

Le cri   
de la chouette

Alain DUREL

# Enquête sur la mort de Dieu.

Nietzsche contre le Crucifié

 Tempora

# Enquête sur la mort de Dieu

Alain DUREL  
*Docteur ès Lettres*

**Enquête sur la mort de Dieu**  
*Nietzsche contre le Crucifié*

**TEMPORA**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## 2- Qu'est-ce que le romantisme ?

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la critique du nihilisme s'inscrit, généalogiquement, dans le prolongement de la déconstruction de l'esthétique wagnérienne que Nietzsche identifie au romantisme. *Qu'est-ce que le romantisme ?* est le titre d'un aphorisme du *Gai savoir*<sup>1</sup> qui commence par une autocritique. Le roman-tisme est en réalité un concept forgé de toute pièce pour rendre compte de la bévue que Nietzsche confesse avoir commise. L'arrière-fond de cette mise au point est donc le reniement de Schopenhauer et la brouille avec Wagner. Quelles sont ces méprises de jeunesse ? Le pessimisme du XIX<sup>e</sup> considéré comme un symptôme de force et la musique wagnérienne comme expression de la puissance dionysiaque allemande. La culture tragique dont parle Nietzsche renvoie en premier lieu à deux de ses livres : *La naissance de la tragédie* et *Le livre du philosophe*. Dans ces ouvrages, Nietzsche pense que l'on *doit* vouloir l'illusion. Ce n'est qu'à la lumière de Schopenhauer qu'il est possible de comprendre le véritable sens de la culture tragique. « L'instinct de la connaissance parvenu à ses limites se retourne contre lui-même pour en venir à la critique du savoir<sup>2</sup> ». Nietzsche, à la suite de Schopenhauer, a tiré les conséquences de la critique de Kant : le savoir ne peut être que le savoir des phénomènes. Nos jugements n'ont par conséquent de valeur que rapportés à l'intuition sensible.

La connaissance n'est proprement connaissante que si elle prend conscience de cette dérobade de la chose en soi. Schopenhauer a nommé la chose en soi le « Vouloir » mais il n'a jamais prétendu la dévoiler. L'intellect est toujours au service du Vouloir, force fondamentale qui anime la nature et dont il n'est

qu'une efflorescence. D'où il faut déduire que la vraie conscience tragique consisterait à se concevoir comme n'étant qu'un instrument de la vie. Ce qui apparaissait, dans la tradition idéaliste, comme l'organe divin de la connaissance est replacé à un rang inférieur. La connaissance tragique n'est finalement que l'aveu fait par la raison que notre savoir ne possède aucune souveraineté. Cet aveu a été rendu possible grâce à Kant.

Tout art, toute vie, sont des moyens salutaires au service de la vie en croissance et en lutte. Tout art, toute philosophie sont les auxiliaires de certains modes de vie s'adressant à des souffrants. Or, il existe deux catégories de souffrance : la souffrance due à une surabondance de vie et celle due à un appauvrissement de la vie. Ceux qui souffrent de la souffrance du second type cherchent dans l'art soit le silence et le repos comme Schopenhauer soit le délire et l'ivresse comme Wagner ! Le romantisme répond ainsi à ce double besoin de la deuxième catégorie de souffrants.

En revanche, le dionysiaque appartient à la première catégorie : Il est créateur pour dépenser son excédent de vitalité. Il peut d'ailleurs être aussi bien créateur que destructeur, l'antinomie des valeurs ne jouant plus pour ce type d'homme. Selon Nietzsche, l'homme doit devenir à la fois meilleur et plus mauvais. Le malade appauvri de la première catégorie a besoin de sauveur, de logique, d'optimisme. Contrairement à une idée tenace qui fait de l'épicurien le contradictoire du chrétien, Nietzsche décèle en eux une ressemblance originaire : ce sont des grelottants en quête de chaleur.

L'acquis décisif de cette critique du romantisme est l'élaboration d'une méthode proprement nietzschéenne. Il s'agit de remonter de l'idéal à *celui qui en a besoin*. « Je demande si c'est la faim ou le trop plein qui ici est devenu créateur ? » Cette méthode, vouée à une grande postérité, se propose d'aller du

sens de l'œuvre au besoin de son créateur. En analysant le protestantisme ou l'islam à partir des besoins qui les ont suscité, Max Weber sera méthodologiquement nietzschéen. Pourquoi tel idéal religieux obtient du succès, comment, à quelle époque et pour qui ? Les disciples du Nietzsche ne procéderont pas différemment en demandant, par exemple, « qui avait besoin d'être communiste ? » De même, on pourrait s'interroger aujourd'hui sur le *besoin* d'être islamiste ? À quel type d'hommes correspond le fanatisme religieux ? Pour Nietzsche, une religion répond toujours à une attente. Les religions sont donc à prendre avec le plus grand sérieux dans la mesure où elles expriment toujours la « température » de l'humanité à un moment donné, dans un contexte précis. La question « qui ? » remplace ainsi la question aristotélicienne : « qu'est-ce que c'est ? » L'invention méthodologique de Nietzsche permet seule d'éclairer d'un jour nouveau le concept le plus controversé de sa philosophie : la volonté de puissance. Cette dernière n'est d'abord qu'un instrument de mesure des types d'idéaux. Qu'est-ce qui est à l'origine de cette œuvre d'art, de cette religion, de ce système politique ? La faim ou la surabondance ? Pour Nietzsche, il ne fait pas de doute que le romantisme provient d'un manque.

Cependant, Nietzsche propose une autre dichotomie : l'œuvre est-elle due au désir d'être ou au désir de devenir (*sein oder werden*) ? Le désir de devenir (*Werden*) peut être l'expression du dionysiaque mais aussi de la haine de l'appauvri qui veut détruire tout « être », tel l'anarchiste que nous évoquions plus haut. Nietzsche nous invite ainsi à ne pas confondre deux types de destruction : la destruction provoquée par l'homme du ressentiment et celle opérée par le seigneur prodigue, le fort, qui se situe par-delà le bien et le mal. Pour comprendre cette figure il faut se référer au portrait du « Magnanime » dans *L'Éthique à*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Pour répondre à ces questions, Nietzsche nous propose une enquête aussi généalogique qu'étymologique. Le vrai vient du « véracé », c'est-à-dire de celui auquel on fait confiance. La véracité (*wahrhaftigkeit*) correspond en effet à la capacité d'être cru par des jurés. Le véracé est, par conséquent, le témoin que l'on croit. Dès lors, il apparaît plus utile d'être véracé dans la mesure où celui qui est soumis à des règles de justice sait, par un simple calcul d'intérêt, que la véracité lui sera d'un grand profit. Le penseur britannique Hume<sup>2</sup> avait déjà exprimé une idée semblable en disant que la justice est une vertu artificielle mais indispensable à la communauté, offrant le transfère des possessions par consentement mutuel et l'accomplissement des engagements, notamment en matière économique.

La justice apparaît donc comme un système de normes permettant d'équilibrer la société. Dans ce contexte, quelle peut être l'origine de l'exigence de vérité, telle qu'on la trouve dans la morale ? Il s'agirait d'abord, nous dit Nietzsche, d'une exigence sociale, c'est-à-dire du besoin impérieux d'être crédible aux yeux des autres. Par la suite, se formerait une pulsion qui, se renforçant par l'exercice, se transformerait finalement en habitude. La vérité, au fondement de tous les contrats, finit par devenir une exigence de la survie de l'espèce humaine. Hobbes, un autre penseur britannique, avait déjà établi le lien entre vérité et promesse. L'État n'a d'autre origine que la nécessité de mettre fin à « la guerre de tous contre tous ». Or, l'épée du Prince n'a pas de pouvoir sans la promesse. Léviathan (l'État) montre, en menaçant le cas échéant, que l'on n'a pas intérêt à rompre la promesse, mais il a besoin de l'intériorisation du sentiment. Ce dressage idéologique finit par produire le sentiment respectueux de la vérité. Promettre c'est s'engager à faire ce que l'on dit et à dire ce que l'on fait,

autrement dit, c'est rendre adéquate les mots et les choses, définition même de la vérité.

Les sophistes, au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., avaient déjà mis en lumière cette genèse de la vérité. Au livre II de la *République*, Glaucon se demande pourquoi respecter la justice en elle-même. Le mythe de l'anneau de Gygès – qui permet de se rendre invisible – montre que si nous pouvions commettre l'injustice sans aucun risque d'être pris en faute, nous ne nous en priverions pas. La justice est donc une invention utilitaire, reposant sur un contrat social, car il est finalement plus utile d'entrer dans un système de contrainte. L'opposé de la vérité n'est donc pas la fausseté mais le mensonge. Selon Nietzsche, le mot vérité (αληθεια) – ce qui se soustrait à l'oubli – n'apparaît qu'assez tardivement dans le vocabulaire des anciens. La vérité aurait d'abord été désignée comme non-mensonge (απσευδης) par opposition à la parole qui trompe (πσευδης). Nietzsche en déduit que le concept de droit vient après celui de non-droit. Autrement dit, ce n'est pas la justice qui a une existence propre, mais l'injustice, la notion négative étant à l'origine de la notion positive. La donnée première serait donc le mensonge.

Qu'en est-il de la tromperie au sens extra-moral ? Il y a une période, nous dit Nietzsche, où la morale n'existait pas encore. Il y a donc eu, selon lui, un lent processus de moralisation du droit, un devenir éthique de la justice. Dans l'histoire de l'antiquité grecque, on note que le « trompeur » n'est critiqué qu'assez tardivement. Ne pas mentir serait donc une injonction relativement récente. En réalité, les anciens ne fuyaient pas le fait d'être trompés mais celui de subir un dommage par la tromperie. Le mensonge n'était donc pas condamné en tant que tel mais uniquement dans ses conséquences néfastes. L'homme a toujours aimé à se laisser leurrer. Pour preuve, son amour de la mythologie, des contes, du théâtre où il peut décharger son

intellect du travail d'esclave. Ce n'est donc pas un hasard si Platon, qui incarne précisément le tournant éthique de la pensée grecque, exige que les poètes soient chassés de la Cité ! Pourtant, la tromperie en elle-même n'était pas mal vue à l'époque antérieure, celle d'Hésiode par exemple. Le roi disait le vrai mais il pouvait également transformer les âmes, les guérir par la tromperie. Les dieux grecs ne cessent de tromper par leurs apparences, leurs mensonges, sans nécessairement nuire aux hommes.

Bien qu'Hésiode soit la figure même du poète religieux, ses muses reconnaissent pouvoir dire des mensonges aussi bien que des vérités. A contrario, on imagine mal Péguy faire dire des mensonges à sainte Geneviève ! Dans *La Rhétorique*, Aristote écrit que « Homère a appris aux gens à dire des choses fausses de façon correcte<sup>3</sup> ». Le « dire faux » n'est donc pas mauvais en soi pour les anciens. Ainsi, dans *l'Éloge d'Hélène*, Gorgias fait l'apologie du discours capable de transformer l'âme sans se soucier de la vérité. Les médecins, dont la vocation première est le soin des malades, ne répugnent pas à mentir dans la mesure où ils considèrent que le mensonge sera profitable au rétablissement de leurs patients.

Pour Nietzsche, le véritable corrupteur de l'innocence du devenir est Socrate. Dieu, devenu garant de la vérité, sera désormais sommé d'être bon et de ne plus mentir. Avec Socrate, la vérité va passer au premier plan, tandis que le mensonge sera qualifié de mauvais. Si ce dernier s'abstient d'assister à la tragédie, c'est parce qu'il la considère comme un tissu de mensonges. Avant de devenir une notion logico-mathématique, la notion de vérité est donc d'abord pratique. La généalogie nietzschéenne se fixe pour but de remonter, au-delà la l'exigence de vérité socratique, à l'exigence de véracité. Les peuples

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- les actes destinés au bien de l'agent ;
- les actes destinés au bien d'autrui.

Dans le premier cas, l'acte est dit égoïste, dans le second moral. Cette distinction suppose et entérine la séparation ontologique du moi et de l'autre. Mais, demande Schopenhauer, comment faire le bien d'autrui, et d'abord en quoi consiste-t-il ? L'enfer est pavé de bonnes intentions et l'histoire foisonne de crimes commis au nom du bien d'autrui. D'autre part, il est très difficile d'être heureux mais il est facile d'être malheureux, la souffrance étant le lot commun de l'humanité. Schopenhauer rejoint ici l'enseignement du Bouddha : si tout est souffrance (*duhkha*), le bien ne peut être que la cessation de la souffrance. Inutile, donc, de vouloir faire du bien à soi-même ou à autrui, entreprise vouée à l'échec.

La véritable morale doit se situer ailleurs, non dans le faire mais dans l'être. Si je ne peux *faire* le bien, je puis cependant rejoindre ce qui constitue le seul bien véritable au monde : la fin de toute séparation, l'abolition de l'individu, la cessation du Vouloir. Car, suivant ici encore l'enseignement du Bouddha, Schopenhauer considère que l'origine de toute souffrance réside dans le Vouloir (*tanhâ*). Or, le mal étant la conséquence d'une illusion de séparation, la compassion sera une participation à la souffrance d'autrui. Comment puis-je blesser celui qui n'est qu'un autre moi-même ? Ce ne peut être qu'en m'éloignant de la compassion, disposition affective qui révèle l'unité du monde.

Nous touchons ici un aspect trop souvent négligé de la morale schopenhauerienne : la compassion (*karunâ*) ne conduit à la cessation du Vouloir que dans la mesure où elle fait fond sur une « réalité » ultime que les bouddhistes ont nommé *nirvâna* et qui, indicible, constitue le fondement sans fondement de l'être, au-delà de toute dualité.

La morale n'est donc pas affaire de prescription ou de

législation et encore moins de raison, et l'on ne saurait l'exprimer en propositions. Elle se confond finalement avec une expérience religieuse de l'humanité – dionysiaque en ce sens – le sentiment océanique et fusionnel d'absorption dans la matrice du monde. Nous ne pouvons que la montrer à l'œuvre dans l'exercice de la compassion. Celle-ci est le moment où le voile de maya commence à se déchirer. Alors l'illusion de la séparation et de l'individualité se dissipe pour laisser place à la vérité suprême, qui était déjà celle des *Upanishads* : « Tu es Cela » !

### 3- Loi et normativité

Tel Ulysse, attaché au mât de son navire et rendu sourd au chant des sirènes de son vieux maître, Nietzsche va devoir prendre acte de l'anéantissement schopenhauerien de la morale. C'est en vain qu'il tentera de s'arracher à l'ivresse dionysiaque de cet opium redoutable pour parcourir son propre chemin. L'auteur de *La généalogie de la morale* va intégrer un élément important de la conception kantienne sans pour autant renier les acquis de Schopenhauer. D'une part, comme le pense Kant, il n'y a pour lui de morale que liée à une législation. Le philosophe sera en effet législateur ou ne sera pas. D'autre part, comme le soutient Schopenhauer, aucune éthique ne peut être prescriptive dans l'absolu.

Dans *Le Crépuscule des idoles*<sup>1</sup>, Nietzsche parle de l'inconséquence de ces philosophes anglais qui maintiennent la morale chrétienne tout en la détachant de Dieu. Pour lui, le bien et le mal ne saurait se déterminer qu'en fonction de ce qui est utile pour un certain type d'homme. Si nous légiférons à notre insu, la « probité » consistera à devenir ce que nous sommes : ceux qui se donnent leurs propres lois. Les moralistes considèrent le devoir comme juste en soi alors qu'il n'est dû qu'à notre éducation, ce qui apparaît comme la voix de la conscience n'étant finalement que le produit d'un dressage. Nietzsche critique l'hypocrisie d'un égoïsme déguisé en universalisme. Rien de plus absurde, pour lui, que l'idée d'une déclaration universelle des droits de l'homme ! Être moral c'est, avant tout, vivre dans l'obéissance à sa *propre* tradition.<sup>2</sup> L'homme « bon » est donc celui qui agit conformément à sa coutume. Le sens altruiste est secondaire pour Nietzsche parce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## 6- Le problème de la liberté

Le marteau nietzschéen, après avoir démoli les prétentions fallacieuses de l'altruisme, va s'attaquer au dogme sacro-saint de la liberté. Kant en avait fait la clef de voûte de sa métaphysique des mœurs. Il ne faisait ainsi que fonder en raison une opinion communément répandue : seule une action libre peut être morale. La liberté serait donc le fondement « objectif » de la morale. C'est ce que Nietzsche va contester. Or, dans le débat sur la liberté, ce dernier suivra, une fois de plus, son vieux maître<sup>1</sup>, reconnaissant que, sur cette question, il a déjà fait la moitié du chemin. Avant d'aborder la liberté chez Nietzsche, il nous semble donc nécessaire de revenir à Schopenhauer. Dans les deux chapitres à venir, nous étudierons le sens que ce dernier donne au mot « liberté » et aux implications « athéologiques » découlant de sa critique.

Schopenhauer dégage deux sens au mot liberté :

- la liberté physique, qui est une notion accessible : je suis libre quand des obstacles ne s'opposent pas à mes actions. Être libre signifie ici « pouvoir » (*können*).

- la liberté morale, qui doit se mesurer par le « vouloir » (*Wille*). Elle implique une décision volontaire. On est libre même sous le coup du chantage si le motif n'excède pas la contrainte objective d'une force physique.

La liberté s'entend donc comme pouvoir (liberté physique) ou comme vouloir (liberté morale). Mais le vouloir est-il déterminé comme le pouvoir ou, au contraire, libre de toute détermination ? Autrement dit, si l'on admet sans problème que je ne sois pas libre de faire ce qui m'est interdit par les lois de la nature (comme voler, par exemple), on a plus de répugnance à

considérer que ma liberté puisse être contrainte par mon propre vouloir. On a donné au mot « liberté » le sens d'une absence de toute nécessité. Serait libre ce qui n'est nécessaire sous aucun rapport, ce qui ne dépend d'aucune condition. Pour Schopenhauer, cette liberté ne peut être qu'un mythe. L'affirmation naïve selon laquelle « je peux faire ce que je veux » – que critiquait déjà Leibniz – prouve seulement que ma décision a déjà été prise.

Les philosophies du sens commun voudraient recueillir les oracles de la conscience immédiate. Comment celle-ci pourrait-elle répondre puisque le vouloir de l'homme c'est son *moi profond* ? C'est avec l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* que l'inconscient fait son entrée sur la scène philosophique. Freud fera l'éloge de Schopenhauer, le seul philosophe dont il se sente redevable d'une dette, le premier à avoir posé la question inaugurale de la psychanalyse : le moi peut-il être un autre que lui-même ?

Dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, toute action est décrite comme le produit de deux facteurs : le caractère et le motif déterminant. Schopenhauer entend le mot « caractère » au sens kantien comme le caractère intelligible, le moi nouménal. Nous pensons que nos actes émanent de nous mais, en réalité, ils émanent de plus profond. Toutefois, le caractère, s'il était isolé, serait incapable de produire une action. En revanche, il n'est pas en son pouvoir de s'abstenir dès que le motif est entré en jeu. C'est comme si l'eau disait : « je peux m'élever en haute vague ». « Oui, répondrait la mer, si je suis agitée ! » L'homme ne peut vouloir que si des motifs interviennent, mais une fois que les motifs agissent sur lui, il doit vouloir ces motifs.

C'est donc sous l'action du motif que mon caractère se révèle. La vie m'apprend qui je suis comme dans le *Portrait de Dorian*

*Gray* d'Oscar Wild. L'homme est, pour ainsi dire, spectateur de lui-même, attendant passivement son propre choix jusqu'à ce que le vouloir lui apprenne ce à quoi il s'était déterminé. Chez Descartes, la volonté est assimilée à un acte intellectuel. On pense que l'homme est capable de devenir ce qu'il a résolu d'être. Balivernes ! répond Schopenhauer, l'homme est à lui-même son œuvre avant toute connaissance. Mais quel est cet « il », ce « moi » ? Comme l'écrit Rimbaud, « je est un autre ». Celui-là ne s'endort pas, ne délibère pas, n'est pas une instance connaissante, il ressemble beaucoup au « ça » de Groddeck. Chez les autres philosophes, l'homme veut ce qu'il connaît, chez Schopenhauer, l'homme ne connaît qu'après coup ce qu'il voulait profondément et qu'il ignorait vouloir. Comme dans la censure freudienne, le vouloir est capable de réfréner l'intellect. Nous souhaitons sans le savoir la mort d'un proche parent dont nous héritons. C'est avec le temps que les motifs apparaissent. Et souvent nous nous faisons horreur à nous-même !

On pourrait rétorquer à Schopenhauer que le caractère, autrement dit ce « moi profond » qui nous détermine, est susceptible de changement. Dans ce cas, l'homme serait en mesure de se transformer radicalement, ce qui serait un signe éclatant de sa liberté. N'a-t-on pas vu de grands criminels s'amender en prison et devenir des personnes honnêtes ? Le regret, par exemple, n'est-il pas le signe d'un profond changement ? À cela, Schopenhauer rétorque qu'on ne regrette jamais ce qu'on a voulu, mais uniquement ce qu'on a fait. On regrette d'avoir succombé à une tentation et non la tentation elle-même, qui apparaît comme étrangère à l'agent. On regrette d'avoir commis l'adultère et non d'avoir désirer la femme de son voisin, désir bien « naturel » au demeurant. Le regret provient donc d'une connaissance rectifiée (je n'aurais pas dû faire cela) et non d'un changement du vouloir, lequel est impossible selon

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ni finalité : seul existe un Vouloir-vivre « aveugle ». La connaissance doit nous détacher du vouloir. Schopenhauer ou la morale obstinée : pour rester moral, il devient un négateur du monde.

S'inscrivant dans la vision de Schopenhauer, Nietzsche a d'abord cherché une justification esthétique au monde. Il éprouvait sans doute lui-même dans sa chair cette réalité du mal. Dionysos n'est-il pas lié à la douleur ? Mais fallait-il pour autant nier le monde ? Non, répond Nietzsche, il faut seulement ébranler la grille morale du bien et du mal.

Jusqu'à *Aurore*, Nietzsche reste attaché à des positions qu'il considérera plus tard comme abstraites. Il se situe encore sur le terrain traditionnel : déterminisme contre liberté. Vouloir liquider toute liberté était une manière grossière de réfuter Schopenhauer. Une position nouvelle va émerger après le *Gai savoir* : « La liberté, c'est-à-dire la volonté de puissance ». On ne se place plus sur le même terrain. Il y a une création de concepts philosophiques propres à Nietzsche. Ce changement de discours s'opère entre *Humain, trop humain* et le *Gai savoir*. Le mot liberté n'y a plus le même sens. Il part du vouloir, comme son maître Schopenhauer, mais pour lui donner un autre sens. Vouloir (*Wille*), c'est *commander*. La liberté est donc liée à un sentiment de surcroît de puissance. Nietzsche laisse tomber la question classique du déterminisme.

La liberté se trouve dans le sentiment de supériorité de celui qui se fait obéir<sup>6</sup>. Il m'obéit donc je suis libre. L'homme peut aussi commander à quelque chose en lui, il est alors à la fois celui qui commande et celui qui obéit, éprouvant ainsi un double sentiment de liberté. Qu'est-ce que la volonté ? Les mots « vouloir » ou « volonté » nous empêchent d'accéder à la complexité de la chose car nous nous laissons tromper par les

mots<sup>7</sup>. Nous essayons de nous repérer d'après une nomenclature inadéquate. Un gradient nous manque pour saisir des différences infinies et subtiles. Il ne peut être question d'une volonté. Mieux vaudrait parler de volontés *au pluriel*. Il n'y a pas de volonté, il n'y a que des volontés qui augmentent ou perdent de leur puissance<sup>8</sup>. Schopenhauer, n'ayant pas analysé la volonté avec la perspicacité requise, s'est empêché de voir que la volonté au sens classique, comme faculté ou cause, est une pure fiction grammaticale.

Nietzsche ne parle plus désormais le langage des philosophes. Le lire dans les catégories de la philosophie classique engendre dès lors beaucoup de malentendus. La conceptualisation philosophique proprement nietzschéenne ne fait plus qu'un avec l'analyse généalogique. Pas plus que celle de Marx, la philosophie de Nietzsche n'est une nouvelle métaphysique. Heidegger s'est laissé prendre au piège, voyant en Nietzsche une étape dans l'histoire de l'oubli de l'Être<sup>9</sup>.

Le concept de volonté de puissance s'est peu à peu constitué dans la ligne des enquêtes philologiques. Nietzsche a d'abord réfléchi sur les mots grecs. Sa pensée, où l'information et l'enquête philologique jouent les premiers rôles, est le résultat d'un décrochage de la tradition, ses recherches lui ayant servi à faire éclater les concepts classiques et non à fonder une nouvelle ontologie.

---

1. § 12.

2. *Humain, trop humain*, § 106, « Au bord de la cascade ».

3. *Idem*, § 107, « Irresponsabilité et innocence ».

4. Canguilhem, dans *Le normal et le pathologique*, soutiendra la thèse opposée. Il y a, entre le normal et la pathologique, une différence qualitative et pas une simple différence de degré.

5. *La Volonté de puissance*, § 415-416, commentés par Heidegger.

6. *Par-delà le bien et le mal*, § 19.

7. *Aurore* § 115.

8. *Gai savoir*, § 127.

9. Le cas de Deleuze est différent. Ce dernier pense que Nietzsche reprend la critique kantienne, la volonté de puissance devenant le vrai « transcendantal ». Cela ne va pas de soi non plus. Deleuze semble oublier la périodisation, la notion de force n'apparaissant qu'en 1883 – 1884. L'expression « force réactive » n'est d'ailleurs pas une expression nietzschéenne mais deleuzienne : Nietzsche, l'alibi de la philosophie deleuzienne.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

vérités discrètes ».

La transvaluation opérée par le prêtre repose sur la notion de péché. Le christianisme va judaïser l'occident grâce à elle. Pourquoi Dieu est-il vindicatif s'il est tout puissant ? Il y a abondance de rites, de règlements pour ne pas enfreindre l'alliance. On doit régler ses comptes en toute occasion. Or, plus il y a de lois et plus il y a d'occasion de les transgresser. C'est le christianisme qui a inventé l'érotisme. La dénaturalisation est le travail effectué par les prêtres pour que les hommes se sentent pécheurs et ne puissent pas se passer d'eux<sup>10</sup>. Seul le prêtre « rachète » (*erlösen*). Le christianisme accomplira la dénaturalisation commencée par le judaïsme.

---

1. *Antéchrist*, § 26 – 27.

2. *Malachie*, IV, 2.

3. *Généalogie de la morale*, § 28, 3<sup>e</sup> dissertation.

4. La caste dominante fixe les valeurs et infléchit l'usage des mots. : « Les otages ont été exécutés », disent les médias. Pourtant, les otages n'ont pas été exécutés car on exécute des personnes reconnues coupable par la justice, ils sont donc été *assassinés* .

5. *Antéchrist*, § 19.

6. *Par-delà le bien et le mal*, § 61.

7. Nous savons aujourd'hui que l'histoire du bouddhisme – qui comporte lui aussi ses textes sacrés – est faites de conciles, d'hérésies et de schismes qui n'ont rien à envier à ceux du christianisme.

8. *Antéchrist*, § 15.

9. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Livre II.

10. Max Weber analysera l'importance de la confession au XIV<sup>e</sup> siècle.

### 3- Les juifs, Jésus et saint Paul

La théorie de la « falsification des prêtres » permet à Nietzsche de montrer comment, après les Rois, la caste sacerdotale juive a fait perdre au malheur son innocence, établissant sa domination sur le peuple grâce à l'invention du péché. Comment la dénaturalisation commencée dans le judaïsme s'accomplit-elle dans le christianisme ?

Les anciens captaient la faveur des dieux, dit Nietzsche, les juifs proposent une réconciliation avec un Dieu vindicatif. Pour se réconcilier avec Dieu il vaut mieux prévenir son courroux. Cela s'appelle la crainte de Dieu<sup>1</sup> : regarder en soi et souffrir, avoir besoin du prêtre à chaque instant. On a plus besoin de médecin mais de sauveur. C'est dans ce contexte que naît le christianisme, reprenant à son compte la subversion du judaïsme. Pour Nietzsche, il n'y a pas de « progrès » de l'un à l'autre.

Les prêtres juifs font été des créateurs de valeurs dépréciatives. Pourtant, elles dessinent un idéal sous lequel nous continuons à évaluer. Les anciens n'instauraient pas des oppositions, ils affirmaient. Après l'exil, les prêtres juifs vont créer un contre-idéal contre les puissants qui les dominent : Babyloniens, Perses, Grecs, Romains. Ils inventent une vengeance raffinée. Il s'agit non d'une guerre ouverte mais de corrompre le langage. Ainsi, les juifs refusent l'équation axiologique des puissants : bon (*Gut*) = distingué (*Vornehm*) = puissant (*Mächtig*).

Ceux qui parlent ce langage, les puissants, ce sont eux les « méchants » dont il ne faut plus parler le langage. Le peuple sacerdotal donne un sens infamant au mot « monde ». Ce ne sont

pas d'autres puissants qui prennent le pouvoir, ce sont des faibles qui changent les significations. Ce que vous appelez « noble » nous l'appelons « abjecte. » Tel est le sens de l'expression « renversement de toutes les valeurs » (*Umwertung aller werte*).

Le mot *Umwertung* apparaît au paragraphe 46 de *Par-delà le bien et le mal*. Il signifie d'abord la réévaluation d'une chose. Mais *Um* signifie aussi « retournement » ou « renversement ». Il s'agit de donner une valeur inverse. Deleuze parle de transmutation. C'est un terme d'alchimie qui a un aspect créateur. Cependant, on ne change pas le plomb en or ! « Transvaluation » est la meilleure traduction pour exprimer cette inversion axiologique.

Nietzsche reconnaît la complexité du cas juif<sup>2</sup>. Les Hébreux constitue un peuple affirmateur qui instaure la Loi, phénomène positif pour l'auteur de *L'Antéchrist*. Au contraire de la vendetta qui est signe de faiblesse, la Loi est une manifestation de la société contre le ressentiment. Elle exprime une pulsion vitale. Les Juifs ont réussi à vivre en toutes conditions, signe de leur vitalité. Il n'est pas impossible que les Juifs puissent conquérir l'Europe, pense Nietzsche, « leur héroïsme est dans le mépris d'être méprisé<sup>3</sup> ». Le Dieu d'Israël pourra enfin se réjouir. L'auteur du *Gai savoir* croit à la notion de race, comme tous les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle. Malgré Kant qui a tout fait pour éliminer cette notion, le XIX<sup>e</sup> siècle est profondément raciste.

Les juifs ont su utiliser les instincts de décadence des peuples alentours et ont fini par prendre le parti de la décadence. L'analyse de la « question juive » est difficile. Les juifs sont tombés dans le piège qu'ils ont dressé eux-mêmes : conserver l'identité ethnique. En tant que peuple sacerdotal, ils

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

honore les personnes de grande naissance alors que les demi-habiles les méprisent. Les habiles les honorent par la pensée de derrière tandis que les dévots (qui ont plus de zèle que de science) les méprisent. Les chrétiens parfaits savent que les dévots ne font pas la distinction des ordres et rejoignent pour une autre raison le point de vue des habiles.

Nietzsche étire dans le temps les analyses pascaliennes. Que l'histoire dise enfin son sens est une idée de Hegel à laquelle il s'oppose farouchement. L'État utilisant la religion, l'État se séparant de la religion, etc., ce ne sont pas des nécessités qui articulent l'histoire. Chez Hegel, en effet, la philosophie de l'histoire est commandée par l'avènement de l'État comme manifestation de l'Absolu. Nietzsche inscrit le renversement pascalien dans la temporalité offrant ainsi une alternative à la pensée de l'histoire de Hegel : il y a un après l'État, il y a un après Dieu. Il a aussi retenu la leçon de Schopenhauer pour lequel il ne saurait y avoir de progrès dans l'histoire, l'idée de progrès n'étant que le substitut de l'éternité consolatrice forgée par les vindicatifs.

---

1. *Contrat social*, L. III, ch. 15.

2. *Humain, trop humain*, § 441

3. *Crépuscule des idoles*, § 40. « La question des travailleurs ».

4. *Démocratie en Amérique*, t. I, ch. 9.

5. *Pensée*, § 337 – 390.

## 6- Culture et civilisation

Les généalogies de la vérité et de la morale ont conduit Nietzsche à une remise en question radicale des fondements de la religion et de l'État. Son regard se porte maintenant sur la distinction entre culture et civilisation. Nous verrons qu'ici encore l'influence de Schopenhauer se fait lourdement sentir.

Nietzsche met en question un lieu commun de la pensée allemande<sup>1</sup> : le modèle de la cité grecque. Pour Hegel, l'État moderne est la résurrection de cette cité. Nietzsche est ici influencé par le schopenhauerien Burckhardt. Ce dernier analyse la notion de *Kultur* opposée à celle de *Zivilisation*. Les Français assimilent les deux termes. Guizot entend par civilisation le développement de l'homme. Pour Burckhardt c'est une confusion, les Français n'ayant décidément rien compris à l'éducation (*bildung*).

Schopenhauer considère l'État, chargé seulement de réprimer l'injustice, comme un moindre mal contre l'égoïsme. L'injustice étant première, la justice ne peut être qu'un correctif. L'État se met du côté des victimes, niant ceux qui nient mon vouloir, mais incapable d'extirper l'égoïsme puisque ce dernier n'est autre que le Vouloir-vivre en moi. Il ne peut donc prétendre détruire le penchant des gens à l'injustice et donner des préceptes moraux. Il fixe seulement des bornes. L'État n'a pas à déduire un devoir de l'impératif catégorique. Il exerce une injustice positive dont l'objectif est de mettre une muselière à la bête féroce. Quant à promouvoir les hommes à la moralité, ce n'est pas sa tâche ! Hegel est visé. L'État n'ayant pas de vocation pédagogique et encore moins culturelle, il faut réduire l'État au maintien de l'ordre.

L'influence de Schopenhauer et de Burckhardt sur Nietzsche est très profonde : la civilisation veut quelque chose d'opposé à la culture<sup>2</sup>. La culture et l'État sont par conséquent antagonistes, l'un prospérant au frais de l'autre. Les grandes époques de culture sont d'ailleurs les époques de déclin du politique<sup>3</sup>. Le cœur de Goethe s'ouvre quand l'Allemagne est battue par Napoléon. Lorsque l'Allemagne se relève, la culture est française. Goethe, un modèle pour Nietzsche, est apolitique. Le mot d'ordre de ce dernier est « aussi peu d'État que possible ! ». Transformer l'État en une providence n'est pas un but noble. Nietzsche parle déjà de l'État providence comme d'un formidable gaspillage. L'État n'est et ne doit être que déploiement de force, il ne doit en aucun cas revendiquer la culture<sup>4</sup>. Nietzsche analyse la Grèce antique : la réforme de la Grèce ayant avorté, les guerres médiques ont fondé l'hégémonie d'Athènes. Or cette dernière n'était pas la « bonne cité », les vainqueurs ayant été les philosophes, c'est-à-dire des décadents. Les sciences se développent donc dans une culture décadente.

Hannah Arendt a critiqué l'apolitisme de Nietzsche. Se mettre à l'écart du politique (*politeuein*) était déjà un reproche que l'on faisait à Socrate. La philosophie semble naître avec un désintérêt pour la participation à la cité. C'est la raison pour laquelle Hannah Arendt ne voulait pas être appelée « philosophe ». Le repli originel de la philosophie sur la *theoria* fut néfaste. Ainsi, avec Cicéron, les romains finissent par prendre la philosophie au sérieux : c'est la fin de la République. Même à Rome, la philosophie finit par être indispensable comme relativisation du monde.

Hannah Arendt avait déjà épinglé Heidegger sur cette question : le politique est chez lui de l'ordre de « l'inauthentique », il relève de la dictature du « on ». Philosopher

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

démarche a un prix : le « service de la vérité » nous montre que nous sommes voués au mensonge. La probité se révèle être une forme de cruauté. La cruauté nietzschéenne est, en effet, celle d'un savoir tragique affirmant que nous ne pouvons que façonner les apparences sans jamais accéder à l'essence des choses.

Qu'en est-il de cette connaissance nietzschéenne de la nonvérité ? N'est-elle pas elle-même un mensonge ? La réponse est dans le refus de maintenir la notion d'une connaissance adéquate qui nous serait refusée. Il faut cesser de chanter la rengaine kantienne de la finitude. C'est l'idée même d'adéquation, mieux, l'idée de dévoilement, qu'il faut abandonner. La désespérance est relative à l'idée d'une connaissance parfaite qui nous serait refusée. En abandonnant le mythe de la référence au vrai, on se libère de même coup de toute forme de scepticisme. L'esprit libre est capable de s'accommoder de cette situation de bon cœur, sachant que l'homme ne trouve dans les choses que ce qu'il y a déposé « en cachette ».

La condition non-véridique n'est pourtant pas privée de tout accès à une certaine « vérité ». Il y a des degrés du faux qu'il convient d'établir. La question n'est pas de savoir comment l'erreur est possible (*Théétète*) mais comment un certain type de vérité est *seulement* possible. Nietzsche dénonce ce que l'on pourrait appeler l'idolâtrie du référentiel. Puisque nous sommes enfermés dans la représentation, pourquoi nous heurter aux barreaux de la cage ? La solution nietzschéenne consiste à refuser l'opposition entre chose en soi et représentation, les deux ne faisant qu'un.

La volonté de puissance fait éclater le clivage entre phénomène et noumène. Schopenhauer a succombé à la métaphysique faute d'avoir su en finir avec cette dualité.

Nietzsche veut constituer une nouvelle méthode dans laquelle le scepticisme n'aurait plus lieu d'être. La volonté de puissance remplacera le clivage métaphysique entre chose en soi et représentation. Toutefois, cette révolution aurait été impossible sans Schopenhauer. En effet, ce dernier a compris, en lisant Bichat et Cabanis, que la chose en-soi se manifeste *dans le vivant* comme Vouloir-vivre. Nous l'avons souvent répété, Schopenhauer ne prétend pas donner une connaissance objective de cette chose-en-soi mais seulement ce qui se montre de son affirmation dans les corps, de sa négation dans l'art, la morale et la religion. En 1852, Frauenstadt adresse à Schopenhauer une objection : comment Dieu peut-il se nier lui-même ? Schopenhauer répond que le Vouloir n'est pas le Dieu des Juifs mais le noyau de chaque être. La chose en-soi est à chercher dans les choses du monde et non dans la Bible ! Certes, si la chose-en-soi était le Dieu des Juifs, elle ne pourrait s'anéantir ! Mais ce n'est que par rapport au phénomène que le Vouloir est chose en-soi. La chose en-soi est donc le phénomène indépendamment de notre réflexion. Nietzsche se demande dans ces conditions pourquoi conserver encore la chose en-soi. N'est-ce pas là le signe de l'emprise de la morale ?

On peut toutefois se demander si Nietzsche, en récusant le clivage entre phénomène et noumène et en congédiant l'en-soi schopenhauerien, ne nous conduit pas vers une sorte de non-dualité à la manière de certaines écoles hindouiste (Shivaïsme) ou bouddhiste (Mahayana). On objectera sans doute que le terme de « non-dualité » s'applique mal à une philosophie critique et plurielle, dont l'objectif avoué est la déconstruction de la métaphysique. Pourtant, si l'interprétation est le concept central du perspectivisme nietzschéen, il faut admettre que toute interprétation implique un « être interprété ». Or, cet être – *ce dont* il y a interprétation – chaos primordial que l'activité

interprétative organise pour en tirer un monde, n'est autre que la volonté de puissance elle-même. Nietzsche le dit explicitement: « Voulez-vous un nom pour ce monde? Une solution pour toutes ses énigmes?... Ce monde est la volonté de puissance *et rien d'autre*<sup>2</sup> ».

En dehors du texte cosmique de la volonté de puissance s'inter-prétant elle-même, il n'y a donc ni sujet ni d'objet ni vérité ni non-vérité ni Dieu ni monde. La vie n'est que le jeu de l'éternel retour du Même. En disant que le monde est la volonté de puissance « et rien d'autre », Nietzsche réactualise à sa manière la réforme apparue au sein même du bouddhisme au début de l'ère chrétienne. On peut en effet comparer la pensée de Schopenhauer au *Theravada* (dit « petit véhicule ») et celle de Nietzsche au *Mahayana* (dit « grand véhicule »). La première distingue le *nirvana* (en-soi) du *samsara* (phénomènes), la seconde les confond : « La forme est vacuité, vacuité est la forme, la forme n'est autre que la vacuité, la vacuité n'est autre que la forme<sup>3</sup> ».

Comme Schopenhauer, Nietzsche a « dévoré » tout ce qui pouvait se lire de l'Inde à cette époque, il n'est donc pas d'absurde de penser qu'en rejetant la métaphysique occidentale et la morale judéo-chrétienne, il se soit rapproché de certaines pensées bouddhiste et hindouiste : impermanence du monde, non-subsstantialité de l'être, universalité de la représentation, identité du monde illusoire et de la réalité ultime, éternel retour, danse cosmique et jeu de l'enfant-dieu<sup>4</sup>.

---

1. *Le Gai savoir*, § 107.

2. *La volonté de puissance*, 2 vol., trad. G. Bianquis, Gallimard, 1938 (Volume XVI, page 402 de l'édition Kroener).

3. *Prajnaparamita sutra*, in *Aux sources du bouddhisme*, éditions Fayard, 1997.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dégager la conviction originaire, la « foi » première de la science. D'où vient cette volonté inconditionnelle de vérité ? Le propre de cette conviction est de trancher en faveur de la vérité quelques soient les conditions. L'origine de cette conviction n'est donc pas utilitaire (*Nützlichkeit*). Si elle n'est pas la volonté de ne pas se laisser tromper (*Sich nicht täuschen zu lassen*), d'où vient donc cette décision farouche ?

« Je ne veux pas me tromper », dit Nietzsche, doit être classé sous la rubrique « Je ne veux pas tromper ». Nous sommes sur le terrain de la morale ! La vie nous montre que ce sont les puissances du faux qui triomphent, c'est l'illusion (*απατη*). Ceux qui représentent le mieux la vie ce sont les hommes de la ruse (*πολυτροποι*), des débrouillards, du type d'Ulysse. D'où est venue l'idée de la vérité à tous prix ? Certainement pas du souci d'imiter la vie et son opportunisme. On se trouve toujours en présence de simulacres et pourtant « je ne veux pas tromper », je me défends de produire des simulacres. Est-ce un désir d'épater ou un délire (*Swärmerei*) ? Ne serait-ce pas plutôt une volonté de mort ?

Les « incroyants » sont des croyants qui s'ignorent. Toute entreprise scientifique ne peut se passer d'une foi métaphysique. Pour que la science se conçoive comme une non-interprétation, comme une clôture, il faut que le « véridique » soit animé par la volonté de nier le monde réel, de lui opposer un contre-monde. Nietzsche insiste sur le fait que la science moderne met fin aux interprétations<sup>1</sup>. Il ne condamne pas la science en tant que telle mais sa prétention de clôture et critique les mécanistes qui se croient dans la vérité parce qu'ils peuvent faire des calculs. Comme s'il y avait un monde de la vérité en-soi ! Mais un monde entièrement mécanique serait un monde vide de sens. Il ne faut pas confondre cette science positiviste avec la science

qui nous apporte des méthodes<sup>2</sup>. Nietzsche critique cette « science normale » dont l'épistémologue Kühn mettra à jour les présupposés, science qui se constitue dans l'appareil bureaucratique et prétend être une « caisse enregistreuse de faits<sup>3</sup> ».

La priorité têtue octroyée à la vérité à tous prix ne résulte pas d'un calcul d'utilité mais d'un besoin profond : calomnier ce monde voué à l'ambiguïté. Cette conviction ne serait-elle pas intéressante pour un certain type d'homme ? « Je ne veux pas mentir », s'exclame l'homme de science. Pour Kant le mensonge est inadmissible. Il faut le prohiber absolument. Le mythe de l'anneau de Gygès dans la *République* de Platon posait ce problème : peut-on mentir ? « Jamais ! » répondent Platon et Kant. Pourquoi cette interdiction absolue de mentir, quelles que soient les conditions, demande Nietzsche : si je cache un ami menacé de mort par un criminel dangereux et que cet homme frappe à ma porte, devrais-je ne pas mentir ?

Pourquoi cet interdit absolu, pourquoi la morale ? La création d'un contre-monde est la réponse de Nietzsche. Kant ressentait combien l'ordre moral des choses était menacé par la raison. Il fallait, pensait-il, lui rendre le domaine moral insaisissable<sup>4</sup>. Kant nous permet de comprendre le sens de cette conviction de vérité à tous prix. C'est sur une foi métaphysique que repose la science. Nous<sup>5</sup> aussi, dit Nietzsche, les « sans Dieu », nous empruntons notre foi à Platon et au Dieu chrétien : nous croyons que la vérité est divine. Dieu est peut-être notre plus grand mensonge ! Notre croyance en la science provient de la croyance en la divinité de la vérité. Les « athées » se croient loin de l'idéal ascétique alors que c'est aussi leur idéal ! Le « mépris de soi » est à l'œuvre dans la science, les savants les plus anti-cléricaux vivant dans l'idéal ascétique. Le dispositif policier de

la science est le prolongement de l'idéal ascétique<sup>6</sup>. Substituer la science à Dieu, c'est le dernier blocage sur le chemin de celui qui veut tirer les conséquences de la mort de Dieu. Il faut aller plus loin, dit Nietzsche, jusqu'au nihilisme actif.

Nietzsche évoque un auto-dépassement (*Selbstüberwindung*) de la morale. Les esprits libres sont finalement les rejetons de la droiture chrétienne. Le christianisme a rendu possible le scrupule scientifique et la volonté de méfiance a travaillé contre le christianisme lui-même ! C'est le scorpion qui se pique de son propre dard.

La formule « renversement du platonisme » est trompeuse car elle peut être interprétée dans le sens des humanistes. Chez Nietzsche, il n'y a pas substitution de l'absolu par la raison ou l'Humanité (comme chez Feuerbach). La vérité est une valeur promulguée par un certain type d'homme dans l'histoire, une forme particulière de la volonté de puissance.

---

1. *Le Gai savoir*, § 344.

2. *Humain, trop humain*, § 630.

3. Lettre du 15 février 1649 à Morus

1. *Le Gai savoir*, § 373.

2. *Idem*, § 293.

3. T.S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago, 1970.

4. Préface d'*Aurore*, § 3.

5. Le « nous » de Nietzsche désigne l'ensemble des libres penseurs et des positivistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans lequel il se place lui-même.

6. Nietzsche semble ignorer ce qui est pourtant l'apport essentiel du judaïsme, relayé par le christianisme : la dédivinisation du monde qui rend possible la science. Que la nature ne soit pas une déesse, est une idée biblique avant d'être une expression de Descartes.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# Bibliographie sommaire

- *La Naissance de la tragédie (Die Geburt der Tragödie)* (1871 -janvier 1872)
- *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (inachevé) (1873),
- *Considérations inactuelles (Unzeitgemässe Betrachtungen)* (1873-1876)
- *Humain, trop humain (Menschliches, Allzumenschliches)* (1878)
- *Aurore (Morgenröte)* (1881)
- *Le Gai Savoir (Die fröhliche Wissenschaft)* (1882 et 1887),
- *Ainsi parla (ou parlait) Zarathoustra (Also sprach Zarathustra)*, (1885)
- *Par-delà bien et mal (Jenseits von Gut und Böse)* (1886)
- *Généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral)* (1887)
- *Le Cas Wagner (Der Fall Wagner)* (1888)
- *Les Dithyrambes de Dionysos* (1888)
- *Le Crépuscule des idoles (Götzen-Dämmerung)* (1888, publié en janvier 1889)
- *Nietzsche contre Wagner (Nietzsche contra Wagner, publié en février 1889)*
- *L'Antéchrist (Der Antichrist)* (1888, publié en novembre 1894)
- *Ecce homo* (1888, publié en avril 1908)
- *Fragments posthumes* (1854-1889)
- *La Volonté de puissance* (recueil établi par la sœur du philosophe)

L'édition qui fait actuellement référence :

- Friedrich Nietzsche, *Werke, kritische Gesamtausgabe*, édité

par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Berlin, 1967,  
Éditions Gallimard, Paris, 1965, pour la version française.

## Études

- André-Salomé Lou, *Nietzsche*, traduction française, Grasset Paris, 1932.
- Bachelard Gaston, *L'air et les songes, Essai sur l'imagination du mouvement*, José Corti, Paris, 1943.
- Baroni Christophe, *Nietzsche éducateur. De l'homme au surhomme*, Buchet-Chatel, Paris, 1961.
- Bianquis, Geneviève, *Nietzsche devant ses contemporains*, Éditions du Rocher, Paris, 1959.
- Birault Henri, *Sur un texte de Nietzsche : « En quoi, nous aussi, nous sommes toujours pieux »*, in *Revue de métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1962.
- Camus, Albert, *L'Homme révolté*, N.R.F. Gallimard, Paris, 1951.
- Chestov, Léon, *La Philosophie de la tragédie, Dostoïevski et Nietzsche*, Paris, 1967.
- Chestov, Léon, *L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Paris, 1949.
- Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962.
- Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1960.
- Fouillée, Alfred, *La religion de Nietzsche*, Paris, 1901.
- Granier, Jean, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions Seuil, Paris, 1966.
- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1993.
- Halévy, Daniel, *Nietzsche*, Grasset, Paris, 1944.

- Heidegger, *Nietzsche*, traduction Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.
- Klossowski, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris, 1975.
- Kofman, Sarah, *Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*, Galilée, Paris, 1994.
- Kremer-Marietti, Angèle, *L'homme et ses labyrinthes*, UGE 10/18, Paris, 1972.
- Montinari,azzino, « *La volonté de puissance* » *n'existe pas*, Éditions de l'Éclat, Paris, 1997.
- Morrison, Robert, *Nietzsche and Buddhism - A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Oxford University Press, 1997
- Onfray, Michel, *De la sagesse tragique : Essai sur le bon usage de Nietzsche*, Le livre de poche, 2005.
- Philonenko Alexis, *Nietzsche, le rire et le tragique*, Le livre de poche, Paris, 1995.
- Richter, C., *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Mercure de France, Paris, 1911
- Schlechta, Karl, *Le cas Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1960.
- Stiegler, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, P.U.F., Paris, 2001.
- Valadier, Paul, *Nietzsche l'intempestif*, Beauchesne, coll. « Le grenier à sel », Paris, 2000.
- Valadier, Paul, *Nietzsche, l'Athée de rigueur*, Desclée de Brouwer, Paris, 1989.
- Vattimo, Gianni, *Introduction à Nietzsche*, Coll. « Le point philosophique », De Boeck, Bruxelles, 1991.

Imprimé en Union européenne

Dépôt légal : janvier 2009

Composition et mise en pages réalisées par  
Sud Compo - 66140 - Canet en Roussillon  
009/2008