

« Le désert croît... ». Nietzsche et l'aviissement de l'homme

Yannis Constantinidès

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/noesis/482>

DOI : 10.4000/noesis.482

ISSN : 1773-0228

Éditeur

Centre de recherche d'histoire des idées

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2006

Pagination : 115-127

ISSN : 1275-7691

Référence électronique

Yannis Constantinidès, « « Le désert croît... ». Nietzsche et l'aviissement de l'homme », *Noesis* [En ligne], 10 | 2006, mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 19 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/noesis/482> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/noesis.482>

Ce document a été généré automatiquement le 19 septembre 2022.

Tous droits réservés

« Le désert croît... ». Nietzsche et l'aviissement de l'homme

Yannis Constantinidès

- 1 La question de l'humanisme est viciée dans son principe même par la définition implicite de l'humain qu'elle présuppose. Si l'on envisage en effet l'humanité à la fois comme une fin et comme un tout, on s'interdit de saisir la véritable signification de l'humain. On disserte encore naïvement sur l'ambiguïté essentielle de l'homme, créature hybride, ni ange ni bête, mais hésitant toujours entre ces deux extrêmes, sans voir que cette représentation caricaturale de l'« humain » et de l'« inhumain » s'appuie sur une vision morale du monde surannée et pernicieuse. L'*inhumanité* de l'homme n'a ainsi de sens que si l'on sait avec certitude ce qui est proprement humain, c'est-à-dire si l'on attribue à l'homme une essence idéale, à laquelle il ne coïncide peut-être pas encore, mais qu'il doit pourtant s'efforcer de réaliser, comme sa vocation propre. C'est à cette non-coïncidence momentanée de l'homme avec sa nature véritable, qui serait d'être un sujet moral et libre, qu'il faudrait imputer les actes « inhumains » qu'on le voit partout commettre, si l'on en croit les thuriféraires attardés de l'idée de progrès. Or, si l'humanitarisme actuel a bien repris à son compte l'idéal chrétien d'humanisation, qui fait un devoir à l'homme de surmonter la part de bestialité en lui pour pouvoir accéder à l'humanité véritable, cela n'a pas eu pour effet la moralisation de l'homme, loin de là ¹ ! C'est bien plutôt l'échec de toute tentative de rendre l'homme meilleur qui apparaît clairement dans le mélange d'incompréhension et de terreur panique que suscite le récit de la « barbarie » dont l'homme est toujours capable.
- 2 Aussi est-il étonnant de voir que cet idéal, qui n'a jamais engendré qu'un respect abstrait de l'homme, au mieux de ses droits, mais pas de sa particularité, non seulement n'est pas abandonné, mais est maintenu et même renforcé : il faut « toujours plus » de civilisation, c'est-à-dire d'humanisme abstrait pour combattre la barbarie, alors que celle-ci se nourrit très certainement de l'hypocrisie et de la pusillanimité d'une politique angélique. L'opposition de Nietzsche à cet humanisme lénifiant, hérité de la pensée des Lumières et de Kant, est en ce sens salutaire. À ses yeux, l'histoire de la civilisation occidentale, qu'il résume à l'entreprise chrétienne d'humanisation de

l'homme, est l'histoire du *rapetissement* de l'homme, de sa dénaturation. En cherchant à moraliser l'homme, on a simplement réussi à le mettre en contradiction avec lui-même, à le séparer de son animalité première. La morale chrétienne a ainsi creusé un abîme entre l'homme et la nature en faisant de lui le centre de la création, sa véritable raison d'être. Il lui fallait désormais se détacher de plus en plus de sa propre nature pour remplir sa destination finale, qui est d'être pleinement homme. L'affirmation de Kant selon laquelle il y a en chacun de nous un « intérêt naturel pour la moralité », une disposition morale qu'il nous suffit de développer pour devenir un homme digne de ce nom, explique que l'accomplissement de l'homme ait jusqu'ici été confondu, comme le souligne Nietzsche, avec son accomplissement moral. La question fondatrice et en apparence innocente de l'anthropologie morale, « Qu'est-ce que l'homme ? »², doit donc être impitoyablement rejetée, car elle suppose l'existence d'une essence invariable de la nature humaine. Elle avait en effet chez Kant le sens d'une incitation à faire ce que notre devoir nous impose de faire pour devenir réellement humains, alors que la vraie question pour Nietzsche, qui conçoit l'homme comme un « pont », une « transition » et non une fin, est de savoir *jusqu'où* l'homme peut aller, et ce par-delà bien et mal.

- 3 Il n'est pas dès lors exagéré d'affirmer que Nietzsche est un humaniste, dans la mesure où son œuvre tout entière se présente comme une tentative pour ennoblir l'homme, le rendre plus fort, plus profond, plus « méchant ». Il s'oppose simplement à l'humanisme moral, dont le but est de domestiquer l'homme, comme on apprivoise la nature sauvage, et non de l'élever comme une « plante » pour lui permettre de tenir ses promesses. En faisant de l'homme « le seigneur de la nature », la philosophie pratique de Kant ouvrait en effet la voie à la singulière alliance de l'humanitarisme et du technicisme qui caractérise la modernité, le principe commun aux deux étant la subordination et la négation de la nature. Dans son rejet sans équivoque de la modernité, Nietzsche se pose, dès la Préface de 1872 à *La Joute chez Homère*, en héritier de la conception grecque de l'homme, qui nous paraîtrait bien « inhumaine » aujourd'hui, si nous devions la mesurer d'après nos critères moraux :

Lorsqu'on parle d'*humanité*, on se fonde sur l'idée qu'elle pourrait bien être ce qui sépare l'homme de la nature et l'en distingue ; mais, en réalité, cette séparation n'existe pas : les propriétés « naturelles » et celles qu'on dit être proprement « humaines » se sont entremêlées de façon indissociable. Dans ses facultés les plus nobles et les plus élevées, l'homme est tout entier nature et porte en lui l'étrangeté de ce double caractère naturel. Ses aptitudes redoutables et qu'on tient pour inhumaines sont peut-être même le sol fécond d'où peut surgir une quelconque humanité sous la forme tant d'émotions que d'actions et d'œuvres. C'est ainsi que les Grecs, les hommes les plus humains de l'Antiquité, possèdent un caractère cruel et portent en eux la marque d'un désir sauvage de destruction : trait de caractère que révèle également fort bien l'image grotesquement agrandie de l'Hellène que renvoie Alexandre le Grand, mais qui, dans toute son histoire comme dans sa mythologie, ne peut que nous effrayer, nous qui n'avons pour l'observer que le concept pusillanime d'humanité au sens moderne.

- 4 Il faut donc préciser ce qu'on entend par *humain* avant de jeter l'anathème sur certains hommes et leur reprocher leur prétendue « inhumanité ». Nietzsche montre que l'échelle de valeurs ici adoptée est biaisée et qu'elle repose en réalité sur le dogme chrétien de l'égalité naturelle des hommes. D'après lui, l'homme passe infiniment l'homme : un abîme sépare ainsi le *dernier homme* – l'homme fragmentaire, servile – du *surhumain*, l'homme complet, souverain. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est

donc par *philanthropie* que Nietzsche exprime fréquemment son aversion pour ce que l'homme est devenu sous l'emprise de la morale judéo-chrétienne. Mais le constat amer de Zarathoustra que « le désert croît... »³ ne signifie pas qu'il faille désespérer de l'homme : son ennoblissement reste possible aux yeux de Nietzsche, qui ne partage pas sur ce point le pessimisme de son « éducateur » Schopenhauer⁴.

- 5 Mais ennoblir l'homme ne consiste pas à l'affranchir du règne de la nature et de l'animalité, bien au contraire. C'est pour cela que Nietzsche se montre intransigeant – à l'instar de Schopenhauer certes, mais pour des raisons inverses – envers la notion kantienne d'une « dignité » inconditionnelle de l'homme :

L'homme a été éduqué par ses erreurs : il ne se vit jamais, tout d'abord, qu'incomplètement, en second lieu il s'attribua des qualités imaginaires, en troisième lieu il se sentit dans une situation hiérarchique inexacte à l'égard de l'animal et de la nature, en quatrième lieu, il ne cessa d'inventer de nouvelles tables de biens et les considéra pendant un certain temps comme éternelles et inconditionnées de sorte que tantôt telle pulsion et tel état humain, tantôt tels autres occupèrent le premier rang et furent ennoblis par suite de cette appréciation. Si l'on compte pour rien ces quatre erreurs, on aura également compté pour rien l'humanitarisme, l'humanité et la « dignité humaine »⁵.

- 6 Contrairement aux traditionnels réformateurs politiques et moraux, Nietzsche ne souhaite donc guère changer la nature humaine de fond en comble, mais la retrouver sous le masque complaisant de la moralité. Ramener « l'humanisation » ou la « moralisation » à une dénaturation de l'homme lui permet ainsi de dénoncer en passant les rêves d'ennoblissement qui font peu de cas de l'humanité véritable. On ne peut en effet se défendre de voir dans la volonté révolutionnaire de faire progresser l'humanité dans son ensemble une traduction laïque de la morale socratique et chrétienne du perfectionnement moral. Dans les deux cas, il s'agit de rendre l'humanité meilleure et d'ouvrir la voie à un « homme nouveau », qui aura surmonté tout ce que l'humanité ancienne contenait d'« inhumain ». Nietzsche a raison en ce sens de dénoncer « une chimère dans la théorie de la révolution » :

Il est des visionnaires de la politique et de la société qui poussent de toute leur éloquence enflammée à un renversement total de l'ordre établi, dans la croyance qu'aussitôt après s'érigera comme de lui-même le temple le plus fier d'une belle humanité. Il persiste dans ces rêves dangereux un écho de la superstition de Rousseau, qui croit à la bonté de la nature humaine, une bonté miraculeuse, originelle, mais comme *ensevelie* désormais, et qui impute toute la faute de cet ensevelissement aux institutions de la civilisation, société, État, éducation⁶.

- 7 Non seulement l'humanisation conçue comme « amélioration » n'est pas un gage de progrès, mais elle repose surtout sur une fausse conception de l'homme et de ce qui est (ou peut devenir) humain. L'erreur fondamentale ici est, sous prétexte de droit à l'égalité, de concevoir l'humanité comme un tout, alors qu'il est manifeste que la notion d'humain recouvre d'immenses différences entre individus particuliers et entre « types », comme le dit Nietzsche. On ne parvient ainsi à l'homme en soi, cette « abstraction exsangue »⁷, que par nivellement.

Le règne misérable du dernier homme

- 8 C'est précisément pour insister sur la grande plasticité de l'humain que Nietzsche creuse autant le fossé entre le « fort » et le « faible », l'homme tropical et l'homme domestiqué, le surhumain et le dernier homme. Comme son nom l'indique, le *dernier* homme représente l'homme le plus méprisable qui soit, le terme possible de l'évolution (ou plutôt de l'aviissement) de l'humanité, si le processus de décadence se poursuivait

jusqu'au bout et mettait fin à toute perspective d'avenir. Cet homme crépusculaire est aux antipodes du surhumain, qui incarne au contraire l'avenir de l'humanité. En accentuant de la sorte le contraste entre ces deux pôles extrêmes de la hiérarchie humaine, Nietzsche a voulu dépeindre de la manière la plus vive le choix décisif entre montée et déclin que chacun de nous est selon lui nécessairement amené à faire. Ainsi, lorsque Zarathoustra brosse le portrait peu flatteur du dernier homme dans le Prologue, c'est dans l'espoir de susciter le mépris de la foule, que la description du type surhumain n'avait guère émue.

- 9 Cet *homoncule*, cet homme avorté que Nietzsche voyait avec dégoût se profiler à l'horizon de la modernité, a renoncé à toute grandeur et n'aspire plus qu'à vivre confortablement et le plus longtemps possible. Semblable à un puceron hédoniste, il a en aversion le danger et la maladie : « On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais on révère la santé ». Tard-venu, il veut travailler le moins possible et met au-dessus de tout la paix, la tranquillité, la sécurité. Nietzsche compare pour cette raison cet adepte d'une vie sédentaire, en troupeau, à un animal grégaire. L'histoire de la civilisation occidentale est de ce fait l'histoire du déclin de l'Occident, de la « médiocrisation » et du nivellement des Européens, qui ont en commun les mêmes besoins grégaires. Certes, les sentiments grégaires ont toujours existé et ont toujours constitué un frein puissant à l'affirmation de fortes personnalités, mais ils avaient au moins mauvaise conscience avant le christianisme. Sanctifiés par lui, le laisser-aller, la pusillanimité (l'« humilité »), la lâcheté (la « prudence »), le goût du confort matériel et intellectuel s'étaient désormais au grand jour, sans la moindre vergogne.
- 10 Les valeurs chrétiennes et démocratiques encourageraient de la sorte une vie *parasitaire*, tout entière vouée à la poursuite d'un bonheur mesquin et étrié. Nietzsche n'hésite pas en effet à qualifier de « parasite » ⁸ l'avorton produit par la morale chrétienne et égalitaire, puisqu'il se niche dans tous les recoins et interstices de la vie et qu'il cherche à survivre aux dépens de son hôte involontaire. Délibérément provocatrice, cette image décrit à merveille la vie grégaire, une vie de totale dépendance, animée d'un secret ressentiment envers cela même qui la nourrit, tout comme le vrai parasite essaie de détruire le corps même qui lui sert de refuge ... Il est frappant à cet égard de voir à quel point les nombreuses innovations technologiques de notre temps incitent à la paresse et à la servitude sous prétexte de « faciliter la vie ». Or, « la paresse, conçue comme inaptitude à un effort soutenu, est le propre de la dégénérescence » ⁹, d'après Nietzsche. Si l'on flatte de manière aussi éhontée la propension naturelle à la paresse, c'est dans le but non avoué d'affaiblir la volonté, de la rendre incapable d'une application durable. Aussi ne faut-il pas s'étonner si les derniers hommes se liquéfient face à la plus infime épreuve, si la moindre tension les désagrège. L'anémie de la volonté n'est que le résultat prévisible d'une vie en grande partie assistée, dépendante.
- 11 Rejetant là encore tout point de vue moralisant, Nietzsche refuse de qualifier d'individualistes ou même d'égoïstes les hommes modernes. Car le « moi » n'est pas à ses yeux une unité, mais une pluralité de forces à organiser. Seul celui qui réussit cette hiérarchisation interne peut prétendre à un égoïsme sain et parfaitement conscient : « Toute vigueur, toute santé, toute vitalité, témoigne de la *tension* accrue vers l'instinct dominateur du moi / tout relâchement est *décadence** » ¹⁰. L'hédonisme, le relâchement de la volonté sont des signes de décadence parce qu'ils manifestent l'absence d'un tel

« instinct directeur », qui hiérarchise les différentes tendances du moi. L'égoïsme doit en effet être compris comme *conquête* de soi et non comme simple et timide conservation. Comme le but de l'égoïste conséquent est de parvenir à la maîtrise, l'égoïsme, comme le goût de la domination, a essentiellement besoin d'être *éduqué*. Pour reprendre le jeu de mots d'*Ecce Homo*, le véritable égoïsme (*Selbstsucht*) est *dressage du moi* (*Selbstzucht*) ¹¹ et diffère essentiellement du contentement de soi, qui n'est qu'enflure et vanité. Autrement dit, la fierté n'est pas en soi condamnable, mais on ne peut y prétendre qu'à condition de parvenir à la maîtrise de soi. C'est seulement le « moi » non dressé qui est « haïssable » ...

- 12 Le véritable égoïsme ne consiste donc pas dans le souci maniaque de soi, l'intérêt exclusif pour sa propre personne, mais dans une juste estime de soi ¹². Nietzsche dénonce ainsi l'hédonisme comme symptôme d'un *ego* déclinant, qui n'a plus la force de s'étendre, de subjuguer et qui ne fait plus que se *flatter*. L'égoïsme supérieur est bien plutôt du côté de la *Selbstüberwindung*, de l'effort constant pour se surmonter soi-même, un égoïsme donc très éloigné du repli frileux sur soi, du souci économe de sa petite santé ... L'éducation de la volonté est en ce sens nécessaire pour *renforcer* l'homme, dont la pente naturelle est la paresse. Le but, comme l'écrit Nietzsche, est « d'obéir longuement, et dans *une seule* direction » ¹³. On parvient ainsi à la maîtrise à force d'application et de concentration d'esprit. Le dépassement de soi n'est plus alors source de douleur, mais disposition permanente. La force de la volonté patiemment éduquée permet d'éviter la dispersion et la fragmentation qui caractérisent l'homme moderne et de devenir un « homme total », l'inverse de l'homme fragmentaire ou du simple rouage.
- 13 Au début de la *Considération inactuelle* qu'il a consacrée à Schopenhauer, Nietzsche dénonce en ce sens la déshumanisation qu'entraîne la société industrielle, qui fait de ses *fonctionnaires* de simples rouages de la gigantesque machine qu'elle est au fond : « À la question "Pourquoi vis-tu ?", ils répondraient tous vite et fièrement – "pour devenir un bon citoyen, un savant, un homme d'État" – et pourtant ils *sont* quelque chose qui ne pourra jamais devenir autre chose, et pourquoi sont-ils justement cela ? Hélas, et rien de mieux ? » L'humanité est irrémédiablement fragmentée par l'exigence économique de rentabilité, qui vise à confiner chacun dans un recoin, dans une « spécialité » ¹⁴. L'éducation moderne se donne d'ailleurs ouvertement pour tâche de perpétuer cette spécialisation excessive, dans la mesure où elle forme à des métiers particuliers plutôt que de tenter de développer l'indépendance d'esprit. L'indifférenciation est paradoxalement la rançon de cet éclatement généralisé des vocations en petits gagne-pain : il s'agit d'imposer à tous les mêmes désirs limités, les mêmes ambitions mesquines. A la vie dangereuse et inconfortable de l'esprit libre s'oppose ainsi l'obsession du dernier homme pour le confort et la sécurité, en même temps que son hédonisme mou de consommateur passif. Il voudrait au fond être assuré contre tout, même contre la vie et contre soi-même. On tient là la formule du « bonheur pour tous », du bonheur grégaire qu'annonce l'idéologie du « Progrès » telle que la démasque Nietzsche : une vie presque végétative, en tout cas étriquée, réduite aux besoins les plus élémentaires, où il n'y a pas de place pour la grandeur et le dépassement de soi.
- 14 Le caractère décadent de ce « bonheur » lénifiant, qui est avant tout une volonté d'engourdissement, l'aspiration à un profond sommeil ne fait aucun doute. Il masque à peine la profonde détresse spirituelle d'êtres qui cherchent plus à anesthésier la vie qu'à vivre. En ce sens, il exprime la lassitude plutôt que la maturité de l'homme. Les derniers hommes ont en effet un grand besoin de divertissements, de récréations pour

oublier leur misère affective et pour s'oublier eux-mêmes : « Un peu de poison de-ci de-là : cela procure des rêves agréables. Et beaucoup de poison en dernier lieu, pour mourir agréablement ». Ils ne pensent qu'à se laisser aller, se relâcher, parce que pour eux la douleur est le mal absolu et qu'il leur faut littéralement se rétracter pour souffrir le moins possible. Nietzsche met particulièrement en avant l'adoption complaisante de la posture de la victime et la propension à justifier, à pardonner la faiblesse : on sait se montrer « compréhensif » et « tolérant », c'est-à-dire accommodant envers les autres et on attend d'eux en retour la même indulgence. L'affinité profonde entre l'idéologie égalitaire et la diabolisation compassionnelle de la souffrance apparaît dès lors clairement :

Ce à quoi ils [les partisans des « idées modernes »] aimeraient tendre de toutes leurs forces, c'est la généralisation du bonheur du troupeau dans sa verte prairie, avec pour tout le monde sécurité, absence de danger, bien-être, allègement de la vie ; les deux chansonnettes et doctrines qu'ils entonnent le plus généreusement s'appellent « égalité des droits » et « compassion pour tout ce qui souffre », – et ils tiennent la souffrance elle-même pour quelque chose qu'il faut *abolir* ».

- 15 Nietzsche n'a que mépris pour le sentimentalisme, la « honteuse effémination sentimentale »¹⁶ que l'on a le front de travestir en noblesse du sentiment. Loin de constituer un progrès en moralité, l'adoucissement de nos mœurs trahit une sensiblerie peu compatible avec la vertu véritablement humaine¹⁷. Nietzsche rejette ainsi sans ambages le « mol concept » d'humanité, qui exclut de sa définition toute violence et toute dureté. Le ton de l'indignation morale, devenu spontané, masque mal la « dévirilisation » générale, l'incapacité à lutter. Sans surprise, les idéaux modernes portent au pinacle l'homoncule, l'avorton humain : il s'y reconnaît d'autant plus facilement qu'ils flattent son désir de se dissimuler derrière les feuilles de vigne morales de la « dignité » et de la « responsabilité ».
- 16 La forte séduction qu'exercent les valeurs « humanistes » vient en effet de ce qu'elles rendent possible l'oubli de soi, la *dépersonnalisation* de l'individu. La curiosité émoussée et les nerfs fatigués des derniers hommes les contraignent à recourir à des stimulants toujours plus forts. Ce besoin physiologique de narcotiques en tous genres, poussé à son comble, semble conduire tout droit à ce que Nietzsche appelle le « bouddhisme européen », c'est-à-dire à une époque de consommation sénile. Le slogan socialiste *Ni dieu ni maître* serait alors réalisé : il n'y aurait plus de berger, mais un seul troupeau, comme le dit le Prologue du *Zarathoustra* ... Nietzsche dénonce dans le § 173 d'*Aurore* les arrière-pensées des « apologistes du travail », qui veulent briser l'individu, l'étourdir, mais il est loin de voir comme un Lafargue dans la paresse un remède à l'oubli volontaire de soi dans le travail. Elle est bien plutôt une autre manière de s'oublier, de se vautrer, de s'affaler de tout son long et n'a donc rien de commun avec l'*otium*, le loisir actif que Nietzsche oppose à la hâte indécente qui caractérise les Occidentaux. Il insiste ainsi sur l'égale passivité de l'affairement et du repos intégral qui le suit, de la suractivité morbide et de l'avachissement auquel donnent lieu par exemple aujourd'hui les sacrosaintes « vacances », qui signifient en réalité vacance de l'esprit ... Dans les deux cas, il s'agit de se fuir, de se distraire, comme si on ne supportait pas de rester un seul instant seul avec soi-même. La diminution conséquente du temps de travail grâce aux efforts des socialistes a donné raison à Nietzsche : l'aliénation par le travail a laissé place à l'aliénation par les « industries du loisir » ; on ne sait pas quoi faire de son temps libre et on est reconnaissant à ceux qui montrent comment l'occuper « utilement ». Dans un texte posthume de 1881, Nietzsche juge ainsi les divertissements modernes « d'une

parfaite médiocrité, car il faut y éviter une trop grande dépense d'esprit et de force, donc non plus en exiger trop – il s'agit de se reposer »¹⁸. On retrouve là les petits plaisirs dont raffole le dernier homme, qui ignore tout de la contemplation ou de l'oisiveté active propres au surhumain.

- 17 Certes, le surhumain n'est qu'une représentation, un *contre-idéal* qu'il oppose au nihilisme tranquille et béat du dernier homme, mais Nietzsche s'accroche à cette possibilité presque idéale, au risque de paraître céder au donquichottisme. Il veut croire que l'aviissement de l'humanité n'est pas irréversible, qu'il est possible de lui indiquer à nouveau la voie de la grandeur, du dépassement de soi. Cette volonté angoissée de remédier au déclin de l'homme apparaît clairement dans un fragment de 1874, alors qu'il n'a que trente ans :

Je n'arrive pas à croire que l'homme soit cet être qui rampe à travers la vie avec une sombre application, apprend, calcule, parle de politique, lit des livres, engendre des enfants et se couche pour mourir – ce n'est alors qu'une larve d'insecte, quelque chose de méprisable, de périssable et complètement superficiel. Vivre ainsi n'est rien d'autre qu'un mauvais rêve ».

La victoire sur le dégoût

- 18 Nietzsche fait ainsi du surhumain le sens et la raison d'être de l'humain pour montrer que le nihilisme n'est pas une fatalité, qu'il peut et doit être surmonté. Cela n'a rien d'un geste humanitaire, comme le rappelle le § 377 du *Gai savoir*, car ce n'est pas l'amour abstrait de l'humanité qui anime Nietzsche, mais plutôt l'amour du surhumain à venir : « L'amour pour le surhumain est le remède contre la pitié pour l'homme : l'humanité devrait rapidement périr de cette compassion »²⁰. La pitié est en effet ici au service du rapetissement de l'homme puisqu'elle le conforte dans sa faiblesse et voit même en elle le signe d'une humanité supérieure. Tout compte fait, Nietzsche trouve *plus humaine* que la complaisance émollissante la dureté visant à rendre de nouveau possible la grandeur de la plante ou animal homme.
- 19 Si la « dernière tentation » de Zarathoustra est bien la pitié qu'il ressent pour les « hommes supérieurs », il a plus de mal encore à surmonter son dégoût viscéral pour l'homme moderne. Cette réaction physiologique appelait aussi un remède pour ne pas donner lieu à l'amertume et à la misanthropie d'un Schopenhauer par exemple. Nietzsche décrit parfaitement cette victoire sur le dangereux dégoût dans *Ecce Homo* :

Le sentiment d'humanité ne consiste pas chez moi à me sentir proche de l'homme tel qu'il est, mais à *supporter* seulement de me sentir proche de lui... Le sentiment d'humanité n'est chez moi qu'une continuelle victoire sur moi-même. [...] Tout mon Zarathoustra n'est qu'un dithyrambe en l'honneur de la solitude, ou, si l'on m'a compris, en l'honneur de la *pureté*. [...] Le dégoût de l'homme, de la « canaille », fut toujours mon plus grand péril ».

- 20 Il est donc nécessaire pour le philosophe-législateur de se projeter dans l'avenir pour ne pas entièrement désespérer de l'humanité. Le surhumain sert ainsi d'horizon non tant de l'attente messianique que de l'action présente. Il faut « vouloir » le surhumain pour le rendre possible, il faut créer cet avenir pour le moins incertain. Pour que cet espoir de renaturalisation de l'homme ne reste pas vain, il est nécessaire au préalable de mettre fin à toute espérance idéale. Ce n'est pas un hasard à cet égard si Nietzsche présente la doctrine de l'éternel retour comme la pensée la plus désespérante qui soit : ce n'est que du nihilisme « outrancier » ou « extatique » que peuvent surgir les conditions favorables à l'émergence du type surhumain. Il faut en quelque sorte faire le vide pour permettre la création de valeurs nouvelles favorisant la vie ascendante. Le

« nihilisme extatique » de Nietzsche s'apparente dès lors à un pari pascalien inversé : pour prévenir le lent suicide de l'humanité, il faut faire résolument le choix de la terre, de la grandeur naturelle. Mieux vaut pour l'humanité périr courageusement en tentant de se dépasser elle-même que glisser insensiblement vers le nihilisme passif des derniers hommes.

- 21 Le surhumain n'est donc en rien comparable à l'« homme nouveau » du christianisme et des révolutionnaires. Il est bien plutôt l'homme complet, souverain, qui non seulement ne cherche pas à faire table rase du passé, mais assume pleinement la responsabilité de l'ensemble de l'histoire. Ce parfait héritier se distingue par ce trait de l'homoncule, qui reste rivé au présent et qui n'a de ce fait aucun avenir. Libre d'esprit, il n'est pas asservi aux jugements moraux dominants et les grands mots de la vertu lui répugnent. Il vit dangereusement, rejetant toute forme de confort, avant tout le conformisme et les diverses consolations. La « nature humaine » reste donc plastique, en devenir pour Nietzsche : c'est en ce sens profond que le surhumain n'est pas le terme de l'évolution, mais un perpétuel dépassement de soi. A la triste uniformité des goûts et des aspirations des derniers hommes, Nietzsche oppose la vaste synthèse de pulsions contradictoires que doit accomplir le surhumain :

L'homme suprême serait celui qui aurait la plus grande diversité d'instincts, et cela avec l'intensité la plus forte dans les limites de ce qui est encore supportable²¹.

- 22 L'indépendance apparaît ainsi comme la principale qualité de l'homme véritable, dont la force – intacte – de volonté lui permet de maîtriser une si grande diversité intérieure. Le surhumain est en ce sens une perspective plus raisonnable qu'il n'y paraît. « Celui qui a gardé et cultivé une *forte volonté*, jointe à un esprit vaste, a de meilleures chances que jamais »²², écrit Nietzsche. Mais le désert continue entre-temps de croître ...

NOTES

1. Cf. *Cld*, « Divagations d'un Inactuel », § 37 : « “Sommes-nous vraiment devenus plus moraux ?” Le fait que tout le monde le croie est plutôt un argument contre cette théorie... Nous autres, hommes modernes, très délicats, très vulnérables, pleins d'égards pour tous et en exigeant de tous, nous nous imaginons en fait que ces délicats sentiments d'humanité que nous incarnons, cette unanimité *acquise* pour nous ménager, nous rendre service, nous faire mutuellement confiance, constitue un progrès positif, et qu'en cela nous surpassons de beaucoup les hommes de la Renaissance. »
2. Cf. *FP XIII*, 9 [173] : « L'exigence d'“humanisation” (qui se croit très naïvement en possession de la formule “qu'est-ce qui est humain ?”) est une tartuferie sous laquelle une espèce d'hommes bien déterminée cherche à imposer sa domination : plus exactement un instinct bien déterminé, l'*instinct grégaire*. »
3. Cf. *Za*, IV, « Parmi les filles du désert », § 2 : « Le désert croît : malheur à qui recèle des déserts ! »

4. Lire là-dessus mon article, « L'humanisme paradoxal de Nietzsche », in *L'Art du comprendre*, n° 15, 2006, p. 163-177.
5. GS, § 115 (« Les quatre erreurs »).
6. HTH I, § 463.
7. A, § 105.
8. Voir par exemple FP XIV, 23 [4].
9. *Ibid.*, 15 [37].
10. *Ibid.*, 22 [18] (* en français dans le texte).
11. EH, « Pourquoi je suis si avisé », § 9.
12. Cf. FP XIII, 10 [127] : « La préoccupation de soi et de son “salut éternel” n'est pas l'expression d'une nature riche et sûre d'elle-même : car celle-ci envoie au diable la question de savoir si elle connaîtra la béatitude – elle n'a aucun intérêt à une quelconque forme de bonheur, elle est force, acte, convoitise – elle s'imprime dans les choses, elle fait violence aux choses ... Le christianisme est une hypochondrie romantique de ceux qui ne se tiennent pas solidement sur les pieds. – Partout où la perspective *hédoniste* passe au premier plan, on peut conclure à de la souffrance et à une certaine *malvenue*. »
13. PBM, § 188. Voir aussi HTH I, § 521 (« La grandeur : imposer une direction »).
14. Nietzsche dénonce cet « optimisme économique » dans une note posthume de 1887 : « les frais de tous se soldent par un déficit total ; l'être humain s'avilit : si bien que l'on ne sait plus seulement à quelle fin a bien pu servir cet énorme processus. A quelle fin ? un nouveau “à quelle fin” (Wozu) - voilà ce qui est nécessaire à l'humanité ... » (FP XIII, 10 [17]).
15. PBM, § 44. La « plante “homme” » ne peut pourtant croître vigoureusement selon Nietzsche qu'à condition de ne pas être ménagée.
16. GM, III, § 14.
17. Cf. CId, « Divagations d'un Inactuel », § 37 (déjà cité) : « Nous autres, modernes, avec notre “humanité” douillettement ouatée, qui prend bien soin de ne se blesser à aucune pierre du chemin, nous aurions offert aux contemporains de César Borgia un spectacle du plus haut comique. »
18. FP du GS, 11 [219].
19. FP des *Considérations inactuelles III et IV*, 35 [12].
20. FP IX, 3 [1], § 385.
21. EH, « Pourquoi je suis si sage », § 8.
22. FP X, 27 [59].
23. *Ibid.*, 26 [449].

AUTEUR

YANNIS CONSTANTINIDÈS

Agrégé et Docteur en philosophie, enseigne à l'Université de Reims et à l'Espace éthique de la faculté de médecine Paris-Sud XI. Il a publié de nombreuses études sur Nietzsche, dont une anthologie commentée (*Nietzsche*, Hachette, collection « Prismes », 2001). Il a

par ailleurs traduit quatre opuscules de Feuerbach dans un recueil intitulé *Pour une réforme de la philosophie* (Mille et une nuits, 2004) et prépare une traduction de *L'Essence de la religion* du même auteur au Livre de poche. Dernier ouvrage paru : la traduction de *Au-delà de la philosophie universitaire* de Schopenhauer (Mille et une nuits, 2006).