

## L'Adultère de Zarathoustrai

intervention de Marc de Launay du 26 novembre 2001

Dans sa belle étude, «*Passio als Leidenschaft*» (1941)[1], Auerbach retrace l'évolution du sens du terme "passion" jusqu'au XVIIe siècle en soulignant la concurrence, dont sa signification est l'objet, entre une conception antique culminant dans l'idée stoïcienne d'ataraxie (lutte et résistance à l'*affectus*) et une conception chrétienne (de la *passio*) qui d'abord hésite à reconnaître aux passions une valeur positive, puis penche pour une acception contraire plus radicale. C'est ainsi que dans un premier temps, Augustin parle de *passio* comme d'un *motus animi contra rationem*, ou évoque l'agitation, les désordres et les orages des passions, mais ce n'est plus pour y opposer l'idéal antique d'impassibilité; c'est ainsi également que, bien plus tard, Malebranche affirmera que "Dieu a figuré, même par les dispositions du corps, celles de l'âme sainte de Jésus, et principalement l'excès de son amour pour son église, car saint Paul (Ephésiens V, 25-33) nous apprend que cette passion violente de l'amour, qui fait qu'on quitte avec joie son père et sa mère, pour sa femme, est une figure de l'excès d'amour de Jésus-Christ pour son épouse..."[2]

Le sens actif et moderne de "passion" est bien celui dont Nietzsche hérite et dont il parle quand il utilise le terme *Affekt* comme quasi synonyme de *Leidenschaft*, tout en étant bien conscient de l'évolution de sens analysée par Auerbach qui s'est sans doute inspiré de l'aphorisme 58 d'*Aurore*: "Dans le christianisme, on peut aussi entendre une grande protestation populaire contre la philosophie : la raison des vieux sages avait déconseillé aux hommes les affects, le christianisme voulait les leur restituer [...] il condamne la rationalité en général et encourage les affects à se manifester avec le maximum de puissance et d'éclat : comme amour de Dieu, crainte de Dieu, foi fanatique en Dieu, espérance la plus aveugle en Dieu."

Cette réactivation chrétienne est évidemment dénoncée par Nietzsche quelques aphorismes plus loin (§ 76) puisqu'elle a pour finalité de lutter contre les passions du corps, contre éros : "N'est-ce pas le propre des âmes vulgaires que de considérer l'ennemi toujours comme mauvais ! Et a-t-on le droit de nommer éros ennemi !"

A l'automne 1880, à la même époque où il rédige *Aurore*, Nietzsche semble suggérer qu'il entend infléchir la tradition de ce qu'on entend par "passion" : au fragment 6 [461], il parle de la probité (*Redlichkeit*) comme d'une *passio nova* dont il imaginerait faire l'histoire (cf. 6 [457]), ainsi qu'une partie constitutive de ce qu'il appelle la "Religion de la bravoure." [3]

La seule occurrence, dans son oeuvre, de l'expression *Affektenlehre* se trouve au fragment 13 [2], en 1888, où elle désigne la psychologie comme morphologie de la volonté de puissance – Nietzsche répétant alors ce qu'il avait déjà dit, trois ans auparavant, à l'aphorisme 23 de *Par-delà bien et mal* –, elle-même définie au fragment 14 [121] (1888) comme "*Primitive Affektform*". On pourrait faire l'hypothèse, avant inventaire exhaustif, que Nietzsche emploie *Affekt* comme quasi synonyme de *Leidenschaft*, mais que ce dernier terme englobe plus généralement les significations sédimentées de la tradition, tandis qu'*Affekt* est plus directement référé, à titre de *terminus technicus*, à sa propre conception des pulsions, comme en témoigne la co-occurrence d'*Affekt* et de *Redlichkeit* au fragment 6 [234] de 1880 [4], où *Affekt* désigne les pulsions, *Leidenschaft* renvoyant plutôt à la manière dont nous percevons confusément ces pulsions, en quelque sorte en aval des affects. Il est donc pour le moins surprenant de constater que, nulle part dans *Ainsi parlait Zarathoustra* – l'oeuvre où, pour la première fois Nietzsche expose le thème de la volonté de puissance dont on ne peut ignorer le lien plus qu'étroit avec les affects –, le terme *Affekt* n'apparaît, et que *Leidenschaft*, au singulier, ne figure qu'une seule fois : "Sa connaissance n'a pas encore appris à sourire sans rien jalouser, sa passion débordante ne s'est pas encore apaisée dans la beauté." [5] *Leidenschaft*, au

pluriel, est strictement cantonné au texte de *Zarathoustra*, I, "Les passions de joie et de douleur" qui résume de manière évidemment critique la sublimation des passions en vertus au prix d'une illusoire paix ; car les vertus entreront de nouveau en conflit :

"Tu avais naguère des passions que tu disais mauvaises. Mais à présent tu n'as plus que des vertus; elles sont nées de tes passions.

Tu as imposé à ces passions tes fins suprêmes, elles sont alors devenues tes vertus et tes joies. Et quand même tu serais de la race des violents ou des voluptueux, ou des fanatiques, ou des vindicatifs.

Tes passions ont fini par devenir des vertus, et tous tes diables des anges. [...] Et aucun mal ne naît plus de toi désormais, si ce n'est le mal qui résulte du conflit entre tes vertus. [...]

Il est nécessaire que tes vertus se jaloussent et se tiennent en suspicion et se calomnient entre elles. Vois comme tes vertus sont avides de tout posséder, chacune veut que ton âme tout entière lui serve à elle seule de héraut, elle requiert toute ta force dans la colère, la haine et l'amour."

Or voilà qui n'est pas nouveau : en 1875, déjà, Nietzsche pensait qu'il fallait souhaiter "Que la vie garde son caractère violent, que soient suscitées des forces et des énergies sauvages. Le jugement portant sur la valeur de l'existence est le résultat le plus élevé de la tension la plus forte dans le chaos. Mais le cœur le plus ardent demande l'abandon de ce caractère violent et sauvage : alors qu'il en est lui-même issu ! Il veut abandonner son propre fondement ! Cela veut dire qu'il n'est pas intelligent [...] Le sage doit résister aux pensées de la bonté inintelligentes..."[6] On notera que le fragment suivant esquisse un programme : "Si j'étais déjà libre, je n'aurais pas besoin de toute cette lutte [...] Aujourd'hui, je ne puis qu'espérer me libérer peu à peu. Ainsi, le jour de mon travail propre est encore à venir. " Il pourrait donc sembler que *Zarathoustra* eût pu, aux yeux de Nietzsche qui en a fait lui-même si grand cas, être ce fameux "jour", et, pourtant, à la fin de sa lettre du 7 avril 1884 à Overbeck, Nietzsche dessine une perspective assez différente: «Je suis désormais décidé à consacrer les cinq prochaines années à élaborer ma "philosophie" pour laquelle je me suis bâti, avec mon *Zarathoustra*, un vestibule.» Ce qui explique en partie pourquoi *Par-delà bien et mal* a pour sous-titre "Prélude à une philosophie de l'avenir", et pourquoi Nietzsche pouvait considérer que ce livre disait "Les mêmes choses que *Zarathoustra*, mais différemment, très différemment..."[7] Sans doute est-ce aussi la raison pour laquelle le terme de "philosophie" et de "philosophe" ne se rencontrent jamais dans le *Zarathoustra*; il n'y est question que de sage et de sagesse.

Le thème de la "volonté de puissance" est en quelque sorte préfiguré dans *Aurore*, sous l'expression "sentiment de puissance" (*Machtgefühl*), aux aphorismes 93, 113, 348 et 535, et c'est encore le sens de la première occurrence de l'expression dans *Zarathoustra* I, "Les mille et une fins" : "Une table de valeurs est inscrite au-dessus de chaque peuple; c'est la table de ses victoires sur lui-même; c'est la voix de sa volonté de puissance." Mais la première définition plus précise est donnée dans le *Zarathoustra* II, au chapitre "Le dépassement de soi" dont la première version est donnée par le fragment posthume de l'automne 1882 (fragment 5 [1] 1) où Nietzsche écrit ceci : "Volonté de vivre ? Là où elle se manifeste, je n'ai jamais rencontré que volonté de puissance"). Dans le chapitre "Le dépassement de soi", Nietzsche dit ceci : "Là où j'ai rencontré la vie, j'ai rencontré la volonté de puissance, et ce secret, c'est la vie même qui me l'a confié, vois-tu, dit-elle, je suis ce qui est sans cesse contraint de se dépasser, et toi aussi, chercheur, tu n'es qu'un chemin, que la trace de ma volonté; à vrai dire, ma volonté de puissance marche dans les traces de ta volonté de vérité. C'est seulement où il y a de la vie qu'il y a aussi de la volonté, non pas une volonté de vie mais une volonté de puissance. Bien des choses sont prisées par la vie, d'avantage que la vie même, et cette estimation exprime elle aussi la volonté de puissance." Nietzsche présente donc la volonté de puissance comme un *secret* que la vie même lui aurait confié. C'est bien ce secret qui est au cœur du "vestibule" de la philosophie de l'avenir, même si l'essentiel de cette philosophie a été formulé plus tôt, dans le *Gai savoir* et les fragments de 1881, sous l'expression "éternel retour".[8] Comment ce secret a-t-il été transmis à *Zarathoustra*, et pourquoi le divulgue-t-il à son tour ?

*Zarathoustra* II, § 12, "Le dépassement de soi", s'adresse aux "plus sages" (*die Weisesten*)[9]; auparavant, Zarathoustra avait apostrophé les "sages célèbres" (*die berühmten Weisen*)[10], mais il ne les critiquait pas au nom de la volonté de puissance ni n'attaquait leur volonté de vérité pour la réduire à la volonté de puissance puisqu'il leur reproche de n'être pas des "serviteurs de la vérité" : "Vous cherchez à fonder en raison la piété traditionnelle de votre peuple, et c'est là ce que vous appelez "la volonté de trouver le vrai"." Entre ces deux adresses aux sages se situent trois chants qui constituent véritablement le centre matériel et intellectuel de *Zarathoustra* II, car c'est au cours de ces trois chants qu'est révélé, par la vie, à Zarathoustra le secret de la volonté de puissance. En s'attaquant aux sages célèbres, au chapitre 8, Zarathoustra leur reproche de ne pas savoir ce qu'est l'esprit, c'est-à-dire "la vie qui tranche dans sa propre chair"; ce ne sont que des bêtes de trait, en dépit de leur peau de lion, et qui ont fait de "la sagesse un hôpital et un asile pour mauvais poètes"; ils ne sont en butte "ni aux bouffées du vent ni à celles d'une forte volonté"; or Zarathoustra qualifie sa sagesse de "sauvage", elle est "frémissante, telle une voile, sous l'impétuosité de l'esprit", et Zarathoustra conclut à l'impossibilité pour ces sages célèbres de le suivre : il se prépare donc à une pérégrination et le résultat de ce voyage sera le dépassement de soi. Au chapitre 12, Zarathoustra peut alors expliquer aux plus sages les raisons de leur sagesse, et la comprendre mieux qu'ils ne le peuvent; il les invite finalement à remettre en cause leurs valeurs et à discuter avec lui de cette nouvelle vérité qui brise les leurs. Et c'est d'ailleurs ce qu'entreprend Zarathoustra tout au long des chapitres suivants (13-19) où il critique tour à tour l'ascétisme de l'esprit, les esprits cultivés formés par l'éducation moderne, ceux qui cherchent la connaissance pure, les érudits, les poètes, les révolutionnaires et, enfin, le prophète du nihilisme.

Le "voyage" auquel Zarathoustra conviait les sages célèbres sans croire qu'ils eussent pu le suivre est en fait un chant, "Le chant nocturne", "le chant le plus solitaire qui ait jamais été composé", et que Nietzsche a rédigé quelques mois avant le reste de *Zarathoustra* II.[11] L'importance de ce chant dans l'esprit de son auteur est, en outre, soulignée par le fait qu'il est cité in extenso au § 7 du chapitre "Zarathoustra" d'*Ecce homo*, puis de nouveau évoqué au début du paragraphe 8.

### *Le chant nocturne*

La solitude extrême du Chant de la nuit se révèle déjà dans le fait que ce que Zarathoustra considérait comme la plus haute vertu, en conclusion de *Zarathoustra* I, "la vertu prodigue", se dit maintenant "lasse de sa propre profusion". Et cette vertu même est remise en cause puisqu'il se plaint de donner sans plus pouvoir lui-même désirer: "O sort maudit de tous ceux qui donnent ! O assombrissement de mon soleil ! O désir de désirer !"

Zarathoustra est condamné à la solitude de "ceux qui donnent", comme il était, dans le Prologue, "saturé de sa sagesse"; néanmoins, ce Prologue, qui avait débuté par la nécessité pour Zarathoustra de descendre, de décliner, s'achevait sur l'impossibilité de la pure sagesse, et l'évocation du fait qu'un jour cette sagesse pourrait l'abandonner.

Le soleil, dans le Prologue, est dit par Zarathoustra ne pas pouvoir se passer de ceux qu'il éclaire; maintenant, Zarathoustra est lui-même un soleil isolé, privé de la satisfaction qu'il suppose être celle de ceux qui s'abreuvent à la lumière et en tirent réconfort. Dans le chapitre, "La vertu prodigue", Zarathoustra fustigeait l'absence de cette vertu en la qualifiant de dégénérescence, or il semble désormais atteint lui-même par "l'avidité de l'égoïsme rapace", symptôme d'un corps malade. Zarathoustra va même jusqu'à se sentir animé par la malfaisante intention de tirer vengeance de ceux à qui, auparavant, il donnait à profusion.

Soleil isolé, "injuste au fond du cœur à l'égard des autres soleils", Zarathoustra ne peut recevoir de lumière de quiconque, or son âme est "un chant d'amoureux": "Un désir d'amour est en moi, un désir qui parle lui-même le langage de l'amour." Il voudrait cesser de seulement donner pour, enfin, également recevoir. Est-ce de lui-même qu'il sera contraint de tirer quelque lumière? Est-ce lui qui apaisera son propre désir? Le chant de la nuit s'achève, comme il a débuté, par la réaffirmation d'un amour en attente, d'une soif, d'un désir à quoi rien ne semble devoir répondre; c'est pourquoi c'est un chant d'effroyable solitude dont la dramatisation rappelle celle de la Deuxième Méditation de

Descartes.

Le soleil Zarathoustra, comme les autres soleils, semble voué à obéir uniquement à "leur volonté inexorable", indifférents et inaccessibles à tout ce qui pourrait leur répondre, c'est-à-dire leur renvoyer un éclat – "ce qui brille". La plainte de Zarathoustra se résume à cette lamentation : "Je vis enfermé dans ma propre lumière", et sa sagesse l'a dépouillé du "désir de désirer", tandis que, pourtant, il est encore capable d'être amoureux.

### *La chanson à danser*

Contrairement aux deux autres, ce chant est précédé d'une introduction et se conclut sur une sorte d'épilogue. L'introduction et l'épilogue ne font pas partie du chant, mais s'inscrivent dans une sorte de diégèse. Zarathoustra et ses disciples, traversant la forêt en quête d'une source[12], rencontrent des jeunes filles qui dansent et s'interrompent dès qu'elles aperçoivent Zarathoustra; ce dernier les encourage à continuer en se présentant comme l'avocat de Dieu auprès du diable qui, lui, est identifié à l'esprit de pesanteur.[13]

En se plaçant du côté du dieu contre l'esprit de pesanteur, Zarathoustra prend parti aussi pour le dieu préféré des jeunes filles, Cupidon, qui se mettra à danser avec elles, accompagné par le chant de Zarathoustra destiné à railler, précisément l'esprit de pesanteur. C'est cet esprit qui est aussi celui des sages, et celui dont Zarathoustra lui-même entend se délivrer : car si Zarathoustra est dit, plus tard, être un "danseur"[14], il lui faut tout d'abord le *devenir*. Dans *Zarathoustra* I, § 8, "Lire et écrire"[15], le seul moment où Zarathoustra danse, c'est en fait un dieu qui, à travers lui, danse pour anéantir l'esprit de pesanteur.

Zarathoustra apparaît, dans ce chapitre, comme un guerrier qui cherche à plaire à la sagesse, et même s'il dit aimer la vie, celle-ci est présentée comme "lourde à porter". Les avertissements sur l'écriture aphoristique et les lecteurs de ce style[16] trouvent un écho à la fin de *Zarathoustra* II, § 20, "La délivrance" : "Mais pourquoi Zarathoustra parle-t-il autrement à ses disciples qu'à lui-même ?", ainsi qu'à la fin de *Zarathoustra* II, § 22, du suprême silence" : "O Zarathoustra, tes fruits sont mûrs, mais toi, tu n'es pas mûr pour tes fruits."

Au début du chant, Zarathoustra est encore lui-même affecté par l'esprit de pesanteur quand il déclare à la vie qu'il a cru sombrer dans un abîme sans fond en la contemplant. La vie, en riant, se moque de lui : "C'est ce que disent tous les poissons [...] ce qu'ils n'arrivent pas à sonder, ils le déclarent insondable." Et Zarathoustra, qui lui a donné la parole en chantant, continue à chanter que, pourtant, il ne la croit pas: "Mais je ne la crois jamais, ni elle ni son rire, quand elle dit du mal d'elle-même." Or la vie n'a dit aucun mal d'elle; simplement, elle s'est dite "uniquement changeante, farouche, femme en toute chose, rien qui soit vertueux".

Zarathoustra, par conséquent se trompe sur elle, car il l'aborde encore animé insidieusement par l'esprit de pesanteur dénoncé plus clairement par la suite, à la fin de l'avant-propos de 1886 au *Gai savoir* et au début de l'avant-propos à *Par-delà bien et mal*, comme cet effroyable sérieux, cette gauche insistance des philosophes dogmatiques abordant la vérité. En outre, la vie a "repêché" Zarathoustra en l'accrochant à "son hameçon doré"[17]. Et c'est parce qu'il aura été repêché par elle, c'est parce qu'elle cessera d'être insondable, qu'il sera capable de saisir, mieux que les plus sages, de quoi leur sagesse est faite; ayant lui-même pris ses distances à l'égard de la sienne. Zarathoustra, continuant de chanter, rapporte un entretien avec sa sagesse, la vie n'étant pas alors présente. Sa sagesse lui reprochait, jalouse, qu'il fasse louange de la vie, car "il veut, il désire, il aime". Du point de vue de la sagesse, ce ne sont pas là de vraies raisons pour aimer la vie, ce ne sont pas des raisons inspirées par la sagesse.

Zarathoustra se dit avoir été sur le point de dire à sa sagesse "ses vérités"; à la colère, inspirée par la jalousie, de sa sagesse répond la colère de Zarathoustra qui révèle ainsi la distance qu'il a commencé de prendre par rapport à cette sagesse. Autrement dit, vouloir, désirer, aimer sont de bien meilleures raisons pour louer la vie que ne le pense sa sagesse, et ces "vérités" sont de bien meilleures vérités que celles inspirées par la sagesse. De même que la vie se moque de Zarathoustra,

il se moque de sa sagesse à coup de vérités, tandis que la sagesse reste dans le ressentiment à la colère, et c'est elle qui incarne alors l'esprit de pesanteur que le chant est destiné à railler. Zarathoustra confesse alors le ménage à trois où il se trouve pris, et avoue : "Je n'aime au fond de mon cœur que la vie [...] mais si j'ai de la complaisance envers ma sagesse [...] c'est qu'elle me rappelle beaucoup la vie." En effet, même les "plus vieilles carpes" mordent encore à ses appâts – les vieux sages qui déclarent insondable la vie commettent la même erreur que Zarathoustra qui a encore de la complaisance pour sa sagesse, et qui dit n'aimer jamais tant la vie que lorsqu'il la hait. Tandis que Zarathoustra chante, les jeunes filles dansent; elles n'ont pas besoin de parler ni de comprendre le chant de Zarathoustra; elles lui offrent le spectacle d'une pesanteur déjà vaincue, et d'un accord réalisé, dans la grâce et la joie, avec la vie.

C'est maintenant la vie qui interroge Zarathoustra sur sa sagesse, et la réponse qu'il lui donne accentue la ressemblance entre ces deux personnifications féminines : "Il se peut qu'elle soit méchante, perfide et femme en toute chose; mais jamais elle n'est plus séduisante que lorsqu'elle dit du mal d'elle-même." Si la sagesse séduit davantage quand elle dit du mal d'elle-même, c'est-à-dire quand elle est sceptique, il ne faut pas alors s'étonner que Zarathoustra trouve insondable la vie et ne la croie pas quand elle affirme le contraire. Après cette réponse, la vie affiche un mâchant sourire et ferme les yeux – Zarathoustra ne peut encore apprendre de la vie ce qu'il doit entendre de sa sagesse, mais, surtout, la vie lui rétorque : "De qui parles-tu donc [...] de moi, sans doute ?" Ce qui suggère que les raisons avancées par Zarathoustra pour justifier son amour de la sagesse seraient plutôt des raisons d'aimer la vie... qui poursuit : "Et même si tu as raison, sont-ce là des choses à me dire en face ?" En effet, qui peut dire à la vie qu'il lui préfère la sagesse sans que la vie, comme elle vient de le faire, ne ferme les yeux ? Quand elle les rouvre, Zarathoustra ne peut continuer à parler de sa sagesse; il n'a plus rien à en dire face au sourire de la vie qui, elle, ne se met pas en colère ni n'est jalouse, mais relève plutôt une grossièreté de la part de Zarathoustra, un manque de tact – ce qui suggère que la vie est supérieure à la sagesse, y compris dans sa capacité à comprendre Zarathoustra, et, plus précisément le jeu des passions qui l'animent comme elles sous-tendent finalement sa sagesse, laquelle apparaît donc ne pas être en mesure de les maîtriser, de se donner en exemple, d'être à la hauteur de l'ataraxie qu'elle est censée procurer. Dès que la vie ouvre les yeux, Zarathoustra semble de nouveau "choir au fond de l'insondable", et le chant s'achève. Les jeunes filles s'en vont, et la tristesse s'empare de nouveau de Zarathoustra resté seul avec ses disciples.

Cependant, une présence inconnue l'environne et l'interroge, le regardant d'un air pensif :

"Comment, tu vis encore Zarathoustra ? Pour quelle raison ? Dans quel but ? Par quel moyen ? Pour aller où ? Pour demeurer où ? De quelle manière ? N'est-ce pas folie que de vivre encore ?" Cette série de questions, qui rappelle l'aphorisme 125 du *Gai savoir* ("L'insensé"), ne peut être posée que par la sagesse qui n'admet pas que Zarathoustra reste en vie si elle n'est plus pour lui ce qu'il tient pour suprême. Zarathoustra identifie qui l'interroge au crépuscule : "Le soir tombe, pardonnez-moi si le soir tombe", dit-il à ses disciples : la sagesse est crépusculaire, déclinante. Et Zarathoustra ne sait pas encore faire le partage entre sagesse déclinante et vie déclinante, empêtré qu'il est toujours dans son ménage à trois; mais sa tristesse est aussi naturelle et nécessaire que la tombée du soir. Ce qui frappe, néanmoins, c'est que Zarathoustra puisse s'en dire responsable, "Pardonnez-moi si le soir tombe". C'est qu'il confond encore sagesse et vie; pourtant, sa tristesse évoque un deuil en train de s'accomplir.

### *Le chant sépulcral*

Malgré la mélancolie de ses deux premières parties – tristesse qui nimbe les visions de la jeunesse, sans doute, et, plus profondément, qui se mue en colère, à l'évocation du temps du passé et des ennemis qui se sont acharnés à priver Zarathoustra de ce passé –, le chant sépulcral s'achève sur une victoire, celle de la volonté qui a "pris les traits de la jeunesse et de la vie", saluée par Zarathoustra qui y voit le vouloir destructeur des tombeaux, de la prison qu'ils étaient, geôliers du temps, surtout, et il rappelle que les résurrections n'ont lieu que dans la proximité des tombeaux, précisément. En outre, au début du chant, Zarathoustra visitant l'île des sépulcres vient pour y apporter "une vivante

couronne de verdure immortelle" – voilà qui tempère considérablement la nostalgie et le ressentiment qui étaient la tonalité dominante au début du chant. Autrefois, c'est "en aveugle qu'il suivait des sentiers radieux", aux jours de sa jeunesse dont il souhaitait que "chacun fût sacré"; désormais, Zarathoustra pourra les arpenter les yeux grand ouverts.

Bien que ses ennemis aient voulu, en déclarant à jamais révolus, et donc inaccessibles les visions et les prodiges de la jeunesse, "abrégé sa part d'éternité" en mettant sur sa route un "monstrueux hibou", Zarathoustra a pu supporter de telles blessures et "en triompher", "son âme a pu ressusciter du fond des tombeaux". Le jeu des transpositions permet d'identifier les ennemis de sa jeunesse : l'idée chrétienne de péché originel qui confisque en quelque sorte le temps d'avant la chute, et crée ainsi une temporalité à jamais inaccessible (à la manière de l'immémorial schellingien de la *Philosophie de la Révélation*), et la philosophie hégélienne ou, plus généralement, l'organicisme romantique inspiré par Hegel.

Zarathoustra comprend que ces ennemis sont en quelque sorte des composantes essentielles de sa sagesse qui met en cause la vie, tandis que la vie, mettant en question sa sagesse, lui permet de constater en lui la marche silencieuse et immuable de sa volonté : "tout ce qui n'a pu éclore durant ma jeunesse survit en toi sous les traits de la jeunesse et de la vie, tu viens t'asseoir sur les décombres jaunâtres de ces tombes." C'est une sorte de déclaration d'amour dont le Chant nocturne chantait le désir et dont la Chanson à danser chante l'ambiguïté, déclaration d'amour adressée à la vie à travers la volonté. Le premier chant évoquait l'amour sans réponse, le deuxième, un conflit entre deux amours dont l'un devait trahir l'autre, et le troisième, la résurrection de l'amour, exclusif cette fois, pour la vie.

Le chapitre suivant, "Le Dépassement de soi", témoigne du fait que Zarathoustra ne croit plus que la vie soit insondable : il sait que le vouloir-vivre n'existe pas, et que "là où il y a de la vie, il y a volonté de puissance"; non seulement la vie est saisissable, mais la sagesse des plus sages est dépassée par cette nouvelle sagesse de la vie, "secret" qui peut être confié, *à tous*, sous l'expression volonté de puissance, *à personne* encore[18], sous l'expression éternel retour. Zarathoustra a su accomplir le deuil de sa sagesse au profit de la vie comme volonté de puissance, ce qui lui permet de résoudre l'énigme de la sagesse des plus sages.

L'adultère de Zarathoustra, le choix passionné de la vie présenté de manière allégorique dans ces trois chants, est bien le tournant qui, accompli dans *Zarathoustra II*, conduit, dans *Zarathoustra III* à la doctrine de l'éternel retour dont la volonté de puissance est la condition nécessaire et l'expression suffisante. Dans "La seconde Chanson à danser"[19], Nietzsche ne met plus en scène que deux protagonistes: Zarathoustra et la vie. Ce chant débute exactement là où s'achevait la première chanson à danser : "J'ai récemment plongé mes regards dans tes yeux, ô vie." Et Zarathoustra est ravi alors par ce qu'il y découvre. Il ne se contente plus de chanter tandis que d'autres dansent, il danse avec la vie, laquelle dit l'aimer pour sa sagesse et son amour pour cette sagesse puisqu'elle ne s'oppose plus à elle ni n'en est jalouse. Zarathoustra assure à la vie qu'il ne la quittera plus désormais, et le soir qui tombe trouve Zarathoustra et la vie enlacés. Mais, plus encore, Zarathoustra murmure quelques mots à l'oreille de la vie lorsqu'elle lui fait part de sa crainte qu'il ne la quitte : "Tu sais cela Zarathoustra ? Personne ne sait cela." – c'est le renversement de ce qui se passait dans *Zarathoustra II*, § 12, "Le Dépassement de soi", car Zarathoustra sait maintenant que le dernier mot de la vie saisie comme volonté de puissance n'est pas cette volonté de puissance elle-même, mais l'éternel retour – ce que *personne* ne sait –, et c'est alors que la vie peut être rassurée quant à l'amour d'abord adultérin que lui portait Zarathoustra hésitant à tourner le dos à sa sagesse.

Il y a, bien sûr, dans cette présentation figurative de la conversion de Zarathoustra qui débouche sur sa compréhension de la vie comme volonté de puissance accompagnée d'un dépassement de la sagesse traditionnelle, une ironie voulue par Nietzsche qu'il soulignera davantage lorsqu'il écrira le chapitre 6, "Hors service", de *Zarathoustra IV*; il fait dire au vieux pape : "Sur Dieu, j'en sais plus long que personne [...] un bon serviteur sait [...] bien des choses que son maître se dissimule à soi-

même. C'était un Dieu secret, plein de mystère. En vérité, il n'a pu obtenir un fils que par des voies clandestines. Au fronton de son credo est inscrit l'adultère."[\[20\]](#)

Il est surprenant que Nietzsche ait choisi de présenter le tournant décisif de sa pensée sous une forme aussi étrange : il s'agit en quelque sorte d'une forme de discours exotérique et imagée qui renverrait à un niveau ésotérique d'où le terme même de "volonté" disparaîtrait au profit des tendances inertielles propre à chaque affect et des réseaux d'oppositions, de contradictions, de combinaisons, de sublimations de ces affects. La personnification de la sagesse et de la vie ne doit pas faire illusion[\[21\]](#), mais cette personnification elle-même a une signification : elle suggère que la préférence de Nietzsche pour l'hypothèse de la "volonté de puissance" comme seule désignation possible de ce qui se déroulerait à l'arrière-plan de ce qu'on appelle vie – c'est-à-dire comme seule expression possible du point le plus extrême auquel puisse parvenir notre faculté d'interprétation de la réalité supposée déterminante[\[22\]](#) –, cette préférence ne peut elle-même être autre chose qu'une inclination et non la révélation d'une certitude objective. Cette préférence a son origine dans la volonté de puissance elle-même[\[23\]](#), et elle est, en outre, un trait du tempérament de Nietzsche : "La volonté de puissance telle que nul ne l'a jamais possédée [...] est un trait caractéristique de ma propre nature."[\[24\]](#) Outre que ces trois chants de *Zarathoustra* II nous évoquent les trois rêves dont Descartes dit qu'ils ont été, à titre de révélation décisive, comme à l'origine de son travail proprement philosophique et scientifique[\[25\]](#), ils renvoient, chez Nietzsche, à l'évocation d'un rite d'initiation qu'il rapproche de la figure du philosophe tel qu'il l'entend : il s'agit de la figure de Trophonios[\[26\]](#). Le postulant à l'initiation doit être d'abord plongé dans une cuve d'eau tourbillonnante; presque assommé, il en est retiré, et, plongé dans l'obscurité, cette fois, il entend qu'on lui murmure quelques révélations. On l'assoit ensuite sur la chaise de la mémoire pour lui faire répéter ce qu'il a entendu. Après quoi, il est censé retrouver la faculté de rire.

Dans le portrait que dresse Nietzsche des philosophes de l'avenir et des vrais artistes, à l'aphorisme 213 de *Par-delà bien et mal*, il insiste sur le fait que "nul ne pénètre dans un monde supérieur à moins d'avoir un droit de naissance [...] nul n'a le droit de se dire philosophe – ce mot étant pris dans son sens suprême – à moins que son origine ne l'y autorise", ce qui serait conforté par l'idée qu'on puisse "posséder la volonté de puissance" à titre de "caractéristique naturelle". Ce portrait de l'aphorisme 213 développe l'aphorisme 43 où la liaison entre volonté de puissance et éternel retour est suggérée, mais n'apporte pas d'autre réponse à la question de savoir comment "Zarathoustra" se libère de sa sagesse, comment on devient un esprit libre.[\[27\]](#)

L'"autodépassement de la moralité par véracité, l'autodépassement du moraliste en son contraire – en *moi*", en un moi doté au plus haut point du "droit de naissance" que lui confère de "posséder la volonté de puissance" mieux que quiconque, est donc la réponse dont nous aurions à nous contenter, et que Nietzsche a déjà formulée, au fragment 1 [42] de 1882 :

"Pourquoi aimé-je le fait d'être libre penseur? Comme conséquence ultime de l'ancienne moralité [...] être au-dessus de soi, être courageux et surmonter non seulement ce qui est hostile à l'égard de soi dans les choses, ce qui y est pénible, mais aussi ce qui est méchant; probité même contre l'idéalisme et la piété, même contre la passion, probité même à l'égard de la probité".[\[28\]](#)

Que la probité puisse s'exercer même contre celui qui la professe, et justement parce qu'il en fait état, et surtout parce qu'elle risquerait de passer pour une "vertu", voilà ce dont Zarathoustra était déjà convaincu *avant même* qu'il ne se fasse définitivement séduire par sa nouvelle amante.

Marc de Launay  
(CNRS)

---

1- Cf. E. Auerbach, *Publications of the Modern Language Association of America*, New York, LVI, p. 1179-1196, repris in *Le Culte des passions*, Paris, Macula, 1998, p. 51-81 (trad. fr. et préf. par Diane Meur).

2- Cf. *Entretiens*, XI, § xiv.

3- Cf. fragment posthume 8 [1] de l'hiver 1880.

4- "Nos instincts, nous les avons tous en commun avec les animaux: le développement de la probité nous rend plus indépendants de l'inspiration de ces instincts. Cette probité elle-même est le résultat d'un travail intellectuel, particulièrement lorsque deux instincts opposés mettent l'intellect en mouvement. A l'occasion d'un nouvel affect, en rapport avec une chose ou une personne, la mémoire nous rappelle les représentations que cette chose ou cette personne a suscitées autrefois en nous un autre affect: alors se manifestent des propriétés diverses: accorder concurremment à chacune la valeur qui lui revient est un trait de probité..."

5- *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, "Les sublimes" (dans la suite du texte, le titre de cette Œuvre sera abrégé en *Zarathoustra*).

6- Fragment 5 [188].

7- Cf. la lettre à Jacob Burckhardt du 22 septembre 1886; cf. également, la lettre à Overbeck du 5 août 1886, ainsi que le chapitre "Par-delà bien et mal" de *Ecce homo*.

8- L'intuition de l'éternel retour est antérieure à celle de la volonté de puissance. L'éternel retour est pourtant bien ce sur quoi débouche le Zarathoustra, et, dans la structure de l'oeuvre, la volonté de puissance apparaît comme le tournant qu'il faut nécessairement accomplir pour y accéder. Néanmoins, c'est la volonté de puissance qui est le corollaire exotérique (pour ainsi dire «didactique») de l'éternel retour et non l'inverse. Lorsque Nietzsche développera sa «philosophie», ce sera sous la forme d'une «conversion des valeurs», laquelle est bien une expression de l'éternel retour s'il est le sens de la volonté de puissance.

9- C'est-à-dire ceux qui veulent «rendre concevable tout l'étant». C'est ce que *Par-delà bien et mal*, § 9, qui développe une critique du stoïcisme (donc du refus des affects au nom d'une nature considérée comme harmonie cosmique), appelle la volonté de puissance sous sa forme «la plus spirituelle».

10- *Zarathoustra* II, § 8.

11- Cf. *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», chap. «Zarathoustra», § 4.

12- Il n'est pas besoin d'insister sur la forme d'emblée allégorique choisie par Nietzsche dans ces trois chants, comme, du reste, dans l'ensemble de cette oeuvre.

13- Cf. *Zarathoustra* III, § 13, 1, «Le convalescent»; Zarathoustra s'y dira «l'avocat de la vie, de la douleur, de l'éternel retour».

14- Cf. *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», chap. «Zarathoustra», § 6.

15- On trouve déjà certains éléments qui anticipent sur la Chanson à danser : la sagesse personnifiée par une femme, l'amour de la vie, le diable incarnant l'esprit de pesanteur, le rire réduisant cet esprit à néant. Que l'écriture et la lecture soient ainsi directement mises en rapport par Nietzsche avec la manière dont lui-même va communiquer le noyau essentiel de sa propre conversion philosophique doit être souligné. Le dépassement de la sagesse traditionnelle grâce à la vie révélant le secret de la volonté de puissance implique que soient également dépassées les habitudes d'écriture et de lecture qui obéissent à l'esprit de pesanteur: «Ecris avec ton sang, et tu découvriras que le sang est esprit [...] Je hais tous ceux qui lisent en badauds [...] Celui qui gravit les plus hautes montagnes se rit des jeux tragiques de la scène comme de la pesanteur de l'existence.» Cf. également, *Zarathoustra* I, § 13, «Les mouches de la place publique»: «Une vérité qui n'est faite que pour les oreilles délicates, il [le comédien (dont le «type» est Wagner)] l'appelle mensonge et néant.»

16- «En montagne, le plus court chemin va de cime en cime; mais il faut avoir les jambes longues. Il faut que les maximes soient des sommets, et que ceux à qui tu les destines soient sveltes et élancés.»

17- Cf. *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», chap. «Par-delà bien et mal»: «Tous mes livres, depuis, sont des hameçons.» Ce qui suggère que l'essentiel a été dit dans *Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*; voilà qui va à l'encontre du programme que se fixait Nietzsche en 1884; mais il peut, en écrivant cela à la fin de 1888 (*Ecce homo* ne verra cependant le jour qu'en 1908), considérer que l'*Antéchrist* et le *Crépuscule des idoles* ont pour préalable nécessaire la lecture de *Zarathoustra*. En fait, Nietzsche envisage plusieurs abords possibles de son oeuvre en fonction de l'interlocuteur qui le sollicite d'un conseil à cet égard : à Georg Brandès (lettre du 2 décembre 1887), il conseillera de commencer par la lecture des avant-propos de 1886; à Karl Knortz (lettre du 21 juin 1888), par celle de *Par-delà bien et mal* et de la *Généalogie de la morale*, tout en affirmant «sa sympathie pour ses oeuvres intermédiaires, *Aurore*, le *Gai savoir*, qui sont les plus personnelles». Reste que le «centre» est bien, dans son esprit, *Ainsi parlait Zarathoustra* et ce qui a été écrit en 1885-1886 (*Par-delà bien et mal*, les avant-propos et le livre V du *Gai savoir*).

18- On se souvient que le sous-titre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* est «Un livre pour tous et pour personne».

19- *Zarathoustra* III, chap. 15.



20- Nietzsche a maintes fois esquissé cette idée dans les fragments préparatoires de *Zarathoustra*: 26 [6], été-automne 1884, 28 [53], automne 1884, 29 [1], automne 1884-début 1885, 31 [44], hiver 1884-1885; il y revient trois ans plus tard, 11 [355], novembre 1887-mars 1888.

21- Cf. *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», § 5 : «La femme est indiciblement plus méchante que l'homme, et aussi plus intelligente.»

22- Cf. *Par-delà bien et mal*, §§ 16, 22 *in fine* et 36.

23- Cf. *Ecce homo*, «Pourquoi je suis un destin», § 3:»L'autodépassement de la morale par véracité, l'autodépassement du moraliste en son contraire – en *moi* –, voilà ce que signifie, dans ma bouche, le nom de Zarathoustra.»

4- *Ecce homo*, «Pourquoi j'écris de si bons livres», chap. «La Naissance de la tragédie», § 4.

25- Descartes, *Olympica*, in *oeuvres philosophiques* I, Paris, Garnier (éd. F. Alquié), 1963, p. 52 sq. Le manuscrit de Descartes – perdu outre quelques phrases du début – est complété par la relation de Baillet (parfois confortée par Leibniz qui avait pu recopier quelques passages du manuscrit) : dans le troisième songe, il est question d'un livre qui n'est autre qu'un recueil de poésies; l'ouvrant, Descartes tombe sur le vers *Quod vitae sectabor iter?* (qui est bien, de fait, le début d'un poème d'Ausone). Baillet rapporte par la suite l'interprétation qu'aurait donnée Descartes : «Il jugea [...] que le recueil de poésie, intitulé *Corpus poetarum*, marquait en particulier, et d'une manière plus distincte, la Philosophie et la Sagesse jointes ensemble. Car il ne croyait pas qu'on dût s'étonner si fort de voir que les poètes, même ceux qui ne font que niaiser, fussent pleins de sentences plus graves, plus sensées, et mieux exprimées que celles qui se trouvent dans les écrits des Philosophes. Il attribuait cette merveille à la divinité de l'enthousiasme, et à la force de l'imagination qui fait sortir les semences de la sagesse [...] avec beaucoup plus de facilité, et beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la Raison dans les Philosophes.»

26- On rencontre cette figure deux fois dans l'oeuvre de Nietzsche : une première fois dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 1, et au début de l'avant-propos de 1886 à *Aurore*.

27- Cf. le fragment 7 [54] qui date de la fin 1886 : «Imprimer au devenir le caractère de l'être, c'est la suprême volonté de puissance ; que tout revienne c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation.» C'est cela que Zarathoustra est capable de murmurer à l'oreille de la vie, mais rien ne permet de saisir pourquoi Zarathoustra s'est laissé convaincre plutôt par la vie que par sa sagesse.

28- Cf. *Par-delà bien et mal*, § 227 : «On dira : "Leur «probité», c'est leur démon et rien de plus", qu'importe ! Et nos adversaires eussent-ils raison ! Tous les dieux connus n'ont-ils pas été des diables rebaptisés et sanctifiés? Et que savons-nous de nous-mêmes en fin de compte ? Savons-nous le nom de l'esprit qui nous guide ? [...] Notre probité à nous, esprits libres, prenons garde qu'elle ne devienne notre vanité, notre parure et notre parade, notre limite, notre sottise ! [...] Craignons que notre probité ne nous transforme en saints et en raseurs !» N'est-ce pas avouer que, tel Socrate, Nietzsche serait lui aussi animé par un *daïmon*, celui de la «probité»? Reste que s'ouvre alors le risque d'une négativité animant ce daïmon au point qu'il ne cesserait de se nier lui-même, devenant ainsi mauvais infini, vain *regressus*, ou, pour reprendre la manière dont Goethe qualifie le diable, «l'esprit qui toujours nie».