

Nietzsche : une philosophie antireligieuse

Introduction

Nietzsche est incontestablement un philosophe athée. Il se décrit même comme un philosophe qui a toujours été athée, comme on peut le voir dans son autobiographie intellectuelle, intitulée parodiquement *Ecce homo* en référence aux Évangiles¹. Au début d'un chapitre où Nietzsche prétend expliquer « Pourquoi [il] est si avisé », il déclare : « Je ne connais absolument pas l'athéisme comme résultat, moins encore comme événement : il se comprend chez moi d'instinct »². À première vue, cette affirmation pourrait être nuancée par un biographe, qui remarquerait que Nietzsche est le fils d'un pasteur protestant, qu'il a reçu une éducation chrétienne, et qu'il semble bien avoir perdu la foi vers la fin de l'adolescence ou le début de l'âge adulte (au point de refuser de faire des études de théologie comme le souhaitait sa famille)³. Mais ces précisions biographiques concernent en réalité « monsieur Nietzsche », alors que la citation d'*Ecce homo* nous parle du philosophe Nietzsche : Nietzsche veut dire que sa philosophie a toujours eu l'athéisme pour point de départ et pour présupposé. Et cette affirmation paraît éminemment plausible.

Nietzsche ne professe effectivement pas un agnosticisme, qui se contenterait de considérer Dieu ou l'absolu comme inconnaissable. On peut lire à ce sujet une formulation très claire au §110 d'*Humain, trop humain* : « jamais une religion n'a contenu de vérité, ni directement ni indirectement, ni en tant que dogme ni en tant que métaphore »⁴. L'athéisme de Nietzsche est donc particulièrement radical : plus radical que celui de son maître en philosophie, Schopenhauer. Ce dernier estimait pour sa part que les religions exprimaient allégoriquement un fond de vérité métaphysique. C'est au nom de ce présupposé que Schopenhauer caractérisait les religions comme des « métaphysiques populaires », comme il l'explique dans un complément du premier livre du *Monde comme volonté et représentation* intitulé « Sur le besoin métaphysique de l'homme »⁵. Nietzsche récuse manifestement cette conception schopenhauerienne. Pour lui, il n'y a rien de tel que des vérités religieuses : les phénomènes religieux appellent exclusivement un examen critique. Tout ce qui relève en eux de la croyance participe de ce que le *Crépuscule des idoles* appelle la « psychologie de l'erreur »⁶.

Mais si les religions doivent être critiquées par le philosophe, ce n'est pas simplement parce qu'elles sont des erreurs ou des illusions. Tout ne se résume pas à une question de vérité dans la philosophie de Nietzsche. Il existe en effet des illusions nécessaires à la vie, c'est-à-dire des croyances qui favorisent, conservent ou élèvent la vie, en dépit du fait qu'elles sont vraisemblablement erronées⁷. On peut citer la croyance à l'existence de réalités stables : Nietzsche pense qu'il s'agit d'une illusion, qui tend à nous dissimuler que tout est sans cesse en devenir. Mais nous ne pouvons pas nous passer de cette croyance. Il serait impossible de nous orienter dans un monde de pur devenir, où nous n'aurions, par définition, aucun point de repère et donc aucun

¹ Il s'agit des fameuses paroles que Ponce Pilate prononce au moment de présenter Jésus à la foule dans l'Évangile selon Saint-Jean : cf. Jn, 19 : 5. Elles signifient littéralement « Voici l'homme ! ».

² Cf. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (désormais EH), « Pourquoi je suis si avisé », §1. Sauf mention contraire, toutes les traductions de Nietzsche sont de ma responsabilité et sont établies d'après le texte original allemand de la *Digitale Kritische Gesamtausgabe*, disponible en ligne à l'adresse <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

³ Cf. Reiner Bohley, « Nietzsches christliche Erziehung », in *Nietzsche-Studien*, n°16, 1987, p. 164-196.

⁴ Cf. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain* (désormais HTH), §110.

⁵ Cf. Arthur Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation*, t.2, trad. C. Sommer, V. Stanek, M. Dautrey, Paris Gallimard, 2009, p. 1402.

⁶ Cf. Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des Idoles* (désormais CI), « Les quatre grandes erreurs », §6.

⁷ Au §4 de *Par-delà bien et mal* (désormais PBM), Nietzsche va jusqu'à écrire : « La fausseté d'un jugement n'est pas encore pour nous une objection contre un jugement ».

moyen de subsistance. De façon générale, la fausseté n'est pas un argument suffisant pour rejeter une croyance, quand bien même nous serions en mesure de connaître des « vérités » au sens strict (ce que Nietzsche nie par ailleurs résolument).

Nietzsche ne se contente donc pas de critiquer les religions au nom de leur non-vérité. Il cherche plutôt à les évaluer dans la perspective d'une de ses principales hypothèses philosophiques, l'hypothèse de la volonté de puissance. Cette hypothèse est introduite dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, où elle est présentée spécifiquement comme une explication de la vie et du monde organique. Le domaine d'application de la volonté de puissance sera ensuite étendu à l'ensemble de la réalité dans *Par-delà bien et mal*, en particulier au fameux §36. Par « volonté de puissance », Nietzsche entend une logique de croissance, d'expansion et d'appropriation qui caractérise selon lui la vie sous toutes ses formes et dans tous ses aspects. La nutrition et la reproduction sont deux illustrations de cette logique. Mais aux yeux de Nietzsche, même l'autoconservation n'est qu'un cas particulier du même processus. Le vivant se conserve pour pouvoir grandir, et c'est quand il échoue à grandir que, faute de mieux, il ne fait que se conserver.

Pour éviter des malentendus au sujet de la volonté de puissance, il faut souligner immédiatement trois points. Premièrement, c'est une dynamique et pas une entité. Autrement dit, interpréter le monde vivant en termes de volonté de puissance ne revient pas à attribuer aux organismes une volonté psychologique, qui serait conçue comme une faculté, et qui aspirerait à la puissance comme à un objectif extérieur à elle. Nietzsche nie explicitement qu'il existe une telle faculté de vouloir, ce qui s'explique par le fait qu'il est un penseur antirealiste. Une deuxième précision nécessaire est corrélative de la précédente : la volonté de puissance est toujours une dynamique plurielle. Il n'y a pas *une* volonté de puissance, mais *des* volontés de puissance, qui entrent en conflit et cherchent à se subjuguier mutuellement, jusqu'à ce qu'elles parviennent éventuellement à s'organiser sur la base de relations de commandement et d'obéissance. Enfin, un troisième point à souligner est que Nietzsche ne parle pas nécessairement de puissance en un sens étroitement matériel. La puissance ne désigne pas simplement le pouvoir, au sens brutalement politique que cela pourrait impliquer⁸. Nietzsche suggère par exemple que la compréhension de la réalité accroît elle aussi notre sentiment de puissance⁹, ce qui montre bien qu'il existe des formes spirituelles ou sublimées de volonté de puissance, qui peuvent très bien l'emporter en intensité sur les formes plus grossières.

En tout cas, c'est à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance, conçue dans ces termes, que Nietzsche repense la tâche du philosophe dans ses œuvres de « maturité » : c'est-à-dire dans les livres qui paraissent à partir d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, entre 1883 et 1888. Dans cette dernière période de la pensée nietzschéenne, la mission du philosophe devient culturelle. Elle consiste à créer les conditions d'un épanouissement de l'homme, en pensant cet épanouissement sur une très longue durée, sur le modèle d'une accumulation de force. Les valeurs qu'il s'agit de promouvoir sont la santé, la durée, et évidemment la force, mais au sens d'une maîtrise pulsionnelle, conformément à l'hypothèse de la volonté de puissance.

Cette rapide mise en place permet de situer le propos de Nietzsche sur les religions dans le contexte plus général de sa philosophie. Il est clair que la problématique de Nietzsche n'est pas de substituer la vérité philosophique ou scientifique à l'erreur religieuse. En réalité, Nietzsche s'interroge sur les religions dans deux directions distinctes, qui correspondent aux deux versants essentiels de sa philosophie. On peut en effet distinguer une partie destructrice et une partie constructive de la philosophie nietzschéenne, ou, pour le dire de façon plus précise, un versant qui relève de la critique généalogique et un autre qui relève de la création de valeurs. Nietzsche est antireligieux de ces deux points de vue, mais pas exactement au même sens. Comment le comprendre ?

⁸ Cf. P. Wotling, *Nietzsche*, Paris, Le Cavalier Bleu, 2009, Coll. « idées reçues », p. 83-87.

⁹ Cf. PBM, §211.

En un premier sens, le préfixe « anti- » peut signifier « contre » : c'est la signification qu'il a le plus souvent en français. Dans ce cas, être antireligieux signifie exprimer une opposition ou une hostilité vis-à-vis des religions. C'est bien ce que Nietzsche fait en tant que *généalogiste des religions*, en particulier du christianisme et des valeurs judéo-chrétiennes. Nietzsche concentre en effet ses critiques sur cet héritage religieux judéo-chrétien, qui lui semble prépondérant dans l'Europe du XIXe siècle. Pour affronter le christianisme, qui est son adversaire prioritaire, Nietzsche est prêt à faire l'éloge des religions extra-européennes qui s'en démarquent sur des points essentiels. Il y a évidemment une part de stratégie dans ces éloges. Ainsi, l'éloge relatif du bouddhisme qu'on trouve au §20 de *L'Antéchrist* s'explique certainement en partie par des arrière-pensées antichrétiennes. Un premier sens possible de l'antireligion relève donc du versant généalogique de la philosophie nietzschéenne.

Mais outre le sens classique de « anti- » en français, on peut penser au sens que ce mot avait initialement en grec. Rappelons en effet que Nietzsche a enseigné la philologie pendant une dizaine d'années à l'Université de Bâle, ce qui veut dire qu'il connaît parfaitement le grec. Il est donc au courant que « *anti* » peut signifier « à la place de » en grec. En ce sens, quand il se présente comme un « Antéchrist » dans l'un de ses derniers livres écrit en 1888, il exprime quelque chose de plus qu'une intention critique. L'Antéchrist est un être qui veut se substituer au Christ ou qui cherche à remplacer le christianisme par autre chose. Nietzsche ne fait pas mystère de cette intention, qui relève cette fois de la création de valeurs nouvelles. L'antireligiosité de Nietzsche correspond donc aussi, de ce deuxième point de vue, à une tentative de substitution qui va au-delà du projet critique des Lumières.

Cette distinction entre deux sens de l'antireligiosité servira de fil conducteur à mon propos. Les première et troisième parties seront consacrées aux deux sens en question. La question de la « mort de Dieu » interviendra à la charnière entre ces deux parties, c'est-à-dire entre la critique généalogique et l'instauration de nouvelles valeurs.

I. La généalogie nietzschéenne du christianisme

Je commence donc par évoquer la généalogie nietzschéenne du christianisme. C'est un sujet extrêmement vaste, dont je voudrais seulement essayer de donner un aperçu général. Dans cette perspective, j'évoquerai à la fois la *Généalogie de la morale* et certains écrits pré-généalogiques comme *Humain, trop humain* et *Aurore*.

Comme cela a été dit plus haut, Nietzsche accorde une attention particulière au christianisme parmi les religions. Cette attention se justifie par le fait que la culture européenne est l'héritière du christianisme, y compris d'ailleurs dans des domaines qu'on n'associerait pas spontanément à la religion, comme la science ou les idéaux politiques. Le christianisme apparaît à cet égard comme un problème culturel fondamental. Quand Nietzsche considère d'autres religions, c'est souvent parce qu'elles permettent de mieux cerner ou de mieux critiquer le christianisme.

1. La méthode généalogique : une approche comparative, historique et axiologique

Ceci posé, il convient de présenter la méthode que Nietzsche emploie pour mettre en question l'héritage judéo-chrétien. Cette méthode, qui finira par prendre le nom de « généalogie » en 1887, est à la fois comparative, historique et axiologique. Je vais développer ces trois aspects successivement.

C'est en premier lieu une approche comparative, y compris d'ailleurs quand elle est utilisée pour critiquer un héritage spécifique, comme la tradition judéo-chrétienne dont nous sommes les

dépositaires. Pour Nietzsche, en effet, la comparaison avec d'autres traditions religieuses n'est pas facultative pour comprendre la nôtre. Cette comparaison est un outil fondamental pour déterminer en quoi le christianisme est précisément *une* religion, plutôt que *la* religion. D'une manière générale, c'est en comparant des contextes culturels divers qu'on parvient à mettre en évidence des traits récurrents et à dresser des typologies. Le §186 de *Par-delà bien et mal* l'affirme au sujet des morales : « [les véritables problèmes de la morale] ne se font jour qu'à la faveur de la comparaison de nombreuses morales »¹⁰. Or on peut certainement appliquer le même principe aux religions. Nietzsche reproche d'ailleurs aux philosophes d'avoir généralement méconnu cet impératif méthodologique, justement parce qu'ils n'avaient « qu'une connaissance grossière des *facta* moraux, sous forme d'extraits arbitraires et de résumés fortuits »¹¹.

Nietzsche adopte donc une approche comparative dans sa réflexion sur le christianisme. Il ne décide pas du jour au lendemain de critiquer généalogiquement l'héritage judéo-chrétien : auparavant, il fait un vaste effort de documentation sur les phénomènes religieux, notamment extra-européens. Il se renseigne ainsi sur une discipline qui vient tout juste d'apparaître dans la deuxième moitié du XIXe siècle, l'anthropologie des religions. Nietzsche connaît en particulier deux grands spécialistes anglais de cette discipline, John Lubbock et Edward Tylor. Lubbock est l'auteur d'une somme ethnographique sur *L'Origine de la civilisation*, comportant trois chapitres volumineux sur les religions primitives¹². Nietzsche lit intensément cet ouvrage à l'époque d'*Humain, trop humain*, dans la deuxième moitié de la décennie 1870. De fait, Lubbock est cité au §111 du livre, où il est question de « *L'origine du culte religieux* ». Quant à Tylor, Nietzsche lit son grand ouvrage sur *La Culture primitive* en 1875, pour préparer un cours de philologie sur *Le Service divin des Grecs*¹³. Ce dernier titre est la traduction française quelque peu exotique qui a été choisie pour rendre l'allemand *Der Gottesdienst der Griechen*, qu'on aurait pu traduire plus lisiblement par « La liturgie des Grecs ».

Nietzsche retient de ces études anthropologiques l'idée essentielle qu'une religion ne se réduit pas à une mythologie. Les religions ne sont pas seulement des corpus de récits mythiques, dans la mesure où elles ne sont pas seulement des systèmes de croyance. Une religion est aussi une liturgie, faite de cérémonies et de rituels réglés, qui sont réputés posséder une dimension magique, dès lors que le rite religieux est, dès l'origine, une manière d'exercer une action sur la divinité. Nietzsche a sans doute beaucoup appris de Lubbock et Tylor sur ce point. En effet, cette conception anthropologique des phénomènes religieux n'était pas celle qui prévalait dans la philologie du XIXe siècle. Les philologues avaient plutôt tendance à se focaliser sur la mythologie, en particulier sur la mythologie grecque, comme si c'était le tout de la religion grecque. Dans le meilleur des cas, on faisait de la mythologie comparée¹⁴. Quand Nietzsche décide de consacrer un cours à la *liturgie* des Grecs, et non pas à leur *mythologie*, il critique déjà implicitement ce modèle philologique dominant.

Mais ce n'est pas seulement philologiquement que Nietzsche tire des leçons de l'anthropologie des religions. Quelques années plus tard, on voit les premiers résultats philosophiques de cette réflexion dans une section d'*Humain, trop humain* qui s'intitule « La vie religieuse ». Nietzsche envisage le christianisme avec un regard neuf, à la lumière de ce qu'il a appris sur les religions primitives, et cette nouvelle perspective fait précisément apparaître le

¹⁰ Cf. PBM, §186, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 140.

¹¹ *Ibid.*, p. 140.

¹² Cf. John Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, London, Longmans, Green & Co., 1875, ainsi que David Thatcher, « Nietzsche's Debt to Lubbock », in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, No. 2, 1983, p. 293-309.

¹³ Cf. Edward Tylor, *Primitive Culture*, 2 vol., London, John Murray, 1871 et Friedrich Nietzsche, *Le Service divin des Grecs*, trad. E. Cattin, Paris, L'Herne, 1992.

¹⁴ À l'instar de Max Müller dans ses *Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie* (in *Essays*, vol. 2, Leipzig, 1869). Sur ce point, cf. Andrea Orsucci, « Nietzsche, Overbeck und die Religionswissenschaft », in *Nietzsche-Studien*, n°37, 2008, p. 413-432, ici p. 418-419.

christianisme comme une antiquité. C'est le titre du §113 : « *Le christianisme en tant qu'antiquité* ». Je cite le passage le plus clair à cet égard :

Un dieu qui enfante avec une femme mortelle ; un sage qui exhorte à ne plus travailler, à ne plus rendre la justice, mais à guetter les signes de la fin du monde imminente ; une justice qui accepte de prendre l'innocent pour victime expiatoire ; quelqu'un qui enjoint ses disciples de boire son sang ; des prières pour réclamer des interventions miraculeuses ; des péchés commis contre un dieu, expiés par un dieu ; la peur d'un au-delà dont la mort est la porte d'entrée ; la figure symbolique de la croix au beau milieu d'une époque qui ne connaît plus la fonction ni l'ignominie de la croix, – comme tout cela nous fait frissonner, à la manière d'un souffle échappé du tombeau d'un passé originel¹⁵!

Dans cette citation, Nietzsche semble appliquer au christianisme un concept qui a été développé par Tylor dans son ouvrage sur *La Culture primitive*, le concept de « survivance ». Tylor définit une survivance comme une coutume ou une croyance qui est apparue autrefois, dans un contexte désormais révolu, mais qui a ensuite subsisté par la force de l'habitude ou de la reproduction sociale, en dépit du fait qu'elle n'avait plus grand-chose à voir avec les nouveaux contextes dans lesquels elle s'inscrivait. Tylor pense que la religion est, de manière générale, une survivance dans les sociétés occidentales modernes. Nietzsche souscrit à cette thèse en ce qui concerne le christianisme, puisqu'il compare ce dernier à « un souffle échappé du tombeau d'un passé originel ».

Cette remarque a une conséquence méthodologique importante qui m'amène au deuxième point annoncé tout à l'heure. Si le christianisme est une antiquité qui plonge ses racines dans un monde révolu, alors une critique du christianisme ne peut pas le traiter uniquement comme une réalité présente. Il faut retracer le processus complexe qui a constitué l'héritage chrétien. Autrement dit, la critique du christianisme, comme de toute autre religion, doit être une critique historique.

C'est une des raisons pour lesquelles Nietzsche parle de « généalogie » à partir de 1887. La préface de la *Généalogie de la morale* indique que la méthode généalogique est une méthode historique : faire la généalogie de la morale suppose de reconstituer « *l'histoire réelle de la morale* », comme on le lit au §7. Or il s'agit en l'occurrence d'une histoire extrêmement ancienne, qui oblige quasiment le généalogiste à se faire archéologue. On connaît à ce sujet le fameux thème du « gris des documents » : « *le gris*, je veux dire ce qui repose sur des documents, ce qui peut réellement être constaté, ce qui a réellement existé, bref, tout le long écrit hiéroglyphique, difficile à déchiffrer, du passé de la morale humaine »¹⁶. Cette formulation fait aussi référence au passé du christianisme et de la religion humaine, comme le montre le contenu des analyses de la *Généalogie de la morale*.

La généalogie a donc une dimension historique. Néanmoins, et c'est ma dernière remarque de méthode, elle ne peut pas être purement et simplement une histoire. La généalogie n'est pas une démarche scientifique, dans la mesure où elle a aussi et surtout une visée axiologique : c'est une critique des valeurs, ou comme le dit plus précisément Nietzsche, de la « valeur des valeurs ».

Cette notion de valeur commence à jouer un rôle important dans la réflexion de Nietzsche à l'époque où il développe une psychologie de la volonté de puissance. Pour une telle psychologie, les valeurs sont des réalités plus fondamentales que les représentations, parce qu'elles traduisent les besoins, ou du moins les exigences de la vie en tant que volonté de puissance. Ce sont donc les valeurs qu'il faut critiquer, en deçà des représentations et des croyances. Une objection vient à l'esprit : si c'est toujours la volonté de puissance qui fixe les valeurs, pourquoi celles-ci peuvent-elles néanmoins être critiquables ? Elles peuvent effectivement l'être, dans la mesure où, aux yeux de Nietzsche, la volonté de puissance ne crée pas nécessairement des valeurs qui

¹⁵ Cf. HTH, §113.

¹⁶ Cf. F. Nietzsche, *Éléments pour la généalogie de la morale* (désormais GM), Préface, §7, trad. P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 58-59.

favoriseront sa conservation et sa croissance *sur une longue durée*. La volonté de puissance peut s'égarer, c'est-à-dire adopter des valeurs ponctuellement avantageuses pour un certain type de vivant, qui s'avèreront pourtant nocives ou même mortifères pour le développement à long terme de la vie. Pour cette raison, le critère d'évaluation de la généalogie nietzschéenne sera de savoir si, de fait, un ensemble déterminé de valeurs a jusqu'à présent freiné ou favorisé l'épanouissement de la vie en tant que volonté de puissance¹⁷. Notons que ce critère nécessite de porter des diagnostics psychologiques, car à moins d'être psychologue, on ne peut pas savoir si on a affaire à une vie épanouie ou à une vie appauvrie.

2. La naissance du christianisme à partir de l'esprit du ressentiment et de la mauvaise conscience

Après ces indications de méthode, j'en viens aux principaux résultats de la généalogie nietzschéenne du christianisme. Les deux concepts-clés sont ici ceux de mauvaise conscience et de ressentiment : c'est en effet de l'esprit de la mauvaise conscience et du ressentiment que le christianisme est né selon Nietzsche. Cette thèse généalogique implique que le christianisme est une religion « décadente », qui prêche des valeurs hostiles à la vie.

Pour introduire les concepts de mauvaise conscience et de ressentiment, il faut indiquer quelques éléments sur la genèse de cette généalogie nietzschéenne du christianisme.

Le premier contexte où la notion de « mauvaise conscience » apparaît en lien avec le christianisme est le livre I d'*Aurore*. Nous sommes donc en 1881, six ans avant la publication de la *Généalogie de la morale*. *Aurore* se présente déjà comme une critique systématique des « préjugés moraux », comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage. Et le premier livre contient une série de paragraphes qui ciblent le christianisme de ce point de vue. Un des moments forts de cette séquence est le §68, intitulé « *Le premier chrétien* », où Nietzsche propose une interprétation psychologique de la conversion de Paul. Étant donné que cette interprétation fixe une orientation du questionnement nietzschéen sur les valeurs chrétiennes, je vais m'y arrêter un moment.

L'originalité de Nietzsche n'est pas de dire que Paul est le premier chrétien. Au XIXe siècle, cette idée est largement partagée par les historiens du christianisme qui appliquent la méthode historico-critique à la lecture du Nouveau Testament¹⁸. Ces historiens s'accordent en général sur deux points. Premièrement, Jésus est né juif et n'a jamais envisagé de fonder une autre religion que le judaïsme : c'était déjà la thèse du philosophe allemand Hermann-Samuel Reimarus dans *Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*, un ouvrage publié à titre posthume par Lessing en 1778. Deuxièmement, si on admet que Jésus lui-même n'était pas « chrétien », la question devient de savoir comment ses disciples, après sa mort, en sont venus à concevoir leur mouvement comme une religion distincte et séparée du judaïsme. La réponse classique consiste à souligner le rôle de Paul, traditionnellement surnommé « l'apôtre des Gentils », parce qu'il a contribué de façon décisive à ouvrir la foi chrétienne aux païens. Sans Paul, comme le résume Nietzsche au §68, on en serait resté à « une petite secte juive dont le maître est mort en croix »¹⁹. Nietzsche connaît ces éléments d'analyse, à la fois par ses lectures personnelles et par son amitié avec Franz Overbeck, un spécialiste universitaire du christianisme primitif. Sur ces deux points, on peut estimer que Nietzsche souscrit à un point de vue historico-critique dont il n'est pas l'inventeur.

¹⁷ Cf. GM, Préface, §3.

¹⁸ Comme David Strauss, auteur en 1840 d'une *Vie de Jésus* qui constitue un jalon historique important (et que Nietzsche avait lue). Cf. David Strauss, *La Vie de Jésus*, trad. É. Littré, 2 vol., Paris, Librairie philosophique de Ladrangé, 1853.

¹⁹ Cf. Friedrich Nietzsche, *Aurore*, §68, trad. É. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach, Paris, GF Flammarion, 2012, trad. légèrement modifiée.

Mais ce qui intéresse Nietzsche en définitive est de comprendre le processus psychologique et axiologique qui s'est joué à travers Paul. Ce processus semble mystérieux au premier abord : non seulement parce que Paul était juif, et même juif de stricte observance, dit « pharisien », mais aussi parce que Paul n'avait pas connu directement Jésus. Il avait d'ailleurs commencé par persécuter ses adeptes. À un moment donné, Paul a donc changé radicalement d'attitude. Pourquoi un tel revirement ?

On connaît l'explication que Paul lui-même donne de cette volte-face. Il aurait reçu une révélation du Christ sur le chemin de Damas. Jésus l'aurait interpellé en lui demandant « Pourquoi me persécutes-tu ? ». Et Paul se serait converti à la suite de cette révélation. Nietzsche accorde une grande attention à cet épisode, mais il l'analyse comme un événement psychologique intérieur, pour en faire ressortir la logique « humaine, trop humaine ». Il s'agit de lire entre les lignes des « épîtres » de Paul. Selon Nietzsche, ce déchiffrement permet de reconstituer le portrait d'une âme torturée, qui souffrait d'un rigorisme religieux en contradiction avec son propre tempérament :

Il en avait lourd sur la conscience – il est question chez lui d'inimitié, de meurtre, de magie, d'idolâtrie, de luxure, d'ébriété et d'un penchant pour les orgies débridées – et quoi qu'il fit pour laisser respirer sa conscience, et plus encore son désir de domination, par le fanatisme extrême de sa dévotion à la Loi et de sa défense de celle-ci : il y avait des instants où il se disait « Tout cela est vain ! le martyr de la Loi inaccomplie est indépassable »²⁰.

Nietzsche considère donc que Paul est un juif tourmenté par l'idée obsessionnelle qu'il ne parvient pas à respecter la Loi juive. Au-delà de son cas personnel, Paul penserait même qu'il est impossible de respecter la Loi juive dans toute sa radicalité, ce qui remettrait dès lors en question l'alliance des Juifs avec Dieu.

La conversion de Paul s'expliquerait donc par sa mauvaise conscience. Paul était disponible pour cette conversion, parce qu'il se trouvait dans une impasse psychologique. Il était à la recherche d'une nouvelle innocence, qu'il aurait cru trouver en Jésus d'après l'interprétation de Nietzsche. Voilà pourquoi, à la différence des apôtres qui ont connu Jésus, Paul décide de faire de la foi chrétienne une sortie de la Loi juive. Son but aurait été de sortir en même temps du péché qui suscitait sa mauvaise conscience. L'ouverture aux païens aurait été une manière de dire aux Juifs que leur Loi était abolie par la « nouvelle Alliance » chrétienne.

Nietzsche cherche ainsi à reconstituer un processus psychologique complexe à l'origine de l'invention du christianisme. C'est dans ce contexte qu'il développe pour la première fois une analyse psychologique en termes de mauvaise conscience. Mais ce n'est pas encore une analyse psychologique de la mauvaise conscience elle-même. Ce phénomène n'est pas encore interrogé en tant que tel, même si on peut comprendre que Nietzsche ait ensuite éprouvé le besoin de le faire dans la *Généalogie de la morale*, pour approfondir sa généalogie. C'est dans le second traité, intitulé « “Faute”, “mauvaise conscience” et phénomènes apparentés », que Nietzsche réfléchit plus particulièrement sur la mauvaise conscience.

La *Généalogie de la morale* propose une interprétation de la mauvaise conscience qui prétend corriger une erreur caractéristique de la psychologie populaire. Le *Crépuscule des idoles* appellera cette méprise l'« erreur de la confusion entre la cause et la conséquence »²¹. Pour comprendre en quoi il y a erreur, on peut partir de la conception classique de la mauvaise conscience, qui en fait une forme particulière de conscience morale liée au fait qu'on a réellement quelque chose à se reprocher. Selon cette interprétation, on a mauvaise conscience quand on a effectivement « quelque chose sur la conscience ». La bonne conscience correspond en principe à une situation

²⁰ *Ibid.*, trad. légèrement modifiée. On a là une suggestion intéressante de Nietzsche au sujet de la psychologie du fanatisme : le fanatique n'est pas quelqu'un qui a bonne conscience et qui veut que les autres l'imitent, c'est quelqu'un qui a mauvaise conscience et qui veut se donner bonne conscience en punissant les autres.

²¹ Cf. CI, « Les quatre grandes erreurs », §1.

symétrique, puisque c'est la conscience dont on est censé jouir quand on a accompli de bonnes actions ou quand on n'a rien à se reprocher.

Malgré sa simplicité, cette psychologie populaire bute sur certains phénomènes. Elle ne rend pas compte d'une certaine décorrélation entre les agissements réels et la bonne ou mauvaise conscience. Nietzsche remarque ainsi au §14 du second traité de la *Généalogie de la morale* que la mauvaise conscience n'est pas en rapport direct avec la culpabilité socialement reconnue. Car, paradoxalement, les criminels en sont largement dépourvus :

Chez les criminels et les détenus, le remords authentique est quelque chose d'extrêmement rare, les prisons, les pénitenciers *ne sont pas* les couveuses où cette espèce de ver rongeur prospère avec prédilection : – c'est un point sur lequel s'accordent tous les observateurs consciencieux, qui dans bien des cas ne rendent un tel jugement qu'avec quelque réticence et au rebours de leurs vœux les plus personnels.

À la lumière de ces observations²², il faut renoncer à faire dériver la mauvaise conscience d'une faute conçue comme objective et donc nécessairement perçue par le coupable. Nietzsche adopte une perspective inverse : il part au contraire de la situation psychologique de l'homme qui est confronté à des interdits et qui est contraint de les respecter. Un passage célèbre du §16 du second traité précise ce qui se produit dans ce cas : « Tous les instincts qui ne se déchargent pas vers l'extérieur *se tournent vers l'intérieur* – c'est cela que j'appelle l'*intérieurisation* de l'homme ».

On parle parfois de « principe d'intériorisation » pour désigner ce principe de psychologie pulsionnelle. Nietzsche le présente comme très général, et il préfigure probablement certaines idées psychanalytiques de Freud (en particulier dans le texte de la *Métapsychologie* qui traite des « Pulsions et destins des pulsions », puisque le « retournement sur la personne propre » est un des quatre destins pulsionnels possibles envisagés par Freud, avec le renversement dans le contraire, le refoulement et la sublimation). Nietzsche réinterprète en tout cas les phénomènes de mauvaise conscience à partir de cette idée, en admettant que la mauvaise conscience est une violence exercée contre soi-même, dans des situations où l'individu n'est pas en mesure d'extérioriser ses instincts dans le monde réel. Autrement dit, Nietzsche part des « affects coincés » et pas de la « faute ».

On peut maintenant revenir à la question de la généalogie du christianisme avec cette nouvelle clé de lecture. La mauvaise conscience de Paul serait fondamentalement un phénomène sacerdotal lié à un mode de vie propice à l'intériorisation pulsionnelle. Je résume l'analyse de Nietzsche, parce qu'elle couvre une temporalité très longue, qui est répartie entre les deux premiers traités de la *Généalogie de la morale*²³. Aux §6 et §7 du premier traité, Nietzsche s'intéresse à la psychologie des castes de prêtres. Il nous dit la chose suivante au §6 :

Il y a dès le départ quelque chose de *morbide* dans ces aristocraties de prêtres et dans les habitudes qui y prévalent, détournées de l'agir, partagées entre le remâchage et les explosions affectives, et dont la conséquence apparaît dans cette disposition intestinale malade et cette neurasthénie dont sont affectés presque inévitablement les prêtres de tous les temps [...]²⁴.

Le second traité permet de comprendre d'où vient la « morbidité » de ce mode de vie sacerdotal. C'est un régime d'existence qui détourne l'homme de l'action, et donc de ce qui lui permettrait de décharger ses pulsions vers l'extérieur. On peut supposer qu'il en résulte un retournement pulsionnel et, vraisemblablement, une propension à la mauvaise conscience.

²² Nietzsche les tient sans doute du savant anglais Francis Galton. Cf. F. Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development*, London, Macmillan and Co, 1883, p. 61 : « The deficiency of conscience in criminals, as shown by the absence of genuine remorse for their guilt, astonishes all who first become familiar with the details of prison life. Scenes of heartrending despair are hardly ever witnessed among prisoners; their sleep is broken by no uneasy dreams – on the contrary, it is easy and sound; they have also excellent appetites. But hypocrisy is a very common vice; and all my information agrees as to the utter untruthfulness of criminals, however plausible their statements may be ».

²³ Ces deux traités ne sont pas classés par ordre chronologique. En l'espèce, le premier traité est éclairé rétrospectivement par les considérations sur la mauvaise conscience du second traité.

²⁴ Cf. GM I, §6, *op. cit.*, p. 76.

Mais la mauvaise conscience n'est pas le seul phénomène morbide que Nietzsche met en évidence dans ce processus. L'intériorisation ne se traduit pas seulement par de la mauvaise conscience, mais aussi par un autre destin pulsionnel, que Nietzsche appelle le *ressentiment* au premier traité. Il s'agit de l'autre concept-clé de la généalogie nietzschéenne du christianisme. Comme on peut le voir au §10, le ressentiment est un sentiment d'hostilité qui suppose que « la véritable réaction, celle de l'action, est interdite ». Faute de pouvoir s'exprimer directement, ce sentiment va se traduire sur le plan imaginaire, sous la forme d'une vengeance symbolique ou « en effigie ». Là encore, Nietzsche considère que les prêtres sont particulièrement enclins à ce type de réaction affective, dans la mesure où ils sont rarement en position de se venger physiquement, contrairement aux castes de guerriers, qui ont un mode de vie beaucoup plus actif et donc une psychologie moins réactive :

Les prêtres sont, cela est bien connu, les *ennemis les plus méchants* – pourquoi donc ? Parce qu'ils sont les plus dénués de puissance. C'est cette impuissance qui fait croître en eux la haine jusqu'à la rendre formidable et inquiétante, jusqu'à la rendre suprêmement spirituelle et suprêmement venimeuse²⁵.

Cette haine « suprêmement spirituelle et suprêmement venimeuse » est ce que Nietzsche appelle le « *ressentiment* », en français dans le texte.

Nietzsche introduit par conséquent deux concepts psychologiques qui sont au cœur de sa généalogie du christianisme : la mauvaise conscience et le ressentiment. Ces deux profils psychologiques prennent leur source dans une même situation d'impuissance, en particulier d'impuissance socio-politique, et ils permettent d'expliquer la diffusion du christianisme dans le petit peuple du monde romain, principalement la diaspora juive, la plèbe et les esclaves.

On ne saurait passer sous silence un aspect extrêmement problématique de l'interprétation de Nietzsche, qui est son propos sur les Juifs. Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche ne cible plus nommément un inventeur précis du christianisme, à la différence de ce qu'il faisait dans *Aurore*. Il développe un discours typologique sur « les Juifs », en tant que « peuple de prêtres » qui serait au fond collectivement responsable de l'émergence du christianisme. Pour cette raison, il est à mon sens très difficile de nier que les §7 à 9 du premier traité tombent dans une forme d'antisémitisme. Précisons qu'il s'agit d'un antisémitisme paradoxal, étant donné qu'il vise seulement les Juifs en tant que chrétiens ou que complices de l'avènement du christianisme. Les Juifs qui sont restés juifs ne sont pas concernés, ce qui veut dire que les Juifs du présent ne sont pas visés²⁶. D'autre part, ce discours ne concerne pas non plus les Juifs d'un passé plus éloigné. Au §22 du troisième traité, Nietzsche exprime son admiration pour l'Ancien Testament, en l'opposant au Nouveau Testament : « Chapeau bas face à l'Ancien Testament ! ».

Mais malgré ces restrictions, Nietzsche incrimine collectivement les Juifs du début de l'ère chrétienne. Il les décrit comme le « peuple animé par la soif de vengeance sacerdotale la plus rentrée » au §7. Au §9, il emploie un terme allemand qui évoque la rhétorique antisémite de l'époque : *verjüdeln*, c'est-à-dire « enjuiver » (même si les mots *verchristlichen* et *verpöbeln* sont immédiatement associés et présentés comme synonymes, ce qui relativise la portée du premier terme). Plus fondamentalement, l'analyse de Nietzsche donne le sentiment de reprendre un stéréotype antisémite, celui du peuple calculateur. On a l'impression que les Juifs ont calculé l'invention du christianisme pour pouvoir se venger de la domination romaine. C'est le sentiment qui se dégage en particulier du §8, où on lit : « Israël n'a-t-il pas atteint justement en empruntant le détour de ce « rédempteur » [= Jésus], de cet apparent adversaire ruinant Israël, le but ultime de sa sublime soif de vengeance ? ». On a ici la désagréable impression que Nietzsche prête aux Juifs une sorte de stratégie tortueuse et souterraine qui aurait finalement atteint son but.

²⁵ *Ibid.*, §7, p. 78.

²⁶ Nietzsche veut au contraire les intégrer à son projet culturel, comme l'indique par exemple le §251 de *Par-delà bien et mal*.

Or non seulement cette lecture manque de vraisemblance historique, mais on peut aussi se demander si elle n'est pas unilatérale du point de vue même de Nietzsche. Qu'est devenue entre-temps l'idée que Paul voulait se débarrasser de la Loi juive pour en finir avec sa mauvaise conscience ? Nietzsche ne le dit pas dans la *Généalogie de la morale*. Dans *L'Antéchrist*, Paul apparaîtra de plus en plus comme un comédien et un manipulateur mû par la logique du ressentiment, comme s'il n'avait pas été sincèrement en proie à une mauvaise conscience liée au non-respect de la Loi juive²⁷. Mon hypothèse serait que Nietzsche ne parvient pas à articuler la mauvaise conscience et le ressentiment dans sa psychologie, peut-être précisément parce qu'ils sont censés avoir la même origine. En raison de cette difficulté, Nietzsche privilégie de plus en plus le ressentiment au détriment de la mauvaise conscience dans son interprétation, au risque de développer une lecture paranoïaque et en partie antisémite de l'histoire du christianisme.

II. La menace nihiliste

Le second sujet que je voudrais aborder est lié au précédent : c'est la question de la « mort de Dieu ». L'affirmation selon laquelle « Dieu est mort » est lancée par le personnage du « dément » au §125 du *Gai savoir*. Il faut souligner qu'en allemand, l'expression « *der tolle Mensch* » n'est pas forcément péjorative et peut au contraire désigner une personne « extraordinaire ». Effectivement, le propos du « dément » est un propos auquel Nietzsche semble souscrire, comme le suggère la présence de la même affirmation « Dieu est mort » au §108 du *Gai savoir* et dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

La nouvelle de la « mort de Dieu » est annoncée à la foule sur la place du marché. Or cette nouvelle n'est pas comprise par la foule et comporte donc une difficulté philosophique qu'il faut essayer d'éclaircir. Une mésinterprétation classique consiste à croire que Nietzsche parle simplement de la diffusion de l'athéisme. La mort de Dieu signifierait que, dans l'Europe du XIXe siècle, plus personne ne croit vraiment en Dieu, ou du moins que le nombre des croyants diminue alors que le nombre des athées augmente. Sans être à proprement parler fautive, cette interprétation est profondément réductrice, pour des raisons que je vais essayer de clarifier.

Il faut d'abord remarquer qu'au §125 du *Gai savoir*, les premiers à rire du personnage du « dément » sont précisément les athées. Ils rient du comportement du dément parce qu'il déclare haut et fort *qu'il cherche Dieu*. Ce rire est d'ailleurs compréhensible du point de vue d'un athéisme classique, qui considère que Dieu n'a, tout simplement, jamais existé : il n'y a donc pas de sens à le chercher ni *a fortiori* à annoncer sa mort. En ce sens, il est normal qu'un athée classique considère le personnage du dément, précisément, comme un dément, plutôt que comme un « homme extraordinaire ».

Ce que cet athéisme méconnaît, selon Nietzsche, c'est que la question de l'existence de Dieu n'est pas une question théorique isolée, à laquelle il suffirait, *grosso modo*, de répondre par la négative pour que le problème soit réglé. Croire qu'on peut se débarrasser de Dieu si facilement, c'est ignorer que toutes les valeurs judéo-chrétiennes sont étroitement tributaires de la postulation d'un Dieu transcendant. C'est le message du dément : on ne peut pas nier Dieu sans provoquer la mort d'un monde, l'effondrement du système de valeurs dans lequel l'humanité européenne avait vécu jusqu'à présent. D'où les paroles du dément quand il commence à fustiger la foule des incroyants :

« Où est passé Dieu ? je vais vous le dire, s'écria-t-il ! *C'est nous qui l'avons tué*, – vous et moi ! Nous sommes tous ses meurtriers. Mais comment avons-nous fait ? Comment avons-nous

²⁷ Cf. Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, en particulier §58.

pu boire la mer jusqu'à la dernière goutte ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon²⁸ ?

Cette citation fait apparaître la mort de Dieu comme un événement majeur sur le plan des valeurs. C'est l'horizon entier de la culture européenne qui est, d'une certaine manière, effacé, si on supprime ce qui donnait jusqu'alors autorité aux valeurs fondamentales de cette culture. Nous sommes dès lors menacés par ce que Nietzsche appelle le « nihilisme » : c'est à la diffusion du nihilisme que renvoie la mort de Dieu, et non pas simplement à celle de l'athéisme.

Nietzsche emprunte probablement ce mot de « nihilisme » à la littérature russe. C'est ce que suggère le fait qu'on trouve quelques mentions de l'écrivain russe Tourgueniev dans la correspondance et les fragments posthumes de Nietzsche²⁹. Or on sait que Tourgueniev est l'auteur qui a popularisé le mot « nihilisme » dans un de ses romans intitulé *Pères et fils* (1862). Tourgueniev désignait par là l'attitude politique radicale de certains intellectuels russes : des gens qui « ne croient en rien », comme on dit, sinon peut-être au positivisme, mais en tout cas en aucune valeur transcendante et supérieure. De là évidemment le « nihil » de « nihilisme », le nihiliste étant, pour ainsi dire, un partisan *de rien*, avec toute l'ambiguïté et la dangerosité que comporte ce néant.

Nietzsche fait cependant du mot « nihilisme » un concept philosophique. Il le définit dans un fragment posthume de 1887 : « *Nihilisme* : le but fait défaut ; il manque la réponse à la question "Pourquoi ?" ; que signifie le nihilisme ? – *que les valeurs suprêmes se dévalorisent* »³⁰. Cette définition montre bien que, chez Nietzsche, le nihilisme n'est plus simplement une attitude individuelle. La forme pronominal, « *les valeurs suprêmes se dévalorisent* », renvoie à un processus historique et culturel collectif, qui conduit effectivement, au-delà de tel ou tel individu, à la perte d'autorité des valeurs traditionnellement admises. La phrase « Dieu est mort » signifie que la culture européenne est engagée dans un processus global de type nihiliste.

Nietzsche considère d'ailleurs que ce processus n'est pas encore arrivé à son terme. C'est une des raisons pour lesquelles le personnage du dément arrive trop tôt dans l'apologue du §125 du *Gai savoir* : l'événement s'est déjà produit, mais, comme le dit le dément, « il n'est pas encore arrivé jusqu'aux oreilles des hommes ». Autrement dit, nous ne sommes pas encore à un stade suffisamment avancé du processus nihiliste pour que le commun des mortels puisse en prendre conscience.

Une autre question est néanmoins de savoir pourquoi ce processus a été engagé. On pourrait croire qu'il s'agit d'un phénomène assez tardif dans l'histoire européenne, puisqu'auparavant, les Européens ont massivement cru en Dieu. Mais Nietzsche relativise fortement cette idée dans *L'Antéchrist*. Il estime que le christianisme était d'emblée une religion nihiliste, comme d'ailleurs le bouddhisme (cf. §20 : « tous deux font la paire en tant que religions nihilistes – ce sont des religions de *décadence** »). Le nihilisme n'est donc pas un accident de parcours qui aurait frappé de l'extérieur une religion sans rapport avec lui. Il était en germe dès l'origine, dans les valeurs supérieures érigées par la culture chrétienne. Pourquoi ? La raison primordiale qu'invoque Nietzsche est que les valeurs chrétiennes nient les exigences fondamentales de la vie. J'en donnerai seulement deux exemples, en résumant deux analyses axiologiques particulièrement célèbres de Nietzsche. Elles correspondent aux deux piliers de la culture européenne que sont, d'une part, la morale du Bien et du Mal, et d'autre part, la valorisation inconditionnelle de la vérité. Pour Nietzsche, ces deux modes d'évaluation ont un rapport avec le christianisme et, en toute rigueur, ils conduisent tous les deux au nihilisme.

Je rappelle rapidement ce que Nietzsche reproche à la morale du Bien et du Mal dans la *Généalogie de la morale*. Cette morale repose sur la fiction d'un agent libre qui pourrait aussi bien

²⁸ Cf. Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, §125, trad. P. Wotling, Paris, GF Flammarion, 2007, trad. modifiée.

²⁹ Cf. FP 1887, 11[341], ainsi que les lettres à Heinrich von Köselitz du 10 novembre 1887 et du 15 janvier 1888.

³⁰ Cf. FP 1887, 9[35].

agir que ne pas agir, à la manière d'une substance séparée de ses effets. Selon le §13 du premier traité, cette fiction a été inventée par les faibles pour incriminer les forts d'exercer leur force. Grâce à cette fiction, les faibles pouvaient se présenter eux-mêmes « sous les atours somptueux de la vertu renonçante », comme si leur faiblesse était un choix et non pas quelque chose de subi. Or le prix à payer était une négation de la réalité de la volonté de puissance : la morale du Bien et du Mal refuse d'admettre que tout être vivant a besoin d'exercer une certaine violence contre d'autres êtres vivants, ne serait-ce que pour se nourrir et donc subsister. Cette morale conduit par conséquent, ou bien à travestir sa propre violence, ou bien à refuser radicalement de vivre, en embrassant telle ou telle forme de l'idéal ascétique. Les dernières lignes de la *Généalogie de la morale* sont éclairantes à cet égard :

[...] tout cela signifie, osons le comprendre, une *volonté de néant*, une aversion à l'égard de la vie, une insurrection contre les présupposés les plus fondamentaux de la vie, mais cela est et demeure une *volonté* !... Et, pour dire encore en conclusion ce que je disais en commençant : l'homme préfère encore vouloir *le néant* plutôt que *ne pas vouloir*³¹...

On voit bien, dans ces lignes, que le nihilisme est une volonté de rien au sens où il refuse la réalité, et non pas au sens où il ne voudrait rien. On a toujours affaire à une volonté de puissance qui recherche sa propre intensification. Mais cette volonté de puissance s'égare dans une direction qui ne paraît pas viable à la longue, dès lors qu'elle tire sa force d'une négation qui met en danger la vie dans son ensemble. Nietzsche considère que ce nihilisme est consubstantiel à la morale judéo-chrétienne.

Un autre exemple de mode d'évaluation nihiliste hérité du christianisme est celui de la valorisation de la vérité. Celle-ci est examinée généalogiquement au §344 du *Gai savoir*, qui s'intitule justement : « *En quoi nous aussi sommes encore pieux* ». Dans ce paragraphe souvent commenté, Nietzsche veut montrer que la volonté de vérité à tout prix, telle qu'elle existe aujourd'hui dans la culture européenne et en particulier dans les sciences, n'a pas pu apparaître sur un terrain purement pragmatique et utilitaire. Un simple calcul d'utilité n'aurait pas fait de la vérité une valeur absolue, étant donné qu'il est parfois utile de se tromper (toute vérité n'est pas bonne à dire ou même à savoir). La vérité est donc une valeur morale, y compris la vérité dont on parle en philosophie et en sciences. On cherche quelque chose qui, au sens strict, ne peut pas exister, c'est-à-dire une vérité absolue, une réalité qui ne serait pas perçue et interprétée d'un certain point de vue, qui transcenderait par conséquent le perspectivisme inhérent à la vie. L'avant-dernier paragraphe de la *Généalogie de la morale* ira jusqu'à dire que la volonté de vérité est un avatar de l'idéal ascétique³². L'explication la plus claire de cette thèse est fournie à la fin du §344 du *Gai savoir* :

[...] on aura compris où je veux en venir, c'est-à-dire au fait que c'est toujours sur une *croyance métaphysique* que repose la croyance à la science, – que nous aussi, hommes de connaissance d'aujourd'hui, nous sans-dieu et antimétaphysiciens, nous continuons d'emprunter *notre* feu aussi à l'incendie qu'a allumé une croyance millénaire, cette croyance chrétienne, qui était aussi la croyance de Platon, que Dieu est la vérité, que la vérité est divine³³.

On peut relever cette métaphore de l'incendie employée à propos de la divinisation de la vérité. Elle n'est sans doute pas utilisée par hasard, car Nietzsche vient d'écrire plus haut que la volonté de vérité « pourrait être une secrète volonté de mort ». Un incendie est, de fait, un environnement dans lequel on ne peut pas vivre durablement. La vérité à tout prix apparaît en ce sens comme une valeur destructrice, qui finit tôt ou tard par se retourner contre toutes les autres valeurs, y compris contre elle-même, étant donné qu'aucune valeur n'a de fondement vrai. Si on admet que le christianisme

³¹ Cf. GM, III, §28.

³² *Ibid.*, III, §27. La volonté de vérité est même le noyau de l'idéal ascétique : elle est ce qui en subsiste après qu'il s'est en quelque sorte retourné contre lui-même, c'est-à-dire après que l'exigence de vérité s'est retournée contre la croyance en Dieu.

³³ Cf. GS, §344, p. 287.

était d'emblée travaillé par ce rapport à la vérité³⁴, alors il se révèle également nihiliste sous ce rapport.

III. Remplacer le christianisme : Zarathoustra et la « transvaluation de toutes les valeurs »

Il reste bien entendu à savoir comment Nietzsche prétend répondre à la menace nihiliste à partir d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ce sera l'objet de la troisième et dernière partie de cette présentation. Comme cela a été suggéré en introduction, la réponse de Nietzsche passe par la création de valeurs nouvelles : il ne s'agit pas seulement de critiquer le christianisme, il s'agit de le remplacer par autre chose, ce qui suppose d'aller bien au-delà d'une simple négation de l'existence de Dieu. Nietzsche se veut aussi un Antéchrist dans ce deuxième sens plus fondamental. Il baptise de fait son projet axiologique « *Umwertung aller Werthe* », c'est-à-dire « renversement » ou « transvaluation » de toutes les valeurs selon les traductions³⁵. La doctrine de l'éternel retour est l'instrument essentiel de ce projet, ainsi que nous le verrons ci-dessous. Pour étudier cette autre dimension antireligieuse de la philosophie nietzschéenne, je me focaliserai sur *Ainsi parlait Zarathoustra* (et sur les deux derniers paragraphes du *Gai savoir* qui annoncent clairement *Ainsi parlait Zarathoustra*), dans la mesure où ce livre contient la proposition axiologique la plus développée et la plus ambitieuse de Nietzsche : quelque chose comme des tables de valeurs nouvelles, comme l'indique le titre d'un monologue de Zarathoustra qui figure dans la troisième partie, « Des tables anciennes et nouvelles ».

On peut s'arrêter un instant sur le choix du personnage de Zarathoustra, qui est déjà extrêmement révélateur. Nietzsche regrettera dans *Ecce homo* qu'on ne l'ait pas assez interrogé à ce sujet, alors que le personnage historique répondant au nom de Zarathoustra, qu'on appelle aussi en français Zoroastre, est censé incarner l'exacte antithèse des vues de Nietzsche. Le choix de Zarathoustra semble décalé pour deux raisons essentielles. Il s'agit d'abord d'un fondateur de religion, puisqu'il est à l'origine du zoroastrisme, une des grandes religions monothéistes de l'histoire. Mais comme si cela ne suffisait pas, le zoroastrisme est en outre une religion manichéenne, qui prêche un combat dualiste du Bien et du Mal (ou de la Lumière et des Ténèbres). Sur ces deux points capitaux, Nietzsche se situe manifestement à l'opposé du Zarathoustra de l'histoire. Non seulement il est un athée convaincu, mais il publiera, un an après *Ainsi parlait Zarathoustra*, un livre qui s'intitule précisément *Par-delà bien et mal*. En d'autres termes, les valeurs que représente le personnage historique de Zarathoustra sont exactement celles que Nietzsche veut dépasser. Et c'est apparemment ce qui explique le choix de cette figure, de l'aveu même de Nietzsche dans *Ecce homo* :

C'est Zarathoustra qui a créé la plus fatale des erreurs, la morale : par conséquent il doit aussi être le premier à reconnaître cette erreur³⁶.

Ainsi parlait Zarathoustra s'inscrit donc, au moins jusqu'à un certain point, dans le registre de la parodie, si on entend par « parodie » un discours qui détourne des formulations antérieures dans une direction inhabituelle, que ce soit pour les tourner en dérision ou pour en tordre le sens³⁷. Dans cette acception très générale, *Ainsi parlait Zarathoustra* n'est pas seulement une parodie du zoroastrisme, mais aussi du christianisme et peut-être du religieux en général. Nietzsche est

³⁴ Comme le suggère le fameux échange entre Jésus et Ponce Pilate dans l'Évangile selon Saint Jean (cf. Jn 18 : 37).

³⁵ Un argument qui plaide en faveur de la traduction par « transvaluation » est qu'en allemand, le préverbe « *um* » utilisé en composition peut renvoyer à une simple transformation, et pas nécessairement à une destruction ou à une inversion. Le verbe *umadressieren* signifie par exemple « changer l'adresse » sur un envoi postal.

³⁶ Cf. EH, « Pourquoi je suis un destin », §3, trad. É. Blondel, Paris, GF Flammarion, p. 153.

³⁷ Je reprends ici une définition proposée par Gadamer dans le contexte d'une réflexion sur *Ainsi parlait Zarathoustra* : cf. H.-G. Gadamer, *Nietzsche l'antipode. Le drame de Zarathoustra*, trad. C. David, Paris, Allia, 2007, p. 13-14.

conscient de cet aspect parodique. On lit par exemple dans un fragment posthume de 1886 : « N.B. : Zarathoustra se comporte de manière constamment parodique vis-à-vis des valeurs antérieures, par plénitude »³⁸. Cette attitude se traduit notamment par un très riche intertexte biblique, bien mis en évidence par les notes de Paul Mathias dans l'édition Flammarion. Mais on pourrait ajouter que la posture même de Zarathoustra est probablement une parodie de la posture prophétique : on a bien affaire à une sorte de prophète, en particulier quand il s'adresse à la foule dans le « prologue de Zarathoustra », mais c'est un prophète paradoxal, puisqu'il affirme dès son prologue que « Dieu est mort ». On assiste donc à une sorte de détournement philosophique de la rhétorique du religieux. C'est une des raisons qui font d'*Ainsi parlait Zarathoustra* un texte particulièrement difficile à lire, même pour les spécialistes de Nietzsche.

On a souvent suggéré que ce détournement serait ambivalent de la part de Nietzsche. Lou von Salomé considérait déjà, par exemple, que Nietzsche était dominé à son insu par une « pulsion religieuse »³⁹. Pour mettre cette thèse à l'épreuve, on peut se reporter à la principale doctrine que Zarathoustra a pour mission d'enseigner, la doctrine de l'éternel retour, car on a aussi soupçonné Nietzsche de vouloir fonder une « religion » de l'éternel retour⁴⁰. Quel est exactement le rapport de cette doctrine avec un discours religieux plus traditionnel ?

Les lecteurs qui veulent souligner l'analogie insistent généralement sur l'idée que la doctrine de l'éternel retour procède d'une *vision* de Nietzsche. Lui-même dira dans *Ecce homo* que cette pensée lui est « venue » en août 1881, alors qu'il se trouvait au bord du lac de Silvaplana, non loin de Sils-Maria en Engadine : « Da kam mir dieser Gedanke »⁴¹. Mais au §3 de ce même chapitre d'*Ecce homo* consacré à *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche explique qu'il entend par ce surgissement une inspiration et non une révélation extérieure. Tout en magnifiant sa propre expérience de l'inspiration, il précise qu'il faudrait avoir en soi un « reliquat de superstition » pour s'interpréter soi-même dans cette circonstance comme « porte-parole [...] de puissances supérieures »⁴². La notion de vision n'a donc absolument pas besoin d'être interprétée comme on souhaiterait peut-être le faire, c'est-à-dire comme la révélation extérieure d'une vérité à laquelle il s'agirait dorénavant de croire.

Force est de constater, du reste, que cette lecture religieuse néglige les formulations effectives que Nietzsche a données à la pensée de l'éternel retour dans son œuvre publiée. La doctrine de l'éternel retour apparaît en effet dans deux contextes principaux : le §341 du *Gai savoir*, qui est l'avant-dernier paragraphe de la première édition, précédant immédiatement le texte intitulé « *Incipit tragædia* » où la venue de Zarathoustra est annoncée ; et la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, où c'est cette fois Zarathoustra lui-même qui présente la doctrine, dans un passage intitulé « De la vision et de l'énigme ». Or ces deux présentations ont un point commun : dans les deux cas, la pensée de l'éternel retour de l'identique apparaît à la fois comme une expérience de pensée et comme un défi existentiel.

C'est d'abord manifestement une expérience de pensée, dans la mesure où il nous est demandé de considérer cette éventualité, de nous placer dans ce scénario et d'envisager les

³⁸ Cf. FP 1886, 7[54].

³⁹ Cf. Lou Andréas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. J. Benoist-Méchin, Paris, Grasset, 1992 (1894 pour la première publication), p. 51 : « En fait, une véritable étude de Nietzsche ne saurait être, pour l'essentiel, qu'une étude de *psychologie religieuse*, et c'est seulement dans la mesure où ce domaine de l'esprit a déjà été exploré qu'il est possible de jeter quelques clartés sur le sens profond de son œuvre, de ses souffrances et de son autobéatification ».

⁴⁰ À ce sujet, cf. Patrick Wotling, « Religion athée et métaphysique physique ? Quelques interrogations sur la lecture de l'éternel retour par Karl Löwith », in *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008, p. 399-445.

⁴¹ Cf. EH, *Ainsi parlait Zarathoustra*, §1.

⁴² *Ibid.*, §3, *op. cit.*, p. 127.

conséquences qui en résulteraient. Ainsi, au §341 du *Gai savoir*, Nietzsche invite le lecteur à imaginer qu'un démon l'interpelle pour lui suggérer que « l'éternel sablier de l'existence » sera sans cesse renversé. Le paragraphe commence par une structure narrative : « Et si, un jour ou une nuit, un démon... ». Ce « Et si... » nous place clairement dans un scénario fictif. L'éternel retour ne sera pas affirmé à proprement parler, au sens où le serait une doctrine religieuse ou même cosmologique. Il conserve un caractère hypothétique, et Nietzsche semble s'intéresser davantage à ses conséquences, puisqu'il ajoute ce commentaire après le discours du démon : « Si cette pensée s'emparait de toi, elle te métamorphoserait ». On retrouve la même orientation dans la présentation de la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Zarathoustra s'adresse en l'occurrence à un nain qui incarne l'« esprit de pesanteur ». Or son discours n'est pas rigoureusement affirmatif, puisqu'il prend la forme d'une série d'interrogations, telles que : « Est-ce que tout ce qui *peut* se produire entre toutes les choses ne doit pas s'être déjà produit, effectué, déroulé un jour ? »⁴³. Par ce procédé, Zarathoustra veut apparemment convaincre le nain de la vraisemblance de l'éternel retour, peut-être même du caractère inévitable de cette pensée, mais il ne l'affirme pas positivement comme une vérité religieuse ou cosmologique. Il pose plutôt la question : peut-il en être autrement ? Et Nietzsche abandonne rapidement la justification rationnelle de cette doctrine, pour présenter une allégorie de ses conséquences existentielles, à travers l'épisode du jeune berger mordu par un serpent.

La pensée de l'éternel retour a, en second lieu et de manière indissociable, un aspect qui n'est pas de l'ordre de l'hypothèse. Elle représente un défi existentiel qui s'oppose à toute promesse religieuse. Le démon du *Gai savoir* insiste déjà sur ce défi. Si on admet que tout reviendra éternellement à l'identique, *sans la moindre nouveauté*, alors plus aucune eschatologie n'est possible. La douleur reviendra aussi bien que le plaisir : l'avenir ne réserve donc aucun bonheur suprême ni aucune finalité dernière. Nietzsche suggère lui-même que cette conséquence a quelque chose d'effrayant, en demandant au lecteur ainsi interpellé : « Ne te jetterais-tu pas par terre en grinçant des dents et en maudissant le démon qui parla ainsi ? ». Le caractère effrayant de l'éternel retour est confirmé allégoriquement dans la présentation d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Comme indiqué à l'instant, le défi que comporte cette pensée est symbolisé par un serpent qui vient mordre un jeune berger, et qui le mord d'ailleurs *à l'intérieur même de sa gorge*. Tous les personnages qui assistent à la scène sont frappés d'horreur. Or le serpent, en tant qu'animal qui s'enroule en anneaux et a donc une allure circulaire, fait penser au cycle du devenir qui recommencera éternellement, sans aboutissement ni fin. Si on suit cette symbolique du serpent qui mord dans la gorge, on peut penser, tout simplement, que l'éternel retour est une pensée particulièrement difficile à « avaler ».

Ces considérations montrent bien que la doctrine de l'éternel retour n'est chez Nietzsche ni un dogme ni une promesse. De ces deux points de vue, elle n'est pas une nouvelle religion, mais au contraire une pensée antireligieuse, qui a vocation à se substituer aux religions en tant que pierre de touche des valeurs.

Si on peut effectivement parler d'une pierre de touche, c'est parce qu'il existe à proprement parler une épreuve de l'éternel retour dans la pensée axiologique de Nietzsche. Les valeurs qui ne résisteront pas à cette épreuve sont tout spécialement celles qui sont censées se justifier en référence à un au-delà, à un arrière-monde ou à une eschatologie. On assiste à un véritable test d'immanence, présenté comme tel par Nietzsche au §341 du *Gai savoir* :

[...] la question, posée à propos de tout et de chaque chose, « veux-tu ceci encore une fois et encore d'innombrables fois ? » ferait peser sur ton agir le poids le plus lourd ! Ou combien te faudrait-il aimer et toi-même et la vie pour ne *plus aspirer* à rien d'autre qu'à donner cette approbation et apposer ce sceau ultime et éternel⁴⁴ ?

⁴³ Cf. *Ainsi parlait Zarathoustra* (désormais APZ), III, « De la vision et de l'énigme », §2.

⁴⁴ Cf. GS, §341, *op. cit.*, p. 280.

On comprend ici pourquoi l'éternel retour peut servir d'instrument à la « transvaluation de toutes les valeurs ». Nietzsche souhaite que toutes les valeurs de la culture européenne soient réévaluées à l'aune de l'éternel retour. Comme le montrent certains fragments posthumes, l'éternel retour est en vérité le fameux marteau dont parle le sous-titre du *Crépuscule des idoles*, « *Wie man mit dem Hammer philosophirt* », « Comment on philosophe avec un marteau »⁴⁵. De ce point de vue, l'intention de Nietzsche est bel et bien de radicaliser le nihilisme, pour désespérer tous ceux qui en sont psychologiquement dépendants, tout en incitant symétriquement les autres, les forts, à adopter des valeurs plus affirmatrices : celles qui leur permettraient de vouloir que leur vie soit revécue à l'identique. Le défi existentiel de l'éternel retour s'articule en ce sens à un projet culturel antireligieux, qui pourrait bien avoir pour condition, dans la société scientiste qui est la nôtre, que la pensée de l'éternel retour se voie conférer une plausibilité scientifique⁴⁶.

Conclusion

À la lumière de ces remarques, 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.

Nietzsche est-il juste avec les religions, et notamment avec le christianisme ? Il semble parfois obnubilé par la critique du christianisme, au point de grossir le trait et de décerner des éloges paradoxaux à certaines religions extra-européennes (hindouisme, bouddhisme, islam). Le présupposé de tout ce discours semble être que Dieu est définitivement mort en Europe. Or on peut se demander si Dieu n'a pas survécu ailleurs qu'en Occident, et si, à l'heure de la mondialisation, un athéisme nietzschéen ne devrait pas se soucier très sérieusement de ce problème.

⁴⁵ Cf. Thomas Brobjer, « To Philosophize with a Hammer: An Interpretation », in *Nietzsche-Studien*, n°28, 1999, p. 38-41, en particulier p. 40 : « the "*Götzen-Hammer*" is the eternal recurrence. To philosophize with a hammer is to philosophize from the perspective of the eternal recurrence ».

⁴⁶ Pour une argumentation en faveur de cette lecture, cf. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 353-382.