim et Isabelle Hildenbrand, Paris, Gallimard, 1971, 408p.

\_\_*Le cas Wagner - Crépuscule des idoles - L'Antéchrist- Ecce Homo - Nietzsche contre Wagner*, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, 596 p.

\_\_*Dithyrambes de Dionysos - Poèmes et fragments poétiques posthumes*, 1882-1888, trad. Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, « NRF » 1975, 272p.

\_\_*Écrits posthumes, I, 1870-1873*, trad. Jean-Louis Backes, Michel Haar, et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1975, 388p.

\_\_*Fragments posthumes, IX, été 1882-printemps 1884*, trad. Anne-Sophie Astrup et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1977, 936 p.

\_\_*Fragments posthumes, X, printemps- automne 1884*, trad. Jean Launay, Paris, Gallimard, 1982, 392 p.

\_\_*Fragments posthumes, XI, automne 1884-automne 1885*, trad. M. Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, 528 p.

\_\_*Fragments posthumes, XII, automne 1885-automne 1887*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1978, 408 p.

\_\_*Fragments posthumes, XIII, automne 1887-mars 1888*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1976, 456 P.

\_\_*Fragments posthumes, XIV, début 1888-début janvier 1889*, trad. Jean- Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 1977, 472 p.

#### Les autres traductions françaises parfois mentionnées sont celles de :

\_\_*Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de Georges-Arthur Goldschmidt.

\_\_*Fragments posthumes sur l'éternel retour, 1880-1888*, trad. Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2017.

\_\_*Humain, trop humain, I et II*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, Paris, LGF, 1995, 761p.

\_\_*L'Antéchrist*, traduction d'Éric Blondel, Paris, Garnier-Flammarion, 1996.

\_\_*Lettres à Peter Gast*, trad. Louis Servicen, rééd. Paris, Christian Bourgeois, 1981.

\_\_*Lettres choisies*, lettre à Georg Brandes du 20 novembre 1888, trad. Jean Bréjoux, Maurice de Gandillac et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 2008.

\_\_*Premiers Écrits*, « *Le monde te prend tel que tu te donnes* », trad. Backès, Jean-Louis, Paris, Le cherche midi, 1994,

\_\_*Vérité et mensonge au sens extra-moral, 1873*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, folio, 2009, 126p.

#### L'œuvre poétique de Nietzsche :

*Poèmes (1858-1888). Fragments poétiques*, trad. Michel Haar, Paris, Gallimard, 1997.

*Autres auteurs (Aristote, Platon, Spinoza, Overbeck, etc.)*

- Aristote, *Poétique et Rhétorique*, trad. Hardy, Les Belles Lettres, rééd. 1932, 216p.
- \_\_\_ *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, 575p.
- Augustin, *Les Confessions*, « Dialogues philosophiques », *Œuvres I*, trad. Sophie Dupuy-Trudelle et Jean-Louis Dumas, Paris, Gallimard, 1998.
- Bergson, Henri « *Conférence de Madrid sur l'âme humaine* », *Mélanges*, P.U.F, 1972.
- Dostoïevski, Fédor, *Les Possédés*, trad. Victor Derély, Paris, Plon, 1886, 2 tomes.
- \_\_\_ *Les Frères Karamazov*, trad. Henri Mongault, Paris, Gallimard, 1973.
- \_\_\_ *L'Idiot*, trad. Albert Mousset, Paris, Gallimard, 1953.
- \_\_\_ *Crime et châtement*, trad. André Markowicz, Arles, Actes Sud, 2002
- Féré, Charles, *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, Paris, Félix, Alcan, 1888.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, O. Wigand, 1941, trad. : *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier, Paris, Gallimard, 1968.
- Marx, Karl, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), trad. M. Rubel, Gallimard, coll. « Folio », 1994,
- Overbeck, Franz, « Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie », in *Werke und Nachlaß. Band 1 — Schriften bis 1873*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1994.
- \_\_\_ « Über die Anfänge des Mönchthums », in *Werke und Nachlaß. Band 1 — Schriften bis 1873*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 1994.
- \_\_\_ Pascal, *Pensées*, Paris, Bordas, 1991
- Platon, *Le Banquet*, trad. Tiphaine Karsenti, Paris, Hatier, 2001.
- Renan, Ernest, *Vie de Jésus*, 13<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Michel Lévy Frères, 1867.
- \_\_\_ *Histoire des origines de christianisme - Livre troisième : Saint Paul*, Paris, Editions Michel Lévy Frères, 1869.
- \_\_\_ *Histoire des origines de christianisme - Livre quatrième : L'antéchrist*, Paris, Michel Lévy Frères, 1873.
- \_\_\_ *Histoire des origines du christianisme*, tome V : *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, Paris, Calmann-Lévy, 1877.
- Strauss, David Friedrich, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 2. Auflage, Leipzig, Brockhaus, 1864.
- Schenkel, Daniel, *Jésus. Portrait historique*, traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur sur la 3<sup>e</sup> édition ["Das Charakterbild Jesu, ein biblischer Versuch"], Paris, C. Reinwald, 1865.
- Schopenhauer, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. André Burdeau revue par R. Roos, Paris, PUF, éd., 1966, 1472 p.
- \_\_\_ *Le Fondement de la morale*, trad. Auguste Burdeau, 1879, Paris, LGF, 2017
- \_\_\_ *Sur la religion*, trad. Etienne Osier, Paris, Flammarion, 2007, 174p,
- Sénèque, *Œuvres complètes*, Paris, F. Didot, 1869, 874p.

Spinoza, Baruch, *Œuvres complètes, Court Traité*, trad., Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Gallimard, 1954.

\_\_ *Ethica/Ethique, Œuvres IV*, trad. Pierre-François Moreau et Piet Steenkkes, Paris, PUF, 2020, 688p.

Tolstoï, Léon, *Ma Religion*, trad. révisée par l'auteur, Paris, Librairie Fischbacher, 1885.

Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 2. Ausgabe, Berlin, G. Reimer Verlag, 1883, Band 1.

\_\_ *Skizzen und Vorarbeiten, Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda's. 2. Lieder der Hudhailiten, Arabisch und Deutsch*, Berlin, G. Reimer Verlag, 1884.

\*

## B/Bibliographie secondaire :

### *Études sur Nietzsche*

Andler, Charles, *Nietzsche. Sa vie et sa pensée I. Les précurseurs de Nietzsche. La jeunesse de Nietzsche*, Paris, Gallimard 1958, 557p.

\_\_ « Nietzsche et Dostoïevski », in *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger*, Paris, Champion, I, 1930.

Andreas-Salomé, Lou, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. Jacques Benoist- Méchin et Olivier Mannoni, Paris, Grasset, 2018.

Argy, Anne-Gaëlle, « Nietzsche et le brahmanisme », *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, n° 1, vol. 3, semestre 2010, p. 41-55.

\_\_ "Ascétisme et formation de soi dans *Humain, trop humain*" in Denat Céline et Wotling Patrick (dir.), *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*, Reims, Presses universitaires de Reims, 2017.

Astor, Dorian (dir.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, 2017.

Balaudé, Jean-François et Wotling, Patrick (dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, LGF, 2000

Baroni, Christophe, *Nietzsche éducateur. De l'homme au Surhomme*, Paris, Fabert, 2008, 284p.

Benson, Bruce Ellis, *Pious Nietzsche – Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington - USA, Indiana University Press, 2008.

Bertram, Ernst, *Nietzsche : Essai de mythologie*, trad. Robert Pitrou, Paris, Éditions du félin (Philosophie), 1990.

Bilate, Danilo, « La signification de l'éthique chez Nietzsche », *Philonsorbonne*, 7, 2013, p. 27-44.

Birault, Henri, « “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux.” (NIETZSCHE) », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, vol. 67, 1962, p. 25-64.

Biser, Eugen, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentum*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1982.

\_\_ *Nietzsche Zerstörer oder Erneuter des Christentum?*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

\_\_ « Ni Antichrist, ni à la recherche de Dieu », *Nietzsche aujourd'hui ?*, Paris, Union générale d'éditions (10/18), 1973, tome II, pp. 255-278.

\_\_ « The Critical Imitator of Jesus: A Contribution to the Interpretation of Nietzsche on to the Basis of a Comparison », in James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner (eds), *Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985, pp. 86-99.

Blondel, Éric, « La « psychologie de la foi » chez Nietzsche : L'Antéchrist, § 50, et Ecce Homo, « Pourquoi je suis un destin », § 7 », in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 4, vol. 196, 2006, p. 421-436.

\_\_ *Nietzsche, le corps et la culture : la philosophie comme généalogie philologique*, Paris, L'Harmattan, 2006 (première édition : 1986, PUF).

\_\_ « La thématique protestante de l'antichristianisme de Nietzsche », in *Nietzsche et le divin. Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 8, 2001.

\_\_ *Nietzsche : Le 5<sup>e</sup> Évangile ?* Paris, Les bergers et les mages, 1980.

Blondel, Éric et Hérouard, Jean-François, « L'humilité, masque de la haine. Nietzsche contre les « chrétiens » », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 1, vol. 59, 1998, p. 29-39.

Bohley, Reiner, « Nietzsches christliche Erziehung », *Nietzsche-Studien*, Band 16, 1987, pp. 164-196.

Brobjer, Thomas H., « Nietzsche's changing relation with Christianity: Nietzsche as Christian, atheist, and antichrist », *Nietzsche and the Gods*, edited by Weaver Santaniello, Albany, State University of New-York Press, 2001, pp. 137-157.

Cacciari, Massimo, *Le Jésus de Nietzsche*, trad. Michel Valensi, Paris, L'éclat, 2011.

Campioni, Giuliano, *Les Lectures françaises de Nietzsche*, PUF, 2001

Caye, Pierre, « « Le plus dangereux malentendu » », *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 02 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/652>.

Chestov, Léon, *L'idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, trad. T. Berëzovski- Chestov et Gaston Bataille, Paris, Gallimard, 1998, 256p.

Cohen-Halimi, Michèle et Faye, Jean-Pierre, *L'histoire cachée du nihilisme : Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*, Paris, La Fabrique, 2008.

Colera, Christophe, *Individualité et subjectivité chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2004, 138p.

Conche, Marcel, *Nietzsche et le bouddhisme*, Paris, Encre Marine, 2009, 64 p.

Crépon, Marc, « Figures du "nous". Note sur l'interprétation nietzschéenne du judaïsme », *Revue germanique internationale*, 11, 1999, p. 77-88.



Dejardin, Bertrand, *L'art et la vie : éthique et esthétique chez Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2008, 244p.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2005, 232p.

\_\_\_ *Nietzsche*, Paris, PUF, 2006.

\_\_\_ *L'île déserte : Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, 416p.

D'Iorio, Paolo et Ponton, Olivier (dir.), *Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre : études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, Paris, Rue d'ULM, 2004.

Eldad, Israel, « Nietzsche and the Old Testament », in James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner (eds), *Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition*, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985, pp. 47-68.

Figl, Johann, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs und Denkenweges*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007.

Fink, Eugène, *La philosophie de Nietzsche*, trad. Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, Éditions de Minuit, Paris, 1965, 241p.

Franck, Didier *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, 2010, 480p.

Fraser, Giles, *Redeeming Nietzsche – On the piety of unbelief*, London / New York, Routledge, 2002.

Gaudin Philippe, *La religion de Nietzsche*, Paris, Atelier, 2008, 142 p.

Ghiot, Yves, *Nietzsche et les Évangiles : héritage herméneutique et appropriation généalogique*, thèse de doctorat de philosophie, Université Paris I-Panthéon Sorbonne, 2022

Girard, René, « Dionysus versus the Crucified », *MLN*, 99/4, The Johns Hopkins University Press, 1984, pp. 816-835.

Goedert, Georges, *Nietzsche, critiques des valeurs chrétiennes*, Paris, Beauchesne, 1997, 428p.

Goyard-Fabre, Simone, *Nietzsche et la conversion métaphysique*, Paris, La pensée universelle, 1972, 222p.

Grau, Gerd-Günther, *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine Religionsphilosophische Studie über Nietzsche*, Frankfurt, G. Schulte-Bulmke, 1958.

Grzelczyk, Johan, « Féré et Nietzsche : Au sujet de la décadence », in *Le Philosophoire*, 1, n° 24, 2005, p. 188-205.

Guibal, Francis, « F. Nietzsche ou le désir du oui créateur », *Revue Philosophique de Louvain*, 53, vol. 82, 1984, p. 55-79.

Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1996, 293p.

\_\_\_ *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, 219p.

Héber-Suffrin, Pierre, *Introduction au Zarathoustra de Nietzsche*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, France, Kimé, 2015.

\_\_\_ *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra, T. I-IV*, Paris, Kimé, 2012.

- \_\_\_ *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, PUF, 1988, 127p.
- Heidegger, *Nietzsche I et II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, 408p.
- \_\_\_ *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, 378p.
- \_\_\_ « Le mot de Nietzsche, ‘Dieu est mort’ » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. De W. Brockmeier, Paris, Gallimard, 1962, 319p.
- Janz, Curt Paul, *Nietzsche : biographie*, 3 tomes, Paris, Gallimard, 1984-1985.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche et le Christianisme* suivi de *Raison et Existence*, Paris, Bayard, 2003.
- Kaufmann Walter, *Nietzsche; Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1974.
- Kofman Sarah, *Le mépris des Juifs, Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*, Paris, Galilée, 1994, 94p
- \_\_\_ *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, UGE, 1979, 328p.
- \_\_\_ *Explosions de l'Ecce Homo de Nietzsche*, Paris, Galilée, 1992, 387p.
- Kessler Mathieu, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, Thémis, 1998, 259p.
- \_\_\_ *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, Thémis, PUF, 1999, 312p.
- Köster Peter, « Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts », *Nietzsche-Studien*, Band 10/11 – *Aufnahme und Auseinandersetzung: Friedrich Nietzsche im 20. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 1982, p. 615-686.
- Kremer-Marietti, Angèle, *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Lebreton, Lucie « Nietzsche, lecteur de Pascal : ‘le seul chrétien logique’ ». *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 142 :2 (2017), pp175-194.
- Leloup, Jean-Yves, *De Nietzsche à Maître Eckart*, Paris, Algora, 2014, 128p.
- Löwith, Karl, *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même*, Paris, Calmann-Lévy, 1991, 316p
- \_\_\_ *De Hegel à Nietzsche*, trad. Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1981.
- Marion, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 2017, 330p.
- Montebello, Pierre, *Nietzsche. Fidélité à la Terre*, Paris, CNRS Éditions, 2019.
- Montinari,azzino, « *La volonté de puissance* » n'existe pas, Paris, Éditions de L'éclat, 1996.
- Müller-Lauter, Wolfgang, *Nietzsche, la physiologie de la volonté de puissance*, trad. Jeanne Champeaux, Paris, Allia, 1998, 192p.
- Pénisson, Pierre, « Nietzsche missionnaire. Le protestantisme et la question de l'auteur à la fin de la « Seconde considération intempestive » », *Revue germanique internationale*, 11, 1999, p. 227-235.

- Pernet, Martin, *Friedrich Nietzsche und das « Fromme Basel »*, Basel, Schwabe, 2014.
- \_\_ *Religion und Bildung - Eine Untersuchung zur Geschichte von Schulpforta, Würzburg*, Stephans-Buchhandlung, 2000.
- \_\_ « Friedrich Nietzsche and Pietism », trad. Jürgen et Carol Deithe, *German Life and Letters*, , 4, vol. 48, 1995, p. 474-486.
- \_\_ *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Suisse, Westdeutscher, 1989.
- Otto, Walter, *Dionysos, le mythe et le culte*, trad. Patrick Levy, Paris, « Tel », 1992, 252p.
- Picon, Gaëtan, *Nietzsche, la vérité de la vie intense*, Paris, Hachette, 1998, 250p.
- Philonenko, Alexis, *Nietzsche, le rire et le tragique*, Paris, Le livre de poche, 1995, 349p.
- Pinto, Louis, *Les neveux de Zarathoustra, la réception de Nietzsche en France*, Paris, Seuil, 1995, 40p.
- Piret, Pierre, *Les athéismes et la théologie trinitaire : A. Comte, L. Feuerbach, K. Marx, F. Nietzsche*, Paris, Lessius, 1999, 380p.
- Ponton, Olivier, *Le gai savoir de Nietzsche - Une manière divine de penser*, Paris, CNRS, 2018.
- \_\_ « « Mitfreude », Le projet d'une éthique de l'amitié » dans choses humaines, trop humaines », <http://www.nietzschesource.org/SN/search>, 2015, p.1.
- \_\_ « L'inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l'homme », in *Nietzsche et l'humanisme*, *Noesis*, 10, 2006, p. 29-47.
- \_\_ *Choses humaines, trop humaines, « De l'âme des artistes et des écrivains » (§§ 145 à 156)*, Nietzsche, Paris, Ellipses, 2001.
- Quiniou, Yvon, *Nietzsche, ou l'impossible immoralisme*, Paris, Ed. Kimé, 1998, 340p.
- Rance, Didier, *Nietzsche et le crucifié : Turin 1888*, Paris, Ad Solem, 2015, 463p
- Rimbot, Thomas, *Nietzsche : égoïsme. Introduction à la morale de l'affirmation*, version Kindle, 228p.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche : Biographie d'une pensée*, traduit par Nicole Casanova et Olivier Mannoni, Arles, Actes Sud, 2019.
- Salanskis, Emmanuel, *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- \_\_ « Nietzsche : une philosophie antireligieuse », in *Compte-rendu des journées de formation de l'Académie de Versailles – Journée de formation sur la religion*, Académie de Versailles, 2015, p. 1-25.
- Salaquarda, Jörg, « Dionysos gegen den Gekreuzigten : Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus », *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, n<sup>o</sup> 2, vol. 26, 1974, p. 97-124.
- \_\_ Salaquarda, Jörg, « Der Antichrist », *Nietzsche-Studien*, Band 2, 1973, pp. 91-136.

\_\_\_ « Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul », trad. Timothy F. Sellner, in James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner (eds), *Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition*, edited by James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner, and Robert M. Helm, Chapel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985, pp. 100-129.

Shapiro, Gary, « Nietzsche contra Renan », in *History and Theory*, n° 2, vol. 21, 1982, p. 193-222.

Sommer, Andreas Urs, *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken (Band 6/2) - « Der Antichrist », « Ecce homo », « Dionysos-Dithyramben », « Nietzsche contra Wagner »*, Berlin, Walter de Gruyter, 2013.

\_\_\_ *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historisches Kommentar*, Basel, Schwabe Verlag, 2000.

Souladié, Yannick, « L'Antichrist de Dostoïevski », *Studia nietzscheana*, n° 2, 2015.

\_\_\_ « Une généalogie de la mort de Dieu : Nietzsche et Wellhausen, in Bertot Clément (dir.), *Nietzsche : l'herméneutique au péril de la généalogie ?*, Paris, Vrin, 2015, pp. 123-144.

\_\_\_ *Nietzsche, une philosophie de l'Antichrist*, thèse de doctorat en philosophie, Toulouse 2, 2008, (dactyl.).

\_\_\_ (éd.), *Nietzsche. L'inversion des valeurs*, Hildesheim, Georg Olms, 2007.

\_\_\_ *Christ et Antichrist - Figures de l'Inversion des valeurs chez Nietzsche*, Etel, « Premier Colloque International d'Études Midrashiennes (CIEM 2005) 20 et 21 août 2005 », 2005.

Soulié, Rémi, *Nietzsche ou la sagesse Dionysiaque*, Paris, Points, 2014, 144 p.

Stanguennec, André, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires Septentrion, 2005.

\_\_\_ « L'État et la guerre chez Hegel et Nietzsche », in *Les Études philosophiques*, 2006/2 (n° 77), p.251-260.

Stellino, Paolo, « Jesus als ‚Idiot‘ Ein Vergleich zwischen Nietzsches *Der Antichrist* und Dostojewski *Der Idiot* », *Nietzscherforschung, Band 14*, Herausgegeben von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Berlin, Akademie Verlag, 2007, pp. 203-210.

Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la critique de la chair : Dionysos, Ariane et le christ*, Paris, PUF, Epiméthée, 2011, 400p.

Taubes, Jacob, *La théologie politique de Paul : Schmitt, Benjamin, Nietzsche et Freud*, Paris, Seuil, 1999, 192 p.

Valadier, Paul, *Le philosophe peut-il croire ? Suivi de la science comme nouvelle religion selon Nietzsche et de la personne en son indignité*, Paris, Cécile Defaut, 2005, 86p.

\_\_\_ *Jésus-Christ ou Dionysos la foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, Paris, Desclée, 2004, 256p.

\_\_\_ *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1974, 614p.

\_\_ *Nietzsche, l'athée de rigueur*, Paris, collection des écrivains devant Dieu, 1975, 157p.

\_\_ « *Le divin après la mort de Dieu selon Nietzsche* », Dans *les philosophes et la question de Dieu*, Mis en ligne sur Cairn.info le 04/01/2016, <https://doi.org/10.3917/puf.zark.2006.01.0273>, (2006), pages 273 à 286.

\_\_ « Nietzsche et l'avenir de la religion », *Le Portique* [En ligne], 8 | 2001, mis en ligne le 09 mars 2005, consulté le 04 mai 2018. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/199>

Vanderheyde, Alphonse, *Nietzsche et la pensée bouddhiste*, Paris, L'harmattan, 2007, 266p.

Varenne, Jean, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Paris, Seuil 1966, 189p.

Vartzbed, Éric, *La troisième oreille de Nietzsche. Essai sur un précurseur de Freud*, Paris, L'Harmattan, 2003, 367p.

Wienand, Isabelle, *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern, Peter Lang, 2006.

Wotling, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, « Questions » 1995, 384p.

\_\_ *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999, 108p.

\_\_ *La philosophie de l'esprit libre « Introduction à Nietzsche »*, Paris, Flammarion, 2008.

\_\_ *De Sils-Maria à Jérusalem, Nietzsche et le Judaïsme*, textes rassemblés par D. Bourel et J. Le Rider, Paris, Cerf, 1992, 217p.

\_\_ « *Oui, l'homme fut un essai* » - *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF, 2016.

\_\_ « Les questions que les philosophes ne posent pas. L'éthique de la pensée chez Nietzsche », *Lignes*, 7, vol. 1, 2002, p. 250-262.

Willers, Ulrich, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie: Eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1988.

Yovel, Yirmiahu, *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche : la clef d'une énigme*, Paris, Seuil, 2001.

\*

## *Études théologiques*

Anders, Nygren, « Éros et agapè », *Revue du MAUSS*, 32, 2008, p. 165-172.

Aubourg, Valérie, *L'église à l'épreuve du Pentecôtisme : une expérience religieuse à l'île de la Réunion*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, Université de La Réunion, 2011,

Arnold, Matthieu, *La correspondance de Luther : étude historique, littéraire et théologique*, Mainz, P. von Zabern, 1996. XIV-673 p.

Badiou, Alain, *Saint Paul. La Fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2015, 136p.

Barth, Karl, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle : préhistoire et histoire*, trad. Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1969, 465p.

Baubérot, Jean, *Histoire du Protestantisme*, Paris, Presses universitaires de France, 1993, 127p.

Benoît, André et Simon, Marcel (dir.), *Le judaïsme et le christianisme antique. D'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris, PUF, 2015.

Bernheim, Pierre-Antoine, « Épître de Jacques et morale judéo-chrétienne », *Revue Pardès*, Vol. 1/n° 30, 2001, pp. 27-40.

Berthoud, Aloys, « La lutte du supranaturalisme et du rationalisme au dix-huitième siècle », *Revue de Théologie et de Philosophie*, n° 54, vol. 13, 1925, p. 43-72.

Bochet, Marc, *Job après Job — Destinée littéraire d'une figure biblique*, Bruxelles — Paris, Lessius, 2000.

Borm, Jan, « L'hymnologie morave ou le cantique comme témoignage de la foi », *Études théologiques et religieuses*, n° 2, vol. 90, 2015, p. 221-231.

Bourel, Dominique, « Orthodoxie, piétisme, Aufklärung », *Dix-Huitième Siècle - Qu'est-ce que les Lumières ?*, 1, vol. 10, 1978, p. 27-32.

Chaunu, Pierre « Le choc Luther : comment le Protestantisme a changé le monde : dossier », *Le Monde des religions*, Mars-avril 2017, numéro 82, p.24-51.

Braaten Carl, *Principles of Lutheran Theology*, Augsburg Fortress, 1983. Traduction française : *La théologie luthérienne « Ses grands principes »*, trad. par une équipe de la mission intérieure luthérienne sous la direction de Jacques Fischer, Paris, Cerf, 1996.

Delumeau, Jean, *Le péché et la peur : La culpabilisation en Occident XIIIe-XVIIIe*, Paris, Fayard, 1983.

Ellul, Jacques, *Les sources de l'éthique chrétienne*, Paris, Labor et Fides, 2018, 311p.

Espezzel, Alberto, *Le christ et sa mission ; pour le salut des hommes*, Paris, Parole et Silence Eds, 2012, 150p.

Geoltrain, Pierre (dir.), *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard, 2000.

Gisel, Pierre (dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, Paris-Genève, PUF & Labor et Fides, 2006.

Holzer, Vincent, « Philosophie et Théologie », *le Christ devant la raison ; la christologie devenue philosophème*, Paris, Cerf, 2011, 432p.

Lagny, Anne (éd.), *Les piétismes à l'âge classique. Crise, conversion, institutions*, Villeneuve- d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001.

Laurand, Valéry, « La sympathie universelle : union et séparation », *Revue de métaphysique et de morale*, 2005/4 N°48, pp.517-535.

Léchet, Pierre-Olivier (dir.), *Introduction à l'histoire de la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2018.

Ledure Yves, « Mort de Dieu et volonté de puissance », in *Nietzsche et le divin. Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, n° 8, 2001.

Lefebvre, Lucien, *Martin Luther, un destin*, Paris, PUF, 2008.

Lehmkuhler, Karsten. « L'éthique comme participation au Christ. La démarche théologique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. 246, no. HS, 2007, pp. 171-19

Lienhard, Marc, « La réception des traditions mystiques dans le luthéranisme du XVII<sup>e</sup> siècle », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 2, vol. 87, 2007, p. 129-155.

\_\_\_ « Les cantiques de Paul Gerhardt et leur réception dans les recueils alsaciens », *Positions luthériennes*, 3, vol. 55, 2007, p. 229-247.

\_\_\_ « Spener et le piétisme d'après les recherches récentes », *Positions luthériennes*, 2, vol. 53, 2005, p. 117-143.

\_\_\_ « Le piétisme allemand », *Histoire de l'Église / Fac-Réflexion*, 53, 2000, p. 4-25.

Lindberg, Carter (éd.), *The Pietist Theologians : an Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Malden, Blackwell, 2005

Luther, Martin, *Œuvres*, Tome, I, « Missive sur la traduction et sur l'intercession des saints », trad. Hubert Guicharrousse, Paris, Gallimard, 1999.

\_\_\_ *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible — La naissance de l'allemand philosophique*, trad. et commentaires de Philippe Büttgen, Paris, Seuil, 1996.

Müller, Denis, « Le christ, relève de la Loi (Romains 10 :4) : la possibilité d'une éthique messianique à la suite de Giorgio Agamben », *Sciences religieuses* 30/1, 2001, p.51-63.

Neuhaus, David M., « À la rencontre de Paul. Connaître Paul aujourd'hui - un changement de paradigme ? », *Recherches de Science Religieuse*, 3, vol. 90, 2002, p. 353-376.

Nygren, Anders, « Éros et agapè », *Revue du MAUSS*, n° 32, vol. 2, 2008, p. 165-172.

Paul, Jean-Marie, *L'Homme face à Dieu. Mystique Réforme Piétisme*, Arras, Artois Presses Université, 2004.

Pasqua, Hervé, *Blaise Pascal penseur de la grâce*, Paris, éditions Téqui, 2000, 222p.

\_\_\_ *La Reconstruction du christianisme. Newman et l'unité de l'agir*, Paris, Ad Solem, 2012, 266p.

\_\_\_ *Eckhart, le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006,

Prévost, J.P., « Petit dictionnaire des Psaumes », *Cahiers Évangile*, 71, 1990.

Radermakers, Jean, *Dieu, Job et la Sagesse*, Bruxelles, Lessius, 1998.

Schwentzel, Christian-Georges, *Les quatre saisons du Christ ; un parcours politique dans la Judée romaine*, Paris, Edition vendémiaire, 2018, 264p.

Smith, Gerald Birney, *A Guide to the study of the Christian Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1916.

Simon-Nahum, Perrine, « Le scandale de la Vie de Jésus de Renan », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, 25, vol. 1, 2007, p. 61-74.

Spicq, Ceslas, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg - Paris, Cerf, 1991.

\_\_\_ *Agapè dans le Nouveau Testament : analyse des textes I*, Paris, Lecoffre- Gabalda et Cie, 1958.

Standaert, P. Benoît, *L'Amitié dans la Bible*, Paris, Saint-Léger, 2022.

Vittoz, Pierre, « Le comte de Zinzendorf et l'unité des chrétiens », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1, vol. 19, 1969, p. 23-30.

Willaime, Jean-Paul, *Sociologie du protestantisme*, Paris, PUF, 2005

\_\_\_ *La précarité protestante*, Genève, Labor et Fides, 1992.

Weber, Édith, *La recherche hymnologique*, Paris, Beauchesne, 2001.

Wendland, Heinz Dietrich, *Éthique du Nouveau Testament : introduction aux problèmes*, Labor et Fides, 1972, 162p.

Wood, Herbert George, *Christianity, and the Nature of History* (1963), Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

Zumstein Jean, *L'Évangile selon Jean (13-21)*, Labor et fides, Genève, 2016, 319p.

### *Ouvrages généraux, usuels, dictionnaires et divers*

Bouyer, Louis, *Dictionnaire théologique*, Paris, Desclée, 1990.

Canto-Sperber, Monique (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, tome I et II, Paris, PUF, 1996, 2167p.

Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain. *Dictionnaire des Symboles. Mythes, Rêves, coutumes...*, Paris, Robert Laffont, 1982, 1060p.

Clair, André, *Éthique et humanisme. Essai sur la modernité*, Paris, Cerf, 1989, 253p.



Davidson, D., « How is Weakness of the Will Possible? », in J. Feinberg (dir.), *Moral concepts*, Oxford *Studies in philosophy series*, Oxford, Oxford University Press, 1970,

Lagrée, Jacqueline, *Le néostoïcisme*, Paris, Vrin, 2010, 211p.

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2010, 1376p.

Lemoine Laurent, Gaziaux, Éric, Muller, Denis (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Éditions du Cerf, 2016, 2176 p.

Monteils-Laeng, Laetitia, *Agir sans le vouloir : Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Garnier, 2020, 541p.

Morin Edgar, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Fayard, coll. « Pluriel », 2012, 140p.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, « Platonisme et paganisme au XVIIIe siècle », *Archives de philosophie*, vol. 42, 3, juillet-septembre 1979, Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris, pp. 439-456.