

Julien LAMY

(2002)

Le rire chez Nietzsche

Mémoire de maîtrise en philosophie
Université Jean-Moulin Lyon III, 2002

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en coopération avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) de 2000 à 2024 et avec l'UQAM à partir de juin 2024.

UQAC

UQÀM

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

<https://uqam.ca/>

L'UQÀM assurera à partir de juin 2024 la pérennité des Classiques des sciences sociales et son développement futur, bien sûr avec les bénévoles des Classiques des sciences sociales.

En 2023, Les Classiques des sciences sociales fêtèrent leur 30^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi
Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>
à partir du texte de :

Julien Lamy

Le rire chez Nietzsche.

Mémoire de maîtrise en philosophie sous la direction de Monsieur le
Professeur François Guéry, Université Lyon III Jean Moulin, 145 pp.

L'auteur nous a accordé son autorisation pour la diffusion en libre accès à tous
et en texte intégral de sa thèse de doctorat dans Les Classiques des sciences sociales
le 9 juillet 2024.



Courriel : Julien Lamy : julangelo@riseup.net

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008
pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 22 juillet 2024 à Chicoutimi, Québec.



Julien Lamy

Le rire chez Nietzsche.

LAMY JULIEN,
Mémoire de maîtrise de philosophie,
Sous la direction de M. le professeur François Guéry,
Université Jean Moulin Lyon3,
Année 2001/2002.

Le rire chez Nietzsche

Mémoire de maîtrise en philosophie sous la direction de Monsieur le Professeur François Guéry, Université Lyon III Jean Moulin, 145 pp.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[1]

LAMY JULIEN,
Mémoire de maîtrise de philosophie,
Sous la direction de M. le professeur François Guéry,
Université Jean Moulin Lyon 3,
Année 2001/2002.

Le rire chez Nietzsche

[2]

Le rire chez Nietzsche
SOMMAIRE

Introduction : *Pourquoi le rire ?* [3]

Première partie : *Le versant critique du rire* [13]

Deuxième partie : *Le versant positif du rire* [68]

Conclusion : *Le rire des philosophes de l'avenir* [133]

[144]

Le rire chez Nietzsche

TABLE DES MATIÈRES

Introduction : Pourquoi le rire ? [3]

Première partie :

Le versant critique du rire [13]

Préambule [14]

I. Le nihilisme passif [19]

A- Le rire sarcastique [19]

1. Le rire de la foule dans le *Zarathoustra* [19]
2. Rire du troupeau contre le solitaire [22]
3. Sous le masque du sarcasme : sentiments mesquins et esprit de vengeance [26]

B- La lassitude de la vie [29]

1. Maladie, dégénérescence et pessimisme [30]
2. Le statut et l'origine de la maladie [34]

C- L'esprit de sérieux [38]

1. Les fonctionnaires de l'existence [39]
2. L'esprit de lourdeur et la condamnation du rire [43]

II. Le nihilisme actif [47]

A- Le rire critique [48]

1. Le rire rageur du lion et la conquête de la liberté [49]
2. Le rire démystificateur et le vent du dégel [52]
3. Le rire autocritique : La devise de M. Nietzsche [55]
4. *Incipit parodia* [57]

B- [L'ivresse dionysiaque de la destruction](#) [60]

1. Le rire et le dionysiaque [60]
2. Une destruction joyeuse [63]

Deuxième partie :

Le versant positif du rire [68]

[Préambule](#) [69]

I- [Rire et santé](#) [71]

A- [Le rire comme réjouissance](#) [72]

1. Le rire consolateur et la mélancolie des hommes supérieurs [72]
2. Le rire comme stimulant de la vie [76]
3. Rire et souffrance : le refus de la pitié [79]

B- [La *Gaya Scienza*](#) [83]

1. Le rire qui éclate du fond de l'entière vérité [85]
2. Le rire comme délivrance [88]
3. La sagesse ludique [91]

II- [La création](#) [94]

A- [Le rire élevé du créateur : rire, goût, création](#) [96]

1. Le rire comme pôle du goût [97]
2. L'enfant créateur et le jeu de la création [101]

B- [Vers une affirmation qui ne nie plus](#) [105]

1. Rire et affirmation de soi dans la beauté [107]
2. Le rire authentique est pure joie [110]

III- [L'annonce de nouvelles valeurs : la célébration de la vie dans l'immanence](#) [115]

A- [La volonté de puissance et le temps](#) [116]

1. Repenser le devenir et la relation au temps [117]
2. L'oubli : une condition essentielle de la vie affirmative [120]

B- [La joie de l'éternité](#) [122]

1. *L'amor fati* ou la solidarité avec le cosmos [123]
2. Le caractère religieux du rire et de la joie [127]

[Conclusion](#) : Le rire des philosophes de l'avenir [133]

[Bibliographie](#) [139]

Table des matières [144]

[3]

Le rire chez Nietzsche

INTRODUCTION

Pourquoi le rire ?

[Retour à la table des matières](#)

[4]

Le rire a mauvaise réputation. S'il a droit de cité dans les affaires humaines, c'est dans une certaine mesure et dans un cadre que le sens commun définit de façon assez limitée. Il ne faut pas franchir la ligne démarcation. Il y a des choses dont ne rit pas et dont on ne doit pas rire. Dans certains cas, tout se passe comme s'il était même interdit de rire. Les « idoles » vénérables sont nombreuses en morale, en politique, comme en religion. Même en ce qui concerne l'existence le rire peut paraître suspect. Il ne faut pas rire de la souffrance, de la mort et des choses qui s'y apparentent ou les prendre avec légèreté, alors que celles-ci sont inhérentes à la vie. Il y a même des lieux, que ce soit au sens propre comme au sens figuré (j'entends ici par lieu figuré un lieu de pensée par exemple), d'où le rire est banni. On ne rit pas au musée : la culture est une affaire sérieuse, presque solennelle. Au théâtre, par contre, les hommes ont le droit de rire. Le théâtre est lieu de divertissement : le rire est alors normal, légitime, et dans ce cadre de loisir celui qui ne rit pas est alors soupçonné de ne pas avoir le sens de l'humour. Car il ne s'agit pas nécessairement d'une affaire de goût. Le rire est communicatif dans ce genre de réunion ludique. Même si nous ne rions pas de la pièce ou des péripéties des acteurs l'élan général des spectateurs peut nous emporter avec lui dans son rire. Que peut-on en penser ? Le rire apparaît comme nécessairement encadré et structuré, comme s'il y avait quelque chose à craindre. Tout se passe comme s'il devait y avoir un lieu et un temps pour rire. On touche ici au cœur du problème du rire. Il ne serait qu'une affaire futile, sans grande consistance ni importance, autrement dit un simple divertissement, au sens courant comme au sens pascalien du terme. Hors de ce cadre du ludique et de la fête ponctuelle, il est préférable de vénérer, d'admirer et de respecter sans poser de questions. Celui qui rit des « idoles » de l'époque est taxé de cynisme, voire de nihilisme. Celui qui ose rire des « intouchables », des socles de la culture et de la morale, passe aux yeux de ses semblables pour un sans foi ni loi, pour un impie de la pire espèce. La critique est tolérée mais jusqu'à un certain point et dans une certaine limite. Il y a des valeurs auxquelles on ne touche pas. Or ne faut-il pas se méfier de ce qui ne tolère aucune critique et veut se soustraire à tout questionnement ?

Même en philosophie, dont la tâche est pourtant selon Diogène de Sinope de déranger, de mettre en mouvement la pensée pour ne pas

qu'elle se fige dans des opinions faciles et dogmatiques, le rire est taxé de superficialité. Le sérieux philosophique n'accorde aucune dignité au rire. Il n'en retient que l'ironie, où Nietzsche décèle le rire mauvais et la méchanceté sarcastique du dialecticien Socrate par exemple. Le rire a été presque toujours rejeté de la philosophie, si ce n'est à quelques exceptions près comme Nietzsche, Spinoza, Diogène ou encore Montaigne et Voltaire. Alexis Philonenko va même jusqu'à dire que [5] « l'histoire de la philosophie depuis Platon est l'histoire du désastre du rire »¹. Il est possible de trouver une illustration criante de cette dénégation du rire propre à la tradition philosophique dans l'art avec Raphaël. Si l'on considère la fresque de la Chambre de la Signature du Vatican intitulée *L'École d'Athènes*, qui représente les philosophes de l'Antiquité, on se rend compte qu'aucun philosophe ne rit ou n'esquisse ne serait-ce qu'un sourire, pas même Diogène qui était pourtant réputé dans l'Antiquité pour son humour décapant et son rire corrosif. Tout se passe comme si le rire devenait incongru, voire suspect, dans ce rassemblement auguste et sous des voûtes aussi solennelles. Cette œuvre d'art illustre bien l'idée selon laquelle les philosophes, théologiens et autres pédagogues convergent vers le sérieux. Il y a un rejet du rire des disciplines dites sérieuses et une excréation de celui-ci comme frivolité. L'éloge est bien plutôt pour le sérieux et la gravité. La « saine » pesanteur est préférable : la pensée et la philosophie ou encore l'existence et la vie des hommes sont de grande importance et de grande conséquence. On ne rit pas, l'affaire est sérieuse. Que peut-on en déduire d'un point de vue philosophique ? Il ressort de ces considérations factuelles une dualité du ludique et du sérieux. Le rire et le jeu ne sont pensés que dans le cadre restreint d'un divertissement passager. Ils ne seraient qu'un loisir après le travail : les parents ont dans ce sens coutume de dire aux enfants qu'ils pourront jouer après avoir fini leurs devoirs. Thomas d'Aquin disait déjà que le rire n'était louable que dans le cadre d'une *recreatio animi*, c'est à dire dans le cadre d'une récréation, d'un amusement, d'un délassement.

De sorte qu'il y a tout un champ sémantique qui a refoulé les notions de jeu et de rire, à savoir celui du travail et du sérieux. Le sérieux renvoie à une conscience qui se donne une fin unique, un programme. Le

¹ PHILONENKO Alexis, *Nietzsche, Le rire et le tragique*, Paris, Le Livre de Poche, 1995, p. 87.

sérieux c'est l'homme d'une cause qui a une efficacité immédiate. Le travail est son activité de prédilection, dans la mesure où il s'agit d'une activité qui suppose une tâche déterminée et une procédure à accomplir pour parvenir à la fin visée. L'homme sérieux qui travaille fixe ses intentions sur un but et déroule une série d'enchaînements qui sont inscrits dans le but. Ainsi la raison déroule ses chaînes en vue de parvenir à un seul résultat, que ce soit la vérité, l'efficacité ou encore l'utilité. Il n'y a pas beaucoup de place pour le jeu et le rire dans cet espace restreint de la raison. Depuis Platon, l'idéal de rationalité est dominé par les idées d'ordre, d'unité, de nécessité. La tradition philosophique a toujours valorisé le stable, l'unique et ce qui reste identique à soi. C'est pour cela que la philosophie s'intéresse plus à la raison et à ce qui est considéré comme sérieux qu'au jeu ou au rire. Or, nous dit Nietzsche à maintes reprises, il faut se méfier des « sages illustres » et de tout ce qui se [6] donne pour sérieux et intouchable. Car tout ce qui se donne par trop pour solennel, grave, est marqué du sceau de l'esprit de lourdeur et révèle une ankylose de la vie. Le rire n'est pas que quelque chose de futile et de superficiel, ce qui est d'ailleurs paradoxalement attesté par la volonté des philosophes à traiter du rire. Nombre de philosophes, comme Platon, Aristote, Descartes, Spinoza ou encore Kant, accordent au moins un développement au rire, que ce soit pour le rejeter en tant que phénomène créant du désordre dans l'âme (Platon), pour le traiter comme phénomène physiologique purement mécanique (Descartes) ou pour lui accorder des vertus quasi thérapeutiques (Kant). La tradition chrétienne, qui a condamné sans appel le rire, a elle aussi traité longuement du sujet et il n'y a qu'à invoquer la controverse au sujet du rire du Christ pour l'illustrer. Comment comprendre ce paradoxe, à savoir que ceux même qui condamnent le rire lui accordent quand même une certaine importance, dans la mesure où la critique, si acerbe soit-elle, est toujours attachée à l'objet qu'elle tente de saper ? Ce qu'il s'agit ici de mettre au jour, c'est qu'il y a toute une dimension philosophique du rire. Le sérieux de la pensée vaut généralement comme sa condition *sine qua non*. Or la rigueur de la pensée sérieuse suppose une limitation. Il s'agit de rejeter tout ce qui n'entre pas dans le champ de son savoir et la vie elle-même n'échappe pas à cette logique nihiliste. De sorte que dans cette approche n'a d'importance que ce qui est susceptible d'être catégorisé et subsumé sous des concepts déjà posés et déterminés.

Or le rire déborde tout carcan conceptuel figé. Il n'est pas possible de le faire entrer dans un cadre fixe et délimité une fois pour toutes. Il existe toute sorte de rires : « Le rire ... Que de rires, en fait, que de rires différents, aux significations équivoques. Le rire gras et le rire spirituel, le rire grossier et le rire loufoque, le rire graveleux et le rire cynique, le rire sarcastique et le rire chaleureux, le rire grivois et le rire indigné, le rire étonné et le rire gouailleur, le rire stupéfait et le rire niais, le rire honteux et le rire snob, le rire timide et le rire narquois, à mourir de rire... »². La profusion du rire implique-t-elle nécessairement une exclusion de celui-ci de la sphère de pensée philosophique ? N'est-il pas possible d'intégrer le rire dans une réflexion philosophique sans faire de lui un phénomène dangereux ou simplement mécanique ? Le philosophe ne doit-il pas lui-même être capable de rire de lui-même ? Dans le *Gai savoir*, Nietzsche dit qu'il faut rire des maîtres qui ne savent pas rire d'eux-mêmes. Cette inscription, il veut la mettre au-dessus de sa porte. Si pour entrer dans l'Académie de Platon il fallait être géomètre, Nietzsche, lui, aurait peut-être dit : nul n'entre [7] ici s'il ne sait rire de lui-même. Les hommes doivent rire de leur propre présomption et des prétentions de leur raison, qui ambitionne de tout pouvoir connaître et de dévoiler tous les mystères de la vie. Le rire authentique est celui qui éclate du fond de l'entière vérité, à savoir que l'homme n'est qu'un passage, un pont vers autre chose qui le dépasse. Le rire introduit du désordre, du mouvement, de l'instabilité et des espaces équivoques. C'est un jeu. Dans cette perspective le rire est peut-être plus qu'un divertissement, plus qu'un simple amusement. Il apparaît sous la dimension d'une attitude existentielle. C'est une expérience spécifique dans laquelle se révèle la profondeur de l'existence, liée à l'exubérance de la volonté de puissance.

Le rire est un vrai sujet de réflexion chez Nietzsche, même s'il n'est pas explicitement thématiquement analysé de façon conceptuelle. Sa place est importante dans sa philosophie, si ce n'est décisive. Il est même possible de dire que le rire constitue une porte d'entrée dans la pensée nietzschéenne, porte certes atypique mais intéressante et pertinente. Pour quelles raisons ? La forme même que prend la pensée de Nietzsche, sa façon de se déployer, peut être invoquée comme

² RAGON Michel, « Le rire », in *La dérision, le rire*, Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n° 3, Paris, Babel, Maison des cultures du monde, 1995, p. 15.

argument. Lire Nietzsche est une épreuve, dans tous les sens du terme. Dans le labyrinthe de la pensée de l'Antéchrist le rire peut être un fil d'Ariane opératoire. La rencontre avec le Minotaure-philosophe peut s'avérer déroutante. Les pistes se brouillent souvent et les chemins se croisent. Telle idée esquissée peut se voir abandonnée, contredite ou encore repensée dans un autre contexte et approfondie. La tête peut parfois tourner un peu. L'œuvre de Nietzsche peut être comparée à une sorte de kaléidoscope, où se mêlent à la fois provocations, traits d'humour, questions fulgurantes, observations vraies et problèmes cruciaux. Cependant, ces « pirouettes » philosophiques masquent bien souvent une unité de fond. Si la perspective nous paraît fuyante, une certaine unité gît dans les profondeurs. Il faut pénétrer dans le labyrinthe. Mais pourquoi précisément le rire, et non pas les thèmes majeurs tels que la volonté de puissance, la mort de Dieu, l'éternel retour ou encore le surhomme ? Qu'est-ce que permet le thème du rire quant à la compréhension de la philosophie de Nietzsche ? La pensée grandiose de Nietzsche, parfois à la limite de la poésie philosophique, tient difficilement dans des cadres systématiques. Mais il ne faut pas pour autant renoncer à toute rigueur d'analyse, dans la mesure où il y a une unité de fond, des constantes dans la philosophie nietzschéenne. Il paraît nécessaire d'appréhender la pensée de Nietzsche sous le modèle de la danse, comme gymnastique, pour faire une analogie avec le rire. La souplesse et la légèreté sont de rigueur. Penser, c'est danser. Nietzsche lui-même dit que l'art de penser doit être appris comme une espèce de danse. Zarathoustra n'est-il pas un danseur, souple et agile ? Il ne s'agit cependant pas d'une danse anarchique et désarticulée. La danse, et donc [8] aussi la pensée, n'excluent pas la discipline, qui est même la condition de leur exercice amélioré, qui a rompu avec la balourdise et la lourdeur propres au naturel. La danse peut servir de schème de lecture. Elle lie contrainte et liberté, force et beauté, forme et énergie, souplesse et rigueur. Et le thème du rire permet une telle approche souple, qui ne systématise pas l'excès tout en mettant en œuvre une analyse rigoureuse.

De sorte qu'il est nécessaire de mettre au jour une problématique et des enjeux réels, précis, de la question du rire telle qu'elle se déploie chez Nietzsche ; sans quoi il ne s'agira que d'une recherche abstraite et gratuite, manquant l'importance concrète du rire dans la philosophie nietzschéenne.

Comme nous l'avons précédemment indiqué, le rire n'est pas anodin chez Nietzsche. Les perspectives que prend Nietzsche sur le rire sont des conséquences, peut-être mêmes inéluctables, de sa philosophie. Il serait inconcevable et pour le moins incompréhensible que Nietzsche n'ait pas fait une place au rire. Le personnage principal d'*Ainsi parlait Zarathoustra* en est l'incarnation la plus éclatante. Comment pourrait-on le concevoir sans le rire ? Si Zarathoustra le danseur est le prophète du surhomme et de l'éternel retour, il est aussi essentiellement un rieur. Nietzsche aurait pu conclure certains chapitres de cet ouvrage « pour tous et pour personne » par un *Ainsi riait Zarathoustra*. Toutefois, dans quelle mesure est-il possible de lier tout cela ? Il ne suffit pas de dire que le rire a une importance fondamentale chez Nietzsche. Toute lecture attentive permet de s'en rendre compte, notamment celle du *Zarathoustra*. Il est nécessaire de sonder les textes pour en extirper ce qui sous-tend le rire comme événement philosophique capital. Dès lors, nombre de questions se posent : quelle est l'essence du rire ? Quelles est la nature de ce phénomène ? Dans quelle mesure le rire peut-il avoir un intérêt philosophique ? Dans quel contexte s'inscrit-il ? À partir de quelle matrice originelle de la philosophie de Nietzsche l'importance du rire prend-elle forme ? De quelle perspective fondamentale la question du rire dans la philosophie de Nietzsche naît-elle et se déploie-t-elle ? Il s'agit là d'autant d'interrogations nourrissant un questionnement propre à cerner la problématique dans laquelle s'inscrit la question du rire chez Nietzsche. C'est à partir de ce terreau conceptuel que l'analyse doit germer afin de voir ce que le rire nous donne « à penser ».

Il est dans premier temps nécessaire d'opérer des distinctions initiales. Le rire est avant tout un phénomène spontané. Il surgit dans certaines situations. Il y a diverses circonstances desquelles le rire peut jaillir : on peut éclater de rire devant le comique d'une situation ou tout simplement rire de joie. Dans cette perspective, le rire apparaît comme un affect. Il est un [9] affect parmi d'autres affects ou émotions. Toutefois, cet affect doit être reconduit à son site existentiel. Le rire ne devient vraiment significatif sur le plan philosophique que si on l'enracine dans un sentiment de l'existence. Dans ce deuxième niveau d'analyse conceptuelle, le rire renvoie à une tonalité affective de base qui résume un certain rapport de la volonté de puissance à la vie. Ainsi l'importance du rire et sa pertinence quant à la philosophie de Nietzsche ne se

déploient qu'à partir de la prise en compte d'un sentiment global de l'existence et du vouloir qui lui est propre. Le rire est par ailleurs solidaire de la gaieté, de la joie, du plaisir, de la danse et de la légèreté. Il doit être ausculté en rapport avec ces autres affects et perspectives sur l'existence. De sorte qu'il sera nécessaire d'analyser les différents affects et sentiments qui gravitent autour du rire, afin de mettre au jour les différents aspects de la tonalité affective que Nietzsche encense. Mais à quelles conditions est-il possible de mener à bien cette enquête ? Quelles sont les conditions de possibilité de l'examen de la tonalité affective propre au rire ? Il semble nécessaire de procéder dans une certaine mesure de la même manière que Nietzsche dans *La généalogie de la morale*. La tâche est d'accomplir une investigation généalogique, c'est à dire qu'il s'agit de repérer ce qui a donné naissance aux valeurs, de voir quel type d'homme est à l'origine de telles ou telles évaluations et de considérer le caractère bénéfique ou nuisible des différentes évaluations pour la vie. Il faut par conséquent partir des valeurs existantes, que Nietzsche désigne comme des symptômes de l'état du corps interprétant, c'est à dire encore du degré de force propre à sa volonté de puissance. Les hommes vivent en communauté, que ce soit en société ou tout simplement en famille et de ce fait ils héritent de valeurs. Ces valeurs anciennes leur dictent leur bien et leur mal. Elles limitent par ailleurs leur action en les empêchant de créer de nouvelles valeurs. Ce n'est pas le fait même des valeurs qui est remis en cause par Nietzsche, mais l'attitude qui consiste à accepter un carcan de lois, d'obligations et de devoirs, que dès le plus jeune âge on met dans le berceau des enfants comme un don et que les hommes traînent fidèlement avec eux toute leur vie. Les valeurs héritées et imposées limitent l'action et empêchent le libre développement des individus. Cela a même des conséquences sur la façon de penser et d'aborder les problèmes. Pliés et courbés sous le poids de ces valeurs, les hommes vivent dans le respect et la déférence, sans pouvoir graver de nouvelles valeurs sur de nouvelles tables et suivre par-là l'exigence de la volonté de puissance, en l'occurrence de sans cesse se dépasser soi-même.

C'est pourquoi Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra en particulier, dit qu'il faut détruire ces valeurs subies, vieilles et coupées du centre de perspective qui leur a donné [10] naissance. Néanmoins cette destruction requiert un certain courage car il s'agit d'une conquête qui se fait au prix de certains sacrifices. L'esprit doit se faire nomade, il lui

faut quitter les lieux de pensée familiers qui limite son développement et dans lesquels la vie devient trop commode parce que circonscrite et délimitée. L'homme doit se défaire de ses œillères et ouvrir les perspectives. Pour ce faire, il est nécessaire de se mettre au « désert » et de détruire les valeurs communes et flétries. Mais paradoxalement cette destruction des anciennes valeurs de la tradition n'est pas mue par la haine et la colère. Malgré le passif de significations négatives dont est porteur le terme de destruction, il est nécessaire de comprendre qu'il prend ici toute une autre dimension positive. Il s'agit de détruire des valeurs que l'on peut qualifier d'usées pour en créer de nouvelles et permettre l'intensification de la vie. C'est pour cela que la destruction prend chez Nietzsche une toute autre coloration affective. C'est le rire qui est l'origine de la destruction authentique des valeurs. Les maîtres de vertu, ceux que Nietzsche appelle les « araignées » ou encore les « tarentules », on les tue par le rire. En fait, il s'agit de les démasquer, de mettre au jour leur mensonge et le caractère illusoire de leur vénérable sagesse séculaire. Derrière leurs valeurs hypocrites et trompeuses il y a quelque chose qui prête à rire : il ne faut plus être dupe. Il y a quelque chose de risible et de ridicule dans le fait que ces valeurs veulent s'imposer à tous comme éternelles, immuables et universellement valables. Mais il y a aussi quelque chose de risible dans le fait de se rendre compte du fait même d'avoir été pris par le mensonge de ces valeurs. Celui qui pénètre le mensonge des valeurs de la tradition se rit de lui-même d'avoir été « berné », abusé, et même parfois séduit ou ébloui. De sorte qu'il faut rire de notre propre duperie et de la prétention humaine à détenir La vérité et le Bien et le Mal pour tous et pour toujours. Le rire est libérateur. La vérité du rire, c'est la libération pour la création. Il s'agit de se libérer de la pesanteur des valeurs communes, dépersonnalisantes, généralisantes, pour libérer en soi quelque chose qui ne pouvait s'exprimer. Il y a ainsi une ouverture des possibles, des mille chemins qui n'ont pas encore été expérimentés.

Le problème global est celui de la transvaluation de toutes les valeurs. La question du rire s'inscrit dans la problématique de la transmutation des valeurs. Il s'agit de transmuter une pensée négatrice, celle du type d'homme qui refuse la vie en s'accrochant à des valeurs anciennes, c'est à dire celle du nihilisme de la tradition occidentale christianno-platonicienne, en une pensée affirmative. La négation est nécessaire comme première étape de la transvaluation et nous verrons que le rire

comporte une dimension négatrice et destructrice. Mais il ne s'agit que d'une étape sur le chemin de l'affirmation. Il est possible dans cette [11] perspective de soulever un bon nombre d'interrogations : comment le négatif peut-il devenir quelque chose de positif ? De quelle manière la négation se métamorphose-t-elle en affirmation ? À quelles conditions cette transmutation du non en oui est-elle possible ? Comment le négatif peut-il donner naissance à une philosophie et à un type d'existence dont la tonalité affective est affirmative ? Dans quelle mesure ce qui paraît contradictoire, antithétique, exclusif, peut-il participer d'un même processus ? Toutes ces questions sont essentielles dans la mesure où la transmutation de toutes les valeurs lie le non et le oui, la destruction et la création. Par ailleurs, la transmutation de toutes les valeurs n'est pas chez Nietzsche une affaire simplement théorique, dont il s'agirait de mettre au jour les différents aspects. La transvaluation est une tâche concrète de l'homme. C'est l'homme qui doit créer de nouvelles valeurs à partir de lui-même et de sa puissance. Ne doit-il pas lui-même se métamorphoser ? L'horizon de la transvaluation des valeurs n'est-il pas une sorte de conversion de l'homme et de sa puissance ? La transmutation des valeurs est indissociable d'une métamorphose de l'homme. L'enjeu principal est ici concret : il s'agit semble-t-il de celui de la valeur et de l'affirmation de la vie dans toute sa polyphonie. Dans la conversion de l'homme au « oui » de la création se joue une attitude concrète face à l'existence. Il en découle aussi des enjeux philosophiques importants. Le dithyrambe du rire et des états qui lui sont proches comme la gaieté, la joie et même l'ivresse, a des conséquences importantes sur la façon de considérer le philosophe. Le problème est alors de voir dans quelle mesure il est possible de concilier le rire et le sérieux, la joie et la pensée philosophique, la gaieté et le savoir, c'est à dire les dimensions affective et cognitive de l'homme dans une attitude existentielle qui ne tend pas à paralyser la vie mais qui œuvre bien plutôt dans le sens de son intensification et de son affirmation.

Cependant, maintenant que sont cernés la problématique et les enjeux de la question du rire dans la philosophie de Nietzsche, il est nécessaire de préciser le déroulement de l'analyse. De façon assez abrégée il est possible de dire que l'étude du rire s'articule sur deux grands axes qui renvoient aux deux grandes fonctions du rire. De sorte que nous allons étudier dans la première partie du mémoire toute la dimension critique du rire, qui en tant qu'instrument de sape est la condition

de possibilité de la création de nouvelles valeurs. Il s'agira d'examiner le rire dans la perspective de l'affect afin de déterminer les caractéristiques de la coloration affective des états propre au rire et aux sentiments qui en sont proches. Ainsi il sera possible de discriminer tout ce qui n'est pas « rire » et de marquer la différence fondamentale entre la perspective du rire et celle du nihilisme, différence qui met en relief le caractère spécifique de [12] la destruction opérée par le rire. Mais comme le pendant critique du rire n'est que le premier aspect de celui-ci, nous examinerons dans la deuxième partie le versant positif du rire. Nous montrerons dans un premier temps les rapports du rire avec la santé et tenterons de cerner la sagesse qui en découle. Puis dans un deuxième temps il s'agira de voir quelle est la place du rire dans la création et l'affirmation. Il sera ultime ment question avec la fonction affirmative du rire de la transvaluation concrète des valeurs dans la perspective de la mort de dieu et de l'immanence. Ainsi le rire pourra être mis en perspective par les enjeux qui en découlent, de façon à faire apparaître sa tonalité affective comme un élément fondamental de la philosophie de Nietzsche.

[13]

Le rire chez Nietzsche

Première partie

LE VERSANT CRITIQUE DU RIRE

[Retour à la table des matières](#)

[14]

PREMIÈRE PARTIE.
LE VERSANT CRITIQUE DU RIRE

PRÉAMBULE

[Retour à la table des matières](#)

Le rire naît dans le corps. Ce phénomène s'exprime dans et par le corps. Toutefois le rire, tout comme l'ivresse (le rire est d'ailleurs peut-être une forme d'ivresse), n'est pas qu'un état du corps mais aussi un état d'esprit. Le rire est un état dans lequel est abolie la différence dualiste entre l'âme et le corps. Il y a avec le rire une abolition de la différence illusoire entre état du corps et état d'esprit ; et surtout une imbrication de ce que la tradition philosophique avait coutume de séparer, en tant que substances d'essence différente comme le faisait Descartes par exemple. Dans quelle mesure le rire peut-il un de ces états où le corps et l'esprit sont ainsi impliqués ? À quelles conditions peut-on mettre ainsi le rire en perspective ? La dimension corporelle du rire nous invite à prendre en considération la notion d'affect. Tout se présente comme si le rire était un affect. Le rire paraît en effet lié à l'affectif dans l'existence. Et si Nietzsche nous invite à rire plus souvent, à vivre sur le mode d'être dont le rire est partie prenante, s'il dit que les philosophes de l'avenir doivent être capables d'éclats de rire dorés, alors il est nécessaire de par l'importance sous-entendue du rire de cerner son essence. Or le rire semble être comme un affect. Qu'est-ce qu'un affect ? Qu'est-ce qui caractérise en propre l'affect ? Nietzsche ne parle pas explicitement des affects. Tout ce que l'on peut dire dans un premier temps, c'est que l'affect est plus originaire que ce que le sens courant appelle l'affectivité. L'affect traduit des modes d'attraction ou de répulsion qui règlent les préférences fondamentales propres aux conditions de vie d'un type de système pulsionnel particulier. Les affects renvoient au

système ou structure pulsionnelle du corps, processus interprétatif qui est la source des valeurs. Il faut voir dans chaque processus interprétatif un combat d'affects ou de *quanta* de puissance. L'affect (*Affekt*) peut être rapproché de l'instinct (*Instinkt*) et de la pulsion (*Trieb*). Ils ont en commun la force, la poussée dynamique d'un processus et la dimension inconsciente. Mais l'instinct et la pulsion sont plus précisément le produit de l'incorporation des valeurs. Nietzsche dit : « Je parle de l'instinct lorsqu'un jugement (le goût à son premier stade) est incorporé, en sorte que désormais il se produira spontanément sans plus attendre d'être provoqué par des excitations. Fort de sa croissance propre, il dispose également du sens de son activité poussant au dehors »³. Un instinct est un jugement qui s'est incorporé à l'être à tel point qu'il se manifeste sans répondre à une excitation donnée.

L'affect est-il alors l'équivalent de ce que Nietzsche appelle instinct ou pulsion ? En un sens oui, mais l'affect apparaît comme plus originelle. On pourrait même parler d'instincts [15] fondamentaux en ce qui concerne les affects. Car l'affect est lié à une évaluation fondamentale qui se pose comme le centre de perspective à partir duquel s'élabore une interprétation / mise en forme du monde. Nietzsche dit dans un inédit : « À partir de chacun de nos instincts fondamentaux il existe une appréciation selon une perspective différente de tout événement et de tout vécu »⁴. Mais Nietzsche ne systématise pas son étude de l'affect. Pour cerner plus précisément ce que recouvre la dimension affective dans l'existence, et donc la place du rire en tant qu'affect particulier, il est nécessaire de faire un détour par l'interprétation qu'en donne Heidegger. La perspective heideggerienne sur l'affect chez Nietzsche est très éclairante. Dans son *Nietzsche*, il s'agit de voir l'affect comme être de l'étant, dans la mesure où la volonté de puissance est ce qui caractérise tout étant dans la pensée nietzschéenne et qu'elle serait la forme originelle de l'affect. Heidegger se propose de repenser une pensée de Nietzsche de l'affect comme être de l'étant, tout en usant cependant du vocabulaire de « l'analytique du Dasein » de *Être et Temps*. Heidegger

³ Fragments posthumes du *Gai savoir*, Été 1881 - été 1882, 11[164], trad. par Pierre Klossowski, édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1982, p. 373.

⁴ *Fragments posthumes*, Automne 1885-automne 1887, 1[58], trad. par Julien Hervier, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XII, Paris, Gallimard, 1978, p. 34.

se réfère à un texte posthume où Nietzsche dit que « la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects n'en sont que des développements ». ⁵ Les affects sont autant d'expressions particulières de la volonté de puissance et de son travail de mise en forme interprétative. Selon Heidegger, l'affect fait partie, comme la passion et le sentiment, « des modes fondamentaux dans lesquels repose l'humain être-là, modes selon lesquels l'homme subit le « là », l'ouvert et le celé de l'étant dans lequel il se tient » ⁶. Que faut-il comprendre par là ? Il faut partir de la détermination de l'affect. L'affect comme émotion c'est le « coup », comme le coup de colère ou la joie soudaine. L'émotion, cet état affectif brusque, passager et violent, nous met hors de nous. L'affect nous rencontre et nous ne sommes pas libres d'en décider. C'est ici la dimension involontaire de l'affect qui est soulignée. Il n'y a rien d'un mouvement volontaire et réfléchi dans l'affect. Il est même possible de dire que l'affect nous « attaque ». Ce ci est valable pour le rire : le rire surgit sans être voulu. Il est lié à un débordement de puissance et il est sans médiations. Il y a ici toute une dimension de spontanéité, en deçà de toute réflexion consciente et de tout mouvement volontaire. On est pris par le rire comme on peut l'être par une « montée » de colère.

[16]

Que peut-on en déduire ? Que nous laisse à entendre une telle perspective ? La description de l'éclatement de l'affect laisse penser qu'il y a comme une sortie hors de soi. L'affect nous met hors de nous même, dans la mesure où nous sommes pris, affectés par quelque chose qui nous échappe. Mais, en même temps, ce quelque chose qui échappe à la maîtrise de la volonté est ce que l'individu a de plus propre et de plus personnel. Dès lors comment donner un contenu positif à cette sortie en dehors de soi ? Comment être hors de soi et en même temps être pris par quelque chose qui nous est propre ? Être hors de soi définit un certain état. Il y a ici un rapport avec l'affectif en tant que manière de « se sentir », de « se trouver » de telle ou telle façon. Dans le paragraphe 29

⁵ *Fragments posthumes*, Début 1888-début janvier 1889, 14 [121], trad. par Jean-Claude Hémerly, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XIV, Paris, Gallimard, 1977, p. 90.

⁶ HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, tome I, trad. par Pierre Klossowski, Paris, NRF Gallimard, 1971, p. 47.

de *Être et Temps*, Heidegger parle de « situation affective ». Il s'agit de la coloration ou tonalité affective de nos états. Cette tonalité affective (*Stimmung*), ce n'est pas l'humeur, car une humeur passe. L'humeur proprement dite est une coloration passagère. La *Stimmung* renvoie à quelque chose de plus originaire. Dans la tonalité affective on ne se sent pas soi passagèrement, mais c'est toute choses qui prend une coloration. Ce sentiment n'est pas une relation de soi à soi-même mais toutes les choses en sont comme entachées. C'est une manière pour toutes choses d'apparaître. Le monde apparaît tout court et il y a comme une révélation de l'existence. C'est cela que voulait dire Heidegger en parlant « des modes fondamentaux dans lesquels repose l'humain être-là, modes selon lesquels l'homme subit le « là », l'ouvert et le celé de l'étant dans lequel il se tient ». Dans *Être et Temps*, l'idée que tout apparaisse c'est l'irruption de l'affect dans l'existence. Gianni Vattimo explicite clairement cette perspective : « Que l'être-là se trouve toujours originairement dans une situation affective, ce n'est pas là un phénomène qui « accompagne » simplement la compréhension et l'interprétation du monde ; l'affectivité est bien plutôt, en elle-même, une espèce de pré-compréhension, plus originaire encore que la compréhension elle-même [...]. Tout rapport effectif particulier avec les choses particulières [...] est rendu possible par l'ouverture au monde garantie par la tonalité affective »⁷. Un certain affect, donc, est un accès à l'être au monde.

Cependant, dans quelle mesure est-il légitime d'appréhender l'affect chez Nietzsche par ce détour par la pensée de Heidegger ? Quelle est la pertinence de ce développement pour notre propos ? Dans son *Nietzsche I*, Heidegger évoque des affects qui ne sont pas éphémères, mais qui donnent au contraire une coloration à l'existence. Il en va ainsi de la haine comme état passionnel par exemple. Un affect comme la haine passionnelle est un commencement tout en n'ayant pas de fin programmée. C'est toute une existence qui se voit stabilisée dans la [17] durée. Heidegger nous dit que la passion marque notre relation au monde dans sa totalité, à travers le temps, qui n'est pas un éphémère prolongé ou étiré. La haine peut être le ciment d'une vie. Les affects terribles tels que la haine se figent et ont une certaine éternité de par

⁷ VATTIMO Gianni, *Introduction à Heidegger*, trad. par J. Rolland, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 42.

cette dimension. La haine nous attaque aussi, mais elle se nourrit en nous. Elle devient voyante et réfléchie. Elle intensifie la réflexion. Tout se passe comme si nous y prenions pied au dehors de nous-même. La passion est volonté et elle donne la durée à l'existence. Elle veut par delà soi-même sans se perdre. Par ailleurs, si les affects éternisent quelque chose qui est eux-mêmes et leur être au monde dans sa totalité, alors sans affect il n'y a pas d'existence. L'affect, en ce sens, c'est la même chose qu'être. Dès lors que du passionnel s'introduit comme affect intense dans l'existence cela fait véritablement commencer la vie. Nous pouvons même dire qu'il n'y a pas de vrai soi avant cet affect intense. Nous vivons alors par tous les aspects une grande passion. Le tout se met à être un tout qui implique le tout, c'est à dire qui donne sa coloration au tout.

Quelles conséquences est-il possible de tirer de ces développements quant à la perspective de l'affect ? Quelles est la place du rire comme affect parmi d'autres affects et émotions ? Le rire est un affect. Il surgit en effet comme un coup de colère peut nous assaillir. Il est alors possible de se demander comment vivre sur le mode d'être du rire si celui-ci nous attaque, nous prend et nous met hors de nous-mêmes. Car c'est bien ce qui est en jeu. Nietzsche ne nous invite pas à rire plus souvent pour le simple fait de rire. Les exhortations de Zarathoustra aux homes supérieurs, les invitant à rire et à être plus joyeux, sont une invitation à vivre autrement. C'est toute une façon d'être au monde qui est en jeu. Nietzsche nous appelle à devenir autre. Par la bouche du poète prophète Zarathoustra Nietzsche galvanise une véritable conversion de l'existence. Il s'agit de vivre autrement que ne le veut la tradition, d'exister et d'être au monde différemment, de se sentir et de se trouver différemment. Mais alors pourquoi le rire ? Ce qu'il est nécessaire de prendre en compte ici, c'est que le rire est partie prenante d'une tonalité affective marquée par le plaisir, la joie, la gaieté, l'ivresse. Tous ces états sont proches du rire et sont solidaires dans une certaine *Stimmung*. Quelle est elle ? Vivre et exister sur le mode du rire, ce n'est pas que rire. C'est aussi se réjouir, vivre avec gaieté et légèreté, danser sur des cordes légères. C'est toute la vie qui prend une coloration particulière. Mais cette joie qui caractérise le rire dont parle Nietzsche n'est pas une joie motivée par quelque motif psychologique. Il s'agit d'une joie sans fondement qui est plus originaire que la joie soudaine motivée par une excitation. Au mieux, il est possible de parler de joie de vivre, non pas

dans un sens édulcoré mais au sens propre et fort de joie d'être au [18] monde. Il y a ainsi une certaine tonalité affective joyeuse dans la quelle s'inscrit le rire, qu'on ne peut pas désolidariser de la gaieté, de l'ivresse, de la réjouissance, de la danse, de la légèreté et de tous les sentiments qui disent « oui ». L'enjeu sous-jacent et fondamental de la tonalité affective propre au rire est ici dévoilé. Il s'agit de tout ce qui dit oui à l'existence, de ce qui affirme l'existence et le monde. Il est ici question de ce que Nietzsche nomme les sentiments qui disent oui dans un inédit : « tout ce qui est riche et veut donner, et comble, et dore et éternise, et divinise la vie — la puissance entière des vertus *transfigurantes*... tout ce qui approuve, dit « oui », fait « oui » »⁸. Telle est la tonalité affective propre au rire et à la joie. De sorte qu'il va falloir cerner les différents sentiments et aspects qui gravitent autour du rire au sein de la même tonalité affective donnant toute sa coloration au monde et à l'existence. Mais comment faire du rire un mode d'être voulu, recherché et quasiment conquis, s'il est un affect qui nous prend sans que nous y soyons pour quelque chose ? Dans quelle mesure faire d'un phénomène apparemment aveugle tel que l'affect la source d'une attitude face à l'existence ? La vie organique, affective, loin d'être une adaptation de l'intérieur à l'extérieur, est une activité conquérante et incorporante. Il lui faut alors un commandement exercé, une passion dominante, une certaine maîtrise pour ne pas être anarchique et décadente. Tout se passe comme s'il fallait pratiquer le rire dans une certaine tonalité affective conquise, au sein d'une passion dominante, afin qu'il devienne comme un instinct, c'est à dire incorporé et n'ayant plus besoin d'une excitation extérieure pour surgir. Le rire semble en effet partie prenante d'un art de vivre, dans le quel il devient comme une seconde nature incorporée par l'être tout entier de l'individu. Dans cette perspective, quel est l'élément qui domine la tonalité affective dans laquelle s'inscrit le rire ? Qu'est-ce qui fait que le rire comme affect particulier et spontané prend lui-même toute une coloration fondamentale de par la domination d'un sentiment profond de l'existence ? Il paraît possible d'émettre une hypothèse quant à la grande passion de la *Stimmung* propre au rire : il s'agit peut-être de ce qui se préfigure chez Nietzsche sous le masque de la joie profonde. La joie semble en effet un sentiment de l'existence total et englobant. La joie en tant que passion dominante d'une tonalité affective particulière est peut-être ce qui caractérise le

⁸ *Fragments posthumes*, XIV, 14[11], p. 29.

type d'homme qui est comme « ivre de vie douce »⁹. Dans cette perspective, la joie est le sentiment de l'existence caractérisant l'homme affirme la vie sous toutes ses dimensions et sans restrictions.

⁹ *Fragments posthumes*, Automne 1884-automne 1885, 31 [64], « Le discours des roses », trad. par Michel Haar et Marc B. de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XI, Paris, Gallimard, 1982, p. 117.

[19]

PREMIÈRE PARTIE :
LE VERSANT CRITIQUE DU RIRE

Chapitre I

LE NIHILISME PASSIF

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois, il est nécessaire dans un premier temps de d'examiner ce qui n'est pas « rire », tout ce qui est rire inauthentique, mais qui se présente sous le masque du rire. Nombre d'affects et d'émotions sont souvent rangées par le sens commun sous le terme de rire, qu'il s'agisse de la moquerie, du quolibet ou encore de l'ironie. Tout se passe comme si nous étions confrontés à plusieurs types de rire, à différentes qualifications susceptibles de valoir pour le rire. Pourtant le rire n'est ni l'ironie ni la moquerie. Qu'en est-il dans la pensée de Nietzsche ? Nietzsche opère-t-il une taxinomie des différents types de rires ? Si Nietzsche ne procède pas à une telle classification, il est néanmoins possible de dire qu'il distingue ce qui est rire authentique et ce qui ne l'est pas. De sorte que nous allons faire comme un état des lieux des développements de Nietzsche quant aux affects qui sont autre chose que « rire ». L'analyse va partir de ce que Nietzsche désigne par le rire de la foule dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Ce rire de la foule est à mettre en rapport avec l'attitude face à l'existence que Nietzsche appelle le nihilisme, et plus précisément le nihilisme passif.

A. Le rire sarcastique

[Retour à la table des matières](#)

Le rire, comme nous l'avons vu, a une place importante tout au long de l'œuvre de Nietzsche. Mais il est nécessaire de discriminer ce qui est rire et ce qui ne l'est pas, car Nietzsche ne souscrit pas à tout ce qui pourrait se présenter sous le terme de rire. Le rire doit être renvoyé à une certaine tonalité affective. C'est à partir de ce sentiment de l'existence que le rire authentique, à savoir joyeux et léger, jaillit avec toute la puissance de l'affect. Qu'en est-il alors du rire de la foule dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ? Dans quelle tonalité affective s'inscrit-il ? Quels sont les sentiments et les affects proches de lui ou de même nature ?

1. Le rire de la foule dans le *Zarathoustra*

Si dans la philosophie de Nietzsche le rire se voit l'objet d'une valorisation fondamentale, il en va tout autrement du rire inauthentique pétri de sentiments négatifs. Sous la détermination de rire inauthentique, il est ici question du rire sarcastique, mélange de haine [20] et de mépris. Le rire sarcastique est autant le sarcasme que le ricanement. Il n'est en aucun cas lié à la joie ou à la gaieté. Il en est même aux antipodes. Pour comprendre la nature et la portée d'un tel rire, il est nécessaire de se référer au texte où il se présente de façon décisive. Ce faux rire apparaît dans le prologue d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Dans ce texte fondamental sont énoncés tous les thèmes majeurs qui seront développés dans l'ouvrage à travers l'histoire de Zarathoustra qui, ayant quitté sa solitude, vient s'adresser aux hommes. Mais quel est le contexte précis dans lequel se manifeste le rire sarcastique ? Cette digression au sujet du contexte est primordiale, dans la mesure où la situation dans laquelle se voit plongé Zarathoustra est révélatrice de la nature du rire sarcastique. Après dix années de méditation dans sa caverne, en haut des montagnes, Zarathoustra décide de descendre dans la vallée pour annoncer le surhomme. Il traverse la forêt et y rencontre un saint ermite qui ne sait pas encore que Dieu est mort. La rencontre du saint ermite est intéressante. Elle permet de faire ressortir le contraste entre ce premier personnage que croise Zarathoustra et les hommes de la

place du village. L'ermite fuit les hommes et préfère vivre seul dans la forêt. Ainsi il peut louer son Dieu à sa guise : « je fais des chansons et je les chante et quand je fais des chansons, je ris, je pleure et je grogne : c'est ainsi que je loue mon Dieu ! »¹⁰. L'ermite est donc capable de franchement rire, au contraire des hommes que Zarathoustra rencontrera à la ville. Il est même dit que Zarathoustra et le vieux saint se quittent en riant comme rient deux jeunes enfants. Il nous est ici donné à saisir la dimension fraîche et légère du rire. Zarathoustra et l'ermite sont des hommes mais ils rient ensemble à la façon des enfants, c'est à dire en toute innocence et toute franchise. Ils se quittent dans la joie comme rient deux amis qui se séparent pour partir chacun de leur côté. Zarathoustra parvient ensuite à la ville appelée la *Vache multicolore*, nom qui n'est d'ailleurs pas sans significations dans la pensée de Nietzsche. Il y découvre un grand rassemblement d'hommes attendant sur la place du marché l'exhibition d'un danseur de corde.

Dans un premier temps, Zarathoustra harangue la foule au sujet du surhumain. L'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Pour le surhomme l'homme doit être un objet de risée ou de honte douloureuse. Les hommes doivent créer par delà eux-mêmes et se surmonter eux-mêmes, telle est la leçon de ce début du discours à la foule. L'homme doit se dépasser, en veillant sur l'unité du corps et de l'esprit : « mais est-ce que je vous dis de [21] devenir des plantes et des fantômes ? »¹¹. Le surhomme rejettera toute espérance de l'au-delà, car c'est dans notre monde que se trouve la réalité : le surhumain est le sens de la terre. Nietzsche combat ici la volonté de nier le monde en vue de l'affirmation d'un au-delà, la volonté de faire triompher les forces réactives du nihilisme qui s'opposent au développement de la vie. Les hommes doivent abandonner cette morale nihiliste, et donc se renier eux-mêmes, mourir à eux-mêmes, décliner, pour que les forces créatrices s'affirment. Toutefois les hommes présents ne comprennent pas Zarathoustra. Ils le prennent pour un fou et croient qu'il leur parle du danseur de corde qui doit se produire : « Et toute la foule se rit de Zarathoustra »¹². Malgré cet échec Zarathoustra poursuit son propos par une analogie entre l'homme et le danseur de corde. Comme le funambule qui se risque sur

¹⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, 2, trad. par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1983, p. 19.

¹¹ *Idem*, 3, p. 21.

¹² *Idem*, p. 23.

une corde entre deux tours, « l'homme est une corde tendue entre l'animal et le surhumain — une corde tendue par-dessus un abîme »¹³. Nietzsche explique ici que l'homme n'est pas un but, une fin en lui-même. L'homme est bien plutôt une « transition » et un « déclin ». Seulement le passage vers le surhumain est difficile. Toute hésitation, tous regrets sont mortels. L'échec du danseur de corde en est l'illustration éclatante. Mais une deuxième fois les paroles de Zarathoustra sont vaines et suscitent les rires de la foule. De sorte que Zarathoustra décide de parler aux hommes de la lace du marché de ce qu'ils appellent leur culture. Dans la mesure où ils en sont fiers il pense ainsi les piquer à vif et attirer leur attention. Nietzsche expose ici que cette culture conduit au dernier homme, à savoir l'homme le plus méprisable, celui qui ne se surmonte plus lui-même. Zarathoustra montre en effet à la foule les dangers qui guettent ceux qui ne tendront pas leur être vers le surhumain. Le dernier homme est l'exact contraire du surhomme, il est celui qui aura tout détruit sans rien créer, et dont la morale aura complètement sombrée. En s'abandonnant à un laisser-aller général, le dernier homme inventera un bonheur réduit au confort, consistant à fuir les problèmes angoissants, à confondre la tempérance avec la diététique, la justice avec l'égalité. Malgré cette description du dernier homme sautillant à la surface de la terre, ayant pour but de dresser le tableau inquiétant du danger qui guette l'humanité après la mort de Dieu, la masse veut qu'advienne ce type d'homme impuissant, totalement asservie à sa faiblesse et jouissant d'un bonheur programmé et mesquin. La foule exige de Zarathoustra qu'il lui donne ce pâle bonheur, pétri de médiocrité satisfaite : « Les cris et la joie interrompirent Zarathoustra : “Donne-nous ce [22] dernier homme, ô Zarathoustra, s'écrièrent-ils, fais-nous devenir ce dernier homme ! Et nous te faisons grâce du surhomme !” Et toute la foule jubilait et claquait de la langue. Mais Zarathoustra devint triste et il dit à son cœur : “Ils ne me comprennent pas, je ne suis pas la bouche qu'il faut à ces oreilles. [...] ils trouvent que je suis froid et me prennent pour un railleur aux farces sinistres. Et les voici qui me regardent et qui rient : et tout en riant ils me haïssent encore ; il y a de la glace dans leur rire” »¹⁴.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, pp. 27-28.

2. Rire du troupeau contre le solitaire

Que peut-on déduire de ce tableau des paroles de Zarathoustra dans le début du prologue ? Quelle est la pertinence, d'un point de vue philosophie et conceptuel, de ce détour pour notre propos ? Malgré la dimension imagée et poétique de ce texte de Nietzsche, il est possible de mettre au jour les différents aspects du rire sarcastique. Plusieurs points permettant de cerner la nature de ce faux rire ressortent de ces extraits du *Zarathoustra*. Qu'est-ce qui caractérise le rire de la foule ? Quels en sont les ressorts et les mécanismes ? Il apparaît dans un premier temps que ce rire doit être appréhendé dans sa dimension collective. C'est la foule qui rit, c'est à dire une multitude d'hommes, en l'occurrence ici rassemblée sur la place du marché. Il ne s'agit donc pas ici d'un rire qui serait propre à un individu. Le rire de la foule n'apparaît pas dans la perspective de l'affect tel qu'il se déploie au sein d'une tonalité affective déterminée par la joie et la gaieté. Il n'est pas un surgissement ou un débordement de puissance nécessaire, lié à la puissance du corps propre qui en serait la source. Le rire de la foule naît d'une imitation des uns et des autres et non pas de ce qu'un individu a de propre et de plus personnel. Les hommes qui se moquent de Zarathoustra sont comme réunis dans un seul rire. Tout se passe comme s'ils tassaient leur individualité pour se rassembler un en seul et même rire standardisé. Ne faut-il pas alors mettre ce rire en relation avec la notion de norme ? N'est-il pas motivé par une norme ? Il est ici question de l'hiatus existant entre l'exception et la règle, entre le solitaire et la masse. Ce qui caractérise la foule chez Nietzsche, c'est la norme, la règle, la moyenne. Il y a un fossé irréductible entre l'individu solitaire et la foule : « Tout homme d'élite aspire instinctivement à se retirer dans le secret de sa tour d'ivoire, où il soit délivré de la foule, de la multitude, de l'humanité presque [23] entière, où il pourra oublier l'homme, la « règle » dont il est l'exception »¹⁵. Zarathoustra est un tel homme d'élite, solitaire, qui s'est retiré dans la montagne. Revenu vers les hommes pour leur annoncer le surhumain, il est confronté à l'instinct grégaire, c'est à dire à la tendance qu'ont les hommes à vivre comme des « bêtes de

¹⁵ *Par delà le bien et le mal*, « L'esprit libre », § 26, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 583.

troupeau ». Nietzsche va même jusqu'à affirmer que « le plaisir du troupeau est plus ancien que le plaisir du moi : et aussi longtemps que la bonne conscience se nommera troupeau, seule la mauvaise conscience dira : Moi »¹⁶.

Que faut-il comprendre par-là ? Nietzsche formule par l'instinct grégaire la tendance qui pousse les individus à faire comme les autres. Si les hommes agissent ainsi, c'est par paresse. La paresse est la loi grégaire par excellence. Il s'agit de faire comme les autres simplement parce qu'ils le font. Nietzsche condamne sans appel la paresse dans la troisième *Considération inactuelle*. Pourquoi ? Parce que la paresse c'est démissionner de la tâche de devenir soi-même. S'il y a une voie qui enjoint à chacun de devenir soi-même, y renoncer, c'est par paresse. La paresse renvoie à la inactivité, à la facilité et à la peur, qui sont les caractéristiques fondamentales de la foule et du dernier homme. La loi grégaire fait que les hommes font ce que font les autres parce qu'ils le font. Il y a une uniformisation. Les conduites sont régies par des moyennes. L'individu dissout sa singularité dans la moyenne régnante, dans l'élément rassurant de la généralité. La foule laisse ainsi place aux opinions communes et chaque membre de la communauté les reprend à son compte. De sorte que le « tu dois » devient la façon individuelle d'exprimer les exigences du peuple. La conscience de l'individu est comme programmée pour l'utilité du troupeau et ce dernier exprime les besoins collectifs. L'individu est alors une fonction de la communauté et n'a de valeur qu'en qu'à ce titre¹⁷. Dans cette perspective, la vie sociale rend l'individu totalement dépendant de sa seconde nature, à savoir des petites habitudes contractées au quotidien dans l'imitation des autres. Nietzsche critique ici la culture démocratique telle qu'il la voit se développer en Europe au XIX^e siècle, c'est à dire cette culture des « philistins de la modernité » qui égalise les individus et les nivelle par le bas. Pour Nietzsche, la culture démocratique est une culture bariolée et chamarrée (c'est à cette idée que renvoie le nom de la ville appelée la Vache multicolore), sorte de melting-pot où s'agglutinent des fragments de diverses cultures [24] antérieures et où les individus veulent être les mêmes. Quelques décennies avant Nietzsche, Tocqueville avait déjà mis en garde contre les dangers propres à l'ère

¹⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des mille et un buts », p. 78.

¹⁷ *Le gai savoir*, III, § 116, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, p. 127.

démocratique : cet état social est pour lui traversé par une dynamique indéfinie d'égalisation et « la foi dans l'opinion commune y devient une sorte de religion dont la majorité est le prophète »¹⁸.

Les hommes se complaisent donc par habitude et par paresse à reproduire des actions et des modes de pensée qui ne leur appartiennent pas en propre, que leurs ancêtres ou leur milieu ont en quelque sorte choisis pour eux. Mais il ne s'agit là pas tant de déterminisme du milieu ou de l'éducation que de servitude volontaire. Et dès lors que le peuple, masse atomisée d'individus reniant leur individualité, se complait dans cette servitude, le fait de l'exception se voit désavoué et stigmatisé par les autres hommes au nom des valeurs du groupe. Tel est le sens du rire sarcastique de la foule envers Zarathoustra, dans la mesure où le prophète nietzschéen échappe à la logique de normalisation et d'uniformisation qui traverse la multitude. Le rire sarcastique opère comme une sanction sociale, susceptible même de basculer dans la violence pour devenir un châtiment corporel. C'est ce que fait comprendre un homme à Zarathoustra quand il s'en va de la ville, emportant sur son dos le corps du danseur de corde : « Trop nombreux sont ici ceux qui te haïssent. [...] Ta chance, ce fut qu'on se rît de toi : et c'est vrai, tu parles comme un pitre »¹⁹. Les hommes grégaires haïssent le solitaire. Zarathoustra l'avait senti : « tout en riant, ils me haïssent encore ». Le rire de la foule est plein de haine, il est glacé. Il est toutefois nécessaire de préciser que la haine n'est pas qu'une simple caractéristique des sarcasmes de la foule. Ils sont profondément mus par la haine. Elle est ce qui colore leur état d'âme. La haine de la foule vise celui qui sort de la norme, de la moyenne et hisse son individualité au rang de sa propre loi. Zarathoustra échappe au pire parce qu'il passe pour un bouffon, pour un fou, c'est à dire pour un homme dont les paroles devraient être insensées et sans conséquences. Néanmoins la foule le soupçonne quand même d'être « un railleur aux farces sinistres ». La foule est pleine de haine non seulement à l'égard de l'homme assez fort pour être indépendant des valeurs de la masse, qui excepte à la règle, mais aussi et surtout à l'égard de celui qui se moque des normes instituées et se joue d'elles. Celui qui se distingue de la norme, du modèle standard, est

¹⁸ TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, 1840, tome II, Partie 1, chapitre 2 : « De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques », Paris, GF, 1981, p. 18. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.toa.dem1>

¹⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue, 8, p. 30.

raillé par les hommes grégaires : ils le font passer pour un bouffon et un pitre. Mais le soupçon plane toujours au-dessus de lui. Car il peut être un destructeur de l'ordre établi. Or aux yeux du peuple, le destructeur, celui [25] qui brise les tables des anciennes valeurs, est un criminel, un brigand ²⁰. Le destructeur est considéré comme dangereux par les hommes du troupeau et « les gens de bien », car il met en branle ce qui est considéré comme établi, intouchable, vrai de façon immuable, bref — comme sacré.

Mais quelle différence peut-on faire entre celui qui raille les valeurs établies et les ricanements des hommes grégaires ? Dans quelle mesure est-il possible de différencier le rire moqueur de Zarathoustra du rire sarcastique des hommes de la place du marché ? N'y a-t-il pas une tonalité affective différente qui œuvre sous les masques de la raillerie de Zarathoustra et du sarcasme du peuple ? Le point essentiel tourne autour du sentiment terrible qu'est la haine. Le sarcasme de la foule est hypocrite et se fait passer pour ce qu'il n'est pas, en l'occurrence une moquerie bienveillante. Dans la moquerie authentique, il y a presque toujours un sentiment de supériorité et une certaine générosité prévenant le glissement vers la haine. Celui qui se sait fort et supérieur n'éprouve pas de haine. Il se moque quasiment avec gentillesse. La moquerie peut donc être bienveillante. Zarathoustra en est souvent l'illustration, par exemple quand il se moque de la vipère qui l'a un jour mordu au cou : « Zarathoustra sourit. “Quand donc un dragon est-il mort du poison d'un serpent ? dit-il. Mais reprend ton poison ! Tu n'es pas assez riche pour m'en faire cadeau.” » ²¹. Il y a comme un ton malicieux et espiègle dans ces paroles de Zarathoustra. Il n'éprouve pas de colère, de haine ou de rancune envers la vipère qui l'a pourtant mordu pendant son sommeil. Il se rit d'elle avec légèreté. Le sarcasme de la foule, au contraire, est motivé par la haine. La moquerie de l'homme grégaire est malveillante, maligne, elle a pour but de nuire à autrui de façon dissimulée et mesquine. De sorte qu'il n'est plus possible de parler de rire ou de rire sarcastique, mais bien plutôt seulement de sarcasme et de ricanement. Alexis Philonenko va même jusqu'à dire qu'avec ce sarcasme « la foule, qui veut ce que veut le dernier homme, subit en soi

²⁰ *Idem*, 9, p. 33.

²¹ *Idem*, I, « De la morsure de la vipère », p. 87.

le choc de la dénaturation du rire »²². Le sarcasme de la foule est un rire dénaturé. Dans quelle mesure ? Il y a la tentation d'un glissement du rire aux sentiments joyeux et aux états de plaisir. Or le sarcasme de la foule s'inscrit dans une autre tonalité affective, en l'occurrence marquée du sceau de la haine et de la volonté de nuire.

[26]

3- Sous le masque du sarcasme : sentiments mesquins et esprit de vengeance

Quels sont les sentiments à l'œuvre dans la *Stimmug* des hommes grégaires et du dernier homme ? Quelle est la nature des sentiments qui meuvent ce type d'homme ? Comme nous l'avons indiqué, c'est la haine qui motive les sarcasmes de la foule. Les hommes grégaires haïssent le solitaire. La haine est une passion qui colore toute l'existence. Elle se nourrit à l'intérieur des hommes, intensifie leur réflexion et oriente toute leur existence. Il convient alors de se demander quels sont les sentiments et affects qui nourrissent la haine à l'intérieur de l'homme grégaire. Se référer à un texte d'*Aurore* est à ce niveau de l'analyse pertinent. Cela va constituer un point de départ à partir duquel examiner les sentiments et affects qui président au sarcasme des hommes grégaires. Nietzsche y dit : « Certains ne commencent à haïr que lorsqu'ils se sentent faibles et fatigués ; autrement ils sont équitables et indulgents. D'autres ne commencent à haïr que lorsqu'ils entrevoient la possibilité de la vengeance : autrement ils se gardent de toute colère rentrée ou publique, et ils passent outre lorsqu'ils en ont l'occasion »²³. N'y a-t-il pas ici l'idée d'une certaine lâcheté ? N'est-il pas lâche, médiocre et mesquin de haïr parce que l'on est faible ou parce que l'on sait que l'on va pouvoir se venger ? Appliqué au type de l'homme du troupeau, ce passage sur la haine fait écho à la bassesse qui lui est propre. Le dernier homme, car c'est de lui qu'il s'agit avec les hommes grégaires qui en sont la préfiguration, est mu par des sentiments mesquins. Quels sont ces sentiments ? L'envie et la

²² PHILONENKO Alexis, *Op.cit*, p. 145.

²³ *Aurore*, IV, § 362, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 1141.

jalousie font partie de ces sentiments que Zarathoustra qualifie de pitoyables. Les hommes grégaires sont jaloux de l'homme fort, du solitaire, qui est à lui-même sa propre norme ou du moins tend à le devenir. C'est pour cela qu'ils raillent haineusement celui qui aspire à d'autres valeurs, à une existence autre et supérieure à celle de la moyenne régnante réglée par les mœurs de la morale établie. Ils savent que celui qui tente de s'élever peut aisément trébucher : Zarathoustra lui-même dit que la moquerie du peuple lui a fait « trembler les jambes » quand il pris son propre chemin et décida de suivre en solitaire sa propre route ²⁴. La petitesse des hommes grégaires est la conséquence de leur attitude face à l'existence et face aux autres hommes qui sont différents. Ils sont non seulement lâches mais aussi médiocres. Zarathoustra les qualifiera de « petites gens » ²⁵. Les [27] petites gens sont lâches dans la mesure où ils n'osent prendre aucun risque. Personne n'ose avoir le courage de ce qu'il est. Ils veulent tous être identiques et personne ne doit sortir des rangs ni ne s'élever : les valeurs, le bien et le mal, sont les mêmes pour tous. Tous les hommes auront droit au même traitement sans qu'il ne soit tenu compte des différences réelles. Il n'y a pas seulement une assimilation symbolique des hommes comme égaux par nature (homogénéité), mais véritablement une logique de dénégation des différences réelles et factuellement constatables entre les individus. C'est la conformité des hommes à un modèle qui règne au sein d'une logique d'uniformisation. Les hommes grégaires sont comme des grains de sable pour d'autres grains de sable.

Le texte du *Zarathoustra* intitulé « De la vertu qui rend petit » met en place sous la critique des vertus l'analyse de deux types d'attitude, renvoyant chacune aux deux types d'hommes (Zarathoustra et l'homme grégaire) dont nous avons parlé jusqu'à présent. Nietzsche montre que l'hypocrisie (le mensonge) et la lâcheté des hommes grégaires font système. Par ailleurs, il faut comprendre que la médiocrité des hommes résulte de la lâcheté. Tout se passe comme si le manque de courage permettait de tout expliquer. Tous les vices de l'homme peuvent s'expliquer par cette attitude face à l'existence. C'est pour cela que les « petits » hommes cherchent un petit bonheur. Ce dernier doit être en conformité avec leur lâcheté. L'image de la mouche est ici parlante. La

²⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « L'heure la plus silencieuse », p. 177

²⁵ *Idem*, III, « De la vertu qui rend petit », p. 201 à 208.

mouche est un animal petit, insignifiant, sans envergure. Les mouches bourdonnent, ce qui insiste sur l'idée de groupe, de multitude. L'homme grégaire se blotti derrière des vitres ensoleillées, il vit en spectateur à l'abri de tout danger. Dans le prologue Zarathoustra disait déjà que le dernier homme avait quitté les contrées où il est difficile de vivre. Il se dégage ici l'idée d'un manque de force. Les petites gens restent à l'abri, tapis au chaud les uns contre les autres, parce qu'ils ne sont pas assez forts pour vivre seuls et indépendants. C'est en tout cas ce que donne à penser l'image des doigts à qui il manque des poings. Les poings renvoient à la force, ils sont ce qui permet de concentrer l'énergie et de se battre, alors que les doigts figurent le discernement et l'intelligence. Cependant le pire est que les hommes grégaires sont satisfaits de leur médiocrité. Ils arborent un sourire satisfait, comme s'ils faisaient preuve d'une certaine autosuffisance prétentieuse envers eux-mêmes. Ils couvrent leur médiocrité de masques, d'apparences hypocrites de vertus telles que la justice, la compassion, la modestie ou encore la bonté. Les hommes grégaires se cachent derrière leurs vertus. Or Nietzsche dit clairement qu'il ne faut pas être dupe de leur comédie : « Tant de [28] bonté, autant de faiblesse. Tant de justice et de compassion, autant de faiblesse »²⁶. Les petites gens encensent la modestie parce qu'ils n'ont aucune ambition. Ils prônent la justice en tant qu'égalité parce qu'ils ont peur des différences, la bonté et l'altruisme par peur qu'autrui ne les fasse souffrir. Ils travestissent leur faiblesse en vertus et se mentent ainsi les uns les autres, tout en se glorifiant de leur vie vertueuse. Quelles sont les conséquences d'une telle lâcheté ? À quoi aboutissent une telle couardise et un tel manque d'énergie qui font que les hommes grégaires restent passifs ? Que résulte-t-il de cette attitude face à l'existence consistant à se ménager et à vivre frileusement ?

Il en résulte ce que Nietzsche appelle le ressentiment. Si les « petits » hommes haïssent le solitaire et ses aspirations à la grandeur, c'est par esprit de vengeance, envie et jalousie. Que faut-il entendre par ces notions de vengeance et de ressentiment dans le contexte de la pensée nietzschéenne et dans le cadre de ce qui nous occupe ici ? Le ressentiment est un affect. Néanmoins, il est nécessaire de préciser que le ressentiment est une forme d'affect particulière. En effet, alors que l'affect du rire, par exemple, déborde de puissance et s'affirme, l'affect de

²⁶ *Idem*, 2, p. 204.

ressentiment se caractérise par son opposition à quelque chose. L'action du ressentiment n'est jamais qu'une réaction. Son geste fondamental est une opposition à quelque chose de déjà là. L'homme affecté par le ressentiment est caractérisé par une attitude négative, c'est à dire une attitude qui dit non par opposition à autre chose. Il s'agit de s'opposer à quelque chose qui n'est pas soi, à une instance qui est différente de soi. De sorte que l'homme du ressentiment cherche à déprécier. L'homme grégaire s'oppose à l'homme fort et solitaire. L'individu fort s'affirme lui-même et se veut la source de sa propre loi, le principe de son propre développement. Étant impuissant à vivre comme le solitaire et ne pouvant lui-même s'affranchir de sa faiblesse, l'homme grégaire va nourrir une haine incomparable envers lui. Il est mu par le ressentiment, qui s'exprime ici comme volonté de vengeance. Le membre du troupeau veut se venger sur l'homme fort de sa propre incapacité à vivre comme lui. Il nourrit une haine vengeresse envers celui qui peut ce que lui-même ne peut pas accomplir. De sorte qu'il va chercher à déprécier le solitaire, à le déprécier d'abord à ses propres yeux puis en le culpabilisant. Le sarcasme de la foule est explicable dans cette perspective. La foule se rit de Zarathoustra pour le déprécier et le faire passer pour un pitre et un bouffon : elle veut donner mauvaise conscience à son « je » affirmé. Elle se venge de la sorte des propos de Zarathoustra venant lui annoncer le surhomme et par conséquent la nécessité pour l'homme de renier sa morale actuelle pour se dépasser et de mourir à lui-même. Or n'ayant pour ambition que son petit confort et son bonheur programmé, la foule [29] doit se sentir comme malmenée et inquiétée par Zarathoustra. Elle se venge alors en s'opposant à lui par des sarcasmes pleins de haine et par des railleries empreintes des sentiments mesquins que sont l'envie et la jalousie. Le dixième paragraphe du texte fondamental qu'est *La généalogie de la morale* permet de saisir le caractère spécifique la vengeance de l'homme grégaire. Nietzsche propose tout un développement sur la dimension imaginaire de cette vengeance. Il est vrai que les hommes de la place du marché n'attaquent pas physiquement Zarathoustra, ce qui aurait pu être le cas s'ils avaient été assez forts. Au contraire ils posent des valeurs réactives par la médiation de leurs sarcasmes, qui opèrent alors comme instances dépréciatives. En s'opposant à Zarathoustra les « petits » hommes le caractérisent de pitre, de bouffon, afin de le dénigrer et d'assouvir leur volonté de vengeance. De sorte que l'on peut dire avec Gilles Deleuze que « le plus frappant dans l'homme du ressentiment n'est pas sa méchanceté,

mais sa dégoûtante malveillance, sa capacité dépréciative. Rien n’y résiste » ²⁷.

B. La lassitude de la vie

[Retour à la table des matières](#)

Le texte du prologue *Zarathoustra* peut servir de grille de lecture du ressentiment et de l’esprit de vengeance, tout en devant être mis en relation avec d’autres textes de Nietzsche. Les sarcasmes de la foule et le rire des faibles envers le fort doivent être renvoyés au ressentiment et à l’esprit de vengeance. Ils découlent de ce sentiment de rancune et d’envie des hommes grégaires, animés de haine envers l’homme fort et solitaire. Cependant il ne suffit pas de dire que l’homme du ressentiment déprécie les individus qui lui sont supérieurs par esprit de vengeance. Une telle analyse reste en surface. Si l’esprit de vengeance naît de la faiblesse et du manque de courage, il doit être interrogé dans une perspective généalogique. L’esprit souterrain qui œuvre dans le ressentiment est susceptible d’être dévoilé. En tant qu’affect réactif le ressentiment semble faire office d’exception, dans la mesure où les affects étant des élaborations de l’affect primitif qu’est la volonté de puissance, ils devraient se caractériser par le débordement de puissance et l’affirmation. Dès lors comment comprendre le ressentiment ? Dans quelle mesure est-il possible d’évaluer le ressentiment pour en comprendre la portée ? À quelles conditions le ressentiment est-il compréhensible comme [30] affect réactif et donc en tant que volonté de puissance réactive ? Il paraît nécessaire de mettre au jour un critère d’évaluation permettant de juger de toute la portée dont est grosse la notion d’affect en ce qui concerne le sarcasme et la haine. Quel peut être ce critère d’évaluation ? Nous pouvons l’identifier sous ce que dit Nietzsche dans *Le crépuscule des idoles* : « Chaque individu peut être estimé suivant qu’il représente la ligne ascendante ou descendante de la vie » ²⁸.

²⁷ DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1962, p. 134.

²⁸ *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d’un inactuel », trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 1007.

L'enquête généalogique va alors consister à examiner l'orientation de la volonté de puissance déterminant l'attitude des hommes grégaires face à l'existence. Sont-ils caractérisés par une vie qui monte et s'intensifie ou alors par une vie qui décline ? Leur comportement à l'égard de l'existence et des autres hommes naît-il d'une volonté de puissance saine ou malade ?

1. Maladie, dégénérescence et pessimisme

Dans un premier temps, la faiblesse des hommes de la morale grégaire apparaît quasiment comme une maladie. Pour Nietzsche, ce type d'homme est morbide. Ceux que l'on peut caractériser de faibles de par leur manque de force et de courage sont des hommes malades. S'agit-il d'une maladie au sens biologique et physiologique du terme ? De quelle maladie Nietzsche parle-t-il ici ? Dans *Aurore*, il est dit ceci : « Il faut entendre par maladie : l'approche précoce de la vieillesse, de la laideur et des jugements pessimistes : trois choses qui vont ensemble »²⁹. La vieillesse, la laideur et le pessimisme font système dans la maladie. La notion de vieillesse pourrait faire penser au processus biologique propre aux êtres vivants que recouvre habituellement ce terme. Il serait alors question de ce que les poètes nomment « le soir de la vieillesse », mais, comme le dit Zarathoustra, les poètes mentent trop³⁰. Peut-on faire confiance à la médecine pour expliquer la vieillesse ? Les médecins invoqueraient la dernière période de la vie normale qui succède à la maturité, caractérisée par un affaiblissement global des fonctions physiologiques et des facultés mentales ainsi que par des modifications atrophiques des tissus et des organes. Que Nietzsche parle de laideur peut aussi faire penser à une dimension physique et corporelle. Toutefois il ne faut pas se méprendre. [31] Les interprétations biologisantes de la pensée de Nietzsche sont erronées. Elles ne servent que ceux qui s'en réclament et n'éclairent en rien sa philosophie. Bien pire, elles l'obscurcissent. La vieillesse n'est pas pour Nietzsche lié à l'âge ou au processus proprement biologique de vieillissement des cellules. Un homme peut être dans ce que l'on qualifierait

²⁹ *Aurore*, IV, § 409, p. 1151.

³⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des poètes », p. 155.

de pleine force de l'âge et se révéler vieillard. La métaphore de la vieillesse donne ici à penser autre chose. Il est nécessaire de se référer à un autre texte pour corroborer cette idée : « Chez les uns le cœur vieillit d'abord, chez d'autres c'est d'abord l'esprit. Il en est quelques-uns qui sont vieillards pendant leur jeunesse ; mais être jeune tard maintient jeune longtemps »³¹. Un jeune homme peut donc être précocement comme un vieillard aux yeux de Nietzsche et un homme mûr avoir la fraîcheur et la pétulance de la jeunesse. La distinction entre ce qui est du domaine de l'esprit et ce que regarde le corps est inopérante. L'état de vieillesse est un état à la fois spirituel et corporel.

Qu'en est-il de la laideur ? La laideur passe habituellement pour physique. Nous disons d'un homme ou d'une femme qu'ils sont laids quand leur physique provoque en nous un sentiment de répulsion ou de retrait. Tout se passe comme si le regard ne pouvait que se détourner de l'objet en question. Ce sont donc des objets factuels, sensibles, que nous rencontrons dans le jugement esthétique de laideur. Toutefois, le sens commun s'accorde aussi sur le fait que la laideur peut porter sur des objets d'une autre nature. Les hommes parlent souvent de laideur morale. Un individu aux vices multiples suscite chez les « bien pensant » un sentiment de rejet inconditionnel. Ils le condamnent. La laideur peut donc apparaître aussi bien dans une perspective physique que morale et intellectuelle. La distinction entre corporel et spirituel est-elle légitime en ce qui concerne la laideur ? Ce ne semble pas être le cas. La laideur nous affecte. Elle nous prend au point que nous en ressentons du dégoût dans tout notre être. À la vue d'un objet laid nous pouvons nourrir une certaine réflexion intellectuelle et ce que l'on appelle la laideur morale peut susciter en nous des émotions fortes telle que la nausée par exemple. Pour Nietzsche, le jugement « laid » naît au contact de tout ce qui présente des aspects de dégénérescence : « Chaque indice d'épuisement, de lourdeur, de vieillesse, de fatigue, toute espèce de contrainte, telle que la crampe, la paralysie, avant tout l'odeur, la couleur, la forme de la décomposition, de la putréfaction, serait-ce même dans sa dernière atténuation, sous forme de symbole »³². Ce dont il est question ici c'est de la dégénérescence de l'homme. La dégénérescence est un signe de [32] vieillesse. Le champ sémantique de la vieillesse (la fatigue, la

³¹ *Idem*, I, « De la mort volontaire », p. 92.

³² *Le crépuscule des idoles*, *idem*, § 20, p. 1001.

faiblesse, et à l'extrême par extension la dissolution, la décomposition, la putréfaction) livre les caractéristiques de la l'homme débilité. Il est par ailleurs possible de dire que ce que recouvrent la vieillesse et la dégénérescence est la condition de possibilité du jugement esthétique exprimant la laideur. Cela semble une implication nécessaire : si le jugement « laid » est provoqué par la rencontre de la dégénérescence alors sans cette condition nécessaire il n'y a pas de sentiment de la laideur. De sorte que la laideur apparaît donc bien étroitement liée à la vieillesse, dans la mesure où vieillesse et dégénérescence sont proches chez Nietzsche en ce qui concerne les états maladifs.

Cependant, si la vieillesse et la laideur sont des symptômes de la maladie, quel est le rôle des jugements pessimistes que Nietzsche leur associe ? Dans quelle mesure des jugements pessimistes peuvent-ils être de même nature que la vieillesse, la dégénérescence et la laideur ? Sont-ils de la même trempe ? Comment concilier ce qui fait directement référence à la maladie avec ce qui ne semble à première vue avoir aucun lien avec elle ? Pour Nietzsche, ce qui caractérise le pessimisme fait système avec ce qu'il dit de la maladie dans le texte d'*Aurore* cité précédemment. Les jugements pessimistes sont des expressions de la dégénérescence et des états maladifs. Tout se passe même comme si le pessimisme était en lui-même une forme de maladie. Dans un premier temps, il est ici nécessaire de préciser ce que recouvre le terme de pessimisme. Dans le langage courant, est dit pessimiste celui qui a la tendance ou la disposition d'esprit portant à soutenir que tout est mauvais et à ne voir que le mauvais côté des choses. Cette détermination demeure superficielle. Le pessimisme a dans la pensée nietzschéenne un sens plus profond. Il n'y a d'ailleurs pas qu'une seule forme de pessimisme. Comment discriminer les différentes formes du pessimisme ? C'est le critère généalogique de la vie ascendante ou descendante qui permet de se retrouver dans le labyrinthe des nuances. L'avant-propos du deuxième livre d'*Humain trop humain* est très éclairant pour notre propos : « Qu'il me soit permis, pour finir, de résumer encore dans une formule mon opposition au *pessimisme romantique*, c'est à dire au pessimisme des indigents, des malvenus, des vaincus : il existe une volonté de tragique et de pessimisme qui est un signe de rigueur tout autant que de vigueur de l'esprit (goût, sentiment, conscience). Avec cette [33] volonté au cœur on ne craint pas ce qu'il y a de redoutable et de

problématique dans toute espèce d'existence ; on y cherche même ces qualités ³³ ».

Par conséquent, le pessimisme que Nietzsche condamne est celui des hommes faibles. Il s'agit du pessimisme de la faiblesse, autrement dit du pessimisme romantique. L'esprit romantique prend chez Nietzsche une coloration péjorative et négative. Le romantisme porte en lui une vision de l'avenir jaillissant de la faiblesse ³⁴. Le pessimiste romantique vit et s'oriente dans l'existence de la même manière que les hommes grégaires du *Zarathoustra*. Il vit résigné, caché, à l'abri de tout ce qui pourrait le menacer. Il ressent tout ce qui s'oppose à lui et lui résiste comme mauvais. Il n'y voit pas, comme l'homme fort, une occasion de tester sa force et de surmonter un obstacle. Il se résigne et abdique. Ne supportant pas les dimensions problématiques de l'existence, il préfère déprécier le monde et la vie tout entière. La vie des pessimistes romantiques est pauvre, insatisfaite d'elle-même, superficielle. Elle devient un problème pour elle-même. Dans quelle mesure ? Il faut comprendre que les hommes de la morale pessimiste sont des êtres fatigués d'eux-mêmes et de la vie. Leur sentiment de l'existence est sous-tendu par une certaine lassitude de la vie. Tout cela fait écho à la doctrine du devin du *Zarathoustra*, que Nietzsche qualifie de « fatigue mortelle » ³⁵. D'un point de vue conceptuel, Nietzsche veut donner à comprendre que la fatigue et le dépérissement des forces vitales ont pour conséquences la calomnie de la vie. Il en provient aussi la tristesse des hommes. Car la dégénérescence malade est caractérisée par la laideur. Or la laideur attriste l'homme : « Cela le fait penser à la déchéance, au danger, à l'impuissance » ³⁶. La vie est alors comme paralysée. Cela conduit à l'attitude face à l'existence des résignés et des vaincus. Derrière le masque du devin il est possible de reconnaître les implications de la doctrine pessimiste de Schopenhauer. Pour ce dernier, l'homme est poussé par un vouloir vivre aveugle, par un désir inextinguible de vivre qui le voue au malheur. Insatisfait, le désir est cause de souffrance. Quand la tendance atteint sa satisfaction, c'est

³³ *Humain trop humain*, II, Avant-propos, § 7, trad. de A.-M. Desrousseaux et Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 705.

³⁴ *Idem*, II, « Le voyageur et son ombre », § 217, p. 914.

³⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Le devin », p. 166.

³⁶ *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », §20, p. 1001.

l'ennui qui l'emporte. De sorte que Schopenhauer a prononcé les paroles les plus tristes de toute l'histoire de la philosophie, à savoir que la vie de l'homme oscille comme un pendule entre la souffrance et l'ennui. Schopenhauer proposera comme solution et comme voie de [34] libération la négation du vouloir et l'ascétisme, donc une extinction de la vie elle-même. Pour Nietzsche, la philosophie de Schopenhauer est la dernière manifestation en date du pessimisme en Europe. Elle est ce qui peut être atteint de plus haut dans la maladie, il s'agit de « la pensée la plus négatrice du monde qui soit »³⁷.

2. Le statut et l'origine de la maladie

Les hommes de la morale grégaire et les pessimistes sont comme nous l'avons indiqué des êtres malades. Ils présentent toutes les caractéristiques de la maladie : dégénérescence, laideur et jugements pessimistes sur la vie. Leur attitude face à l'existence est marquée par la lassitude et la fatigue. Tout se passe comme si la maladie était la cause de leur état maladif. On pourrait penser que si les hommes grégaires vivent comme ils le font, c'est parce qu'ils sont malades. Une objection est ici possible. La maladie peut-elle être une cause ? Est-ce la maladie qui est à l'origine de la vie appauvrie des « petits hommes » ? Peut-on dire que le pessimisme de ceux que Nietzsche appelle les romantiques découle à titre d'effet de la maladie ? La fatigue provient-elle de la maladie ? Paradoxalement, ce ne semble pas être le cas. Cela est étonnant dans la mesure où le sens commun attribue à la maladie la cause de la fatigue et des états où nous sommes comme « au-dessous » de nous même et de notre « état normal ». L'on serait ainsi comme affaiblit par la maladie. Bien qu'étant apparemment explicative de la fatigue et de la lassitude de la vie, la maladie n'est elle-même qu'un symptôme. Les états maladifs ne sont pas la cause de l'attitude globale face à l'existence des hommes faibles mais en sont plutôt la manifestation. La vieillesse dont il est question avec les pessimistes ne procède pas de la maladie. Le philosophe médecin qui ausculte les hommes dans la perspective généalogique ne doit pas se laisser abuser. La maladie ne cause pas l'appauvrissement des forces vitales mais elle en constitue le révélateur.

³⁷ *Par delà le bien et le mal*, « L'être religieux », § 56, p. 606.

Nietzsche est sur ce point très explicite : « Ce jeune homme pâlit et se fane avant le temps. Ses amis disent : telle ou telle maladie en est la cause. Je réponds : le fait d'être tombé malade, de ne pas avoir pu résister à la maladie est déjà la conséquence d'une vie appauvrie, d'un épuisement héréditaire »³⁸.

[35]

Que peut-on en déduire ? Dans un premier temps, il est possible de dire que Nietzsche inverse la perspective habituelle. Ce qui est d'ordinaire considéré comme une cause devient une conséquence. Pour méditer correctement la maladie il faut inverser le regard de l'appréciation, pour ne pas confondre les causes et les effets. Dans cette perspective la maladie ne peut pas justifier la faiblesse des hommes et leur tendance au pessimisme. Dans le cas contraire, on pourrait être tenté de donner une excuse, une explication au pessimisme : si tel homme déprécie la vie et le monde en général, c'est parce que la maladie l'assaille et le tourmente. Or, si la maladie n'est pas la cause de la faiblesse des pessimistes romantiques alors elle ne justifie rien. Par ailleurs il apparaît que Nietzsche ne récuse pas la maladie en elle-même. Ce n'est pas le fait de la maladie qu'il faut remettre en cause. En effet, la maladie peut constituer un test permettant d'éprouver la force des individus. L'homme fort résiste à la maladie. Il n'est pas emporté par elle. Les hommes faibles, au contraire, se laissent saisir par la maladie. En fait ce qui les caractérise c'est qu'ils ne guérissent pas. La différence entre le fort et le faible se joue ici en ce qui concerne les états malades. Le fort est sain jusque dans la maladie, car il l'éprouve comme une épreuve pour sa force : « La maladie peut-être un stimulant de vie : seulement il faut être assez sain pour ce stimulant ! »³⁹. Ceux qui sont fatigués et épuisés ne sont pas stimulés par la maladie. Ils ne parviennent pas à se défaire de ce qui en eux est morbide. Nietzsche dit même qu'ils sont attirés par ce qui leur nuit. Le fort résiste, surmonte sa maladie. Elle n'est que passagère alors que la maladie des hommes faibles colore toute leur existence des aspects de dégénérescence, de laideur et de pessimisme.

³⁸ *Le crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs », § 2, p. 975.

³⁹ *La cas Wagner*, § 5, trad. de Daniel Halévy et Robert Dreyfus révisée par Jacques Le Rider, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 908.

Tout se passe comme si c'était leur être même qui était enclin à la maladie.

De sorte que la maladie doit être renvoyée à autre chose qui en explique l'origine. Si la maladie n'est pas la cause de la vieillesse prématurée et de la vie amoindrie alors il doit y avoir quelque chose qui en est la source. Qu'est-ce qui sous-tend la maladie de ceux qui ne guérissent pas ? Quel est le moteur intime des indigents et des vaincus ? À un niveau superficiel de l'analyse on peut dire que c'est la faiblesse qui est à l'origine de la maladie. Cela ne suffit pourtant pas. Il est nécessaire de mettre au jour le fond vital à partir duquel il est possible de parler de faiblesse. Quel est-il ? Il faut remonter jusqu'à la détermination de l'affect primitif qu'est la volonté de puissance. La volonté de puissance (*der Wille zur Macht*) est le principe actif à l'œuvre dans toute chose. Tout ce qui existe est volonté de puissance et la vie n'est qu'un cas particulier de la volonté de puissance. La volonté de puissance est le [36] moteur fondamental de ce qui existe et met en évidence le dynamisme essentiel de la vie. Elle sous-tend tous les phénomènes du monde. Les individus sont donc aussi traversés par la volonté de puissance. Nietzsche le précise dans un texte posthume : « une volonté de puissance passe à travers les personnes, elle a besoin du rétrécissement de la perspective [...] comme *condition d'existence temporaire* »⁴⁰. Le « zur » de la locution allemande exprime le mouvement vers la puissance, c'est à dire le dépassement de soi, la victoire sur soi. Quelles en sont les conséquences ? Il en résulte que la volonté de puissance exprime la force surabondante maître de soi. Elle n'est pas la recherche consciente d'un attribut extérieur (tel que le pouvoir politique ou la domination sur autrui) ou d'un état extérieur plus élevé, mais bien plutôt un processus (inconscient) d'intensification de la puissance dans l'homme, de la puissance que l'on est. Il ne faut cependant pas comprendre la volonté de puissance en termes de substance et l'interpréter dans une optique moniste. Il ne s'agit pas d'une entité « une » se dispersant à travers les différents étants ou d'un principe unique à l'intérieur même de l'homme. La volonté de puissance est un processus, elle est plurielle. Elle se donne à saisir comme un jeu multiple des affects et des instincts entre eux. Selon le dynamisme de la volonté de puissance de puissance, les affects, instincts et pulsions à l'œuvre dans le corps

⁴⁰ *Fragments posthumes*, XI, 35[68], p. 267.

cherchent à se satisfaire et s'affirmer. Les forces de chaque corps sont ainsi dans une relation de lutte perpétuelle pour la puissance et donc en relation les unes avec les autres. Les instincts luttent pour la prépondérance, chaque affect tente de commander aux autres, en lui imposant l'orientation de force qui lui est propre pour satisfaire son exigence de débordement de puissance.

Par conséquent chaque individu « tend instinctivement vers un optimum de conditions favorables au milieu desquelles [il] peut déployer sa force et atteindre la plénitude du sentiment de sa puissance »⁴¹. Il faut comprendre par-là que toute vie, même diminuée, veut la puissance, c'est à dire qu'elle cherche à imposer la perspective qui lui est propre. Toutefois il n'en demeure pas moins une différence fondamentale entre la vie déclinante et la vie ascendante. Quelle est-elle ? Il est possible de la cerner en considération de l'orientation fondamentale des forces dominantes. Suivant cette tendance, la volonté de puissance envisagée peut être qualifiée de saine ou de morbide. La volonté de puissance peut avoir deux directions. Elle peut être active ou réactive, affirmative ou négative. Il est néanmoins encore [37] nécessaire de distinguer entre la réaction de l'homme fort et celle de l'homme faible. Chez l'homme fort la réaction est une limitation de l'action permettant de prendre de la distance pour mieux agir. Dans l'état sain de la volonté de puissance celle-ci est essentiellement active et les forces réactives n'ont un rôle qu'en vue de l'action prochaine. Elles sont secondaires. Pour souligner cet aspect actif des forces réactives de l'homme fort, Gilles Deleuze parle de « forces réactives agies »⁴². Au contraire la volonté de puissance dégénère quand les forces réactives l'emportent sur les forces actives. L'individu dont la volonté de puissance est morbide ne parvient plus à exprimer sa puissance et devient soumis aux forces extérieures. Il ne peut plus leur échapper ni leur résister : elles lui commandent. Il devient comme l'objet d'une nécessité extérieure. Les choses s'imposent à lui. Il ne peut que réagir aux sollicitations extérieures. Il devient alors possible de donner une ultime définition de la maladie : l'homme malade est celui dont la volonté de puissance ne parvient plus à s'exprimer directement en s'imposant aux choses, ne

⁴¹ *La généalogie de la morale*, III, § 7, trad. de Henri Albert révisée par Jacques le Rider, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 845.

⁴² DELEUZE Gilles, *Op.cit*, p. 127.

pouvant tout juste qu'épouser la direction des forces extérieures. Le malade est comme victime d'une congélation de la volonté, non pas au sens où la volonté serait une faculté, mais au sens où plus aucune force n'impose sa domination. Il n'y a plus de force dominante donnant son impulsion au tout. Le tout ne prend plus de sens à partir d'un affect dominant.

De sorte que la structure pulsionnelle devient anarchique. C'est ce que nous donne à comprendre Nietzsche dans un inédit : « La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'un système les coordonnant donne une "une volonté faible" ; leur coordination sous la prédominance d'une seule impulsion donne la "la volonté forte" ; — dans le premier cas, c'est l'oscillation continue et le manque de centre de gravité ; dans le second, la précision et la clarté de la direction »⁴³. Quand il n'y a pas de direction imposée par une seule impulsion, il en résulte une impuissance à se diriger soi-même. L'individu présente alors une sorte de « disposition malade »⁴⁴ caractérisée par l'impuissance à résister aux forces extérieures. Il ne peut que s'opposer à elles sur le mode de la réaction en les dépréciant (vengeance symbolique), pour satisfaire indirectement sa volonté de puissance malade. La boucle semble bouclée : nous retrouvons le ressentiment dont nous sommes partis avec le sarcasme des hommes grégaires. En raison de leur volonté de puissance malade, les hommes faibles ont besoin de se venger des forts, de les déprécier, pour pouvoir supporter de vivre. Ils sont [38] opprimés, leur rancune est excitée par toute chose. Dès qu'ils le peuvent, ils se vengent, non pas en plein jour mais mesquinement, indirectement, par les sarcasmes par exemple. En raillant Zarathoustra, les hommes de la place du marché du prologue assouvissent leur vengeance née de l'impuissance. Ils semblent même y prendre du plaisir. Tout se passe comme s'il s'agissait chez eux d'une forme d'ivresse (pathologique). Cette ivresse de la haine et de la vengeance s'illustre par ce que Nietzsche nous livre du comportement des hommes de la foule dans le prologue du *Zarathoustra*. Zarathoustra dit en effet que « la foule jubilait et claquait de la langue », ce qui en souligne la dimension d'exaltation et d'enthousiasme. Il semble que la foule soit comme transportée de pouvoir déprécier Zarathoustra, dans la mesure où elle peut

⁴³ *Fragments posthumes*, XIV, 14[219], p. 163.

⁴⁴ *Idem*, 14[65], p. 50.

ainsi satisfaire sa volonté de puissance réactive et malade, en s'opposant à ce qui n'est pas elle. Ivre de jalousie et de haine à l'égard du fort, le faible se venge de lui pour se dédommager de son impuissance et de la souffrance qui en découle. La haine et la volonté de vengeance donnent alors une orientation et un sens à l'existence. Elles colorent l'existence, la stabilise dans la durée. La souffrance des faibles est ainsi comme « rachetée » par la vengeance. On peut faire une analogie avec l'idéal ascétique. Le sens de l'idéal ascétique c'est qu'il donne un sens à l'existence, alors même qu'il est une volonté de néant. Car l'homme « préfère encore vouloir le néant que de ne point vouloir du tout »⁴⁵. La volonté de néant demeure une volonté et sauve l'existence en donnant un sens à la souffrance. De même la vengeance et la haine, engendrées par le ressentiment naissant d'une volonté de puissance malade, stimulent la vie et orientent l'existence.

⁴⁵ *La généalogie de la morale*, III, § 1, p. 837.

C. L'esprit de sérieux

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons vu, le sarcasme des hommes grégaires est autre chose qu'un rire. Il est envie, haine, rancune. Il est animé par des sentiments mesquins et caractérise les hommes dont la volonté de puissance est faible et morbide. Le rire sarcastique des derniers hommes est à replacer dans une atmosphère de fébrilité. Il est proche d'une certaine ivresse, en l'occurrence celle de la vengeance. Le sarcasme est maladif, fiévreux. Par lui les hommes malades se vengent des hommes sains. Ils se cachent derrière des normes toutes faites pour déprécier l'homme assez fort pour suivre sa propre route. Ces différents aspects du rire [39] sarcastique nous en dévoilent sa tonalité affective. Dans cette *Stimmung* malade, la faiblesse, la paralysie de la volonté, la lassitude de la vie, la haine, la vengeance, la médiocrité et la lâcheté sont solidaires. L'attitude de l'homme grégaire face à l'existence est orientée et animée par des affects dégénérés et des sentiments mesquins. Toutefois, il ne suffit pas de cerner la tonalité affective du nihilisme passif pour en comprendre toute la portée. En effet, il paraît nécessaire d'examiner la traduction symbolique du « texte » pulsionnel de ses états affectifs. Le nihilisme passif ne se présente pas que sous la forme de sentiments et d'affects. Il y a aussi toute une dimension spirituelle du nihilisme, dans lequel l'esprit de vengeance atteint un très au degré de raffinement et en même temps d'efficacité. L'esprit devient alors l'outil de la négation et de la dépréciation de la vie. Il alourdit, engourdit la vie : c'est l'esprit de sérieux, « l'esprit de pesanteur », l'ennemi juré de Zarathoustra qui caractérise le style habituel de tous les enrôlés et des « fonctionnaires » de l'existence.

1. Les « fonctionnaires » de l'existence

Que faut-il comprendre par l'image des « fonctionnaires de l'existence » ? À quel type d'homme renvoie-t-elle ? Cette métaphore qui n'est pas de Nietzsche ne concerne pas directement les hommes grégaires mais ceux qui portent les valeurs du groupe. Il s'agit de l'homme moral, du savant, qui s'illustrent sous l'image de « l'homme de parti » : « Le

véritable homme de parti n'apprend plus rien, il ne fait plus que subir des expériences et juger »⁴⁶. Ce type d'homme est comme enrôlé, assujéti à sa discipline, à son groupe, à ses valeurs, faisant de lui un être passif. Il se caractérise donc aussi par sa « rigidité » : il ne s'ouvre à rien qui ne soit déjà compris dans son champ de vision. Nietzsche nous livre une métaphore éclairante dans le texte du *Zarathoustra* intitulé « Des trois métamorphoses ». Le type d'homme dont il est question semble en effet figuré par le chameau. Le chameau est une étape sur le chemin de la libération de l'esprit et de ce fait il doit être dépassé. Cependant, s'il s'agit d'une métamorphose, d'une transition vers un autre type d'homme, c'est qu'il y a quelque chose avant. On ne sait pas ce que c'est que cette chose avant la métamorphose de l'esprit en chameau. Nietzsche ne parle pas du type d'homme précédant le chameau. Il semble possible de supposer que le chameau est déjà une avancée par rapport aux esprits passifs, par rapport aux hommes grégaires qui ne cherchent que la facilité d'un « petit bonheur de mouches » et [40] qui fuient toute difficulté. Car il y a une certaine activité du chameau. Le symbolisme de cet animal domestique dont l'homme se sert pour se déplacer ou pour transporter des marchandises donne à penser un animal vigoureux, courageux et généreux. Nietzsche dit en effet qu'« il y a beaucoup de pesants fardeaux pour l'esprit robuste, aimant à porter de lourdes charges et que le respect habite : c'est à un pesant fardeau qu'aspire sa force, au fardeau le plus lourd »⁴⁷. La répétition de la sémantique du pesant montre qu'il s'agit de celui qui refuse la facilité. Le chameau est déjà au-dessus de la masse. Il se distingue des hommes du troupeau. C'est un type d'homme supérieur. Le chameau veut de pesant fardeaux et il endure toutes les charges. Il est robuste : il a la force et l'endurance. Le chameau se charge comme pour éprouver sa force. Il se caractérise en outre par le respect, qui en allemand signifie quelque chose mêlé de crainte et de vénération. Ce terme exprime toute une dimension d'honneur. Il s'agit de respecter ce qui est plus grand mais ce respect est teinté de crainte. Le respectueux se met au service de grandes causes et va jusqu'à se sacrifier. L'esprit chameau sent dans ce qu'il respecte quelque chose qui le dépasse. Il a le sens de la grandeur dont sont totalement dépourvus les hommes grégaires. Or l'admiration

⁴⁶ *Humain trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 301, p. 800.

⁴⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des trois métamorphoses », p. 39.

est source de progrès par rapport à l'envie et la jalousie. Le chameau obéit. Il est obéissant envers les commandements.

De sorte que le chameau est un être de devoir et de valeurs morales. C'est l'homme de la vénération de Dieu ou de la vérité. Le chameau respecte les lois et les devoirs. Il est animé par l'esprit de sérieux. Qu'est-ce que le sérieux ? Le sérieux est l'homme d'une cause. Son activité est le travail. Il met en œuvre des moyens efficaces pour parvenir à la fin qu'il s'est fixée. Le sérieux suppose une tâche déterminée à accomplir. L'homme sérieux qui travaille fixe ses intentions sur un but et déroule une série d'enchaînements qui sont inscrits dans le but. Comme peut-il le faire ? Quelle est la faculté humaine qui permet une telle activité ? Les déterminations du sérieux convergent vers la raison au sens de faculté permettant de calculer, d'analyser et d'élaborer des solutions conséquentes. C'est dans ce sens qu'Épictète disait que « la raison consiste à analyser les choses et à les élaborer »⁴⁸. Se servir de sa raison, c'est alors dérouler des enchaînements en vue de parvenir à une certaine fin, qui est en l'occurrence souvent la vérité. Dans le cadre qui nous occupe, le but recherché s'inscrit dans le domaine de la connaissance. La rationalité renvoie à des chaînes de raison, à des anneaux emboîtés les uns [41] dans les autres permettant de découvrir la vérité. Descartes définissait ainsi dans les *Méditations métaphysiques* l'entreprise gnoséologique par l'ordre des raisons. Du point de vue de la vérité scientifique il faut pour lui rejeter d'une idée complète ce qui ne lui appartient pas, de façon à l'obtenir dans sa clarté et sa distinction. La science requiert alors la perspicacité, qui consiste à saisir l'intuition distincte de chaque chose, et la sagacité, qui consiste dans l'art de découvrir les liaisons entre plusieurs termes, l'enchaînement des choses. Il n'y a pas beaucoup de « jeu » à l'intérieur de cet espace restreint de la raison. Il est légitime de parler d'espace restreint dans la mesure où dans cette perspective tout ce qui ne rentre pas dans les cadres des exigences de la recherche est désavoué. Les champs de pensée, de réflexion, d'investigation, de questionnement et de problématisation sont limités *a priori* par les buts et les procédures méthodologiques fixées. Qu'en résulte-t-il ? Il en découle une rigidité de l'esprit. Les hommes du sérieux manquent de souplesse, ils ne supportent aucun écart par rapport

⁴⁸ ÉPICTÈTE, *Entretiens*, I, XVII, trad. de Émile Bréhier revue par Pierre Aubenque, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1962, p. 847.

à la norme, à la vérité, à la loi, qui sont posées une fois pour toutes. L'homme du sérieux se reconnaît alors au fait qu'il « n'a pas de doigté pour les nuances »⁴⁹. Il voit tout à travers le prisme simplificateur de son esprit borné. Nietzsche est sans appel pour cette façon de considérer la connaissance. Il compare l'intellect de cette attitude théorique à une machine : « L'intellect est chez la plupart une machine pesante, obscure et gémissante qui est difficile à mettre en marche : ils appellent cela “prendre la chose au sérieux” quand ils veulent travailler et bien penser avec cette machine »⁵⁰.

Quelles en sont les conséquences du point de vue de la considération de la science ? Ce type de connaissance n'a-t-il pas pour implications de concevoir la science comme une simple mécanique de la pensée ? L'attitude humaine fondamentale que l'on appelle science n'est pas auréolée par Nietzsche. C'est la dimension de mécanique qui est dans un premier temps visée. Les hommes de science « sont de bons mécanismes d'horlogerie »⁵¹ nous dit Zarathoustra dans son discours intitulé « Des savants ». Il les compare aussi à des moulins. Il est nécessaire de préciser que Nietzsche ne critique pas en elle-même l'idée de science. Le terme de savant renvoie à la science telle qu'elle est pratiquée par les hommes modernes. Les savants ne sont pas véritablement des hommes de science. Ils savent parce qu'ils ont appris. Nietzsche ne rejette pas en bloc la notion de science mais ce qu'il y a de malade dans la façon dont les hommes la pratiquent. Il lui arrive même parfois de faire un éloge circonstancié de la science. [42] Il reconnaît que la science et les autres types de connaissance doivent engendrer une méfiance vis à vis des idées toutes faites. C'est une bonne chose dans la mesure où l'homme cherche alors à aller au-delà des simples convictions communes. Mais il y a un type de connaissance cloisonné et dépourvu de toute ouverture qui est condamnable. C'est de celui-là que parle Zarathoustra. Il consiste à ne plus s'aventurer hors des sentiers battus. Les savants sont trop précautionneux. Ce sont des spectateurs qui ne s'engagent plus, ils remâchent les idées des autres : « ils attendent et regardent, bouche bée, des pensées que d'autres qu'eux ont pensées »⁵². Tout se passe comme si la science telle que la critique ici

⁴⁹ *Le crépuscule des idoles*, « Ce qui manque aux Allemands », § 7, p. 990.

⁵⁰ *Le gai savoir*, IV, 327, p. 190.

⁵¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des savants », p. 153.

⁵² *Ibidem*.

Nietzsche était en fait une simple érudition. Les savants sont comme des « sacs de farine » qui dégagent de la poussière. L'image du sac exprime quelque chose de clos, de fermé sur soi. Par ailleurs la poussière est ce qui se dépose sur les choses vieilles. Nietzsche laisse entendre que les savants souffrent d'un certain vieillissement. Or n'est-ce pas le signe d'un état maladif et d'une volonté de puissance déclinante ? Les savants se satisfont de la routine. L'idée de ronronnement est sur ce point très explicite : « ils indiquent toujours l'heure sans se tromper et font entendre en même temps un modeste ronron » ⁵³. Les savants accumulent des connaissances vieilles. Il en découle nécessairement la répétition. Nietzsche critique cet aspect répétitif parce qu'il signifie une vie amoindrie. L'idée de mécanique renvoie même presque à quelque chose de non vivant. Le mécanique paralyse et étouffe la vie. La puissance ne peut s'exprimer immédiatement, elle se voit enrôlée dans une conduite toute faite et déjà déterminée. Néanmoins c'est toujours en vue de la vie que les savants, sans le savoir, l'amoindrissent en l'encadrant par des lois et des normes. Le connaître consiste chez eux à ramener quelque chose d'étranger à du connu et à du familier. Ils peuvent ainsi vivre sans craintes : « ils veulent la règle, parce qu'elle dépouille le monde de son caractère terrifiant » ⁵⁴. Leur type de connaissance renvoie à un besoin de certitude né de l'impuissance à supporter les différents aspects problématiques de l'existence. La certitude nous reconforte et nous renvoie à quelque chose dont nous n'avons pas à craindre la confrontation, dans la mesure où nous le connaissons et donc pouvons le maîtriser. C'est cette perspective qui explique le sérieux des hommes théoriques. Les savants disent prendre les choses au sérieux sous prétexte qu'ils suivent les exigences de la connaissance, qu'ils exécutent les procédures conduisant à la vérité, alors que leur type de connaissance « sérieux » révèle leur faiblesse.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Fragments posthumes*, XII, 5[10], p. 189.

[43]

2- *L'esprit de lourdeur et la condamnation du rire.*

Il paraît possible de faire ici une objection. Nous avons introduit la notion de sérieux à partir de l'esprit chameau. Celui-ci se caractérisait par sa robustesse et son activité. Or nous avons poursuivi l'étude du sérieux en analysant le type de connaissance des savants, qui est apparu né de la faiblesse. N'y a-t-il pas contradiction à parler du sérieux en tant que caractéristique de l'esprit qui supporte des charges et en tant que ce qui est la marque de la faiblesse des savants ? Est-il possible de dépasser l'objection ? Peut-on mettre au jour un dénominateur commun des différents types de sérieux ? L'activité du chameau des trois métamorphoses de l'esprit est passive. Elle ne consiste qu'à porter et se charger de fardeaux. En ce sens elle n'est pas une véritable activité qui s'affirme elle-même. L'esprit de chameau n'agit qu'en assumant quelque chose qui n'est pas lui. Il ploie sous le poids de sa charge. Nous sommes confrontés à ce que Nietzsche appelle « l'esprit de lourdeur ». Avec l'esprit de sérieux il s'agit de penser l'esprit de pesanteur et tout ce qu'il a créé : « contrainte, loi, nécessité et conséquence et but et volonté et bien et mal »⁵⁵. De quelle nature sont ces créations de l'esprit de lourdeur ? Ce sont des valeurs (*Wert*). Dans la pensée de Nietzsche, les valeurs sont des interprétations. Les valeurs sont des croyances intériorisées traduisant les préférences fondamentales d'un type de vivant donné, la manière dont il hiérarchise la réalité en fixant ce qu'il éprouve comme prioritaire, nécessaire, bénéfique ou au contraire comme nuisible. Elles sont donc à mettre en relation avec les affects et les pulsions. Les valeurs expriment les besoins capitaux du corps qui évalue. Il est ici nécessaire de mettre les valeurs en question avec la notion de spiritualisation (*Vergeistigung*). La spiritualisation s'oppose à l'expression immédiate, à la satisfaction directe des pulsions. Elle désigne le détour par l'esprit qu'elles opèrent pour parvenir à s'exprimer. L'esprit est en ce sens un « outil » du corps et même un moyen détourné pour celui-ci de parvenir à des états supérieurs. Car « l'esprit, c'est la vie qui pose des

⁵⁵ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des vieilles et des nouvelles tables », § 2, p. 238.

valeurs au-dessus de la vie même, qui se fixe des buts plus élevés qu'elle n'est elle-même »⁵⁶. Les valeurs sont donc immanentes à la vie et au corps qui en est la source.

Toutefois les valeurs issues de l'esprit de lourdeur se présentent comme en elles-mêmes supérieures à la vie. Elles sont par conséquent pesantes pour les individus qui les considèrent comme transcendantes. Dans une telle perspective, les valeurs de l'esprit de sérieux [44] ankylosent la vie. La norme détermine la conduite sans aucun égard pour les aspirations propres de l'individu. Les hommes qui agissent d'une telle façon se soumettent à quelque chose qu'ils pensent en soi supérieur alors qu'ils ne s'agit que de la traduction symbolique des besoins de tel type de corps déterminé. Les valeurs morales, en ce sens, doivent être renvoyées au fond vital à partir duquel elles se traduisent dans l'esprit : « L'établissement des valeurs de la vie dans l'homme et par l'homme est une manifestation de la volonté de puissance »⁵⁷. Or les hommes croient qu'elles sont l'expression d'une transcendance, qu'il s'agisse des commandements d'une volonté divine ou encore, comme chez Kant, des exigences de la raison pure pratique. Il en résulte une négation du corps, de la sensibilité et finalement de la vie. L'homme doit s'élever au-dessus de sa vie d'être sensible pour se tourner vers des valeurs considérées comme supérieures parce que spirituelles et séparées du corps. Nietzsche analyse cette approche par son étude de l'idéal ascétique dans *La généalogie de la morale*. L'idéal ascétique est un renoncement à la vie pour une autre vie considérée comme plus vraie, plus haute. Tout se passe comme s'il y avait des valeurs plus hautes que la vie elle-même jugeant cette dernière. L'idéal ascétique pose un but, une interprétation, et veut tout lui assujettir. L'homme tente alors de se conformer à ces idéaux nihilistes, dont le contenu est fait de mortification et de privations visant à atteindre la perfection morale. Mais Nietzsche précise que le sérieux pour la vérité est de même nature. La science et l'idéal ascétique sont alliés pour nier et supposent le même appauvrissement de la vie. Les savants sont même pour Nietzsche les représentants de la forme la plus spiritualisée de cet idéal de mort, dans la mesure où pour eux il

⁵⁶ GUÉRY François, *Ainsi parla Zarathoustra, Volonté, vérité, puissance (9 chapitres du livre II)*, traduction nouvelle et commentaire, Paris, Ellipses, 1999, p. 75.

⁵⁷ FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, trad. par Hans Hildenberg et Alexis Lindenberg, Paris, Les Éditions de Minuit, 1965, p. 163.

n'y a rien qui ait de la valeur hors du cadre restreint de la vérité ⁵⁸. Avec l'idéal ascétique des prêtres et la vérité des savants nous sommes confrontés à la même attitude nihiliste consistant à déprécier la vie au nom de valeurs dites supérieures.

Par ailleurs, les conséquences d'une telle attitude face à l'existence sont importantes quant à la question du rire. Car dans cette perspective sur l'existence « la gravité pose son empreinte sur le visage et les gestes » ⁵⁹. La vie est considérée avec sérieux et gravité. Il y a lors des choses dont on ne peut absolument pas rire. Il en résulte une dénégation de tout ce qui est léger et mobile dans l'existence et en particulier du rire. Cette condamnation du rire remonte à Platon. Dans la *République*, Platon dit que le rire est indigne des hommes responsables dans [45] la mesure où il aurait pour conséquence d'introduire du désordre dans l'âme. Le rire est pour lui démesure et l'homme en proie à un rire violent n'est plus sous le commandement de la raison. Seule est acceptée l'ironie, dans la mesure où elle a pour but de faire prendre conscience de son ignorance, de sortir de la caverne, pour se tourner vers la vérité rationnelle des Idées intelligibles. Nietzsche rejette cette attitude (socratique) de l'ironie : « L'habitude de l'ironie comme celle du sarcasme corrompt d'ailleurs le caractère, elle y introduit peu à peu un sentiment de supériorité mêlé de joie maligne : on finit par ressembler à un chien hargneux » ⁶⁰. L'ironie est une sorte de sarcasme né de l'intelligence. Socrate dissimulait ses attaques sous l'ironie et en arrivait à humilier ses interlocuteurs devant toute une assemblée, humiliation qui était alors présentée comme une crise salutaire pour l'interlocuteur, consistant à le défaire de ses fausses opinions. Dans cette perspective pédagogique, le rire authentique était alors condamné en considération de la destination la plus haute de l'individu, à savoir chez Platon la saisie de la vérité par l'âme, et donc aussi du bien dans la mesure où dans la philosophie de Platon il y a une équation telle que vrai = beau = bien. L'ironie était tolérée et même comme encouragée dans la mesure où elle participait de ce mouvement vers la vérité. Dans un autre contexte historique mais proche du point de vue de l'attitude face à l'existence, le rire a été vilipendé par le christianisme. L'*Évangile* selon Luc déclare

⁵⁸ *La généalogie de la morale*, III, § 24 et 25.

⁵⁹ *Idem*, § 25, p. 882.

⁶⁰ *Humain trop humain*, I, § 372, p. 613.

en effet heureux ceux qui pleurent ici bas car ils riront dans l'au-delà ⁶¹. Inversement ceux qui rient dans leur vie présente devaient s'attendre à pleurer dans l'au-delà. Le rire est banni au nom de la vie éternelle dans le royaume de Dieu, seul bien souverain. Mais tout ceci n'est pour Nietzsche que l'œuvre de l'esprit de lourdeur. L'esprit de pesanteur est l'ennemi juré de Zarathoustra : « Et lorsque je vis mon diable, je le trouvais grave, minutieux, profond, solennel ; c'était l'esprit de pesanteur — par lui toutes choses tombent » ⁶². Ce diable ne rit donc pas, au contraire du diable de la religion chrétienne dont le rire a donné naissance à l'expression « rire sardonique ». Avec lui les hommes croulent sous le poids de valeurs qui leur sont étrangères et imposées de l'extérieur. Ils en viennent à se renier eux-mêmes, à renier la vie au nom de valeurs illusoirement transcendantes. Les hommes héritent des valeurs et les portent sur leur dos de la même manière que le chameau s'agenouille pour se laisser charger. [46] Et si seules ces valeurs importent, alors les hommes doivent être respectueux et les vénérer. Ils doivent être sérieux et accomplir leur devoir sans s'écarter de la norme.

De sorte que le rire et les sentiments qui en sont proches se voient taxés de superficialité. Le rire ne serait pas digne des hommes sérieux. Il y aurait d'autres choses beaucoup plus importantes pour les hommes, telles que l'obéissance aux valeurs morales ou le sacrifice de soi pour une vérité illusoirement transcendante. Les hommes sont dans cette perspective assujettis au « tu dois » de la morale et aux impératifs catégoriques de la science des savants encyclopédistes. Or toute cette attitude face à l'existence est sous-tendue par une volonté de puissance malade. Impuissants à vivre pleinement et à s'affirmer eux-mêmes, les individus de l'esprit de sérieux encadrent la vie de normes et de lois stables, fixes, afin de ne plus souffrir de ce que l'existence peut avoir de problématique, en l'occurrence de la mort, du temps, de la versatilité de toutes choses. Ils réduisent tout ce qui arrive à du déjà connu, ils identifient ce qui leur apparaît comme semblable, jouissant ainsi d'une certaine tranquillité. Mais leur esprit de sérieux est aussi esprit de lourdeur : la vie est quelque chose de grave, devant être appréhendée avec déférence solennelle. De sorte que l'on est confronté à une tonalité

⁶¹ *Évangile selon Luc*, VI, 25, in *La bible, Nouveau Testament*, trad. par J. Grosjean et M. Létarmy avec la collaboration de P. Gros, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1971, p. 193.

⁶² *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Lire et écrire », p. 56.

affective triste née de la maladie et de la souffrance. Cela a pour conséquence que le rire en est exclu et se voit même calomnié : « les hommes qui ont reçu de la vie une blessure profonde ont mis en suspicion toute gaieté, comme si elle était toujours enfantine et puérile [...]. Mais ce jugement sur la gaieté n'est pas autre chose que la réfraction de celle-ci sur le fond obscur de la fatigue et de la maladie »⁶³. Les hommes malades et souffrants de la vie même, lassés de leur propre existence, se vengent de la vie en calomniant tout ce qu'elle a de léger et de sentiments joyeux. Ils déprécient la vie au nom de la vérité ou de la morale pour répandre leur pessimisme aux autres hommes. Et l'absence de joie étant beaucoup plus contagieuse que le bonheur⁶⁴, ils se satisfont ainsi du fait que les autres hommes ne se réjouissent pas des délices de la vie. Ils ne supporteraient d'ailleurs pas un tel spectacle, qui exciterait d'avantage leur souffrance. Au contraire, la vue de la souffrance chez les autres soulage leur propre douleur. Ils peuvent ainsi supporter de vivre. La calomnie de la vie devient alors chez eux paradoxalement comme salvatrice. La vengeance dissimulée sous les valeurs trompeuses de la vérité et de bien et de mal est dès lors beaucoup plus efficace. Parce qu'elle est spirituelle, imaginaire, et sous l'égide de valeurs faussement transcendantes, les [47] hommes deviennent alors des animaux bien dociles et pour le moins tristes, qui n'ont plus rien à affirmer face aux valeurs du troupeau, pas même leur propre existence.

⁶³ *Aurore*, IV, § 329, p. 1134.

⁶⁴ *Le gai savoir*, III, § 239, p. 158.

[47]

PREMIÈRE PARTIE :
LE VERSANT CRITIQUE DU RIRE

Chapitre II

LE NIHILISME ACTIF

[Retour à la table des matières](#)

Nietzsche nous met en garde contre la calomnie du rire et des sentiments qui l'accompagnent, car cette attitude est révélatrice d'une vie paralysée par l'esprit de lourdeur. L'esprit de sérieux nous guette et il est plus courant que la pratique du rire comme attitude face à l'existence : « La gracieuse bête humaine a l'air de perdre chaque fois sa bonne humeur quand elle se met à bien penser ; elle devient « sérieuse » ! Et, « partout où il y a rires et joies, la pensée ne vaut rien » : c'est là le préjugé de cette bête sérieuse contre tout « gai savoir ». Eh bien ! Montrons que c'est là un préjugé ! »⁶⁵. Nietzsche semble donc nous inviter à reconsidérer le rire dans une toute autre perspective que celle prise par l'esprit de sérieux, qui ne voit dans celui-ci que superficialité ou encore un danger pour la pensée dans son accès à la vérité. Les considérations habituelles sur le rire sont des préjugés, des jugements hâtifs. Il y a toute une profondeur du rire que les philosophes n'ont peut être pas cernée. En ce qui concerne Platon, il avait semble-t-il approché une dimension fondamentale du rire. En effet, quand il dit que le rire violent a pour conséquence une transformation violente de même nature, Platon semble voir ce que le rire peut avoir de transformateur : « Mais, en vérité, il ne faut pas que nos gardiens aiment à rire ;

⁶⁵ *Idem*, IV, § 327, p. 190-191.

car, quand on se laisse aller à rire avec force, un tel excès va d'ordinaire chercher une réaction contraire, également forte »⁶⁶. Le rire est excessif. Il fait partie de ces émotions, comme la colère par exemple, qui submergent celui qui en est saisi. C'est pour cela que Platon le condamne, car dans sa doctrine de la vertu le « trop » est toujours quelque chose de mauvais. Seules la tempérance et la mesure sont pour lui dignes de l'homme sérieux. Le rire a pour conséquence de modifier l'être intime de l'homme qu'il emporte avec lui. Mais quelle est la nature de la transformation à l'œuvre dans le rire ? S'agit-il de se défaire de ce que l'on était auparavant, pour laisser quelque chose qui était bridé s'exprimer ? Le rire ne présente-t-il pas toute une dimension négatrice et critique, différente de celle du nihilisme passif ? Le rire n'est-il pas nihilisme actif ? Rire de quelque chose qui [48] nous oppressait n'est-ce pas prendre activement part à sa destruction ? Le rire est critique, négation active, destruction. De sorte qu'il semble proche du principe actif du dionysiaque. Le rire nous plonge dans une ambiance de destruction, mais nous verrons que celle-ci se fait dans une atmosphère d'ivresse et de joie.

A- Le rire critique

[Retour à la table des matières](#)

Parce qu'il peut avoir pour conséquences un changement violent dans l'homme, comme l'avait déjà indiqué Platon, le rire est mis en avant par Nietzsche comme élément constitutif de la libération. L'homme peut se libérer par le rire de l'esprit de sérieux et des valeurs étrangères que l'on charge sur ses épaules dès son plus jeune âge et dont Zarathoustra dit qu'on le met même déjà dans son berceau⁶⁷. Le rire est débordement de puissance, dynamisme : il met en mouvement ce qui reste figé. Quand il est authentique, c'est à dire sincère et sans arrières pensées malignes, à l'inverse du sarcasme ou de l'ironie, le rire ruine le sens. Éclater de rire, c'est éclater, exploser. La longueur du temps conforme à l'esprit de lourdeur et propre à tout sérieux solennel est mise

⁶⁶ PLATON, *République*, III, 388 e-389 a, trad. par Léon Robin, in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1950, p. 938.

⁶⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « De l'esprit de pesanteur », § 2, p. 232.

en dérouté par le rire. Celui qui éclate de rire se défait de cette pesanteur du temps, qui n'est pas ici une lente maturation pour éclater mais une ankylose des forces vitales. Avec le rire se produit un éclatement des perspectives figées. Le rire échappe à toute tentative d'encadrement et à première vue à toute tentative de maîtrise. Il est « sauvage ». L'éclat de rire peut surgir où on ne l'attend pas et par conséquent engendrer des changements inattendus. Par ailleurs le rire est polymorphe et polyphonique. Il est tel le dieu Protée de la mythologie grecque ancienne, dont le pouvoir de se métamorphoser est infini. Dans une moindre mesure, le rire échappe à toute identification préalable. Qui peut dire de quelle nature sera le rire qui éclate sans que l'on y prenne volontairement part ? Le rire est un instrument de sappe : telle est sa première fonction dans l'entreprise de transvaluation de toutes les valeurs. C'est par le rire que l'homme parvient à la véritable destruction des valeurs vieillies maintenues par l'esprit de sérieux. Nietzsche le dit clairement tout au long du *Zarathoustra* et [49] cela apparaît nettement dans cet inédit : « Ô mes frères, il y en a qui savent anéantir les choses par le rire — et en riant ! Et vraiment, on donne une belle mort par le rire ! »⁶⁸.

1- Le rire rageur du lion et la conquête de la liberté

En ce qui concerne la destruction active des anciennes valeurs, il est possible de dégager deux aspects du rire. Le premier c'est le rire rageur du lion qui veut conquérir sa liberté : « Mais dans le désert le plus reculé se fait la seconde métamorphose : l'esprit se change en lion, il veut conquérir sa liberté et être le maître dans son propre désert »⁶⁹. Quel est le sens du recours par Nietzsche à la métaphore du lion ? Qu'est-ce que recouvrent ici les symbolismes du lion et du désert ? L'esprit qui devient lion est celui qui se hâte vers le désert. Le chameau se métamorphose en lion dans le désert le plus reculé. Le chameau était celui qui disait « oui ». Son oui était celui de l'acceptation. Le chameau accepte tout même quand cela va contre lui-même. Il porte des poids. C'est celui qui dès son plus jeune âge est accoutumé à porter de lourdes choses

⁶⁸ *Fragments posthumes*, Été 1882-printemps 1884, 19[5], trad. par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome IX, Paris, Gallimard, 1997, p. 610.

⁶⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des trois métamorphoses », p. 40.

sur ses épaules et à vénérer ce pour quoi il se sacrifie. Il ne se caractérise donc pas par sa volonté propre, dans la mesure où il doit assumer et porter les valeurs qu'on lui donne. Mais il ne faut pas en rester là. Le chameau doit devenir lion et se révolter contre ce qui est établi et qu'on l'a contraint à adorer. L'individu prend conscience de son asservissement et de tout ce qui lui faisait courber l'échine. C'est dans le désert que se fait cette révolte. Le désert est lieu de la solitude. L'homme qui veut conquérir sa liberté doit désertier les villes, quitter la place du marché où les opinions et les valeurs serviles de la masse règnent en maître. Nietzsche veut nous faire comprendre que l'homme qui veut se libérer des valeurs héritées est contraint de se retirer dans sa solitude. Il lui faut quitter les hommes pour se découvrir lui-même. N'est-ce pas ce qu'a fait Zarathoustra en partant seul dix années dans la montagne ? Celui qui demeure auprès des hommes ne peut se libérer dans la mesure où la proximité avec les autres lui fait obstacle. Nous avons déjà vu les moqueries malignes dont font preuve les individus grégaires envers le solitaire. Quiconque aspire à la liberté s'expose à la haine de la masse docile : celle-ci le traite comme un paria parce qu'elle voit en lui une menace pour son bien être grégaire. Devant celui qui aspire à la liberté les hommes grégaires [50] « se sentent petits et leur bassesse rougeoie et brûle contre [lui] en une vengeance invisible »⁷⁰. Le solitaire Zarathoustra est pour sa part déjà aguerrri : après dix années de solitude il peut revenir auprès des hommes. Celui qui n'est cependant encore que sur la voie de la libération ne peut se défaire des valeurs communes sans se mettre lui-même au désert. Le désert dont il est ici question est « le désert où se retirent et s'isolent les esprits robustes de nature indépendante »⁷¹. Quand Descartes se rend en Hollande, pour vivre en s'enfermant dans sa chambre de travail, avec pour seule compagnie sa bougie et son poêle, c'est pour se mettre au désert et y vivre sa vie comme il l'entendait, en l'occurrence une vie de recherches. L'homme qui veut dire non à toute servitude doit donc devenir un solitaire, ce qui n'est pas sans difficulté et sans sacrifice. Son indépendance est à ce prix. Néanmoins les sacrifices il ne les fait plus au service de valeurs étrangères mais pour lui-même, pour devenir son propre maître.

⁷⁰ *Idem*, I, « Des mouches du marché », p. 72.

⁷¹ *La généalogie de la morale*, III, § 8, p. 847.

Cependant en quoi consiste la métamorphose en lion ? Qu'est-ce qui caractérise la volonté d'indépendance de l'esprit qui se métamorphose en lion ? Quelle est la nature de la volonté du lion ? Il y a ici toute une dimension de conversion de la volonté. Il ne faut certes pas entendre ce mot dans sa conception habituelle. Nietzsche rejette, comme Spinoza, la compréhension de la volonté comme faculté. Il fait pourtant usage de ce terme en un sens décalé. La volonté est le nom faussement synthétique que l'on donne à un ensemble complexe de processus dans les quels il faut prendre en compte des affects, des sentiments et des pensées. Elle renvoie à une certaine organisation de la structure pulsionnelle résultant d'un commandement. La volonté est dans cette perspective une force positive, une affirmation de puissance. En ce sens, il y a identité entre puissance et volonté. La volonté n'est pas en outre la tendance des êtres vers quelque chose qui leur manquerait. La volonté est tout attachée à son objet et elle exprime un « mouvement vers ». Quel est alors le mouvement de la volonté du lion ? La volonté du lion consiste à se libérer des maîtres en refusant la valeur des maîtres. Le lion est un animal sauvage et féroce. Son symbolisme est par ailleurs celui de la royauté : ce n'est pas un serviteur. Il ne faut pourtant pas se méprendre. L'esprit qui devient lion n'est pas celui d'un homme qui serait un dominateur ou un maître pour les hommes. C'est la figure de la libération qui importe. L'esprit léonin lutte non seulement contre les valeurs du maître mais aussi et surtout contre le fait d'être asservi à des maîtres. Pour se défaire des valeurs qui ne sont pas les siennes, l'homme doit d'abord briser en lui-même sa tendance à se laisser asservir. Il lui faut briser son cœur vénérateur. L'idée de métamorphose renvoie à un [51] changement de nature si considérable que l'être qui en l'objet n'est plus reconnaissable. De l'esprit de chameau à celui de lion il y a une véritable conversion de tout l'individu. Celui qui était passif, obéissant, respectueux de tout ce qu'on lui donnait à penser comme sacré devient actif. L'esprit qui devient lion est celui qui ne pouvait encore agir avant sa transformation. La métamorphose en lion est le moment de la dynamique de l'individu. L'esprit ankylosé par le poids des valeurs se défait de ses chaînes, chaînes qui s'étaient d'ailleurs imposées de sa par sa propre passivité. L'esprit veut devenir son propre maître et n'obéir qu'à sa propre volonté.

Mais une telle entreprise est périlleuse pour l'individu qui était jusqu'alors accoutumé à obéir aux anciennes valeurs et aux

commandements du « tu dois » de la morale. L'individu doit se perdre pour pouvoir se retrouver, il lui faut renoncer à ses repères habituels. Il peut alors perdre confiance en lui, abdiquer, renoncer à la tâche qu'il s'est donné. Pour Nietzsche, il n'y a pas de pire catastrophe que l'avortement des types de vie supérieurs. Par conséquent il est nécessaire à l'homme qui veut se libérer de faire preuve de courage. La libération de l'esprit est une véritable conquête car il est difficile de se défaire de la servitude tranquille et confortable. La métamorphose de l'esprit en lion nous plonge dans une atmosphère de guerre. Le lion est un guerrier. Nietzsche nous dit que le tempérament du lion est celui-ci : « Affamé, violent, solitaire, sans dieu — c'est ainsi que le veut la volonté du lion »⁷². L'homme qui veut conquérir sa liberté doit se défaire de tout ce qu'il aimait dans sa servitude, il doit « arracher sa liberté à son amour »⁷³. La libération est un combat qui ne se fait pas sans violence. Il ne s'agit pas d'une violence exercée sur les autres mais de celle exercée sur soi-même résultant de la mise au désert. Il y a violence parce que l'individu est comme contraint de casser son propre conditionnement. Le schème de pensée est celui de « surmonter » quelque chose. L'idée est même presque celle d'une victoire, d'une victoire sur soi-même. L'individu doit prendre possession de lui-même. Or la victoire sur soi-même s'arrache, se conquiert, se gagne. L'esprit qui veut se donner la liberté se risque lui-même. La dimension du risque est ici importante et fait système avec celle de courage. Nietzsche pense en effet que le courage qui attaque a en lui toute une dimension de jeu : « Le courage [...] est le meilleur meurtrier. Le courage qui attaque : car dans toute attaque il y a la sonorité du jeu »⁷⁴. Le jeu n'a pas une signification ludique *stricto sensu*. Il faut ici rapprocher la notion de jeu de l'image du jeu de dés. Lancer les dés c'est prendre le risque de perdre mais aussi de gagner. En un sens, celui [52] qui se lance à la conquête de lui-même pour devenir son propre maître lance les dés : il peut vaincre ou être vaincu. On pourrait lui appliquer dans ce contexte la métaphore du danseur de corde. Celui qui veut se conquérir lui-même est dans un équilibre fragile entre deux tours. Il est à mi-chemin entre la servitude du chameau et la liberté de l'esprit libre. Et pour vaincre il lui faut être violent, féroce. Il doit attaquer et être impitoyable, car la

⁷² *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des sages illustres », p. 127.

⁷³ *Idem*, I, « Des trois métamorphoses », p. 41.

⁷⁴ *Idem*, III, « De la vision et de l'énigme », § 1, p. 189.

moindre hésitation peut le conduire à sa perte. Il ne doit pas tergiverser mais opposer un rire rageur, un « non sacré » au « tu dois » de la volonté du chameau.

2. Le rire démystificateur et le vent du dégel

Si l'esprit doit combattre ses anciens maîtres il doit aussi combattre sa volonté de vénération. Il s'agit de combattre en soi-même l'esprit de lourdeur. Pour cela il faut être « courageux, insoucians, moqueurs, brutaux — c'est ainsi que nous veut la sagesse : elle est femme et n'aime jamais qu'un guerrier »⁷⁵. La métamorphose de l'esprit en lion converge vers la thématique de l'esprit libre. Le rire critique prend toute son ampleur dans une mise en perspective par la liberté de l'esprit. Comme nous l'avons vu, faire le choix de la liberté revient à se condamner à vivre dans la solitude. Dans cette solitude, l'individu doit se libérer de la mauvaise conscience que les chefs du troupeau lui ont inoculée. Il lui faut purifier ce qu'il appelait ses « mauvais » instincts sans pour autant laisser libre cours à toutes ses pulsions agressives, que Nietzsche donne à voir sous la métaphore de « chiens sauvages ». Dans un inédit posthume, Nietzsche dit que « le rire sanctifie tous les mauvais instincts »⁷⁶. Que faut-il comprendre par-là ? Dans quelle mesure le rire est-il à même de purifier les instincts de l'homme qui se libère pour devenir son propre maître ? Il semble que ce soit la dimension joyeuse de la liberté de l'esprit qui explique cette perspective nietzschéenne. La liberté conquise se reconnaît dans le fait « de ne plus avoir honte de soi-même »⁷⁷. L'esprit libre a répudié la mauvaise conscience en n'ayant plus honte de ce qu'il est. C'est un être véridique. Il faut comprendre par-là que l'esprit libre a fait son choix et a décidé de suivre son propre chemin. Vivre avec cette volonté de véridique est exactement ce que voulait conquérir le lion, à savoir quitter les oasis et la tribu pour devenir soi-même son propre guide. L'esprit libre [53] n'est pas comme les autres et ne les imite en rien. Il est un homme inouï au sens propre du terme, c'est à dire qu'il est de ceux dont on n'a jamais

⁷⁵ *Idem*, I, « Lire et écrire », p. 56.

⁷⁶ *Fragments posthumes*, IX, 19[6], p. 610.

⁷⁷ *Le gai savoir*, III, § 275, p. 166.

entendu parlé. Il est quelque chose de nouveau, une exception caractérisée par sa véracité.

Mais dans quelle mesure le rire est-il sa prérogative ? Le rire de l'esprit libre est à entendre comme moquerie. Cette moquerie n'est évidemment pas de même nature que le sarcasme des hommes grégaires. Elle n'est en aucun cas mue par la haine ou la vengeance. Il s'agit plutôt d'une « méchanceté riante ». C'est le vent de la liberté qui souffle à travers le rire de l'esprit libéré : « Voilà pourquoi seul un esprit libre sait rire » ⁷⁸. La moquerie de l'esprit libre est critique et démystificatrice. Dans un premier temps, ce rire apparaît comme celui de l'homme qui se rend compte du mensonge dont il a été la victime. Ayant pris conscience de la duperie, l'esprit libre se rit de lui-même d'avoir été ainsi « attrapé ». Ce premier aspect nous conduit au second. Il s'agit de mettre au jour le caractère risible des valeurs instituées. Étant véridique, l'esprit libre peut rire du mensonge des valeurs qui se veulent immuables et universelles. Il sait que chaque homme doit être à lui-même son propre maître et non pas se jouer la comédie dont les hommes grégaires sont devenus les meilleurs figurants. L'esprit libre a démasqué les « sages illustres » et leur gravité hypocrite. Ce sont des imposteurs : « Vous, tous les sages illustres, vous avez été les serviteurs du peuple et de la superstition du peuple — et non les serviteurs de la vérité » ⁷⁹. Ceux qui se donnent pour les guides du troupeau se font passer pour ce qu'ils ne sont pas, en l'occurrence les chercheurs et les détenteurs de la vérité. Leurs valeurs sont nées du mensonge et de l'esprit de lourdeur. Ils haïssent l'esprit libre comme les chiens domestiques et dociles haïssent le loup, car ils savent le danger qu'il représente. L'esprit libre a brisé son « cœur vénérateur » et congédié les idoles du troupeau. Or le mensonge des fameux sages repose entièrement sur la vénération du peuple envers les idoles, qu'elles se nomment Dieu ou la vérité. Par ailleurs, la méchanceté riante de l'esprit libre est une méchanceté de la force. Elle ne cherche pas, comme la méchanceté des hommes faibles et malades, à faire mal pour ensuite contempler les marques de la souffrance. Elle est bien plutôt le vent du dégel qui souffle sur tout ce qui est figé et vieilli. La méchanceté riante est le signe d'un regain de force. Le scepticisme dont fait preuve l'esprit libre à l'égard de tout ce qui se

⁷⁸ PHILONENKO Alexis, *Op.cit.*, p. 90.

⁷⁹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des sages illustres », p. 126.

donne par trop pour vénérable et sacré est le symptôme d'une certaine plénitude, [54] dans la mesure où « la force et la liberté issues de la vigueur et de la plénitude de l'esprit, se prouvent par le scepticisme » ⁸⁰.

Cependant, quelle est la qualité rendant possible le rire moqueur de l'esprit libre ? Quelle la condition de possibilité du rire et de l'attitude sceptique de l'esprit libéré des valeurs pesantes du troupeau ? Il semble que toute l'attitude de l'esprit libre soit sous-tendue par ce que Nietzsche appelle la probité. Dans l'*Antéchrist*, Nietzsche met clairement en relation le scepticisme qu'il considère comme une marque de la force de l'esprit avec la probité : « Je mets quelques sceptiques à part, le seul type convenable dans l'histoire de la philosophie : quant au reste, il ignore les premières exigences de la probité intellectuelle » ⁸¹. Dans ces sceptiques que Nietzsche met à part, il faut compter Montaigne. Ce dernier souligne dans le deuxième livre des *Essais* ⁸² la vanité de la raison et montre qu'aucun système ne peut fournir une certitude définitive. L'esprit libre est dans une certaine mesure un sceptique, parce qu'il a l'honnêteté intellectuelle de poser que l'esprit humain ne peut atteindre avec certitude la vérité. Le scepticisme nietzschéen n'est néanmoins pas celui des philosophes proprement dits sceptiques ; car si l'esprit ne peut atteindre cette certitude, c'est parce que la vérité est une valeur, et non pas une essence objective, une norme invariante ou un référent absolu. L'esprit libre est l'antipode d'un esprit dogmatique. La valeur de la vérité est pour lui relative au corps interprétant et doit donc être examinée dans la perspective généalogique. De sorte qu'il ne peut qu'éclater de rire devant l'orgueil de l'intellect humain à prétendre pouvoir expliquer toute chose. L'optimisme de la raison est risible car elle n'est qu'humaine trop humaine. Elle s'illusionne elle-même en croyant pouvoir rendre compte de toute chose et se rend par-là ridicule, notamment quand elle s'attache aux objets tel que Dieu ou le monde et tente d'en donner une explication exhaustive. L'homme n'est qu'un grain de poussière dans l'univers. Il est alors comique de le voir s'évertuer à dévoiler ce qu'il pense être le mystère de l'Être. Nietzsche lui-même stigmatise avec humour cette tendance de la raison : « Il y eut une fois,

⁸⁰ *L'Antéchrist*, § 54, trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 1090.

⁸¹ *Idem*, § 12, p. 1048.

⁸² MONTAIGNE, *Essais*, II, chapitre XII : « Apologie de Raymond Sebond », Paris, Gallimard, Folio classique, 1965.

dans un recoin éloigné de l'univers répandu en d'innombrables systèmes solaires scintillants, un astre sur lequel des animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la plus orgueilleuse et la plus mensongère minute de l'«histoire universelle» : une seule minute, en [55] effet. La nature respira encore un peu et puis l'astre se figea dans la glace, les animaux intelligents durent mourir. [...] Des éternités durant [l'intellect humain] n'a pas existé ; et lorsque c'en sera fini de lui, il ne se sera rien passé de plus »⁸³. Dans une arrogance tout à fait risible, l'homme, imbu de la certitude que son intellect peut tout comprendre et tout expliquer, pense pouvoir mesurer par exemple la valeur même de l'univers, alors qu'il ne représente qu'une « minute » infime en regard du temps du monde.

3- Le rire autocritique : la devise de M. Nietzsche

L'esprit libre peut rire avec probité de la prétention humaine du point de vue de la connaissance. L'esprit libre se rit de la prétention des hommes à se poser comme la norme absolue de toutes choses. Car la prétention consiste à revendiquer quelque chose en vertu d'un droit que l'on pense illusoirement posséder ou au nom d'un privilège que l'on réclame. Qu'est-ce que cela suppose ? Revendiquer une certaine supériorité en vertu d'un droit ou d'un privilège revient à se prévaloir d'une certaine valeur en fonction de quelque chose qui est extérieur, mais qu'en réalité on ne possède pas. L'individu ne se pose pas lui-même comme l'étalon de sa propre valeur mais dit recevoir celle-ci d'une norme transcendante. Ainsi l'ironie du Socrate de Platon se justifie dans cette perspective par le besoin de *paideïa* et de *metanoïa* qu'elle est censée mettre au jour. L'humiliation que Socrate fait subir à ses interlocuteurs se prévaut d'un privilège illusoire, dans la mesure où Socrate se donne comme le maître qui seul peut permettre à l'ignorant de découvrir le chemin de la Vérité noétique de l'Idée du Bien. Il en va de même des maîtres de vertu, de ceux que Zarathoustra appelle des « araignées » et des « tarentules » : au nom de la soi-disant connaissance de

⁸³ *Vérité et mensonge au sens extra moral*, trad. par Nils Gascuel, Paris, Babel, 1997, p. 7.

ce qui est bien et mal pour tous ad *vitam æternam*, ils usurpent un pouvoir et un privilège qu'ils ne possèdent aucunement. Ils disent être capables et en droit de pouvoir corriger les homes et les rendre meilleurs, alors qu'ils ne font de l'homme qu'un être docile et domestique qui s'agenouille pour qu'on le charge bien. Toute cette affaire n'est pour Nietzsche qu'une fumisterie, car « c'est chimère de croire de soi-même que l'on est en avance d'un mille de chemin et que l'ensemble de l'humanité suit notre route. [...] on ne doit pas prendre si facilement le parti de l'isolement orgueilleux »⁸⁴. Les hommes s'illusionnent sur eux-mêmes et veulent être reconnus [56] par leurs semblables. Telle est leur vanité : ils ne se suffisent pas eux-mêmes et ont besoin de témoins pour être rassuré quant à leur propre valeur. Leur prétention n'est pas un vouloir être plus, un désir d'abondance, mais en fait une autosatisfaction mesquine et mensongère, dans la mesure où la force abondante qui veut croître n'a pas besoin d'autre justification qu'elle-même. De sorte que les hommes qui prétendent plus qu'ils ne sont se jouent la comédie, par exemple en se disant illuminés par la connaissance de la vérité, pour s'en mettre pleins les yeux les aux autres et s'élever à leurs propres yeux en gagnant l'estime des autres. C'est tout le secret non seulement des savants mais aussi des fameux sages, de tous ceux qui se font passer pour des grands hommes. Ces grands comédiens, comme aime à les appeler Nietzsche, sont en fait dépendants de l'estime du troupeau et n'en sont pas séparés : un troupeau n'est jamais seul, il a toujours à sa tête des hommes qui se font passer pour des chefs. Ces grands hommes inauthentiques n'ont en fait rien compris de la grandeur. Ils n'ont que la réputation de sages, de savants, de guides, et s'estiment hautement à partir de ce mensonge.

Cette attitude n'est-elle pas la marque éclatante du plus grand manque de probité dont puisse faire état l'être humain ? N'y a-t-il pas là de quoi rire et avant toute chose de quoi rire de soi-même ? Si l'esprit libre se moque de l'arrogance prétentieuse des hommes, il lui faut surtout pouvoir rire de lui-même. Les exigences fondamentales de la probité sont la lucidité et le courage de regarder les choses en face telles qu'elles sont. Il en découle nécessairement l'exigence de rire de soi-même, de sa propre prétention. Le rire autocritique est comme une soupe-pape de sécurité permettant à l'esprit libre de ne pas verser dans la

⁸⁴ *Humain trop humain*, I, § 375, p. 615.

tentation de donner des leçons de morale aux hommes. Il serait victime de l'esprit lourdeur et se monterait par trop imbu des ses propres certitudes. C'est pourquoi la moquerie à l'encontre des hommes imbus d'eux-mêmes et le rire autocritique vont de pair. L'esprit libre ne se fait pas « moraliste » au sens de moralisateur, mais moraliste au sens du terme propre à ces auteurs tels que La Rochefoucauld, La Bruyère ou encore Montaigne, qui réfléchissaient sur la condition humaine en observant les mœurs des hommes. Les moralistes de cette trempe ne donnent pas de leçon de vertu mais interprètent avec un regard aiguisé les conduites humaines. Ils exposent au grand jour, sans gravité ni sérieuse pesanteur, le caractère risible de ce petit être orgueilleux qu'est l'homme. Nietzsche a une formule proche de celle des moralistes pour cette perspective sur l'homme, consistant à dire que l'homme et toutes ses œuvres ne sont choses qu'*humaines, trop humaines*. Il n'y a dans les affaires humaines rien de transcendant ou d'inspiration divine, mais seulement un être marqué par sa finitude et ses faiblesses qui aime à se tromper sur lui-même. Il faut par conséquent rire de soi-même, prendre conscience [57] de son côté humain trop humain. Telle est d'ailleurs la devise que Nietzsche veut mettre au-dessus de sa porte et qu'il inscrit en épigraphe du *Gai savoir*. Il en donne une version augmentée dans un texte posthume : « De moi, [...] on peut rire, comme je le fais moi-même : les deux font partie de mon bonheur. Ou encore, pour reprendre les paroles inscrites au-dessus de ma porte et redire brièvement out ce que j'ai dit : j'habite ma propre maison, / je n'ai jamais imité personne en rien, / et je me ris de tout maître / qui n'a su — rire de lui-même » ⁸⁵. La moquerie joyeuse envers les autres hommes imbus d'eux-mêmes, sans volonté de nuire ou de faire souffrir autrui, découle comme nécessairement du rire envers lui-même dont faire preuve l'esprit libre, rire salutaire prévenant toute lourdeur. L'esprit libre ne peut qu'éclater de rire face au spectacle solennel des faux maîtres qui se font passer pour des guides aux yeux des hommes grégaires parce qu'il ne se prend pas lui-même au sérieux.

4- Incipit parodia

⁸⁵ *Fragments posthumes*, XII, 6[4], p. 234.

Nous pouvons alors penser que l'attitude critique atteint son degré supérieur dans la parodie. La parodie consiste à imiter de façon burlesque les œuvres sérieuses des « fonctionnaires » de l'esprit de lourdeur. La parodie est une contrefaçon caricaturale qui n'a pas peur du ridicule. En ce sens, elle donne à penser un rapport privilégié de l'esprit avec le paraître et le simulacre. La probité nécessite de reconsidérer la nature de l'apparence. Si toute vérité n'est que relative à l'interprétation d'un corps et à son organisation pulsionnelle, elle ne peut prétendre au statut d'absolu ou de dévoilement de l'être. Il n'en résulte pas le caractère non vrai ou faux de toutes choses, mais la dimension selon laquelle l'apparence serait la marque de tout ce qui existe. Cette apparence n'est pas la copie d'un monde normatif intelligible, comme c'est le cas Chez Platon avec les Idées et leurs simulacres que sont les êtres sensibles. Les choses apparaissent sans se conformer à un modèle préexistant. Leur surgissement ne possède pas de fondement transcendant. Dans cette perspective, une chose n'existe pas du fait qu'elle participerait à l'essence des êtres intelligibles : je ne suis pas homme du fait que mon être est l'identique bien qu'imparfaite reproduction sensible de l'Idée d'homme. Le monde que les philosophes ont coutume de nommer le monde sensible est alors délié de toute exigence de ressemblance à un modèle. Il n'y a pas de demiurge agençant le monde en contemplant les êtres mathématiques. Comme l'a dit dans une certaine mesure [58] Gilles Deleuze, Nietzsche renverse en ce sens le platonisme sans pour autant poser la réalité du monde contre l'illusion de l'Idée. Il s'agit de se défaire même de la logique mimétique dualiste. De sorte que le monde ne nécessite aucune comparaison ou justification. L'esprit libéré de cette tendance à juger de tout en fonction du vrai consent à l'apparence et devient joyeux, dansant. Il peut se faire parodique de lui-même dans la mesure où rien ne le justifie. Comment pourrait-il se défaire de l'esprit de lourdeur et du sérieux de la gravité s'il ne pouvait se considérer lui-même comme un fou ou un bouffon ? Ne copiant aucun modèle, l'esprit libre porte des masques et peut se tourner lui-même en dérision, de la même manière qu'un Diogène est capable de se promener toute la journée dans Athènes un hareng accroché à son dos. Quel philosophe a-t-il réédité un tel exploit d'autodérision ? Nietzsche n'est peut-être pas allé jusque là, mais il dit dans le fragment posthume cité précédemment qu'on peut rire de lui, que cela fait partie de son bonheur au même titre que quand il se rit de lui-même. Dans un poème de 1888, Nietzsche semble parler de lui-même en disant qu'il n'est rien qu'un

bouffon, rien qu'un poète ⁸⁶. N'est-il pas possible de déceler ici toute une thématique nietzschéenne des masques et du brouillage des pistes ? La parodie et l'autodérision ne peuvent-elles pas être le signe d'une grande entreprise à venir ? Tout cela paraît converger vers l'idée que Nietzsche ne peut pas être compris de tous. Zarathoustra dit dans le prologue que les hommes de la place du marché n'ont pas les oreilles qu'il faut pour entendre ses discours : ces derniers ne peuvent en saisir ni le timbre ni le rythme. Ils ne comprennent pas Zarathoustra et le prennent pour un bouffon.

Cependant cela importe peu pour l'esprit libre que de ne pas être compris des autres hommes. Son entreprise est par trop souterraine, personne ne peut en saisir la portée dans la mesure où elle échappe à tout modèle déterminé à l'avance. Cette perspective peut être éclairée par l'avant-propos de la deuxième édition du *Gai savoir* où Nietzsche dit : « Mais celui qui le pourrait me pardonnerait certainement plus qu'un peu de folie, d'impétuosité et de "Gai savoir", par exemple la poignée de chansons qui cette fois accompagneront le volume — des chansons où un poète se moque des poètes d'une façon difficilement pardonnable. Hélas ! ce n'est pas seulement sur les poètes et leurs "beaux sentiments lyriques" que ce ressuscité doit déverser sa méchanceté : qui sait de quelle sorte est la victime qu'il se cherche, quel monstre de sujet parodique la charmera dans peu de temps ? "*Incipit tragoedia*" — est-il dit à la fin de ce livre d'une simplicité inquiétante : que l'on soit sur ses gardes ! Quelque chose [59] d'essentiellement malicieux et méchant se prépare : *incipit parodia*, cela ne laisse aucun doute... » ⁸⁷. Quelle est cette tragédie que Nietzsche dit devoir commencer ? Dans quelle mesure peut-elle en fait se faire une parodie ? Ce qui apparaît comme une tragédie est peut-être la destruction des anciennes valeurs. En effet, celle-ci peut être perçue comme quelque chose de tragique dans la mesure où l'individu doit décliner, mourir à lui-même, en se défaisant de ses vieilles peaux à la manière du serpent. Le passage cité fait écho à un autre paragraphe du même ouvrage, intitulé « *Incipit tragoedia* » ⁸⁸. Il y est question de Zarathoustra et du début de son déclin. Zarathoustra

⁸⁶ *Dithyrambes de Dionysos*, « Fou seulement ! Poète seulement ! », trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, pp. 1239-1241.

⁸⁷ *Le gai savoir*, avant-propos de la deuxième édition, § 1, p. 28.

⁸⁸ *Idem*, IV, § 342, pp. 202-203.

est, comme nous l'avons vu avec le prologue, l'annonceur de nouvelles valeurs. Il dit aux hommes de renier leur morale pleine de médiocrité satisfaite pour tendre vers le surhomme. Zarathoustra va devoir se faire le destructeur des anciennes valeurs et parachever la destruction en anéantissant les illusions qui pourraient subsister. Zarathoustra va œuvrer dans le sens du renversement des valeurs et d'un retournement culturel dans sa totalité. Les poètes, dont Nietzsche dit qu'ils mentent trop et qu'ils ne sont bien souvent que les valets de chambre de la morale, ne seront donc pas épargnés : la sainte moquerie de Zarathoustra se déversera aussi sur eux. Par ailleurs celui qui veut détruire les valeurs vieilles et malades doit se métamorphoser lui-même. Or une telle entreprise est difficile. Zarathoustra retournera à plusieurs reprises dans la solitude de sa caverne. Il devra affronter même ce qu'il appellera son « ultime solitude », gravir une ultime montagne, dont la métaphore renvoie aux difficultés que rencontre le destructeur sur la voie de la libération totalement accomplie. Plusieurs fois Zarathoustra sera aussi assailli par la tristesse. L'accomplissement de la libération de soi est difficile, lente : elle se fait marche après marche. L'individu peut sombrer par moments dans une sorte de désespoir nihiliste. Car l'avenir est encore incertain pour celui qui détruit les valeurs vieilles en brisant sa volonté de vénération. Néanmoins, il semble falloir comprendre qu'à l'horizon se préfigure une nouvelle aurore. Ce qui apparaissait comme une tragédie se métamorphose en une sorte de fête de l'esprit. La méchanceté devient riante. Il semble y avoir toute une dimension de fête dans le travail de sape opérée par l'esprit libre. C'est pour cela que la parodie accomplit la destruction, que le destructeur se moque avec légèreté de tout ce qui apparaissait comme sacré, c'est à dire des monstres telle que le grand dragon de la morale dont Nietzsche parle dans « Des trois métamorphoses ». La destruction active des anciennes valeurs s'inscrit dans une atmosphère [60] d'éclatement des perspectives, de débordement de force et même d'ivresse. La destruction ne peut se montrer ultime ment que joyeuse pour être véritablement authentique et libératrice.

B- L'ivresse dionysiaque de la destruction

[Retour à la table des matières](#)

Les différents aspects de la fonction critique du rire nous conduisent à approfondir l'analyse. Le rire dans sa dimension négatrice doit être mis en perspective par le fond à partir duquel il se déploie. Tout se passe comme si le rire devait être rapproché du dionysiaque. La destruction opérée par l'esprit libre au moyen du rire renvoie à la destruction dionysiaque. Le dionysiaque apparaît en effet comme la toile de fond permettant au rire de devenir nihilisme actif, négation caractérisée par la force et le débordement de puissance. Par ailleurs, il semble bien que ce soit le caractère dionysiaque que Nietzsche attribue au monde qui fonde la possibilité pour l'esprit libre de se mouvoir dans une existence déliée de tout cadre normatif préexistant et de tout modèle transcendant. Car l'attitude destructrice propre au rire a pour conséquences un éclatement des perspectives supposant une ouverture au monde, dans la mesure où la force critique du rire ruine le sens commun des valeurs que les hommes portent comme un fardeau. S'il n'y a plus de vérité universelle et absolue pour l'individu qui a conquis sa liberté, mais une infinité de possibles offerts au regard vers l'horizon, c'est parce que le monde est dionysiaque. Il convient alors d'examiner les différents aspects du dionysiaque tel que Nietzsche le développe. Des questions surgissent : quelle est la nature du dionysiaque ? Dans quelle mesure est-il possible d'attribuer ce qualificatif au monde alors que nous avons dit plus haut que tout étant se caractérise par la volonté de puissance ? Le dionysiaque est-il lié à la volonté de puissance ? Par ailleurs, en quoi la destruction peut-elle être dite dionysiaque ? Les caractéristiques du dionysiaque peuvent-elles valoir pour la destruction active des valeurs opérée avec le rire ? Toutes ces interrogations vont permettre de discriminer la nature intime du rire et toute sa dimension profonde.

1. Le rire et le dionysiaque

Le dionysiaque apparaît très tôt dans l'œuvre de Nietzsche. Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche montre que le dionysiaque et l'apolinien sont les forces originaires qui [61] fusionnent pour donner naissance à la tragédie attique. Apollon et Dionysos sont les deux divinités du panthéon grec que Nietzsche présente comme deux instincts opposés de l'art de la civilisation hellénique. Nietzsche décrit la lutte incessante de ces puissances artistiques de la nature : à l'ordre architectural dorique

d'Apollon et ses rythmes réguliers s'opposent la violence de la musique dionysienne et le dithyrambe, chant en l'honneur de Dionysos où s'exaltent les facultés symboliques. Apollon est le dieu de la belle forme, de l'individuation et de la mesure qui vient dans la tragédie attique mesurer la démesure de Dionysos. Les Grecs forgèrent le monde des dieux olympiens comme une vision apollinienne de la vie telle qu'elle méritait d'être vécue. Toutefois c'est la surabondance de Dionysos canalisée par la forme apollinienne qui est à l'origine de cette création triomphale. La tragédie attique et les dieux grecs semblent être une interprétation apollinienne du dionysiaque. Les dieux grecs ne sont pas pour Nietzsche l'œuvre d'un peuple malade et les conséquences de la misère et du besoin, mais au contraire la création d'hommes qui ont transfiguré par l'art le côté terrifiant et angoissant de la vie. Néanmoins, qu'est ce que représente Dionysos d'un point de vue philosophique ? Dans la mythologie grecque, Dionysos est le dieu de la végétation, de la vigne, du renouveau saisonnier. Plutarque l'appelle « le seigneur des arbres » et Hésiode dit qu'il est celui qui répand la joie. A considérer les formes du culte de Dionysos il est possible de dire qu'il est le dieu de l'affranchissement, de la suppression des interdits sous la force des instincts printaniers. Les orgies bachiques signifiaient une sorte de dissolution de la personnalité, une régression vers les forces chaotiques et primordiales de la vie. Le dionysien veut une unité incluant en elle tous les extrêmes, pendant que l'apollinien cherche l'unité par une simplification. Si Apollon est le dieu du principe d'individuation, de la délimitation bien définie, Dionysos représente par opposition la rupture des frontières, notamment la rupture de l'individuation. La célébration du culte dans les bacchantales avait pour conséquence une abolition de la personnalité de l'individu et un rapprochement entre les hommes. Nietzsche va même jusqu'à dire que la pulsion dionysiaque travaille à retrouver une sorte d'unité originaire de la nature : « Ce n'est pas seulement l'alliance de l'homme avec l'homme qui est scellée de nouveau sous le charme du dionysien : la nature aliénée, ennemie ou asservie, célèbre elle aussi sa réconciliation avec son fils prodigue, l'homme. Spontanément, la terre offre ses dons, et les fauves des rochers et du désert s'approchent pacifiques »⁸⁹. Si la personnalité est abolie dans la communion universelle

⁸⁹ *La naissance de la tragédie*, § 1, trad. de Jean Marnold et Jacques Morland révisée par Jacques Le Rider, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 38.

du dionysiaque, n'en résulte-t-il pas une possibilité de jouer [62] avec les masques ? La personnalité est abolie parce que la dionysiaque déborde de tout cadre. L'exubérance du dionysien semble devoir nous donner à penser que les puissances à l'œuvre dans l'individu ne peuvent être figées dans une personnalité bien définie. De sorte qu'il semble y avoir une sorte de puissance de métamorphose dans le dionysiaque : l'individu n'est plus lui-même, il est lui-même sur le mode de ne l'être plus, il se transforme, ne serait-ce que le temps de la frénésie de la bacchanale. Nietzsche dit à propos de l'homme dionysien : « La facilité de la métamorphose reste l'essentiel [...] Il sait revêtir toutes les enveloppes, toutes les émotions : il se transforme sans cesse »⁹⁰. Il est possible d'appliquer ce schème de métamorphose au rire, dans la mesure où le rire est une expressivité tous azimuts. Dans sa dimension affective, le rire ne se maîtrise pas, c'est une émotion englobante et polyphonique. La nature rire s'apparente alors aux facultés expressives de l'homme dionysien, dans la mesure où le dionysiaque est multi-expressif : l'acteur dionysien joue tous les rôles et peut porter tous les masques. Tout se passe comme si le rire était de nature dionysiaque, étant donné qu'il y a mille rires différents, autant de rires que d'individus.

Cependant, la dimension du dionysiaque ne vaut pas que pour les hommes et les affaires humaines. Il y a une vision dionysiaque du monde : « Et savez-vous bien ce qu'est "le monde" pour moi ? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir ? Ce monde : un monstre de force, sans commencement ni fin ; une somme fixe de force, dure comme de l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme [...] une force partout présente, un et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de force, s'accumulant sur un point si elles diminuent sur un autre ; une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples aux plus complexes, des plus calmes, des plus fixes, des plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu des contrastes au besoin d'harmonie, affirmant encore son être dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la

⁹⁰ *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 10, p. 996.

sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude — : voilà mon univers dionysiaque qui se crée et se détruit éternellement lui-même [...] — voulez-vous un nom pour cet univers ? Une solution pour toutes ses énigmes ? [...] Ce monde, c'est le monde la volonté de puissance — et nul autre ! »⁹¹. L'univers tel que le conçoit Nietzsche est dionysiaque. Dans quel sens ? Nietzsche [63] pense fondamentalement le dionysiaque comme une certaine compréhension du devenir et du monde. Le devenir n'est pas quelque chose d'entropique ou ce qui se perd dans le néant. Nietzsche pense au contraire le devenir comme puissance irrésistible de métamorphose. Ce qui sous-tend cette perspective dionysiaque sur le monde est la notion de chaos. Le chaos se caractérise par un désordre radical, non pas dans le sens où l'état du monde ne serait pas conforme à un ordre préexistant, mais dans la mesure où il n'y a pas d'ordre préétabli et figé. C'est un état où se confondent les puissances créatrices et destructrices. Il faut dès lors comprendre que l'ordre apparaît temporairement. Tandis que s'accumulent des forces d'un côté il en décline d'autres ailleurs. Le jeu de masques de l'homme dionysien vaut aussi pour le jeu chaotique du monde, à la différence que le monde n'est pas à penser comme un être. Il semble y avoir une contradiction, dans la mesure où dans ce texte Nietzsche semble poser une concomitance de l'identité et de la mobilité incessante de l'univers. Mais cette contradiction ne vaut que pour la penser de la représentation : « au-delà de toute représentation on affirme à la fois la constance et le devenir, la variation et le non-renouvellement »⁹². Le monde excède la représentation de l'homme. Nous avons plus haut vu dans quelle mesure la prétention de l'homme à vouloir tout connaître était risible. Nietzsche ira même jusqu'à dire que le simple fait de voir l'homme et le monde posés l'un à côté de l'autre donnait de quoi rire : l'homme ne peut juger de l'univers, l'évaluer. L'impossibilité pour l'homme d'évaluer le monde est explicable dans une certaine mesure par le simple fait qu'étant une partie du monde, il y est plongé. L'homme ne peut se placer dans un au-dehors du monde à partir duquel il pourrait nourrir son jugement. La description du monde dionysiaque par Nietzsche permet une perspective englobante, dans laquelle rien n'est véritablement exclu. L'univers se

⁹¹ *Fragments posthumes*, XI, 38[12], pp. 343-344.

⁹² MOREL Georges, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985, p. 718.

transforme sans cesse à partir d'une quantité finie de forces : il est en perpétuel mouvement.

2- Une destruction joyeuse

Par ailleurs, Nietzsche nous dit que ce monde dionysiaque est celui de la volonté de puissance. Il semble falloir penser que dans son acceptation la plus large la volonté de puissance désigne le déploiement non finalisé des forces qui dynamise et anime l'univers dionysiaque comme l'homme dionysien. Il paraît en aller ainsi, à un premier niveau d'analyse de la volonté de puissance, car celle-ci nous renvoie à un débordement de force et une [64] décharge de puissance. Or le monde dionysiaque est « un monstre de force » toujours en mouvement. Il change sans cesse, se métamorphose, dans la mesure où les forces sont toujours en lutte et en confrontation. Le jeu des forces de l'univers dionysiaque dont parle Nietzsche ressemble ainsi à celui que l'on a déjà rencontré avec la lutte continuelle des affects et instincts. De sorte que l'on peut dire que toute force, toute énergie, quelle qu'elle soit, est volonté de puissance et doit être rapportée au dionysiaque entendu comme chaos débordant des forces. L'on comprend alors pourquoi chez Nietzsche le dionysiaque désigne tout ce qui est sous le signe de Dionysos en tant que dieu de l'ivresse. L'ivresse dionysiaque c'est tout ce qui correspond à un déchaînement de puissance et à une ivresse extatique, ce qui dépasse l'ordre et la mesure. Dionysos est la divinité du défolement et de l'exubérance : il est comme la montée de sève printanière de la nature après le gel de l'hiver. Le dionysiaque nous apparaît donc comme un débordement et un excès de forces. Il est non seulement une dimension de l'art tragique grec et de l'art en général, mais aussi une dimension fondamentale de l'esprit humain comme de tout ce qui existe. Ce qui importe le plus dans le dionysiaque est ici la dimension de l'ivresse. La démesure du dionysien se présente sous la forme de l'ivresse. Il est nécessaire de préciser qu'il existe une variété innombrable d'ivresses : « l'ivresse qui accompagne tous les grands désirs, toutes les grandes émotions ; l'ivresse de la fête, de la lutte, de l'acte de bravoure, de la victoire, de tous les mouvements extrêmes ; l'ivresse de la cruauté ; l'ivresse dans la destruction ; l'ivresse sous certaines influences météorologiques, par exemple l'ivresse du printemps, ou bien sous l'influence

de narcotiques ; enfin l'ivresse de la volonté, l'ivresse d'une volonté accumulée et dilatée »⁹³. Néanmoins, s'il y a diverses formes d'ivresse possibles, en raison d'ailleurs du jeu perpétuel des forces, il n'en demeure pas moins que Nietzsche ne les tient pas toutes sur le même plan. Il y a une différence fondamentale entre l'ivresse comme naufrage de l'individu et l'ivresse comme exaltation et intensification. Les hommes connaissent d'ordinaire les variétés les plus modestes de l'ivresse, telles que « le travail qui étourdit, le sacrifice par quoi l'on devient l'instrument d'une science ou d'un parti politique ou d'un parti d'argent ; le moindre fanatisme imbécile, n'importe quelle façon de tourner invinciblement sur place dans le cercle le plus étroit a déjà le pouvoir d'apporter l'ivresse »⁹⁴. L'ivresse peut donc être le symptôme d'une vie amoindrie qui cherche à réduire au maximum son champ d'action et les risques qui en découlent. La vie déclinante a besoin [65] d'ivresse pour s'oublier et en même temps se stimuler. Le paradoxe de la vie appauvrie est le fait que les individus cherchent à anesthésier leur souffrance par des excitants. À force d'excitants de toutes sortes, le corps s'épuise, s'engourdit, s'anesthésie : la douleur devient supportable. Ce genre d'ivresse concerne « ceux qui souffrent d'un appauvrissement de la vie et qui demandent à l'art et à la philosophie le calme, le silence, une mer lisse, ou bien encore l'ivresse, les convulsions, l'anesthésie. Se venger sur la vie elle-même — c'est là, pour de tels appauvris, l'espèce d'ivresse la plus voluptueuse »⁹⁵. Dans cette perspective l'ivresse apparaît comme un moyen pour les hommes faibles et las de la vie d'oublier leur existence. Ils s'étourdissent pour ne plus penser à leur souffrance, de la même manière qu'un individu se fait tourner la tête au moyen de narcotiques ou d'alcool pour ne plus penser à ses soucis.

Toutefois, ce genre d'ivresse qui est une fuite, un naufrage de l'individu qui ne parvenant pas à reprendre le contrôle de lui-même, n'épuise pas la notion d'ivresse. Il s'agit même du degré le plus bas de l'ivresse. Il y a des formes supérieures de l'ivresse. Qu'est-ce qui les caractérise ?

⁹³ *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 8, p. 995.

⁹⁴ *Fragments posthumes*, Printemps - automne 1884, 25[13], trad. par Jean Lamy, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome X, Paris, Gallimard, 1982, p. 24.

⁹⁵ *Nietzsche contre Wagner*, « Nous autres antipodes », trad. de Henri Albert révisée par Jacques Le Rider, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 1215.

Qu'est-ce qui fait l'essence fondamentale de l'ivresse ? L'ivresse pathologique de l'étourdissement anesthésiant est une forme dégradée de l'ivresse, dans la mesure où « l'essentiel, dans l'ivresse, c'est le sentiment de la force accrue et de la plénitude »⁹⁶. De même que la volonté de puissance se comprend fondamentalement par une affirmation de puissance, de même l'ivresse ne s'explique dans ses degrés supérieurs que par un excédent de force. C'est le dionysiaque qui explique l'ivresse, dans la mesure où il symbolise dans la pensée de Nietzsche un déchaînement extatique de force. La destruction des anciennes valeurs opérée par le rire entre dans cette dimension dionysiaque de l'ivresse. Elle doit être considérée à partir de l'ivresse de la destruction. La force critique du rire qui ruine les sens nous plonge dans une atmosphère de joie exubérante. Il s'agit d'une destruction joyeuse. Quelle est la nature de cette joie ? En quoi la destruction est-elle joyeuse et marquée par une certaine ivresse ? La joie dont il est ici question avec la destruction des valeurs se confond avec « cette joie qui porte encore en elle la joie de la destruction »⁹⁷. Le monde dionysiaque est caractérisé par une éternelle destruction et création. La destruction est inhérente au devenir et n'est pas quelque chose de négatif dans cette perspective. Il est même nécessaire de préciser que la véritable compréhension du devenir, sa véritable affirmation, contient en elle la joie de la [66] destruction. La destruction est liée à un débordement de puissance, à une richesse de force. De ce fait elle a lieu dans une tonalité affective joyeuse et affirmative. Cette dimension ouvre sur le versant positif du rire et de la destruction, car tant que l'on n'a pas intégré la destruction comme quelque chose de positif et de nécessaire, on ne peut parvenir à une véritable affirmation. Celui qui accepte le devenir accepte la destruction. Les individus qui redoutent la destruction, qui voient en elle un mal du seul fait qu'elle peut engendrer des souffrances, ne touchent pas à la véritable joie d'être. Être, c'est devenir, mourir. Toute chose qui apparaît disparaît nécessairement et Nietzsche pense qu'il n'y a pas là de quoi se morfondre. Dans la perspective dionysiaque, la destruction est quelque chose dont il faut se réjouir. L'existant doit aller jusqu'à affirmer son « être pour la mort » et en ressentir une joie profonde. Il est nécessaire d'affirmer la joie jusque dans la destruction et dans la mort. S'il y a joie de la destruction, c'est qu'il y a comme un orgasme. La destruction est

⁹⁶ *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 8, p. 995.

⁹⁷ *Idem*, « Ce que je dois aux anciens », § 5, p. 1029.

une fête, une fête dionysiaque liée au sentiment orgiastique du tragique : il y a le sentiment d'un tel déferlement de puissance que l'individu en est transporté. Le dionysiaque est assez riche pour gaspiller. L'ivresse joyeuse de la destruction dionysiaque correspond à un surplus de forces et relève donc d'une certaine plénitude. La destruction ne s'accompagne pas du sentiment de perte. Le devenir et la destruction qui en découle ne sont pas une pure disparition dans le néant. S'il y a destruction il y a encore plus fondamentalement affirmation de puissance. La destruction est ici joie délirante et affirmative. Il s'agit d'une destruction riante, joyeuse, exaltée, emplie d'un sentiment de plénitude et de bonheur. En sorte que la destruction se voit intimement liée à l'affirmation. L'affirmation demeure réservée si on ne va pas jusqu'à la joie de la destruction dionysiaque. Nietzsche nous donne à comprendre que même l'instant suprême, celui de la mort, doit être affirmatif et même joyeux. Dans un inédit il dit avec humour : « On est assuré de sa mort : pourquoi perdre sa belle humeur ? »⁹⁸. Ceci n'est encore qu'une préfiguration du sentiment tragique. Il ne s'agit pas simplement de garder son humeur joyeuse mais de l'intensifier par la considération du caractère nécessaire de la destruction. Les hommes doivent faire preuve de probité, regarder en face l'éternel jeu dionysiaque de la destruction et de la création et l'affirmer. Car la compréhension du devenir dionysiaque comme orgiastique doit nous faire comprendre que la destruction est une explosion de force, un couronnement exalté de la surabondance de puissance. La lente maturation des choses c'est pour éclater, c'est pour une destruction. Tout se passe comme si le temps préparait cet instant de la destruction. L'entéléchie du raisin, par exemple, c'est la consommation du vin et l'ivresse. Le raisin est [67] vraiment lui-même dans l'ivresse du vin. Les meilleures choses sont faites pour éclater, pour être consommée en un instant sans aucun sentiment de perte. Et le rire de la destruction joyeuse des anciennes valeurs apparaît comme une manifestation de cette explosion qui couronne une lente maturation.

⁹⁸ *Fragments posthumes*, XIV, 20[13], p. 298.

[68]

Le rire chez Nietzsche

Deuxième partie

LE VERSANT POSITIF DU RIRE

[Retour à la table des matières](#)

[69]

DEUXIÈME PARTIE.
LE VERSANT POSITIF DU RIRE

PRÉAMBULE

[Retour à la table des matières](#)

La destruction des anciennes valeurs par le rire ne naît pas d'une simple volonté d'anéantir. La force critique du rire ruine certes le sens, mais ce n'est pas une volonté de puissance appauvrie qui s'y affirme. La destruction n'est pas ici une perte du sens telle qu'elle a lieu avec le nihilisme passif. Il faut comprendre le nihilisme du rire comme nihilisme actif. Les caractéristiques du nihilisme actif sont semblables à celles du rire conçu comme ivresse de la destruction. Car le nihilisme actif signifie une puissance accrue de l'esprit qui ne trouvent plus les valeurs existantes à sa mesure. L'individu se met au désert, part dans sa solitude pour devenir son propre maître. Il veut se découvrir lui-même. Les valeurs communes ne lui correspondent plus. Il ne s'y reconnaît plus. Il prend au contraire toute la mesure du mensonge des maîtres de vertu et de tous les représentants « officiels » des valeurs instituées. Cela pourrait le conduire à une sorte de désespoir, dans la mesure où tout ce qui lui apparaissait comme sacré devient frappé de non-sens. L'individu en est comme « déraciné », étant donné que les valeurs établies lui donnaient du sens. L'homme doit alors tout en brisant sa tendance à vénérer des idoles apprendre le rire libérateur. Dans un premier temps, celui qui met au jour la tromperie des valeurs morales doit se rire du fait d'avoir été eu, de la même manière celui à qui on a joué un tour malicieux se rend compte de la supercherie. Dans un deuxième temps, le rire se présente comme la meilleure arme de la destruction, dans la mesure où la tonalité affective dans laquelle il s'inscrit est joyeuse. La destruction n'est alors plus une « tragédie » au sens courant

du terme, c'est à dire quelque chose de terrible et de dramatique. La destruction des valeurs illusoires du troupeau est partie prenante d'une compréhension dionysiaque du monde. Elle y apparaît non seulement comme nécessaire mais aussi et surtout comme une entreprise dont l'homme peut se réjouir, elle lui permet de changer de peau, de se métamorphoser, de faire le deuil du « vieil » homme qu'il était. L'image de la mue est éclairante : « le serpent périt lorsqu'il ne peut changer de peau. De même les esprits que l'on empêche de changer d'opinions cessent d'être esprits »⁹⁹. La destruction apparaît donc comme quelque chose de salutaire. Si l'individu reste soumis aux opinions courantes de la moyenne régnante, qu'il a incorporé et fait comme siennes, alors il ressemble à la machine lourde et grinçante qu'est l'esprit sérieux chez la plupart des hommes. Mais la destruction se présente à son commencement comme tragédie parce que l'individu n'est pas encore libéré et en possession de lui-même. Elle est d'abord un risque, un lancer de dés à l'issue incertaine : l'homme est en tension. Peut-être qu'il chutera comme la funambule du prologue du *Zarathoustra* tombe de la corde tendue entre les deux tours.

[70]

De sorte qu'il est nécessaire de surmonter le caractère terrifiant et effroyable de la destruction des valeurs établis. Si le destructeur demeure en tension, tourmenté par le travail de sape dont il n'aperçoit pas tout de suite l'aboutissement, il ne se défera pas de l'esprit de lourdeur. Le renversement de la morale et la libération ne s'accomplissent que dans une perspective de légèreté, où l'individu se rit de lui-même et ne se prend pas trop au sérieux. L'Épilogue du gai savoir en est l'expression la plus manifeste : « Mais en dessinant, pour finir, lentement, lentement, ce sombre point d'interrogation [...] — il m'arrive d'entendre résonner autour de moi un rire de farfadet, le plus méchant et le plus joyeux : les esprits de mon livre, eux-mêmes, se jettent sur moi, me tirent les oreilles et me rappellent à l'ordre. “Nous n'y tenons plus — ainsi m'interpellent-ils — ; au diable avec cette musique sombre et noire comme la robe d'un corbeau. La clarté du matin ne brille-t-elle pas autour de nous ? Ne sommes nous pas entourés d'une verte et molle pelouse, le royaume de la danse ? Y eut-il jamais une meilleure heure

⁹⁹ *Aurore*, V, § 573, p. 1210.

pour être joyeux ? [...]» » ¹⁰⁰. Il faut comprendre que derrière le nuage sombre de la destruction se préfigure une nouvelle aurore. Quelle est-elle ? Cette nouvelle aurore est la perspective de la création de nouvelles valeurs. Il s'agit du versant positif de la transvaluation de toutes les valeurs. Le destructeur ne se libère vraiment des anciennes valeurs que dans la création. Hors de ce cadre il n'est qu'un simple railleur. Le lion rageur doit devenir le lion rieur avec l'essaim de colombes tant attendu par Zarathoustra. S'il ne se métamorphose pas, le destructeur risque de se perdre dans le désert et de ne pas se retrouver lui-même. L'individu doit se créer une sagesse aérienne, une sagesse d'oiseau. Il ne s'agit alors plus du sombre corbeau, mais plutôt de l'oiseau alcyonien, qui chez les Grecs était un symbole de fécondité et dont la rencontre était un signe de bonne augure. La destruction opérée par le rire ne vaut que dans la perspective d'une création, sinon le rire se figera en sarcasmes et perdra alors sa tonalité affective affirmative. Si Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra notamment, détruit, sape, anéanti, c'est pour donner naissance à quelque chose qui ne pouvait s'exprimer tant que la destruction n'était pas accomplie dans une perspective dionysiaque. La libération de l'esprit, comme nous le dit Zarathoustra, n'est pas à elle-même sa propre fin et son couronnement : « Libre de quoi ? Qu'importe à Zarathoustra ? Mais que ton œil clair m'annonce : libre *pour quoi* ? Peux-tu te donner à toi-même ton bien et ton mal et suspendre ta volonté au-dessus de toi-même comme une loi ? Peux-tu être ton propre juge et le vengeur de ta loi ? » ¹⁰¹. Le destructeur n'est vraiment un destructeur qu'en créant de [71] nouvelles valeurs. Le créateur, par exemple, se créera de nouveaux langages et se rira des poètes dont la langue mince s'apparente pour Nietzsche à des semelles usées pour l'esprit ¹⁰². Le sens du « *Incipit parodia* » de l'avant-propos de la deuxième édition du *Gai savoir* semble alors mieux nous apparaître. La *parodia* nous renvoie à la légèreté dansante du rire alors que la *tragœdia* dans son sens habituel est signe de lourdeur. À la lumière de la création et de la compréhension dionysiaque du monde, toute « tragédie » n'est qu'apparente, dans la mesure où aucune valeur immuable ne pourrait en déterminer la gravité. La création de nouvelles valeurs à partir de soi-même parachève la destruction en l'inscrivant dans une

¹⁰⁰ *Le gai savoir*, V, § 383, p. 253.

¹⁰¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De la voie du créateur », p. 82.

¹⁰² *Fragments posthumes*, IX, 9[23], p. 364.

entreprise affirmative, dans une création et une invention de soi-même. La destruction des anciennes valeurs, le non sacré, devient une affirmation, un oui sacré.

[71]

DEUXIÈME PARTIE :
LE VERSANT POSITIF DU RIRE

Chapitre I

RIRE ET SANTÉ

[Retour à la table des matières](#)

Cependant, avant de s'attacher à examiner les rapports du rire avec la création, il paraît nécessaire de réinscrire le rire dans une perspective de pharmacopée. Il s'agit d'examiner le rôle du rire dans le recouvrement de la santé. Dans la pensée nietzschéenne, si le rire va de pair avec la destruction, il est aussi le signe d'une force et d'une certaine santé. Cette force et cette santé se retrouvent même dans la destruction de nature dionysiaque. Elles en sont la toile de fond. Le rire est donc un signe, un indice, l'expression physiologique et affective d'une santé retrouvée. Nous avons vu que ceux qui sont marqués du sceau de l'esprit de sérieux condamnent le rire. Or il découle de cet esprit de lourdeur une certaine mélancolie. L'attitude qui préside au sérieux conduit vers la tristesse. Nietzsche dira en contre pied des calomniateurs de la gaieté qu'avec la tonalité affective du rire se produit une guérison, dont le rire comme phénomène spontané peut être l'expression. En ce sens la coloration affective du rire élève l'individu au-dessus de ce qui pourrait le miner. Le rire tient à distance. Il instaure une distance qui préserve l'équilibre de l'individu. Mais il est aussi nécessaire que le rire s'inscrive dans une certaine sagesse. Tout se passe comme s'il fallait intérioriser le rire dans la volonté et l'esprit. La sagesse qui sous-tend toute cette perspective du rire est une sagesse de la danse et de la légèreté. La loi d'airain du sérieux fait alors place à la souplesse de la danse. Mais est-ce là une

répudiation de tout sérieux ? Le sérieux dansant du rire n'est-il pas une autre forme de sérieux, peut-être même plus sérieuse que tout sérieux qui se donne pour tel ?

[72]

A. Le rire comme réjouissance

[Retour à la table des matières](#)

Le rire n'est pas tout de suite perçu comme le pont menant à une nouvelle sagesse de l'existence. Dans un premier temps, le rire peut être ressenti et vécu comme ce qui met en mouvement l'existence fatiguée. Cette expérience apparaît comme un remède radical contre toute lassitude. Ceux qui ne rient pas ne se réjouissent pas assez et ce manque de réjouissance est pour Zarathoustra le pêché originel de l'humanité. Le rire fait office de stimulant de la vie. La tonalité affective joyeuse et légère du rire n'est pas un excitant ayant pour but d'anesthésier l'individu. Il s'y joue au contraire une stimulation de la puissance de l'individu, une dynamique d'intensification du désir. De sorte qu'il en résulte une sorte de dépassement des sentiments négatifs. Dans cette perspective, l'affect qu'est le rire est à mettre en relation avec la réjouissance. Dans l'émotion propre au rire se mêlent des états de plaisir qui insufflent le désir de répéter cette expérience, menant ainsi vers la volonté d'ériger le rire comme élément fondamental d'une nouvelle attitude face à l'existence.

1. Le rire consolateur et la mélancolie des hommes supérieurs

Le rire peut être appréhendé dans une perspective quasi médicale. Dans l'Antiquité, il y avait tout un courant médical qui prônait le rire pour ses vertus thérapeutiques. Il semble avoir ses origines dans une lettre apocryphe d'Hippocrate à Damagète au sujet des Abdéritains. Les citoyens de la ville d'Abdère s'étaient selon Hippocrate inquiétés de la santé mentale du philosophe Démocrite, alors très âgé, qui habitait la ville. Il est dit dans la lettre que chaque jour Démocrite descendait au

port. On l'y voyait s'y tordre de rire et incapable de s'arrêter. Les citoyens envoyèrent alors chercher Hippocrate dans l'espoir de guérir Démocrite de son apparente folie. Hippocrate raconte qu'après avoir parlé avec Démocrite il se rendit compte que ce dernier n'était absolument pas fou. Ses « crises » de rire inextinguibles ne se sont par révélées des conséquences d'une quelconque maladie mentale. En fait, ce que Démocrite venait voir chaque jour au port était la fatuité des affaires humaine. Les ports marins ont toujours été, à cette époque encore plus fondamentalement, des lieux de passage et d'échanges commerciaux de toutes sortes, où l'on peut voir débarquer des marchandises inutilement dénichées et transportées depuis les coins les plus reculés du monde. Démocrite venaient se repaître du spectacle des allées et venues incessantes des hommes sur ce lieu de foule, proche de la symbolique nietzschéenne de la place du marché. Hippocrate dit que ces va-et-vient [73] passaient aux yeux de Démocrite pour si ridicules qu'il ne pouvait que s'en tordre de rire. Sénèque dira plus tard que Démocrite « ne paraissait jamais en public sans rire, tant il trouvait peu sérieux les actes que tous faisaient sérieusement »¹⁰³. Quel est le rapport avec l'idée de rire thérapeutique ? C'est la célèbre opposition entre Héraclite qui pleure et Démocrite qui rit qui permet de saisir le rôle du rire dans la santé. La légende veut qu'Héraclite ait toujours été en proie à la mélancolie. Il est dit qu'à chaque fois qu'il sortait, il pleurait de voir les hommes si mal vivre. Héraclite s'apitoyait sur tous ceux qu'il rencontrait joyeux et satisfait de leur existence, qu'il jugeait pour sa part vaine et absurde. Tout cela faisait au contraire rire un Démocrite. Son rire exprime le sentiment de dédain du philosophe pour l'absurdité des efforts des hommes, pour leur accaparement à des affaires aussi peu sérieuses que le commerce ou l'acquisition de biens luxueux venus des contrées les plus lointaines. Hippocrate fut profondément impressionné par ce que lui révéla Démocrite. En quittant les Abdéritains, il les remercia avec effusion de lui avoir permis de rencontrer un fou qui s'était révélé le plus sage des hommes. Même si le rire de Démocrite tel qu'il est présenté dans la lettre apocryphe d'Hippocrate n'est peut-être qu'une légende, il a nourri toute une réflexion médicale sur le phénomène. Laurent Joubert, médecin à Montpellier, propose dans son *Traité du ris* de 1579 une analyse de ce rire démocritéen. La théorie classique accorde au rire

¹⁰³ SÉNÈQUE, *La colère*, II, 10, 5, trad. de A. Bourgery revue par P. Veyne, in *Entretiens*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 133.

une place particulière dans l'encouragement de la santé. Joubert explique qu'il est nécessaire d'encourager l'allégresse chez les individus dotés de tempéraments froids et secs (la médecine issue de Galien opérerait une classification des tempéraments à partir des qualités chaud, froid, humide et sec, et expliquait par-là les humeurs). Celui qui est sujet à ces humeurs froides et sèches souffre d'excès de bile noire, ce qui entraîne selon Joubert des sentiments négatifs et par suite la perte de l'esprit dans la mélancolie. Dans cette perspective, le grand âge et le tempérament bilieux de Démocrite le rendirent si frustré et irritable qu'il finit par sombrer dans une dépression suicidaire. L'idée que veut nous exposer Joubert est que la culture du rire par Démocrite joue le rôle d'une prévention contre la bile noire de la mélancolie. Le rire de Démocrite face à l'absurdité des affaires que les hommes prennent au sérieux apparaît alors comme une cure pour sa condition. Joubert tente même une explication physiologique en montrant que le rire améliore la circulation sanguine et favorise l'expulsion de la bile noire, qui, sinon, aurait empoisonné Démocrite et l'aurait fait retomber dans la mélancolie.

[74]

De sorte que le rire se présente comme une condition nécessaire de ce qu'aujourd'hui nous appelons « la bonne humeur ». Celui qui pratique le rire peut rester de bonne humeur même si son tempérament le fait naturellement pencher du côté de la mélancolie. Hippocrate avait déjà bien vu que le rire de Démocrite était un moyen de préserver la santé mentale et non pas un symptôme de folie. Mais qu'en est-il dans la pensée de Nietzsche ? Le rire y joue-t-il un rôle similaire de pharmacopée ? Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche parle du rire comme de ce qui permet de surmonter le dégoût et la tristesse. Dans un texte important pour la question qui nous occupe ici, Zarathoustra dit aux hommes supérieurs qu'ils doivent apprendre à rire ¹⁰⁴. On peut alors se demander qui sont les hommes supérieurs et pourquoi il leur faut apprendre le rire. Il existe différents types d'hommes supérieurs, mais ils présentent tous une entreprise similaire : ils cherchent tous, après la mort de Dieu, à remplacer les valeurs divines par des valeurs humaines. Les hommes supérieurs se distinguent en cela du dernier homme qui, profitant de la disparition de toute contrainte extérieure par des normes

¹⁰⁴ *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De l'homme supérieur », § 15 à 20, p. 344-347.

transcendantes, se laisse aller à la facilité, se cache derrière des vertus médiocres autant qu'hypocrites pour se rassurer dans un petit bien-être confortable. C'est pour cela qu'ils représentent pour Zarathoustra une possibilité d'espérer l'avènement futur d'une grandeur nouvelle. L'homme supérieur est proche du chameau de la morale, c'est à dire qu'il refuse la facilité et cherche à atteindre quelque chose de supérieur à la moyenne du troupeau. Mais sa force est paralysée par le dégoût et le désespoir. Dans un inédit, Nietzsche nous livre une définition de l'homme supérieur : « Concept de l'homme supérieur : celui qui souffre des hommes et pas seulement de lui-même, celui qui ne peut pas faire autrement que de créer à partir de *lui-même* à nouveau "l'homme" seulement »¹⁰⁵. Il est ici possible de déceler l'erreur fondamentale de l'homme supérieur, à savoir qu'il veut à partir de lui-même substituer aux valeurs divines des valeurs humaines sans s'être d'abord métamorphosé. Cette perspective est pour Nietzsche erronée dans la mesure où elle a pour conséquence le désespoir et le dégoût. Dans quelle mesure ? À la période où la populace domine, les hommes supérieurs ne peuvent que désespérer de l'homme. Ils sont confrontés à la médiocrité du troupeau qui apparaît comme « irrécupérable ». Tout se passe comme s'il n'y avait plus rien à tirer de l'homme qui soit digne d'un espoir quand celui-ci est devenu une bête grégaire. Il semble que ce soit pour cela que Zarathoustra enseigne le surhumain : il est nécessaire de faire le deuil du vieil homme pour que puisse advenir quelque chose de nouveau et de plus haut. Remplacer Dieu [75] par l'homme n'est pas une solution, mais plutôt la tentation pour des individus perdus à eux-mêmes et au monde de vouloir se raccrocher trop vite à quelque chose de stable, à savoir l'homme et des valeurs humaines imitant les anciennes valeurs divines.

Toutefois, quel est le rôle que peut jouer le rire pour les hommes supérieurs ? Pourquoi leur faut-il apprendre à rire ? Qu'est-ce que peut le rire pour des hommes dégoûtés et désespérés de la petitesse de leur contemporain ? Le danger guettant l'homme supérieur consiste à se réfugier dans des valeurs illusives, telles qu'ont été jusqu'à présent les valeurs considérées comme les plus hautes. Les hommes doivent apprendre à s'élever à partir d'eux-mêmes sans s'appuyer sur des valeurs qui leur soient extérieures et étrangères. Il leur est nécessaire, comme

¹⁰⁵ *Fragments posthumes*, XI, 29[8], p. 58.

le montre Nietzsche, de répudier toute consolation illusoire : « Non, trois fois non ! O jeunes romantiques : cela n'était *pas* inévitable ! mais il est très vraisemblable que cela *se termine ainsi*, que vous finissiez ainsi, c'est à dire "consolés", comme cela est écrit, en dépit de tout votre apprentissage du sérieux et de la terreur, "métaphysiquement consolés", bref, ainsi que finissent les romantiques, *chrétiennement*... Non ! Il vous faudrait d'abord apprendre l'art de la consolation dans l'ici-bas, — il vous faudrait apprendre à rire, mes jeunes amis, si toutefois vous vouliez rester pessimistes ; peut-être bien qu'alors, sachant rire, vous jetteriez au diable toutes les consolations métaphysiques, — et d'abord la métaphysique ! » ¹⁰⁶. Avec la mort de Dieu s'est ouverte l'ère du nihilisme de la fatigue et tout son lot de jugements pessimistes, tels qu'ils incarnent par exemple dans les paroles du devin dans le *Zarathoustra* : tout est vain, tout est pareil, plus rien ne vaut. Les hommes supérieurs tentent dans ce contexte de remplacer le fondement divin des valeurs par un fondement humain, mais tout se passe comme s'ils n'étaient pas véritablement convaincus de la disparition de Dieu et continuaient à faire comme si Dieu existait encore. Or Nietzsche encourage à une toute autre perspective. Les hommes doivent apprendre à rire, sinon ils risquent de se tourner vers des valeurs illusives pour se consoler de leur pessimisme. Ils risquent de finir "métaphysiquement consolés", c'est à dire consolés par des illusions supraterrrestres. Nietzsche se reproche à lui-même, dans l'*Essai d'autocritique* de 1886, cette tendance à ce type de consolation révélée par ce que l'on peut appeler sa métaphysique d'artiste. Il juge en effet son premier grand ouvrage trop lourd et trop romantique, par trop empreint de schopenhauérisme et de wagnérisme. Au lieu du dithyrambe sonnait une pesante et morose musique allemande. De sorte que Nietzsche peut maintenant, notamment à la lumière du *Zarathoustra* et du prélude à la philosophie de l'avenir qu'est *Par delà le bien et le mal*, [76] inviter les hommes à pratiquer l'art de vivre avec la légèreté, le rire et la danse. Seul le rire et ce qui est léger vaut comme consolation. Il faut chercher le réconfort sur terre, et non pas « là-bas » dans les outre mondes, comme le font les chrétiens en projetant leur désir sur la vie éternelle dans le royaume de Dieu. Le rire est la consolation dans l'ici-bas, il est accessible à l'homme. C'est la praticabilité et la proximité du rire qui font de lui le seul remède valable

¹⁰⁶ *La naissance de la tragédie*, « Essai d'autocritique », § 7, p. 31.

contre le pessimisme et ses avatars que sont le dégoût, le désespoir et la mélancolie.

2. *Le rire comme stimulant de la vie*

L'exhortation au rire que fait Zarathoustra dans son discours aux hommes supérieurs paraît par conséquent tout sauf anodine. Il semble y avoir chez Nietzsche une véritable volonté de rire, une volonté de gaieté contre toute résignation pessimiste. Dans chaque volonté, il y a une affirmation, une préférence. Il y a un goût. Ainsi la volonté du lion de se mettre au désert, par exemple, se dessine comme une volonté de préférer la solitude à la mauvaise compagnie des hommes grégaires, la négation active plutôt que l'affirmation de faux biens. La volonté est une puissance d'appréciation et de ce fait il y a identité entre la volonté et la puissance. La volonté de puissance pourrait peut être dans cette perspective se voir appelée « volonté de volonté ». Si la volonté est appréciation, alors il y a quelque chose qui nous implique. Dès lors c'est peut être tout notre rapport au monde qui peut varier selon la perspective de telle ou telle volonté de puissance. Tout l'être de l'individu et la tonalité affective de ses états semblent impliqués dans sa volonté. Faut-il comprendre que c'est la volonté qui se détermine elle-même ? La volonté est-elle ce qui meut l'individu ? Nietzsche ne pense pas que la volonté soit la cause de nos actions et de notre rapport au monde. Il veut nous faire comprendre par-là que la volonté est « ce qui se manifeste à la suite de ce processus de notre sentiment — donc déjà un *effet*, et *non pas* l'origine ni la cause »¹⁰⁷. Nietzsche s'oppose ici à la tradition philosophique occidentale qui pense la volonté comme faculté de se déterminer à l'action. Comme le voulait Kant, par exemple, la volonté serait la faculté de se déterminer soi-même à agir conformément à la représentation de certaines lois. Or il n'en va pas ainsi chez Nietzsche. Pour que la volonté soit une faculté qui détermine l'individu à agir, il est nécessaire qu'elle soit comme séparée de son objet : ce qui vise se tient dans une certaine distance par rapport à ce qui est visé, et c'est le libre arbitre qui permettrait de se résoudre à [77] telle ou telle action. La volonté ne semble pas chez Nietzsche s'inscrire dans une perspective

¹⁰⁷ *Fragments posthumes*, IX, 7[25], p. 261.

volontariste consciente qui permette de décider d'agir ou de ne pas agir : il y a une nécessité à l'œuvre dans la volonté. La volonté doit être ultimement renvoyée aux processus pulsionnels et affectifs dont elle est la manifestation. Ce que les philosophes appellent traditionnellement « volonté », dans une optique intellectualiste, ne semble être pour Nietzsche, comme la conscience, qu'une manifestation terminale, une traduction symbolique dans la pensée de ce qui se joue dans le corps. La volonté n'est pas coupée de ses effets et il y a une nécessité de son expression. La puissance (donc aussi la volonté dans la mesure où il y a identité entre volonté et puissance) n'est pas libre d'agir ou non. Il y a là plutôt une nécessité, c'est à dire que la puissance ne peut faire autrement que de s'affirmer. La volonté renvoie par ailleurs à un commandement : il y a une certaine organisation des affects, instincts et pulsions sous la domination d'un système coordonnant les impulsions, système non pas immuable mais provisoire et temporaire, relatif à l'état actuel des forces. De sorte qu'il y a une orientation de tout l'être de l'individu et toute une coloration de son être au monde.

Toutefois, comment concilier la nécessité de la volonté avec l'exhortation d'apprendre à rire ? Dans quelle mesure est-il possible d'apprendre à rire et d'assimiler le rire dans une volonté de gaieté, s'il y a toute une dimension inconsciente des processus affectifs subsumés sous le terme de volonté ? Tout se passe comme s'il s'agissait de se donner une nouvelle habitude en apprenant à rire plus souvent. Pour cerner la notion d'habitude, il est possible d'avancer qu'elle est une manière d'être et de se comporter acquise par la répétition et tendant à s'effectuer automatiquement. L'habitude est une seconde nature qui s'installe en nous par la répétition. Se forger une seconde nature consiste dans un premier temps pour un individu à briser son passé et sa première nature qui lui a été imposée par l'éducation et la tradition. Mais le plus important n'est pas tant de se défaire de ce qu'on nous a appris que le fait que « nous implantons en nous une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature, en sorte que la première nature se dessèche et tombe » ¹⁰⁸. Dans cette perspective, l'apprentissage du rire s'inscrit dans la perspective de l'intériorisation d'une seconde nature. Les hommes supérieurs se caractérisent par le dégoût, la lassitude et le désespoir. Telle est leur

¹⁰⁸ *Considérations Inactuelles*, II : « De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie », trad. de Henri Albert révisée par Jacques Le Rider, in *Œuvres*, tome I, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 235.

nature première quand Zarathoustra les rencontre. Les hommes supérieurs sont des êtres fatigués et lassés : les deux rois sont fatigués de la populace et de la bonne société et le consciencieux de l'esprit l'est des faux savants ; tandis que le pénitent de l'esprit est pour sa part dégoûté de son propre [78] mensonge. Il leur faut apprendre à rire de leur propre désespoir et aussi apprendre à se réjouir plus souvent. Zarathoustra nous dit que les hommes supérieurs doivent réapprendre le goût de la fête. Il s'en dégage l'idée d'« hygiène de la vie » (dans de nombreux textes, Nietzsche s'attache à méditer sur l'importance du choix du climat, du cadre de vie, de l'alimentation, des fréquentations, et même des livres et des musiques), qui place au centre un principe d'immédiateté médiata et donc l'inversion de la première nature en la seconde. Contracter une habitude par la répétition ne vaut que dans la mesure où il s'agit de se créer les meilleures conditions dans lesquelles exprimer sa puissance. La seconde nature doit réapprendre les forces non-historiques, c'est à dire l'immédiateté vivante. Il lui faut retrouver par la médiation de l'habitude l'immédiateté de la puissance. Ne retrouve-t-on pas ici la définition de l'instinct ? L'instinct renvoie à l'intériorisation d'un jugement de valeur, qui n'a plus besoin d'être provoqué par des sollicitations extérieures pour s'exprimer. Si l'on tire les conséquences de ce développement sur la seconde nature et l'instinct quant à la question du rire, il apparaît que le rire peut devenir un instinct et une seconde nature. Il s'agit de « digérer », de faire sien quelque chose qui au départ semble passerager voire éphémère et sans grandes conséquences, pour que cette « humeur du moment » soit intériorisée et devienne un instinct.

Mais pourquoi précisément le rire ? Si Nietzsche propose l'art de vivre avec rire et gaieté comme seconde nature pour tous les individus lassés de l'existence et fatigués, c'est parce que le rire est un fort stimulant de la vie. Apprendre à rire, tel que l'exige Zarathoustra des hommes supérieurs, c'est apprendre à se réjouir, à célébrer des fêtes, à être joyeux. Les hommes tristes tels que les hommes supérieurs doivent répéter l'expérience du rire et de la gaieté pour incorporer cette tonalité affective légère et affirmative. Dans *Opinions et sentences mêlées*, Nietzsche dit : « Ce qui est bon incite à vivre — Toutes les bonnes choses sont de forts stimulants de la vie »¹⁰⁹. Il faut comprendre que les bonnes choses dynamisent l'individu, dans la mesure où tout ce qui

¹⁰⁹ *Humain, trop humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 16, p. 711.

est susceptible de stimuler encourage, vivifie, fortifie. Il y a comme une exaltation de tout l'individu. Il en résulte que les hommes reprennent ainsi des forces pour agir. Le schème de la guérison est éclairant dans ce contexte. Par le rire et ce qui réjouit nous reprenons goût aux choses après la fatigue, de la même manière que le convalescent reprend des forces après la maladie. Le stimulant de la vie ne correspond pas, en ce qui concerne les « bonnes choses », aux excitants dont ont besoin les êtres fatigués dont nous avons parlé à l'occasion de l'analyse du nihilisme passif. Car chez ces derniers les excitants ont pour effet d'endormir le corps et d'amenuiser les impulsions. Ils ne savent pas [79] choisir le bon traitement pour surmonter leur épuisement. Les excitants officient pour eux comme des anesthésiants au lieu de remettre leur désir en mouvement. Les affaiblis convoitent souvent comme remède ce qui en fait accélère leur ruine. Or, ce qu'il faut aux hommes malades, c'est une stimulation de leur puissance par des « bonnes choses », étant entendu que ce qui est bon, comme le pense Nietzsche, est « tout ce qui intensifie le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance même dans l'homme » ¹¹⁰. Le rire, comme la célébration de fête ou encore le chant et la danse, est de ces « bonnes choses » légères qui permettent de dépasser la fatigue en désirant de nouveau. La dimension de plaisir et de réjouissance propre à la *Stimmung* du rire introduit le désir de répéter cette expérience affirmative. Par la bouche de Zarathoustra, Nietzsche va même jusqu'à affirmer que « toutes les bonnes choses rient » ¹¹¹. Il est possible d'interpréter cette image nietzschéenne de deux manières distinctes, mais solidaires quant à notre propos. D'un côté, cela va dans le sens de ce que nous venons de dire, à savoir que le rire est une bonne chose stimulant la vie en tonifiant la puissance des individus. Néanmoins, d'un autre côté, nous pouvons penser que c'est la dimension explosive du rire qui motive la symbolisation des bonnes choses par le rire. Si Zarathoustra dit que toutes les bonnes choses rient, c'est peut-être en raison de l'*éclat de rire*. Le rire éclate, il est un débordement de puissance. Ce qui est bon stimule l'individu, favorise l'intensification du désir et par-là ouvre la voie aux explosions de puissance.

¹¹⁰ *Fragments posthumes*, Automne 1887-mars 1888, 11[414], trad. par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1976, p. 364.

¹¹¹ *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De l'homme supérieur », § 17, p. 345.

3. Rire et souffrance : le refus de la pitié

De sorte que le rire apparaît sous ces deux dimensions comme un élément fondamental de la guérison des individus las de vivre et résignés à désirer le moins possible. Les bonnes choses sont comme un aiguillon de la vie, elles nous font reprendre goût à la vie. Mais un renversement du rapport à la souffrance n'est-il pas nécessaire ? Intérioriser la coloration affective légère et affirmative du rire ne suppose-t-il pas une réévaluation de la souffrance ? Si l'apprentissage du rire et l'expérience de la réjouissance favorisent la guérison des hommes supérieurs, cette condition nécessaire n'est cependant pas suffisante. Les hommes supérieurs doivent aussi apprendre à rire d'eux-mêmes et de leur propre désespoir. Le dépassement de sa [80] propre souffrance est ici un point capital. Nietzsche veut nous faire comprendre qu'il faut pouvoir rire par-delà soi-même et par-delà son propre malheur. Avec l'art de vivre sur le mode du rire et de la légèreté la souffrance ne constitue plus un obstacle pour l'individu. Celui qui se focalise trop sur son propre malheur le considère avec trop de sérieux. L'esprit de lourdeur se manifeste en effet dans la tendance à prendre les choses avec gravité, notamment en ce qui concerne ce qui apparaît comme source de souffrance. Tout se passe comme si pour Nietzsche il ne fallait pas trop accorder d'importance à la souffrance. Il y a ici à l'arrière plan toute une réévaluation du statut de la souffrance. La souffrance ne doit pas être pensée et ressentie comme quelque chose de foncièrement mauvais. Elle l'est dans la mesure où l'individu ne parvient pas à la surmonter. Car comme « celui qui peut ne serait-ce que chanter son malheur, celui-là s'est envolé aussi par-delà son malheur »¹¹², de même l'homme qui parvient à surmonter sa propre souffrance en se riant d'elle ne peut pas être paralysé par son malheur. La souffrance n'est plus pour un tel individu un obstacle à l'action et à l'affirmation de soi. Au contraire, la confrontation avec la souffrance peut jouer le rôle d'une sorte de test jubilatoire pour celui qui se risque à l'art de vivre avec légèreté. Dans la pensée de Nietzsche, le sentiment d'accroissement de la puissance est susceptible de naître avec le sentiment qu'une résistance va être surmontée. Dans cette perspective, celui qui rit même de sa propre

¹¹² *Fragments posthumes*, XI, 29[1], p. 54.

souffrance est emporté avec elle dans un débordement de puissance. La souffrance n'apparaît plus à l'homme qui en rit et s'en moque comme quelque chose de quoi il devrait s'accabler. De sorte qu'il semble faire preuve de ce que Nietzsche appelle « le pathos de la distance ». Apprendre à rire de son propre malheur c'est aussi apprendre à s'élever par-delà la souffrance et se tenir à distance. Il s'agit de résister à la tentation du pessimisme et de la tristesse, de surmonter la difficulté en ne prenant pas trop la chose trop au sérieux.

Quelles conséquences est-il possible de tirer de cette réévaluation de la souffrance ? S'il faut apprendre à se rire de soi même dans le malheur, qu'en résulte-t-il du point de vue du rapport aux autres ? Ce qui est en jeu, c'est le rejet de la pitié. La pitié est un affect dont Nietzsche s'efforce constamment de mettre au jour la nocivité. Il dira même que « ce qui menace le surhomme, c'est la pitié » ¹¹³. La pitié est nocive dans la mesure où elle ne favorise pas la guérison de celui qui souffre. En effet, non seulement elle s'avère inapte à éteindre la détresse de celui qui souffre mais elle propage au contraire la souffrance. Nietzsche la décrit souvent comme contagion, selon la même sorte d'imagerie médicale qu'il utilise en ce qui [81] concerne la convalescence de celui qui est fatigué et en proie au dégoût. La pitié est contagieuse dans la mesure où le sentiment d'empathie qui la soutient propage le sentiment de détresse à celui qui la ressent. L'identification à celui qui souffre est non seulement erronée et mensongère, étant donné que la douleur est une expérience du corps propre et non une expérience communicable, mais elle est aussi un facteur d'attriste ment. Dans l'ambiance de plainte et de commisérations caractéristique de la pitié, l'homme est victime de l'esprit de lourdeur. L'individu se fait grave et solennel. La situation lui apparaît comme de quelque chose qu'il ne faut pas prendre avec légèreté. Cela a pour conséquence une coloration morose des états affectifs. La tristesse de l'appauvrissement de la vie règne alors en maître : « la pitié est en opposition avec les passions toniques qui élèvent l'énergie du sens vital : elle agit de façon dépressive [...] Encore une fois : cet instinct dépressif et contagieux contrarie ces autres instincts qui veulent aboutir à conserver et à augmenter la valeur de la vie » ¹¹⁴. La pitié ne stimule pas la puissance de l'individu comme le font au contraire le rire

¹¹³ *Fragments posthumes*, IX, 13[1], p. 458.

¹¹⁴ *L'Antéchrist*, § 7, p. 1044.

et la réjouissance. Elle se présente donc comme une dimension du nihilisme. Elle est en effet une exagération du sentiment de la douleur et du négatif qui empêche le développement de l'individu et l'intensification de sa puissance. Si Nietzsche s'attaque aussi fortement à la pitié, c'est qu'elle est l'une des vertus considérées comme une qualité supérieure de l'être humain par les maîtres de vertu du christianisme et par Schopenhauer. La tradition européenne moderne est dans son essence une culture de la pitié. Cet affect se voit glorifié comme une valeur morale alors qu'il tend à évincer les autres affects affirmateurs. L'apologie de la pitié est le symptôme de l'épuisement propre au nihilisme passif, qui s'illustre par l'aspiration dans tous les domaines de la vie à abolir la souffrance pourtant inhérente à toute existence. Ce sont des forces réactives qui dominent dans la pitié, des forces réactives qui ont pris le dessus sur toute affirmation active. La pitié devient même dans cette perspective un instrument du mensonge des hommes grégaires, dans la mesure où ceux-ci cherchent par esprit de vengeance à inoculer la mauvaise conscience à celui qui ne ressent pas cet affect compatissant.

Nietzsche dramatise le problème de la pitié en faisant de celle-ci la tentation et le dernier pêché de Zarathoustra. Zarathoustra se rit avec moquerie de la souffrance des hommes grégaires, parce qu'elle n'est rien comparée à ce que doit pouvoir surmonter l'homme qui tend l'arc de son désir vers le surhumain. Cette souffrance est encore trop précaire et médiocre pour qu'il s'apitoie. Mais la détresse des hommes supérieurs, de ceux dont il est possible d'espérer quelque chose pour l'avenir, constitue son ultime tentation. Zarathoustra doit dépasser la pitié [82] que lui inspire le hurlement de détresse de l'homme supérieur : « Vous mal formés, bizarres, malvenus, que m'importerait votre souffrance s'il n'y avait matière à en rire beaucoup [...] Je ne fais maintenant qu'en rire : un robuste nageur qui ne vous tend pas même le petit doigt : car si vous le saisissiez, vous lui ravirez la main et même le cœur » ¹¹⁵. Zarathoustra rit des hommes supérieurs parce qu'à la lumière de la beauté du surhomme la vie humaine paraît comique. C'est en se riant d'eux qu'il atteint son plus haut degré de maturité, en surmontant la tentation de pitié qui émane de leur cri de détresse : « Vous pouvez m'ébranler avec toutes les larmes de la terre et toutes les plaintes

¹¹⁵ *Fragments posthumes*, XI, 31[55], p. 113.

humaines : je reprendrai toujours le dessus, comme l'huile sur le feu » ¹¹⁶. La pitié pour les hommes supérieurs aurait sans doute emporté Zarathoustra avec elle dans son élan de tristesse (l'image du cœur renvoie à la situation affective) et favorisé son affaiblissement (le ravissement de la main figurant le déclin de la puissance de l'individu). Mais il semble possible d'invoquer une autre raison en ce qui concerne le rejet de la pitié. Les hommes supérieurs doivent surmonter par eux-mêmes leur détresse en apprenant à rire et à mieux se réjouir. Ils ne doivent pas espérer être sauvés par un autre homme qui leur tendrait la main. Nietzsche veut nous faire comprendre la paresse qui semble souterrainement à l'œuvre quant à la pitié : les individus ne doivent pas vouloir être plaint, consolé de savoir que quelqu'un compatit pour eux. Il leur faut affronter leur détresse et la dépasser par le rire. Peut-être alors qu'en apprenant à se réjouir, à rire d'eux-mêmes et de la souffrance qui les affecte, c'est à dire en cultivant un art de vivre sur le mode du rire, les hommes supérieurs seront guéris de leur tendance à trop prendre leur propre malheur au sérieux. Le repas pris dans la caverne et la compagnie de Zarathoustra le rieur a déjà des conséquences importantes sur l'attitude hommes supérieurs. Ils sont stimulés et vivifiés par les discours et les rires de Zarathoustra. Ils sortent comme métamorphosés de cette expérience inédite pour eux, de cette rencontre avec des bonnes choses qui rient, dont ils ne connaissaient même plus le goût de par leur mélancolie et leur dégoût : « Après la chanson du voyageur et de l'ombre, la caverne, d'un coup, se remplit de bruit et de rire [...]—auprès de moi [Zarathoustra], ils ont désappris, ce me semble, à crier de détresse [...] ils sont joyeux [...] leur ennemi aussi les quitte, l'esprit de pesanteur. Déjà ils apprennent à rire sur eux-mêmes : est-ce que j'entends bien ? Ma nourriture virile agit, ma maxime pleine de sève et de force : et en vérité, je ne les ai pas nourris de légumes qui font gonfler, mais d'une nourriture de guerriers et de conquérants : j'éveillai de nouveaux désirs. [...] Le dégoût s'écarte des hommes supérieurs : tant mieux ! [...] [83] Ils vident leur cœur, de bonnes heures leur reviennent [...] Ce sont des hommes en train de guérir » ¹¹⁷.

B. La Gaya scienza

¹¹⁶ *Idem*, 31[64], « Le discours des roses », p. 118.

¹¹⁷ *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « Le réveil », 1, pp. 362-363.

[Retour à la table des matières](#)

Toutefois, si les hommes supérieurs ont appris à rire auprès de Zarathoustra, ce dernier dit pourtant qu'ils n'ont pas appris son rire. Le rire qui opère comme une pharmacopée et un stimulant de la vie s'inscrit dans une dynamique d'allègement. Nietzsche parle souvent d'allègement de la vie, de légèreté et de danse. Alléger la vie, c'est dans un premier temps se la rendre supportable (consolation), mais c'est aussi dans un deuxième temps dans « danser sur des pieds légers », danser la vie. Nietzsche n'est pas contre l'allègement de la vie consolant les hommes désespérés et malades de leur propre tristesse, même il dit par ailleurs qu'il est nécessaire de porter un regard lucide sur sa souffrance et sa condition. La consolation apportée ici et maintenant par le rire et la gaieté ne consiste pas à se masquer la souffrance, mais à s'envoler par-delà toute affliction en apprenant à mieux se réjouir. La consolation permet dans cette mesure de guérir du désespoir qui marque les hommes lassés de la médiocrité satisfaite du troupeau. De sorte que le rire est plus une réconciliation qu'une simple consolation. En apprenant à rire, les hommes reprennent goût aux choses. Ils se réconcilient avec eux-mêmes et leur existence. Leur puissance est stimulée, de nouveaux désirs naissent après la « congélation » de la volonté dont ils faisaient preuve. Ce point est capital. Car s'il faut alléger l'existence des poids qui la minent, il ne s'agit pas de se la rendre trop facile, comme le font les derniers hommes, ou de fuir la réalité dans des illusions métaphysiques. La consolation ne vaut que si elle stimule la vie, donne de l'impulsion à la puissance dans l'homme. Elle nous rend ainsi joyeux et nous réconcilie avec la vie. Il s'agit de se forger une seconde nature dans l'art de vivre avec légèreté. Or apprendre à se réjouir guérit les hommes de l'esprit de pesanteur qui est en eux, ouvrant ainsi la voie au développement d'une sagesse de la santé. Le rire de Zarathoustra n'est pas le même que celui des hommes supérieurs dans la mesure où ceux-ci n'en sont qu'au début de leur guérison : l'avenir peut désormais s'ouvrir à eux, l'horizon infini des possibles peut s'offrir à leur nouveau regard épuré de toute lassitude et de tout renoncement. Le rire de Zarathoustra est un rire des hauteurs, aérien, qui n'est plus partie prenante d'une dynamique de guérison mais plutôt d'une dynamique de la santé. Il [84] s'inscrit dans ce que Nietzsche nomme la *gaya scienza*. Cette expression de souche provençale est le sous-titre que Nietzsche donne en 1887

au *Gai savoir*, à la même période où il écrit de nouveaux avant-propos pour ces œuvres antérieures tout en travaillant à l'élaboration de son grand projet qu'il voulait intituler *La volonté de puissance, Essai d'une inversion de toutes les valeurs*.

La *gaya scienza* est à mettre en rapport avec l'« unité du ménestrel, du chevalier et de l'esprit libre »¹¹⁸. Il s'agit d'un savoir gai, joyeux et affirmateur, marqué par la force et la santé, qui toutes deux semblent figurées par l'image du chevalier. Avec la *gaya scienza*, il semble même plus légitime de parler de sagesse, au sens où l'expérimentaient les philosophes grecs de l'Antiquité et dont Nietzsche dit : « Ils sont admirables dans l'art d'apprendre avec profit, et, comme eux, nous devrions apprendre de nos voisins en mettant le savoir acquis au service de la vie, en tant que support, et non pas au service de la connaissance érudite d'où l'on s'élancerait pour aller toujours plus haut que le voisin »¹¹⁹. Les anciens Grecs philosophaient dans cette optique, ils mettaient la connaissance au service de l'épanouissement de la vie. Nietzsche dit qu'ils ont maîtrisé leur instinct de connaissance par respect pour la vie. Le gai savoir est attaché à la vie, dans l'optique de la vie. Il ne s'agit pas d'un simple savoir, tel que celui des savants qui se retirent de la vie pour sois disant étudier dans l'objectivité. Le but principal de la *gaya scienza* n'est pas la connaissance pour elle-même mais l'intensification de la vie et de la puissance dans l'homme. Le savoir au sens traditionnel, tel qu'il est par exemple pratiqué dans les universités allemandes, est pour Nietzsche l'antipode du gai savoir, dans la mesure où il s'identifie à du verbiage d'érudits et à des querelles d'écoles. Il se reconnaît à sa pesanteur et sa solennité. Son esprit intime est l'esprit de sérieux. De sorte que la référence à la culture provençale des troubadours et autres ménestrels pour parler du gai savoir est explicite : nous sommes invités à danser, chanter et rire. Le symbolisme et les images que donne Nietzsche pour illustrer la *gaya scienza* sont proches de la sagesse de Zarathoustra le danseur aux pieds agiles. Si le savoir des érudits est marquée du sceau du sérieux, le gai savoir encensé par Nietzsche serait plutôt accompagné par des esprits farfadets et rieurs, tels que ceux que

¹¹⁸ *Ecce homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », trad. de Henri Albert révisée par Jean Lacoste, in *Œuvres*, tome II, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993, p. 1169.

¹¹⁹ *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, trad. par Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1975, p. 14.

nous avons croisés dans le paragraphe introductif au versant positif du rire. Toutefois il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un savoir. La danse et la légèreté de l'esprit libre [85] sont solidaires d'une certaine connaissance au service de la vie et de l'épanouissement de la puissance. De sorte que la *gaya scienza* paraît se déployer sous la forme d'une sagesse ludique, dans laquelle le rire, la gaieté, la légèreté et la danse ont une place importante si ce n'est fondamentale. Il semble en effet possible de dégager de l'analyse du gai savoir une véritable volonté de faire de la tonalité affective affirmative du rire une sagesse ludique.

1. Le rire qui éclate du fond de l'entière vérité

Qu'est-ce que le gai savoir ? Avant toute chose, il est nécessaire de préciser qu'il s'agit d'un savoir, bien que cela paraisse évident. Il y a un rire qui éclate du fond de l'entière vérité, qui est le signe d'une compréhension dionysiaque du monde. Rire c'est ici voir le cœur des choses, accéder à une expérience du monde dionysiaque. La vérité en question peut être dite dionysiaque au sens où elle signifie l'absence de valeur en soi de la vérité. Le monde dionysiaque étant en perpétuel mouvement et sans cesse en train de changer, il n'est pas possible de poser la vérité comme norme absolue et immuable. La vérité conçue comme *adequatio intellectus rei*, comme conformité de la représentation avec l'être même de la chose suppose un monde où les essences seraient fixes. Pour qu'il y ait une adéquation de la pensée et du réel il est nécessaire non seulement de poser que les choses semblables ont une essence identique et immuable, mais aussi de supposer que le monde est rationnel. Nietzsche a mis clairement en évidence que le connaître consiste à ramener des cas différents sous une définition identique. Les hommes falsifient les choses dans la connaissance en subsumant sous des concepts des choses semblables mais en même temps différentes. Ainsi, par exemple, nous avons coutume de reconnaître une feuille par le fait que ses caractéristiques correspondent au concept établi de ce qu'est une feuille, alors que LA feuille n'existe pas. Il n'y a que d'innombrables feuilles différentes. Les hommes occultent dans la connaissance les différences en ramenant des choses multiples à du connu et à de l'identique. Dans cette perspective, la vision dionysiaque du monde sape toute possibilité de connaître véritablement dans la mesure où le flux

perpétuel des forces pose l'absence de normes, d'essences et de vérités immuables. Nietzsche ne répudie par pour autant toute possibilité de connaissance. Il veut nous amener à considérer la connaissance dans une optique perspectiviste : « Un même texte permet d'innombrables interprétations : il n'y a pas d'interprétation "juste" »¹²⁰. Le « texte » [86] dont il s'agit principalement quant à notre propos est celui de l'« essence » du monde. Le rire qui éclate du fond de l'entière vérité dionysiaque du monde pose l'impossibilité de connaître en lui-même le monde. Les hommes sont comme jetés dans le monde et n'ont accès à lui que par la médiation d'eux-mêmes. À partir de leur situation affective les hommes prennent des perspectives sur le monde et l'existence et construisent des interprétations. En posant le perspectivisme comme seule approche acceptable du monde sur le plan du savoir, Nietzsche propose une approche de la réalité qui refuse de lui assigner un sens. L'« essence » des choses étant inaccessible, il n'y a pas de vérité absolue. Toute forme de connaissance comporte donc une dimension perspectiviste, dans la mesure où elle se rapporte nécessairement à des conditions d'existence et à des jugements de valeur. L'interprétation morale de l'existence par les hommes du sérieux se pose au contraire du perspectivisme comme la seule vérité, c'est à dire en définitive comme la seule interprétation possible, alors qu'elle n'est qu'une perspective parmi d'autres, qui plus est étroite et émanant d'une vie appauvrie. Elle nie ainsi le caractère essentiel de la vie entendue comme volonté de puissance dans la perspective du monde dionysiaque. Le dionysiaque constitue l'arrière fond de tout ce qui existe. Mais il est nécessaire de préciser le sens ce que recouvre le terme de fond ici. Parler d'arrière fond peut être trompeur et apparaître comme paradoxal. Dans l'optique du perspectivisme il n'y a pas de dialectique du fond et de la surface. Le terme d'arrière fond ne désigne pas l'essence qui serait cachée derrière l'apparence des choses. Le monde (en l'occurrence aussi l'être) n'est que ce qui se donne dans des perspectives. C'est pourquoi les perspectives découlent nécessairement de la vision dionysiaque du monde : « Comme s'il pouvait subsister un monde, si l'on faisait abstraction des éléments de perspective »¹²¹. Le fond dionysiaque du monde est l'abîme sans finalité et toujours en mouvement de l'univers de la volonté de puissance, jeu incessant des forces à partir duquel il est possible

¹²⁰ *Fragments posthumes*, XII, 1[120], p. 48.

¹²¹ *Fragments posthumes*, XIV, 14[184], p. 146.

d'admettre l'infinité des interprétations possibles en l'absence de toute signification absolue.

Cependant, si le monde est « hors jeu » de toute prétention humaine à la vérité, s'il n'y a que des perspectives humaines trop humaines sur le monde, pourquoi les hommes insistent-ils à vouloir poser des vérités immuables ? Il est pertinent pour notre propos de faire un détour par cette question pour en contre pied mettre en évidence le rapport du rire avec l'abîme dionysiaque du monde. La volonté de vérité est pour Nietzsche l'un des principaux préjugés des philosophes. Elle masque en fait sous une apparence gratifiante leur besoin de certitudes. Ce que Nietzsche met de manière très explicite en lumière, c'est le besoin des hommes de [87] trouver un fondement à leur existence. Les hommes faibles ont besoin de se rassurer en posant des buts transcendants à l'existence. Ainsi ils se donnent des raisons de croire à la vie : « Il faut aimer la vie, *car* ... ! Il *faut* que l'homme favorise sa vie et celle de son prochain, *car*... ! Et quels que soient encore tous ces “il faut” et ses “car”, maintenant et dans l'avenir. Afin que tout ce qui arrive, nécessairement et toujours par soi-même, apparaisse dorénavant comme ayant été fait en vue d'un but, plausible à l'homme comme raison et loi dernière, — le maître de morale s'impose comme “*maître du but de la vie*” » ¹²². La tendance à poser des buts donnant un sens objectif à la vie des individus est en contradiction avec le monde dionysiaque des forces en perpétuel flux et reflux. Agissant de cette sorte, les individus révèlent leur manque de force, dans la mesure où ils ont besoin d'une raison pour continuer à vivre et dans la mesure où la force se reconnaît à ce qu'elle n'a pas besoin de justification. Or, pour Nietzsche, les individus qui se posent eux-mêmes comme leur propre loi et donc comme leur propre justification ont plus de valeur. Zarathoustra dit en ce sens aux hommes supérieurs de désapprendre tous les « pour », tous les « afin » et tous les « parce que », qui ne sont que des petits mots dissimulant la faiblesse sous des oripeaux de valeurs dites supérieures ¹²³. Ce qui se cache sous de tels développements, c'est le plaidoyer nietzschéen en faveur de la nécessité et de l'irresponsabilité des êtres. Les choses arrivent nécessairement en non pas en vue de quelque chose d'autre, que ce soit la réalisation d'une nature humaine prédéterminée de toute éternité

¹²² *Le gai savoir*, I, § 1, p. 50.

¹²³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « De l'homme supérieur », 11, p. 341.

ou l'avènement du règne de Dieu sur terre. Il faut comprendre que ce n'est pas la fin qui justifie la vie des individus. Dans un cadre finaliste, une vie hors norme n'a pas de valeur, dans la mesure où elle n'est pas en conformité avec le programme qui a présidé à son apparition dans le monde. Il est possible de faire une analogie avec le politique : l'État dont la fin qui a présidé son institution n'est pas accomplie, telle que la sécurité des citoyens dans la philosophie politique de Hobbes, n'est plus légitime et n'a donc plus de valeur. Dans une certaine mesure il en va de même ici : les doctrinaires du but de l'existence, comme ceux qui imposent de façon dogmatique la vertu comme seule destination vraie de l'homme, déprécie toute existence qui déborde du cadre étroit et rassurant qu'ils ont posé. Il en va tout autrement pour Nietzsche. La vision dionysiaque du monde a pour implication une totale irresponsabilité des êtres quant à leur existence et une irresponsabilité de l'existence même. Tout ce qui arrive advient nécessairement de par les confrontations de forces en lutte dans l'univers de la volonté de puissance. La vie humaine n'échappe pas à cette perspective : elle n'a pas d'autre but que [88] celui que les hommes posent à partir d'eux-mêmes pour se dépasser eux-mêmes. Nietzsche insiste souvent sur le fait que les individus forts n'ont pas besoin de se justifier par une quelconque extériorité : ils sont à eux-mêmes leur propre loi, ils affirment leur existence en s'affirmant eux-mêmes. Mais il est possible d'aller plus loin que le simple fait d'affirmer son existence. Il s'agit de rire quand bien même la vie n'a pas de justification. Le point nodal du propos est de continuer à rire et à danser sur des cordes légères tout en ayant fait l'expérience de la vision dionysiaque du monde et en l'ayant intériorisée. C'est le rire qui éclate du fond de l'entière vérité du monde de la volonté de puissance, à savoir qu'il n'y a pas de sens à rechercher derrière ce qui arrive nécessairement. Il s'agit de rire avec probité même au bord de l'abîme du chaos des forces de l'univers : « Dès qu'un homme arrive à la conviction fondamentale qu'il faut qu'il soit commandé, il devient "croyant" ; il y aurait lieu d'imaginer, au contraire, une joie et une force de souveraineté individuelle, une liberté de vouloir, où l'esprit abandonnerait toute foi, tout désir de certitude, exercé comme il l'est à se tenir sur les cordes légères de toutes les possibilités, à danser même au bord de l'abîme. Un tel esprit serait l'esprit libre par excellence » ¹²⁴.

¹²⁴ *Le gai savoir*, V, § 347, p. 212.

2. Le rire comme délivrance

Cependant, si le rire peut être le fait de l'homme se tenant en équilibre sur une corde jetée entre deux abîmes, s'il est la qualité de l'esprit libre délié de tout besoin de certitude et assumant son absence de sens assignable, il peut être aussi le contre-pied positif d'une longue période de tension. Nietzsche le laisse entendre dans un inédit : « La gaieté passe pour un manque de profondeur : qu'elle puisse être le bonheur après une tension par trop rigoureuse, qui le sait ? »¹²⁵. La gaieté est une humeur riante, caractérisant l'état affectif d'une personne animée par ce que l'on peut appeler le simple plaisir de vivre. Nous disons d'une personne qu'elle est gaie quand elle est animée par une disposition heureuse et vive, et, spécialement, dont la gaieté provient d'une légère ivresse. Au XVIII^e siècle, le rapprochement entre la gaieté et l'ivresse a donné naissance à l'expression « avoir le vin gai ». En ce qui concerne la gaieté dans la pensée de Nietzsche, le rapprochement avec l'ivresse est légitime mais dans une autre perspective que celle de l'ivresse alcoolique. L'ivresse de la gaieté dont parle Nietzsche est [89] semblable à l'ivresse de la fête. La gaieté découle de la tension rigoureuse que s'est appliquée à lui-même le philosophe, notamment dans son travail intellectuel. L'effort intellectuel et l'application soutenue dont font preuve les individus voulant parvenir à une spiritualité élevée ont pour conséquence une accumulation de forces menaçant de « briser » l'individu. Cette tension est une sorte d'ascétisme que s'inflige le philosophe pour s'élever lui-même. Il y a une différence fondamentale entre cet ascétisme de la force et l'ascétisme de la volonté de puissance morbide. L'idéal ascétique que les prêtres ont imposé aux hommes, examiné par Nietzsche dans la troisième dissertation de *La généalogie de la morale*, est pervers dans la mesure où il consiste à ériger une volonté de néant à la place de toute volonté dynamique. Les individus ne veulent plus rien si ce n'est leur propre extinction, elle-même nourrie en secret par leur propre volonté de puissance, qui cherche à satisfaire (paradoxalement) sa nécessité d'affirmation par sa propre limitation et dans une certaine mesure par sa propre négation. L'ascétisme des forts et des philosophes est temporaire. Il ne s'impose pas comme mode de vie

¹²⁵ *Fragments posthumes*, XII, 1[134], p. 51.

permanent. L'individu se met au désert pour rester ou devenir fécond, il se prive pour un temps de ce qu'il avait peut être apprécié auparavant dans une perspective d'élévation. Le but que se fixe alors l'individu est aux antipodes de celui de l'idéal ascétique ne cherchant qu'à anesthésier la souffrance, en mortifiant le corps, et par conséquent à permettre aux hommes faibles et malades de supporter de vivre. Nietzsche dit de l'ascétisme des hommes forts qu'il est une condition nécessaire à l'élévation de l'individu : « Un certain ascétisme, nous l'avons vu, un renoncement de plein gré, dur et serein, fait partie des conditions favorables d'une spiritualité supérieure » ¹²⁶. Dans quelle mesure peut-il y avoir élévation avec l'ascétisme temporaire des philosophes qui se mettent au désert pour vivre leur vie comme ils l'entendent et s'élever ? Ce qui permet une telle élévation de la spiritualité renvoie à ce qui chez Nietzsche est figuré par le « pathos de la distance ». Le « pathos de la distance » est la qualité de l'individu qui sait résister aux tentations qui se présentent à lui pour se préserver. La préservation n'est pas ici une fuite des risques inhérents à l'existence consistant à se tapir derrière des « vitres ensoleillées » comme le font les hommes grégaires. Au contraire, il s'agit de renoncer de soi-même et temporairement à tout ce qui peut s'offrir de plaisant et d'agréable, pour tendre vers quelque chose considéré comme meilleur et plus élevé.

De sorte que la tension dont parle Nietzsche à propos de la gaieté est peut être comparable à une accumulation de force pour une explosion à venir. Nietzsche met en relation, dans un inédit, la légèreté de la gaieté avec la longue période d'apprentissage de [90] l'ascétisme de la force : « Que personne n'aille croire qu'un jour, à l'improviste, on plonge à pieds joints dans cet état d'âme chaleureux auquel le chant à danser [...] peut servir de témoignage ou de symbole. Pour apprendre à danser ainsi, il faut avoir parfaitement appris à marcher, à courir, alors que le simple fait de tenir droit sur ses jambes constitue déjà, à ce qu'il me semble, une performance réservée à une élite » ¹²⁷. Dans cette perspective, la gaieté n'est pas la simple gaieté que les hommes sont susceptibles de ressentir au jour le jour dans les différents aspects de la vie quotidienne. La gaieté dont parle Nietzsche est plus profonde et peut être rapprochée de l'ivresse de la fête. L'allusion au « Chant de la

¹²⁶ *La généalogie de la morale*, III, § 9, p. 849.

¹²⁷ *Fragments posthumes*, XII, 1[2], p. 19.

danse » du Zarathoustra est éclairante. Zarathoustra y dit : « Je suis l'avocat de Dieu auprès du diable : or celui-ci est l'esprit de pesanteur. Comment pourrais-je, être de légèreté, être ennemi des danses divines ? [...] Certes, je suis forêt et ténèbres obscurs : pourtant qui ne craint point ma nuit trouvera aussi des roseraies sous mes cyprès »¹²⁸. Le ton poétique de ce texte peut apparaître comme un obstacle à la compréhension. Néanmoins, il est possible de se risquer à une interprétation en le mettant en rapport avec le texte posthume cité précédemment. La dimension obscure de Zarathoustra semble renvoyer à la face lente et difficile de son accomplissement. De même qu'avant de pouvoir danser est-il nécessaire d'avoir appris à marcher et à se tenir debout, de même avant de pouvoir profondément se réjouir faut-il avoir quitté la pace du marché et avoir pris le dur chemin qui mène à soi-même. Quand Nietzsche parle de « se tenir debout », cette idée fait écho aux conseils que Zarathoustra donne aux hommes supérieurs : il leur faut se tenir sur leur propre jambe et ne plus vouloir s'aider de béquilles. Il faut comprendre par-là la nécessité de se prendre soi-même en charge pour goûter à des plaisirs plus élevés que ceux de la masse grégaire, ayant par ailleurs, en raison de leur médiocrité, comme effet de dégoûter les hommes supérieurs de toute joie et de tout plaisir. Nietzsche met ici au jour le caractère profond de la gaieté de celui qui est parti dans sa solitude et qui en reviens comme métamorphosé après une longue période de tension. L'avant-propos de la deuxième édition du *Gai savoir* est à ce propos le texte le plus frappant : « on revient *régénéré* de pareils abîmes, de pareilles maladies graves, et aussi de la maladie du soupçon, on revient comme si l'on avait changé de peau, plus chatouilleux, plus méchant, avec un goût plus subtil pour la joie, avec une langue plus tendre pour toutes les choses bonnes, avec l'esprit plus gai, avec une seconde innocence, plus dangereuse, dans la joie ; on revient plus enfantin et, en même temps, cent [91] fois plus raffiné qu'on ne l'était auparavant »¹²⁹. La période de longue tension trouve donc son couronnement dans l'explosion momentanée de la gaieté. Elle signifie la pétulance retrouvée de l'esprit libre qui se voue et se prépare à une grande entreprise. La tension se transfigure dans la gaieté en tant que fête de l'esprit. La gaieté emporte l'individu dans une certaine ivresse de la fête. Des questions se posent alors : comment concilier le caractère continu du

¹²⁸ Ainsi parlait Zarathoustra, II, « Le chant de la danse », p. 132.

¹²⁹ *Le gai savoir*, avant-propos de la deuxième édition, § 4, p. 31.

gai savoir avec l'idée de gaieté momentanée, bien que profonde et intense, de la fête ? L'esprit qui ne se voue qu'à l'ivresse de la fête ne devient-il pas trop sérieux dans la gaieté ?

3. La sagesse ludique

De ces développements sur la gaieté comme délivrance, il semble falloir comprendre que celle-ci est l'aboutissement d'une lente maturation de l'esprit. Celui qui se met au désert pour s'élever au-dessus de la masse et devenir son propre maître est en tension. Or la gaieté et le rire sont une délivrance, c'est à dire le signe d'une renaissance après l'ascèse du philosophe, dont le symbole serait celui de l'hiver. La gaieté apporte la fraîcheur du printemps. Elle est le signe d'un renouveau de l'individu. Toutefois cette gaieté n'est pas aveugle. Elle est indissociable du gai savoir et par conséquent elle est liée à une certaine connaissance. Cette connaissance est celle du perspectivisme, consistant dans le fait qu'il n'y a rien de vrai au sens traditionnel du terme. Le philosophe s'y fait lucide et prend conscience qu'il ne peut prétendre découvrir une vérité absolue, dans la mesure où « il n'y a pas de choses en-soi, ni de connaissance absolue : le caractère perspectiviste, trompeur, appartient à l'existence »¹³⁰. Dans cette perspective, la gaieté, la joie et le rire ne semblent pas aller de soi. Le savoir du caractère trompeur de tout savoir, de l'absence de vérité objective, éternelle et immuable, apparaît comme une source de souffrance : il est désillusionnement. L'individu est défait de l'illusion propre à toute entreprise gnoséologique, à savoir la prétention à découvrir LA vérité. De l'optimisme de la science nous sommes reconduit vers une sorte de pessimisme sceptique. De sorte que dire que la gaieté vient délivrer l'homme qui est ainsi en tension ne suffit pas. Comment le savoir peut-il être gai alors que son contenu est l'affirmation de la fausseté fondamentale de tout savoir ? Comment un tel savoir désillusionnant, par conséquent cruel de par sa lucidité, peut-il se voir transfiguré en gai savoir ? À quelles conditions l'individu peut-il [92] surmonter son propre désespoir en riant de lui-même et en éprouvant à titre de conséquence une gaieté profonde et une joie nouvelle ? Dans l'optique du perspectivisme, la vérité ne peut plus être le critère de

¹³⁰ *Fragments posthumes*, XI, 34[120], p. 189.

valeur du savoir. C'est la gaieté et le rire, en tant que stimulants de la vie, qu'il est nécessaire de considérer dans le rapport avec la connaissance de l'absence de fondement des êtres. La valeur du savoir semble donc devoir être évaluée en fonction de sa gaieté. Il y a toute une dimension de gaieté et de rire « *malgré tout* » qui s'exprime dans cette perspective nietzschéenne. Il s'agit de rire malgré l'absence de fondement et de raisons de la gaieté et de la joie, absence impliquée par la vision dionysiaque du monde, en sorte que « rien d'inquiétant ni de triste ne saurait jamais troubler l'humeur du philosophe chez lequel la connaissance du pire se confond invariablement avec le sentiment du meilleur » ¹³¹.

La gaieté n'est donc pas un accompagnement superfétatoire ou superflu du savoir. Dans le gai avoir il y a un mélange consubstantiel et une imbrication essentielle de la dimension cognitive (savoir) et de la dimension affective (gaieté). Nietzsche illustre cette solidarité du savoir de l'absence de fondement et de la gaieté dans un texte posthume : « Il semble que nous nous sachions trop facile à briser nous-mêmes, et peut-être déjà brisés et incurables ; il semble que nous craignons la main de la vie, et qu'elle doive nous briser, que nous trouvions refuge dans sa fausseté, sa surface et sa tromperie diaprée ; il semble que nous soyons gais parce que nous sommes monstrueusement tristes. Nous sommes sérieux, nous connaissons l'abîme : *c'est pourquoi* nous nous défendons contre tout sérieux [...] Reste vaillamment à nos côtés, frivolité railleuse : rafraîchis-nous, ô vent, toi qui courus sur les glaciers : nous ne voulons plus rien prendre à cœur, nous voulons prier le Masque » ¹³². Ce texte esquisse l'inversion du regard de l'appréciation de Nietzsche sur le savoir et préfigure ce que sera la sagesse impliquée par cette nouvelle perspective. Le savoir de l'absence de sens assignable à l'existence pourrait être mortel si les hommes le prenaient trop à cœur et trop au sérieux. Or, comme nous l'avons déjà indiqué, le savoir doit être au service de la vie, permettre l'intensification de la puissance (vitale) dans l'homme. Le savoir ne doit pas avoir pour conséquence de nous briser. C'est pour cela qu'il doit être nécessairement gai, rieur, allègre et léger. Tout se passe comme si l'homme, sachant que la vie n'a pas de sens assignable du fait du caractère dionysiaque du monde de la volonté de

¹³¹ ROSSET Clément, *Notes sur Nietzsche*, chapitre 5 : « Le gai savoir », in *La force majeure*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 67.

¹³² *Fragments posthumes*, XII, 2[33], p. 88.

puissance, devait en même temps faire preuve d'une certaine liberté à l'égard de ce savoir. Il est primordial pour l'intensification de la [93] vie que le savoir ne soit pas trop pris au sérieux. Le savoir doit être un gai savoir. Le mot « gai », Nietzsche ne s'y est pas trompé en parlant de ménestrel dans *Ecce homo*, est semble-t-il emprunté à l'ancien provençal *gai*, terme employé par les troubadours et que l'on considère généralement comme d'origine germanique, issu du gothique *gaheis* ou encore plus vraisemblablement de l'ancien haut allemand *gahi* signifiant tous deux « impétueux ». L'enquête étymologique est éclairante quant à la signification de la gaieté telle que l'entend Nietzsche dans la perspective de la *gaya scienza*. L'idée de liberté propre au terme « gai » est plus forte dans beaucoup d'emplois anciens que celle d'impétuosité. Ainsi, en termes de blason par exemple, il était possible de parler d'un *cheval gai*, « c'est à dire d'un cheval sans bride ni harnais ». Cette idée donne à voir à l'origine du terme « gai », sans rejeter le croisement avec le gothique, le latin *vagus* qui signifie « errant » et « mobile » (au départ ce terme *vagus* valait *stricto sensu* à propos du sable) et au figuré « libre », au sens de liberté d'esprit, de mœurs et de style.

N'en résulte-t-il pas la perspective d'une sagesse du jeu ? L'homme du gai savoir ne joue-t-il pas avec lui-même et avec son savoir ? Le gai savoir promu par Nietzsche semble impliquer nécessairement une sagesse de jeu, aux antipodes de l'attitude consistant à prendre les choses trop à cœur, c'est à dire avec trop de sérieux et de gravité. Dans un inédit Nietzsche se dit « contre les sages rigides, [se] délivrant d'eux — l'âme pour qui tout devient jeu »¹³³. Nietzsche laisse entendre l'importance de la notion de jeu afin de mettre en évidence la mobilité et la souplesse nécessaires à l'intensification de la puissance dans l'homme sachant l'absence de fondement des choses. Il s'agit d'avoir la volonté de jouer sur les perspectives, de s'approcher des choses et de s'en défaire. L'homme de cette sagesse du jeu, l'homme ludique, l'esprit libre par excellence qui danse sur des cordes légères, ne se fixe pas de façon définitive sur quelque point que ce soit. Il ne se fixe pas à l'endroit où il a abouti. Il se dégage de cette perspective l'idée d'une volonté de jeu incessant, d'errance intellectuelle et affective. L'esprit libre est un troubadour dans toute la symbolique de légèreté et de nomadisme que cette image implique. Il ne se prend pas au sérieux jusque dans son malheur,

¹³³ *Fragments posthumes*, IX, 22[1], p. 645.

il peut se faire son propre bouffon, se parodier lui-même, porter de nombreux masques. Le gai savoir n'est en outre pas pensable sans la force, dans la mesure où « il faut avoir une force et une mobilité tout à fait différentes pour se maintenir dans un système inachevé, aux perspectives libres et ouvertes que pour se tenir dans un monde dogmatique »¹³⁴. Dans la sagesse ludique il s'agit de se tenir en [94] mouvement entre le dogmatisme et l'asservissement au caractère terrifiant de l'existence. L'homme du gai savoir est souple, il danse avec agilité sur des cordes légères et joue avec les perspectives. Il ne se fixe ni sur l'absence de fondement de l'existence comme quelque chose de problématique, ni sur une quelconque « terre ferme » qu'il aurait pu mettre au jour, c'est à dire sur une perspective qu'il serait tenter de réduire à la seule véritable. Tout se passe même comme si l'esprit libre rieur et joueur transfigurait le caractère problématique du monde dionysiaque en quelque chose dont il peut se réjouir. Sa volonté de jeu et de mobilité font de l'absence de sens assignable à la vie une occasion de se réjouir des mille chemins qui n'ont pas encore été découverts. L'esprit libre convertit le côté cruel et douloureux du savoir comme désillusionnement en volonté de se réjouir de l'infinité des possibles que recèle un monde sans buts ni fins et éternellement en mouvement. De sorte que Nietzsche ne répudie tout sérieux dans la thématique de la *gaya scienza*. L'analyse du gai savoir révèle qu'il existe un sérieux plus sérieux que celui de l'esprit de lourdeur. Il s'agit du sérieux de l'esprit libre, à la fois chevalier et troubadour, dont les caractéristiques fondamentales sont la force, la souplesse et la mobilité, qui ne se fixe pas *ad vitam æternam* dans un monde dogmatique étroit et clos sur lui-même. Ce sérieux est trop sérieux pour se prendre au sérieux. Il ne se fige pas dans le sérieux, mais au contraire le dépasse, en se dépassant lui-même comme sérieux dans la mobilité du jeu. C'est de ce jeu avec soi-même et les choses dans le monde dionysiaque de la volonté de puissance, jeu que l'on peut qualifier de sérieux sur le mode de ne l'être qu'en se dépassant toujours comme sérieux, que naissent la gaieté et la joie profonde. Le sérieux du jeu se rit de lui-même car il est assez riche pour cela. Il ne se fonde que sur sa propre volonté de jeu et sa propre force. Il se dépasse dans le jeu en sorte que l'individu éprouve une gaieté et une joie délivrées de tout

¹³⁴ *Fragments posthumes*, XI, 34[25], p. 157.

fondement et de toutes raisons, qu'elles soient psychologiques ou cognitives.

[94]

DEUXIÈME PARTIE :
LE VERSANT POSITIF DU RIRE

Chapitre II

LA CRÉATION

[Retour à la table des matières](#)

Le jeu apparaît comme un moyen pour l'homme de retrouver la complexité du réel. Il se présente à nous comme une possible révélation de la manifestation des choses. Celui dont l'attitude face à l'existence apparaît sur le mode du jeu est susceptible d'une gaieté profonde. Le caractère terrifiant du monde dionysiaque sans cesse en train de changer et de refluer n'est pas pour lui pas un obstacle à l'existence joyeuse et légère. Le jeu des forces de l'univers de la volonté de puissance semble même apparaître comme quelque chose dont on peut se réjouir. [95] Le monde et l'homme n'ont plus de but assigné. L'existence n'est plus déterminée *a priori* quant à son sens. L'homme n'est alors plus responsable devant un modèle ou une norme. Il joue avec lui-même. Son mode d'être au monde se révèle être un jeu innocent au sein d'un devenir innocent. Toutefois, le jeu peut devenir lui-même quelque chose de trop sérieux quand l'individu oublie qu'il est en train de jouer. En ce sens, avoir conscience du jeu est la seule façon de ne pas devenir le jouet du jeu. Tout se passe comme s'il devait y avoir au sein même de l'existence vécue comme jeu une lucidité à l'égard de son propre jeu. Il faut ici comprendre que l'homme doit jouer tout en sachant qu'il joue sans cesser de jouer. Cela n'est possible que dans la mesure d'une certaine souplesse d'esprit. Les dogmatiques sont dans cette perspective des hommes qui jouent sans savoir qu'ils jouent. Ils posent des vérités qui ne sont en fait que des perspectives relatives à un corps interprétant et

donc le résultat du jeu des affects au sein même du corps. Le dogmatisme relève d'un jeu qui s'oublie lui-même, qui joue trop sérieusement, qui joue comme il travaille. Il y a une duperie fondamentale dans le dogmatisme : le joueur est possédé par son propre jeu car il n'a plus conscience du jeu. Il ne sait plus se jouer du jeu et pense se charger d'une tâche qui prête à de grandes conséquences. Or Nietzsche dit : « Je ne connais pas d'autre manière d'aborder de grandes tâches que le jeu »¹³⁵. La seule manière pour l'homme d'être sérieux sans se paralyser lui-même est de jouer. La souplesse et la mobilité du jeu introduisent une sorte d'écart sans distance par rapport à soi-même, un dédoublement au sein même de l'individu. Mais il ne faut jamais être à une distance telle quelle nous empêcherait de jouer. La notion de jeu nous introduit dans une exigence de souplesse, de mobilité et de prise en compte des nuances. Il s'agit de ne pas adhérer passivement au contenu du jeu mais de jouir des potentialités du jeu, de se réjouir des possibilités à venir ouvertes par le jeu. Tout se passe donc comme s'il devait y avoir une sorte de maîtrise du jeu, sans pour autant avoir pour conséquences de paralyser l'activité ludique. Quelle est alors la perspective dans laquelle la sagesse ludique prend tout son sens ? Nietzsche ne promeut-il une attitude souple dans la pensée comme dans la vie que pour elle-même ? S'agit-il de ne faire que jouer ? Si la sagesse du jeu, dont la tonalité affective est marquée par le rire, la gaieté et la joie, n'a pas besoin de justification ni de fondements, il ne s'agit pour autant pas de toujours se jouer de soi sans rien accomplir. Celui qui ne ferait que jouer, sans cesse en mouvement, répondant tous azimuts aux diverses sollicitations de l'extérieur, s'apparenterait à l'histriion dionysiaque. Ne faire que jouer ce n'est plus jouer. S'il y a un plaisir pris aux masques, aux jeux avec soi-même et le monde, il ne s'agit pour autant pas [96] de renoncer à toute forme de stabilité. Le degré supérieur de la sagesse ludique consiste à aller et venir sans se poser à un point fixe mais tout en ne se perdant pas dans le flot des possibilités. Nietzsche ne renonce pas à toute maîtrise. Seulement, celle-ci ne doit pas se duper elle-même en se faisant trop rigide et imbue d'elle-même. La sagesse ludique semble devoir s'accomplir dans la perspective de la création. L'homme qui joue apparaît à son degré le plus élevé dans sa transmutation en créateur. En nous appelant à devenir autre, à rire plus souvent et à jouer,

¹³⁵ *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si malin », § 10, p. 1144.

Nietzsche ouvre la voie à la création de nouvelles valeurs. De sorte qu'il va falloir examiner la place du rire et du jeu dans la création.

A. Le rire élevé du créateur : rire, goût, création

[Retour à la table des matières](#)

Dans le discours de Zarathoustra intitulé « Des trois métamorphoses », Nietzsche décrit la métamorphose de l'esprit libéré des poids de la morale et du fardeau de la transcendance en être créateur. La perspective de la création apparaît alors comme l'élan qui guide l'ensemble des métamorphoses. La libération et toutes ses implications sont en vue de la création : « Pour pouvoir créer, il faut que nous nous donnions une liberté bien supérieure à celle qui nous fut jamais donnée : dans ce but, libération de la morale et soulagement par des fêtes [...] Moments bienheureux ! Puis, de nouveau tirer le rideau et tourner les pensées vers des buts solides et proches »¹³⁶. La création est ce vers quoi les hommes libérés doivent tendre. Les différentes formes d'allègement de l'existence qui stimulent la puissance dans l'homme, dont principalement le rire et la réjouissance dans la fête, doivent être selon Nietzsche orientées dans la perspective de la création. La lente maturation de l'esprit et l'accumulation de forces s'accomplissent à un degré élevé dans la création de nouvelles valeurs. La destruction des anciennes valeurs trouve à s'achever dans la métamorphose de l'homme en créateur. Le non sacré du lion rageur se transfigure dans le oui sacré de l'enfant créateur. La force critique et la dimension quasi thérapeutique propres au rire nous ont finalement conduit jusqu'à la nécessité de la création. En permettant l'ouverture sur l'horizon infini des possibilités, le rire destructeur s'est révélé la condition de possibilité de la création, cette dernière apparaissant comme nécessaire pour que l'individu ne se perde pas dans l'incessante excitabilité de jeu. Toutefois, quels sont les rapports du rire et de la création ? Quelles sont les rapports du rire et du jeu dans la création ? En sont-ils exclu ou se voient-ils transfigurés par l'acte créateur ? Ces [97] interrogations nous conduiront à examiner le rire dans sa dimension la plus proprement affirmative. Le rire est affirmation, et c'est

¹³⁶ *Fragments posthumes*, IX, 21[6], p. 632.

pourquoi il s'inscrit comme naturellement dans la création de nouvelles valeurs, création qui est la seconde étape de la transmutation, en l'occurrence son versant affirmateur.

1. Le rire comme pôle du goût

La création de nouvelles valeurs est impensable sans le goût. Qu'est-ce que le goût et quelle est sa signification dans l'optique de la création ? Dans une première acception, le goût est ce qui nous attache à un objet. Avoir du goût pour quelque chose c'est manifester un penchant pour cette chose, qu'il soit ou non accompagné de l'aptitude à le satisfaire. C'est dans cette perspective que le sens commun utilise l'expression « reprendre goût à la vie ». Les hommes supérieurs, en se réjouissant auprès de Zarathoustra, reprennent goût aux choses. Il faut comprendre par-là que le goût est lié au désir. Celui qui a le goût des bonnes choses désire ces choses, bonnes choses qui en retour stimulent la puissance dans l'homme en dynamisant son désir. Toutefois, ce premier niveau d'analyse du goût demeure superficiel. La notion de goût prend chez Nietzsche une coloration plus profonde. Le goût est quelque de plus originaire que le simple désir conscient. Le désir, en tant que tendance devenue consciente, reste superficiel, dans la mesure où tout ce qui apparaît au niveau de la conscience est le résultat d'une lutte entre les pulsions qui s'est jouée dans le corps. Nietzsche dit fondamentalement du goût qu'il est une dimension essentielle de l'existence : « Et vous dites, mes amis, que l'on ne doit pas discuter des goûts et des couleurs ? Mais toute la vie n'est qu'une querelle sur les goûts et les couleurs. Le goût : il est en même temps poids et plateau de la balance et il est celui qui pèse ; et malheur à tout ce qui est vivant et qui voudrait vivre sans querelle quant au poids, à la balance et à celui qui pèse ! »¹³⁷. La métaphore de la pesée signifie que le goût est estimation, évaluation et par conséquent aussi comparaison. La signification symbolique de la balance est très ancienne. Généralement, la balance est le symbole de la justice, aussi bien terrestre que divine, dont la fonction correspond précisément à la pesée des actes. Elle est connue par ailleurs pour représenter d'autres qualités, impliquées directement ou indirectement par la

¹³⁷ Ainsi parlait Zarathoustra, II, « Des hommes sublimes », p. 143.

notion de justice : la mesure, la prudence et l'équilibre. D'après *Le Livre des morts égyptien*, la traversée des défunts dans l'autre vie passe par la [98] psychostasie, c'est à dire la pesée des âmes : dans les plateaux de la balance se trouvent d'un côté un vase, signifiant le cœur du mort, et de l'autre côté la plume de l'autruche, figurant la justice et la vérité. De sorte que la balance symbolise alors le poids comparé des actes et des obligations. En outre, plusieurs auteurs bibliques associent la balance avec les notions de vrai et de bien. Ainsi Job : « Qu'il [Dieu] me pèse dans la balance de la justice et qu'Eloha connaisse ma perfection » ¹³⁸. La balance est donc associée depuis longtemps à la pesée exacte des actes ou des âmes, dans une perspective qui se révèle ici morale et religieuse. Il s'agit d'évaluer quelque chose à partir d'une norme, que ce soit la vérité ou le bien ou même les deux à la fois. Toutefois, la métaphore de la balance n'induit-elle pas en erreur ? Faut-il comprendre qu'il y a une dualité de celui qui évalue et de ce qui est pesé ?

Dans la pensée de Nietzsche, la métaphore de la pesée renvoie également à une évaluation, mais dans un autre contexte. Le goût est bien ce qui donne leur poids aux choses et donc leur valeur. Il est dans un premier temps une tendance à ne s'attacher qu'à ce qui favorise la puissance. C'est par le goût qu'un individu parvient à se créer l'optimum de conditions favorables dans lesquelles il peut déployer sa force et atteindre au sentiment de plénitude de sa puissance. Le goût introduit des préférences par rapport ce qui est bon ou nuisible pur soi : « Dans tout cela — dans le choix de la nourriture, du lieu et du climat, dans le choix des récréations — commande un instinct de conservation qui s'exprime de la façon la moins équivoque sous forme d'*autodéfense*. S'abstenir de voir bien des choses, ne pas les entendre, ne pas les laisser venir à soi, premier commandement de la prudence, première preuve que l'on est pas un objet du hasard, mais une nécessité. Le mot courant pour cet instinct d'autodéfense s'appelle le *goût*. Son impératif commande non seulement de dire “non” quand le “oui” serait une forme de “désintéressement”, mais encore de dire “non” le moins possible » ¹³⁹. Le goût a son pendant négatif, à savoir le dégoût, semble-t-il figuré ici par le « non » dont parle Nietzsche. L'homme dégoûté est celui qui a perdu sa puissance et dont l'acte évaluateur n'est qu'un simple rejet de ce qui va

¹³⁸ *Le livre de Job*, XXXI, 6, trad. par É. Dhorme, in *La Bible, L'Ancien Testament*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1959, p. 1306.

¹³⁹ *Ecce homo*, « Pourquoi je suis si malin », § 8, p. 1140.

contre ses préférences. Son attitude est alors une simple défense contre ce qui lui nuit. De sorte que ce qui compte le plus, dans ce qui règle les préférences fondamentales d'un individu, c'est le goût dans sa dimension positive. Le rejet, lié au dégoût, est négatif. Mais peut-il y avoir dégoût si celui-ci n'est pas déterminé préalablement par un goût ? Le goût apparaît comme la condition nécessaire du dégoût. [99] L'homme qui rejette quelque chose qui le dégoûte est mu, consciemment ou sans le savoir, par un goût, par des préférences originaires liées aux affects, instincts et pulsions. Dans cette mesure le dégoût peut être rapproché des forces réactives chez l'homme sain : il signifie une résistance à ce qui va contre notre propre goût. Le dégoût introduit une distance entre nous et l'objet. Néanmoins, la dimension essentielle du goût est l'appréciation, non pas le fait de s'éloigner de ce qui constitue un obstacle au déploiement de la puissance, mais la dynamique d'évaluation. L'évaluation est dynamique dans la mesure où il s'agit de donner une valeur aux choses. La symbolique traditionnelle de la balance ne vaut pas dans la perspective que Nietzsche présente quant à la pesée. L'évaluation ne procède pas d'une norme déjà là, comme c'est le cas dans le jugement des âmes en fonction des actes accomplis dans la vie terrestre. L'appréciation du goût est fondamentalement une affirmation à partir de soi de ce qui est bon ou mauvais pour soi, une évaluation opérée à partir du centre de perspective des affects et des instincts. N'en va-t-il pas de même avec le rire ? Si le rire est un affect, ne détermine-t-il pas des modes d'attrance et de répulsion, d'affirmation et de négation ? Le rire est un pôle positif et dynamique du goût. En tant que déploiement de puissance, le rire pose un certain goût. Il opère comme le couperet d'une lame qui sanctionne et rend justice à partir de sa propre force. En se riant de quelque chose un individu affirme son goût pour autre chose. Il y a avec le rire la poussée d'une appréciation à partir de la puissance des affects, et par conséquent ensuite la dynamique d'un certain désir. Le rire est sous-tendu et traversé par une affirmation fondamentale de soi ayant pour conséquence la détermination d'un goût particulier. De sorte que le goût n'est pas à comprendre au sens réceptif et sensoriel, mais en termes de dynamique et de poussée. Ce n'est pas quelque chose de statique et de passif. Le goût est activité, appréciation à partir de soi et de sa propre puissance. Le goût est dans cette perspective essentiellement quelque chose de propre à un individu, de même que le rire véridique est quelque chose d'individuel. Zarathoustra ne cesse de répéter « mon goût », « ceci va contre mon goût », insistant par-là sur le

caractère propre de son goût, de même qu'il parle souvent de son rire, comme quand il dit aux hommes grégaires et à leurs fameux sages : « je vous ris au visage de *mon* rire des hauteurs » ¹⁴⁰.

Le développement sur le goût et le rire en tant que pôle du goût converge vers l'idée du caractère évaluateur et interprétatif de la volonté de puissance. La volonté de puissance est interprétation ou, plus précisément, il convient de dire que la volonté de puissance interprète : « La volonté de puissance *interprète* : quand un organe prend forme, il s'agit d'une [100] interprétation ; la volonté de puissance délimite, détermine des degrés, des disparités de puissance. De simples disparités de puissance resteraient incapables de se ressentir comme telles : il faut qu'il existe un quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa valeur toute autre chose qui veut croître [...] En vérité, l'interprétation est un moyen en elle-même de se rendre maître de quelque chose. Le processus organique présuppose un perpétuel INTERPRÉTER » ¹⁴¹. Nietzsche pense même la vie organique comme processus interprétatif, proposition découlant nécessairement du fait que la vie est un cas particulier de la volonté de puissance. Si la volonté de puissance représente dans un premier niveau d'analyse le chaos de forces propre au monde dionysiaque, elle signifie dans un deuxième temps un goût particulier affirmé, en acte dans une certaine interprétation. Il y a dans la notion d'interprétation l'idée d'un processus de maîtrise et de croissance. Un élément dominant donne aux autres leur place au sein de la structure pulsionnelle qu'est le corps. Il est nécessaire de préciser que la volonté de puissance est plurielle et ne se donne à saisir que comme jeu multiple de processus rivaux s'entre interprétant. Ces processus rivaux renvoient aux affects, instincts et pulsions. Ils sont les traductions particularisées de la volonté de puissance, mettant en place une certaine interprétation du monde au sein d'une certaine tonalité affective. Ce point est capital, dans la mesure où la volonté de puissance et ses particularisations affectives se présentent comme le foyer à partir duquel naissent les innombrables perspectives possibles sur le monde. Si de multiples perspectives sont possibles, c'est parce que la volonté de puissance ne cesse d'interpréter en nous. Il ne peut y avoir de perspective sans foyer : chaque affect, instinct ou pulsion tente d'imposer sa propre perspective

¹⁴⁰ *Fragments posthumes*, IX, 13[1], p. 446.

¹⁴¹ *Fragments posthumes*, XII, 2[148], p. 141.

aux autres. La vision du monde élaborée par l'individu naît de ce jeu entre les forces pulsionnelles et plus particulièrement de l'interprétation dominante. Dans cette optique, parler même d'individu n'apparaît pas légitime au sens le plus strict du terme, étant donné que la multiplicité des configurations possibles entre les processus interprétatifs ne permet pas une unité invariable. Un homme n'est en fait pas un individu, dans la mesure où le sens de ce terme signifie quelque chose d'indivisible et d'unitaire. Nous utilisons le terme d'individu pour parler d'un être qui serait sensé être toujours le même, alors que même le « je » représente un état actuel et temporaire d'organisation des forces. Il n'y a d'unité que dans la hiérarchie de la pluralité des forces. Il n'y a d'unité qu'en tant qu'organisation de l'ensemble des forces par un affect dominant ou par plusieurs affects alliés pour commander. Le « je » conscient n'est que l'unité de surface impliquée par l'organisation résultante du jeu des affects. De sorte que « tous nos mobiles conscients sont des [101] phénomènes de surface : derrière eux se déroule le combat des nos instincts et de nos états, le combat pour le pouvoir ». ¹⁴² Les maîtres de vertu trompent donc les individus en les tenant pour responsables de ce qu'ils sont. L'état d'un individu est la conséquence nécessaire de l'organisation opérée par les affects. La puissance à l'œuvre dans l'individu ne peut pas ne pas s'exprimer telle qu'elle se déploie. La puissance n'est pas coupée de ses effets mais est au contraire attachée à eux. Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche illustre cette absurdité de croire que la force peut ne pas se déployer par la fable de l'agneau et de l'oiseau de proie. L'agneau représente l'homme faible. Il pose à partir de sa faiblesse que la puissance peut ne pas s'exprimer alors que c'est son manque de force qui lui masque l'impérieuse nécessité du déploiement de la puissance. L'image de l'oiseau de proie semble insister sur le caractère naturel et nécessaire du déploiement de la force. Il n'y a pas de dimension morale à prendre en compte. L'évaluation morale est mensongère car elle juge en fonction du soi-disant caractère moral des choses, alors qu'il n'y a pas de phénomènes moraux mais seulement des interprétations morales des phénomènes.

2. L'enfant créateur et le jeu de la création

¹⁴² *Idem*, 1[20], p. 25.

Si la puissance est enchevêtrée dans ses effets, alors il n'y a pas dans l'évaluation de séparation entre ce qui évalue et l'évaluation elle-même. Le goût, en tant que ce qui représente le fait de poser une certaine évaluation, n'est pas une disposition en amont des appréciations. Il y a une implication totale de l'individu dans les évaluations et les préférences. Il ne s'agit jamais d'une activité désintéressée. Quand les savants parlent de la science en tant que discipline totalement défaite du passionnel et de l'affectif, ils se leurrent eux-mêmes : leur volonté de vérité est une affirmation de ce qui est bon pour eux, l'affirmation d'un goût pour la recherche de la vérité. Il en va de même pour les maîtres de vertu de la morale. Quand ils parlent de la volonté d'agir de façon désintéressée, de la volonté bonne de l'être moralement bon, ils exposent une *contradictio in adjecto*. Cette perspective peut être appliquée de façon très éclairante en ce qui concerne le beau. Dans *la Critique de la faculté de juger*, Kant dit que le beau est l'objet d'une satisfaction désintéressée : « [la satisfaction] du goût pour le beau est [102] seule une satisfaction désintéressée et libre »¹⁴³. L'idée d'intérêt apparaît clairement comme exclue par celle de « satisfaction désintéressée et libre » prise au beau. De sorte que le beau semble apparaître comme l'objet d'une sorte de pur plaisir contemplatif. L'antithèse de la satisfaction désintéressée caractéristique du beau est le plaisir pris pratiquement à l'objet, c'est à dire l'intérêt tiré de l'objet beau qui procure un plaisir non contemplatif, lié à l'ego pathologique (empirique). La question essentielle est dans ce contexte de se demander si la séparation du plaisir de l'ego empirique et du plaisir contemplatif est légitime. Kant, en fait, ne dit pas vraiment que le pur plaisir pris au beau est un total désintéressement. Le plaisir du beau peut renvoyer à des intérêts supérieurs du moi quant au bien moral, en l'occurrence les intérêts de la raison pure pratique. Le pur plaisir pris au beau semble à mettre en relation avec les intérêts supérieurs de l'individu entendu comme être moral, c'est à dire comme appartenant au monde intelligible (l'idée de l'appartenance de l'homme à la fois au monde intelligible et au monde sensible, mais sous deux modalités différentes, est développée de façon claire dans l'ouvrage intitulé

¹⁴³ KANT, *Critique de la faculté de juger*, Première partie, Première section, Livre I : Analytique du beau, § 5, trad. par A. Philonenko, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 55.

Fondements de la métaphysique des mœurs ¹⁴⁴). Ainsi, le plaisir désintéressé est le plaisir que l'ego porte à son seul intérêt supérieur, qui est dans la raison pure pratique et dans l'impératif catégorique, c'est à dire dans l'obligation morale d'agir sous le commandement de la raison, autrement dit dans la volonté d'agir moralement. Dans une approche comparable mais dans un cadre conceptuel totalement différent, Nietzsche retrouve, comme l'a montré Heidegger dans *Nietzsche I*, l'idée déjà esquissée chez Kant selon laquelle l'objet beau intensifie le vouloir. Nietzsche ne distingue pas entre ego empirique et raison pure pratique, mais il veut montrer que dans l'art il y a un intérêt et même un sur-intérêt. Le beau nous intéresse infiniment. Nietzsche dira même que l'art est l'aiguillon de la volonté, c'est à dire qu'il excite la volonté et l'intensifie. Dans cette perspective, il apparaît clairement que le désintéressement est une illusion, même dans les domaines où il apparaissait comme la vertu la plus haute, domaines tels que l'art, la morale ou encore la science, d'où l'intérêt a été banni en raison d'une interprétation morale de celui-ci et d'une mécompréhension quant au caractère nécessairement intéressé de la volonté par rapport aux objets auxquels elle s'attache.

La volonté de puissance est donc bien un goût affirmé. Même les activités jugées supérieures ne semblent pas être autre chose qu'une spiritualisation du goût. Nietzsche ne [103] rejette pas en elles-mêmes les activités dites supérieures telles que l'art, la philosophie, la science et même la morale. Ce qu'il rejette, c'est le manque de probité des hommes qui n'assument pas la particularité de leur perspective et dissimulent leur évaluation sous des oripeaux de volonté de découvrir la vérité, de volonté désintéressée de faire le bien, d'altruisme ou encore de pur plaisir désintéressé. En un certain sens, ce genre d'activité est valorisé par Nietzsche dans la mesure où elles raffinent l'être humain, qui peut par là sortir de la balourdise propre au naturel. Seulement, il est nécessaire de prendre en compte que toute activité répond à une interprétation de la volonté de puissance en l'homme et par conséquent à des besoins des processus interprétant. La volonté de puissance goûte, juge, apprécie le monde à partir d'elle-même. En sorte qu'elle est porteuse des ses propres valeurs. Dans cette perspective, l'esprit est à penser sur le mode de la

¹⁴⁴ KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, troisième section, §§ 10 à 16, trad. revue par J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988, pp. 91 à 94.

volonté de puissance. L'esprit tel qu'il est pensé par le peuple et ceux qui se donnent pour des sages n'est qu'une caricature. Cette contrefaçon est erronée du fait qu'elle assimile l'esprit à cette qualité supérieure capable d'accéder, dans une saisie noétique comme chez Platon par exemple, à LA vérité. Il est possible de dire que Nietzsche repense l'esprit à partir de l'hypothèse de la volonté de puissance : « L'esprit est expérience vécue, au prix de soi-même [...] Si l'esprit a pour objet l'appréciation, le bien et le mal, c'est en chacun que le principe réside, puisque apprécier est la chose la plus singulière et la plus inéchangeable, l'acte subjectif par excellence. Celui qui apprécie différemment de la collectivité, vit nécessairement en marge des valeurs communes, s'il est vrai que l'appréciation gouverne les manières de vivre, et non seulement les seules opinions. Apprécier, trouver bon ou mauvais, c'est vivre, c'est agir, c'est faire l'expérience » ¹⁴⁵. Cette détermination de l'esprit doit nous conduire à l'exigence fondamentale de la volonté de puissance, consistant dans le dépassement de soi. L'esprit n'est pas opposé à la vie, il ne lutte pas contre elle, dans la mesure où « l'esprit est la vie qui taille elle-même au vif de la vie ; son propre savoir s'accroît de sa propre souffrance » ¹⁴⁶. Que faut-il entendre par-là ? Il en ressort que l'esprit est comme un instrument de la vie elle-même pour se dépasser en posant des valeurs. Les préférences fondamentales posées par la structure pulsionnelle en tant qu'interprétations de la volonté de puissance doivent être mises en relation avec un troisième niveau d'analyse de la volonté de puissance. Si la volonté de puissance désigne dans un premier temps le caractère dionysiaque du monde, si elle est dans un deuxième temps ce qui en nous ne cesse d'interpréter, sa nature intime est le dépassement de soi. La volonté de puissance est un [104] mouvement vers la puissance, une intensification et une élévation de soi. C'est de ce point que découle l'intelligibilité de l'esprit comme vie qui « tranche » elle-même dans la vie. L'esprit pose des valeurs supérieures à la vie même, en sorte que la vie se fixe des buts plus élevés qu'elle et se dépasse ainsi elle-même. En posant elle-même des buts qui la dépasse, à partir d'une évaluation de ce qui est bon ou mauvais pour elle, la vie tend à se dépasser. C'est dans cette perspective que Nietzsche dit des tables des valeurs qu'un peuple se pose lui-même au-dessus de lui

¹⁴⁵ GUÉRY François, *Op.cit.*, p. 44.

¹⁴⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des sages illustres », p. 128.

sont « ses victoires sur lui-même [et] la voix de sa volonté de puissance » ¹⁴⁷.

N'est-ce pas alors dans la création de nouvelles valeurs que la vie se dépasse elle-même à un degré plus élevé ? La volonté de puissance ne s'intensifie-t-elle pas à un stade supérieur dans le jeu de la création ? Nietzsche nous dit qu'il y a des êtres, tels que le chameau de la morale par exemple, qui portent et assument des valeurs qui leur sont extérieures. Ils s'agenouillent devant des valeurs qui sont en fait le résultat du sacrifice d'une vie particulière pour se dépasser elle-même. Les valeurs sont le produit d'une expérience individuelle, d'une appréciation opérée par un esprit au prix de lui-même. Or celui qui assume les valeurs héritées de la tradition porte à la manière d'un fardeau des valeurs étrangères, coupées du foyer vital qui leur a donné naissance. Il s'agit en fin de compte de se satisfaire d'une existence qui ne tend plus à se dépasser, qui se voit paralysée par des valeurs exprimant des besoins qui ne sont pas directement et immédiatement les siens. Cette vie amoindrie satisfait les derniers hommes et leurs aspirations médiocres à la facilité. Mais les hommes supérieurs, les chameaux vigoureux, sont désespérés des valeurs anciennes. Ils ne veulent pas de la vie pitoyable des hommes grégaires mais en même temps ils ne se reconnaissent plus dans les valeurs de la tradition et dans le bien et le mal orientant la vie du troupeau. C'est pour cela qu'il leur faut apprendre à se réjouir, afin de recouvrer la santé, la grande santé, pour devenir des créateurs, des hommes qui « moissonnent et célèbrent des fêtes ». Les hommes supérieurs doivent devenir porteurs de leurs propres valeurs, se créer leur bien et leur mal à partir de leur goût particulier, qui est une expérience vécue dans le sacrifice de soi-même pour se dépasser et s'élever. Il leur faut créer de nouvelles valeurs à partir d'eux-mêmes. Néanmoins, pour créer de nouvelles valeurs il est nécessaire de se créer soi-même. L'existence déterminée par les valeurs communes ne correspondant pas à ce qu'un individu a de propre, le créateur doit d'abord se retirer dans sa solitude pour devenir lui-même. La libération de soi et la destruction des anciennes valeurs sont l'étape qui permet une telle prise de possession de soi après le mensonge de la moyenne régnante. Si l'individu doit se créer lui-même, c'est au sens où il doit [105] devenir son propre maître en même temps que son propre disciple. Il pourra ainsi devenir

¹⁴⁷ *Idem*, I, « Des mille et un buts », p. 77.

un créateur. Dans la pensée nietzschéenne, l'enfant est la métaphore de l'esprit qui préside à la création de nouvelles valeurs. Il « est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement, un “oui” sacré »¹⁴⁸. La dernière métamorphose de l'esprit est la métamorphose du lion rageur en enfant rieur et joueur (Nietzsche parle aussi dans le dernier discours du *Zarathoustra* du lion riant de voir les colombes lui voltiger sur le nez), du destructeur des anciennes valeurs en créateur de nouvelles valeurs. Parler de devenir enfant ce n'est pas inviter à re-devenir des enfants tels que nous le sommes dans notre plus jeune âge. L'enfant n'est pas un retour à état déjà connu auparavant mais le début d'une nouvelle attitude devant l'existence, d'une nouvelle manière de vivre en posant de nouveaux buts. De sorte que la création est un jeu perpétuel. Il ne s'agit pas de se fixer au but atteint, de se maintenir indéfiniment dans un état stable. L'enfant joue avec ses propres créations, les posent pour s'en éloigner dans un jeu incessant. Son sérieux est celui du jeu qui se dépasse sans cesse lui-même. L'enfant se crée ses propres jeux à partir de lui-même, ses propres « jouets » (les valeurs), et les brisent en en créant de nouveaux. Il est un commencement. La création se fait donc par-delà le bien et le mal, elle est innocente. Dans la mesure où il n'y a pas de norme transcendante hors de la création, rien ne peut la juger si ce n'est une autre volonté de puissance qui s'est posé ses propres valeurs. C'est pour cela que la création est « une roue roulant d'elle-même », dans la mesure où l'enfant ne crée rien d'extérieur à sa puissance, mais se dépasse lui-même dans une sorte de transcendance immanente. Il est alors possible de dire avec Georges Morel que le créateur ne « crée rien d'extérieur, et [que] cette non-extériorité c'est justement l'enfance, la merveilleuse innocence de “faire-oui” sans justification »¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Idem*, « Des trois métamorphoses », p. 41.

¹⁴⁹ MOREL Georges, *Op.cit*, p. 548.

B. Vers une affirmation qui ne nie plus

[Retour à la table des matières](#)

L'attitude du créateur est donc une attitude souple et ludique. Sa volonté de créer ne se fige pas dans l'objet de la création. La création est un jeu, elle est traversée par une volonté de créer joueuse, c'est à dire qui se dépasse elle-même en ne se figeant pas en volonté de maintenir à tout prix ce qui a été créé. Il s'agit ici de mettre en lumière la nécessité pour les [106] individus de ne pas oublier que la création est l'expression d'une volonté de puissance particulière. Les idoles et autres « divinités » vénérables sont des créations dont les hommes oublient bien souvent qu'elles le sont. C'est pour cela qu'ils s'agenouillent ensuite devant elles en les considérant comme des êtres transcendants et des valeurs supérieures irréductibles à l'humain. Les valeurs sont des créations humaines trop humaines. Elles ne sont pas l'expression d'une volonté divine mais la création d'une volonté humaine de poser des buts élevés à partir de soi pour s'élever et se dépasser. Chaque vie, qu'elle soit montante ou déclinante, se formule des besoins suprêmes sous formes de table des valeurs ¹⁵⁰. Que peut-on en déduire ? Il semble en résulter que la création de nouvelles valeurs est une affirmation de soi dans la création d'un but qui nous dépasse. L'homme crée par-delà lui-même un être qui n'est pas encore mais qui donne un but à son existence. Dans ce sens, la création n'est jamais véritablement accomplie et achevée. Si la création n'était pas une ouverture, une perspective de dépassement de soi, alors la volonté de puissance ne serait pas une intensification et une élévation. Il s'agirait de tendre vers quelque chose pour s'y fixer. Il n'y aurait plus, dans cette perspective, ni de jeu ni de création. La création perdrait son essence en se figeant dans un but accompli alors qu'elle présuppose une autre création toujours à venir. Dans ce contexte, tout converge vers une détermination hautement affirmative de la création. Créer, c'est dire oui. Dans la création l'individu dit oui même à la souffrance, dans la mesure où il y a un sacrifice de soi pour s'élever. Nietzsche emploie souvent l'image de l'enfantement pour figurer la création. Le créateur enfante sa création dans la douleur et le sacrifice, mais dans une tonalité affective joyeuse malgré la souffrance. La mise au monde se fait dans la joie malgré la douleur. La douleur n'est pas le

¹⁵⁰ *Fragments posthumes*, XIV, 15[2], p. 171.

réfèrent ultime étant donné que c'est la création, le oui sacré, qui oriente tout. La douleur est affirmée, dans la mesure où elle est inhérente au sacrifice de soi que fait l'homme qui veut se dépasser lui-même. De sorte que dans la création la volonté de puissance s'affirme à un degré très élevé : c'est la vertu qui donne. On est ici confronté à un aspect de la volonté de puissance en tant que pouvoir de gaspiller par générosité. Le créateur se donne en engendrant sa progéniture car il est assez riche pour cela. Sa puissance déborde et se déverse dans une création sans fondement et sans but extérieur qu'elle-même. La création et le dépassement de soi sont en fait une même chose ou du moins elles coïncident : créer, c'est se dépasser. Le but posé dans la création n'est pas séparé de la volonté d'engendrer qui y opère. Il n'y a rien d'extérieur : le dépassement de soi se fait par la création, jamais véritablement achevée et toujours à venir. La création est alors don, dans la mesure où elle ne [107] se vise qu'elle-même en son propre dépassement. Elle ne recherche aucune récompense extérieure, aucune satisfaction autre que d'imprimer sa volonté créatrice dans les choses. Il s'agit de donner de la valeur aux choses tout en sachant que cette valeur n'est que la création d'une volonté de puissance particulière se dispensant elle-même, de créer tout en ayant conscience de la gratuité d'une telle entreprise : on n'a pas fini de se dépasser soi-même et de créer en brisant par-là les créations vieillies.

1. Rire et affirmation de soi dans la beauté

Si le rire ruine le sens vieilli et dogmatique, si la force critique du rire détruit les formes existantes, c'est, comme nous l'avons vu, dans la perspective d'une création. La destruction est orientée par l'engendrement de nouvelles formes et de nouveaux sens. L'existence paralysée se brise elle-même, en fracassant les idoles et son cœur vénérateur, pour se donner un sens à partir de sa propre expérience. Le créateur est dans un premier temps le destructeur qui oppose un non sacré. Toutefois ce non sacré doit devenir un oui sacré. Il s'agit de créer de nouvelles formes d'existence dans une entreprise vécue dans la prodigalité, dans le débordement de puissance orienté par l'acte créateur. Mais quelle est la nature de l'acte créateur ? S'agit-il de laisser libre cours à toutes les impulsions qui veulent se satisfaire et s'imposer aux autres ? La création

se fait-elle dans une ambiance d'explosion tous azimuts des forces à l'œuvre dans le corps ? La création doit être comprise comme un débordement de force qui se fait en quelque sorte dans la mesure. Pour paradoxal que cela puisse apparaître au premier regard, la création se fait dans une ivresse maître de soi. L'ivresse est ce qui nous emporte au-delà de nous-mêmes tout en nous faisant prendre pied en nous-mêmes. Il faut comprendre que si l'homme est quelque chose qui doit être dépassé, quelque chose qui outrepassse ses possibilités, alors en se dépassant lui-même il reste en même temps lui-même dans la mesure où son être est de se dépasser. Le dépassement apparaît alors comme une sorte de sortie hors de soi qui coïncide avec quelque chose qui élève, qui a rapport avec les plus hautes possibilités. Il semble que l'ivresse de la création soit proche de cet état où l'homme est en dehors de lui-même tout en se saisissant lui-même. Il y a dans l'ivresse de la création une maîtrise de soi accompagnée d'une intensification du sentiment de la puissance. Dans la création, le créateur est emporté au-delà de lui-même en même temps qu'il prend possession de lui dans une certaine maîtrise. La création artistique livre une métaphore éclairante quant à la nature de la création. L'image la plus parlante est peut-être celle de la sculpture dans la [108] mesure où il s'agit d'imprimer une forme à une matière brute. Le bloc de marbre blanc informe, figurant ici les forces actives tendant toutes à s'affirmer malgré son caractère inanimé, va devenir une statue aux contours définis sous les coups de marteau impitoyables du sculpteur. Le marteau n'est pas que le symbole de la destruction. Il est ce qui permet de contraindre la matière résistante et récalcitrante à prendre la forme voulue. La dimension de lucidité et de volonté est ici essentielle. S'il y a une élévation dans l'ivresse, une intensification et un essor, il y a en même temps lucidité. De sorte que l'ivresse ici en question est de même nature que l'ivresse dionysiaque telle que la développe Nietzsche à propos de l'art et des états esthétiques : « Ce n'est pas dans l'alternance entre lucidité et ivresse, mais dans leur simultanéité, que se fait voir l'état esthétique dionysiaque »¹⁵¹. Dans cette perspective, la création élevée est peut-être à comprendre sur le modèle de la tragédie attique. L'ivresse de la création est mêlée de lucidité et de volonté. L'union d'Apollon et de Dionysos est nécessaire, mais il ne faut pas oublier que derrière le masque

¹⁵¹ *La vision dionysiaque du monde*, trad. par Jean-Louis Backès, in *Écrits posthumes*, 1870-1873, Paris, Gallimard, 1975, p. 51.

d'Apollon se cache Dionysos lui-même. Le dualisme que Nietzsche posait au début de son œuvre entre Apollon et Dionysos semble à comprendre sur le mode de la sortie hors de soi qui est maîtrise de soi. Apollon n'est pas extérieur à Dionysos. Tout se passe comme si Apollon était une idéalisation de Dionysos. Idéaliser ne consiste pas à poser un idéal séparé de soi. Ce processus d'idéalisation est « une formidable mise en relief des traits principaux, en sorte que les autres traits disparaissent »¹⁵². Que faut-il comprendre par-là ? Idéaliser revient-il à fermer la perspective en ne posant que les traits principaux ?

L'idéalisation n'est pas une clôture mais apparaît plutôt comme une sorte de stabilisation de l'individu dans une forme qu'il se donne à lui-même comme horizon de son élévation. Il s'agit d'imposer impérieusement une forme au chaos des forces. Nietzsche parlera de contraindre le chaos que l'on est à devenir forme. La création est animée par des affects et des pulsions mais cette dimension passionnelle n'est pas débridée. S'il est nécessaire de se libérer de ce qui paralyse les forces vitales créatrices, il n'en découle pas la promotion par Nietzsche d'une volonté d'expressivité totalement anarchique. Il en va même tout au contraire. L'explosion de puissance rendue possible par la libération des forces est assimilable à un matériau brut à partir duquel la volonté de puissance imposera une forme. Pour éclairer cette perspective il est possible de faire une analogie avec le texte intitulé « Des hommes sublimes » : [109] « Il [l'homme supérieur] n'a pas encore appris le rire, ni la beauté. [...] Il a dompté des monstres, résolu des énigmes : mais il devrait délivrer aussi ses monstres et ses énigmes, il devrait les transformer en enfants célestes. Sa connaissance n'a pas encore appris à sourire et à être sans jalousie ; sa passion débordante ne s'est pas encore apaisée dans la beauté »¹⁵³. L'homme supérieur est un être en tension. Le caractère « tendu », « raide », de l'homme supérieur, provient de sa quête insatiable et inapaisable de vérités. L'entreprise de résolution d'énigmes semble renvoyer à l'activité de chercheur. *Chercher* des vérités met en tension, étant donné qu'il n'y a pas de vérités immuables. Si toute connaissance est perspectiviste, alors celui qui voue son existence à la découverte de la vérité sera toujours en lutte, en tension, sans jamais pouvoir satisfaire son désir de connaissance. S'il est vrai que les

¹⁵² *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 8, p. 995.

¹⁵³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des homes sublimes », pp. 143-144.

perspectives peuvent varier dans d'innombrables configurations, alors l'homme dont la vie est animée par une volonté de découvrir les « mystères » et autres « secrets » de la vie ne connaîtra jamais le repos victorieux de celui qui a triomphé. Nous retrouvons tout le problème de l'homme supérieur : il ne sait ni jouer et ni rire. C'est l'esprit de sérieux qui l'anime. Il lui faudrait au contraire apprendre le rire, la gaieté ainsi que la légèreté et la danse. La lourdeur caractérise les hommes qui cherchent sans répit une vérité qui se dérobera toujours à eux du fait du perspectivisme. Que doit alors faire l'homme supérieur ? Quelle solution s'offre à lui ? La réponse paraît évidente : il lui faut devenir un créateur lucide quant à aux valeurs qu'ils créent. L'homme ne peut prétendre atteindre de vérités tangibles et indubitables car ces vérités il doit d'abord les créer. On ne cherche pas les vérités mais on les crée. Elles sont des valeurs pratiques ou pragmatiques, c'est à dire en vue de la vie, et plus précisément en vue d'une existence particulière qui tend à se dépasser en se posant elle-même des buts qui élevés qui la dépasse.

Toutefois, pourquoi Nietzsche met-il en relation cette nécessité de la création des vérités en tant que valeurs avec la beauté ? Quelles est la signification de la symbolique de la beauté dans ce contexte de la création de nouvelles valeurs ? Dans quelle mesure est-il possible d'explicitier le sens de l'idée d'une connaissance qui s'apaise dans une « beauté riante » ? Il paraît légitime de parler de beauté riante en considération du fait que Nietzsche associe clairement le rire et la beauté, en disant que l'homme supérieur n'a pas encore appris ni l'un ni l'autre. Dans la pensée nietzschéenne, la beauté signifie une expression victorieuse se dégageant de celui qui est devenu son propre maître. La notion de beauté s'accompagne aussi généralement de l'idée d'harmonie. Il en va en un sens de même chez Nietzsche car pour lui [110] « dans la beauté, les contradictions sont domptées, signe suprême de puissance, puissance sur les contraires ; en outre, sans tension : — que la violence ne soit plus nécessaire, que tout suive, obéisse si facilement, offre dans l'obéissance le plus charmant visage » ¹⁵⁴. La beauté est le signe d'une maîtrise, d'une expression de puissance dans laquelle un commandement opère une organisation de tout l'ensemble. Le commandement est ici à comprendre sur le mode de la création : commander, c'est prendre

¹⁵⁴ *Fragments posthumes*, XII, p. 256.

le risque de nouvelles évaluations à partir de son propre goût, c'est s'aventurer dans la *terra incognita* de la création de nouvelles valeurs. Dans la claire compréhension de la création des valeurs et de la dimension relative à une création des vérités sensées être découvertes dans l'absolu, l'homme supérieur s'apaise dans la beauté. S'il était en tension, c'est parce que sa volonté de puissance était partagée entre deux modèles, à savoir la vie en tension en dehors des valeurs communes du troupeau et le fait d'être emporté dans un élan de dépassement de soi. Dans cette perspective, la position de destructeur inconsciente d'elle-même de l'homme supérieur, position angoissante et tendue, devient légère et dansante dans la création. Dans la beauté il y a une réconciliation de l'homme avec lui-même, dans la mesure où la beauté est la volonté de puissance accomplie dans la création qui est un dépassement de soi-même. Il est nécessaire de préciser que c'est dans la même optique que le rire et la beauté offre une réconciliation. Le rire n'est pas étranger à la beauté. À propos de l'homme supérieur, il semble être question d'une beauté riante, souriante, lumineuse, solaire, rayonnante — bref d'une beauté olympienne. Cette est corroborée par l'idée de grâce traversant le texte. La beauté est la puissance devenue gracieuse. Elle signifie une puissance harmonieuse se maîtrisant elle-même. Le contraire de cela est la décadence, le manque de centre de gravité faisant que tout part anarchiquement en tous sens, caractérisant pour Nietzsche l'époque moderne. Il y a au contraire toute une atmosphère de légèreté, d'agilité et de facilité qui se dégage de la beauté de l'homme métamorphosé en créateur. Ce dernier ne travaille pas laborieusement : il joue, ce qui va dans le sens des idées de facilité et d'aisance propres à la beauté.

2. *Le rire authentique est pure joie*

Si la création est inséparable de la beauté et de la grâce, de la légèreté de l'homme apaisant son désir de connaissance et de valeurs supérieures dans la création de vérités à partir [111] de lui-même et de son goût, alors le rire n'est pas exclu de la création. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'enfant, symbole de l'attitude du créateur, joue et rit. La tonalité affective qui colore toute sa relation au monde et son existence est celle du rire, de la joie, de la gaieté. La traduction symbolique de cette affectivité affirmative est identifiable au travers de la notion de jeu et des images renvoyant à la légèreté, à la danse : « Si jamais un souffle m'est venu, un souffle de ce souffle créateur et de cette nécessité céleste qui force les hasards à danser des rondes d'étoiles : Si j'ai jamais ri avec le rire de l'éclair créateur, que suit en grondant le tonnerre de l'action : Si j'ai jamais à la table des dieux qu'est la terre, joué aux dés avec les dieux en sorte que la terre en tremblait et crachait des fleuves de feu [...] Si ma vertu est la vertu du danseur et si j'ai sauté à pieds joints dans un ravissement doré et couleur d'émeraude : Si ma méchanceté est une méchanceté riieuse, chez elle parmi les roseraies et les haies où fleurit le lilas : — dans le rire est rassemblé tout ce qui est méchant, mais sanctifié et délivré par sa propre félicité : Et si c'est mon alpha et mon oméga que tout ce qui est lourd devienne léger, que tout corps devienne danseur et que tout esprit devienne oiseau : et en vérité, ceci est mon alpha et mon oméga ! [...] — car ainsi parle l'oiseau-sagesse : Vois, il n'y a pas d'en haut, pas d'en bas ! Retourne-toi, jette-toi au-dehors, reviens, toi qui est léger ! Chante, ne parle plus ! »¹⁵⁵. À en croire les paroles de Zarathoustra, Nietzsche livre ici une détermination essentielle de sa pensée. La référence à l'alpha et l'oméga (que l'on retrouve aussi dans les textes bibliques), c'est à dire à la première et à la dernière lettre de l'alphabet grec, donne à penser comme un survol complet de la perspective philosophique du *Zarathoustra*. Derrière la poésie et les images du discours semblent se dessiner les traits principaux de la transmutation des valeurs telles que Zarathoustra s'attache à l'accomplir. Le schème de l'oiseau est fondamental pour la compréhension de ce que Nietzsche dit dans ce passage du *Zarathoustra*. C'est lui qui sous-tend toute la perspective ainsi ouverte. Pour l'oiseau, il n'existe aucune

¹⁵⁵ Ainsi parlait Zarathoustra, III, « Les sept sceaux », pp. 276-278.

pesanteur. Cet animal gracieux, voltigeant sans limite au gré des courants aériens, est la figuration de l'apesanteur par excellence. La sagesse de l'oiseau renoue avec la profondeur du monde dionysiaque : il n'y a pas de repères ou de normes fixés de toute éternité, c'est à dire en un sens métaphorique pas de haut ni de bas. L'astrophysique pourrait nous éclairer de façon analogique sur ce point, dans la mesure où dans l'espace sidéral les repères usités sur Terre tels que le Nord, le Sud, le haut ou encore le bas, n'ont plus aucun sens. Parler de haut et de bas, par exemple, n'est pertinent que dans un cadre référentiel où la pesanteur détermine un bas et un haut, c'est à dire encore dans un système où une force gravitationnelle qui attire tout [112] à elle fait que toute chose tombe. Délivé de la pesanteur, l'individu affranchi de tout poids peut s'élever par delà tout ce qui le retenait en bas. Néanmoins, l'analogie ne demeure qu'une analogie. Nietzsche ne dit pas qu'un homme peut à la façon de l'oiseau s'envoler librement dans les airs. Cela n'aurait évidemment aucun sens. Il faut comprendre avec l'image de l'oiseau la légèreté de celui qui crée ses propres valeurs à partir de lui-même. Le jeu de la création se fait par-delà le bien et le mal, c'est à dire par-delà toute norme déjà existante. Le créateur s'est affranchi de toute mauvaise conscience liée à la différence. Il affirme sa différence, son imprévisibilité et sa particularité dans une création qui est une tentative, un jeu, un « coup de dés ».

De sorte que celui qui grave de nouvelles valeurs sur de nouvelles tables joue le même jeu, à la fois créateur et destructeur, que le monde dionysiaque de la volonté de puissance. Cependant, est-ce à partir de ce jeu qu'il faut comprendre la méchanceté riante dont parle Nietzsche ? La méchanceté rieuse est-elle pensée à partir de ce jeu de la création ? La méchanceté semble devoir être comprise ici à partir de la notion de différence et de ses implications. Dans *Ecce homo*, Nietzsche laisse entendre que celui qui passe pour méchant est en fait l'homme qui se crée lui-même en dehors de la masse grégaire des autres hommes : « Quand la bête de troupeau rayonne dans la clarté de la vertu la plus pure, l'homme d'exception est forcément abaissé à un degré inférieur, au rang de méchant. Quand le mensonge à tout prix accapare le mot "vérité", pour le faire rentrer dans son optique, l'homme véritablement véridique se trouve désigné sous les pires noms » ¹⁵⁶. Dans cette perspective, la

¹⁵⁶ *Ecce homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 5, p. 1195.

méchanceté apparaît comme toujours relative à une table de valeurs particulière, c'est à dire encore aussi à culture donnée. Les hommes de bien appellent l'homme d'exception « méchant » parce qu'il leur incompréhensible. Sa différence fait de lui un être suspect dont on ne peut pas prévoir les actes et les réactions. Il constitue de ce fait une menace pour les hommes grégaires, dans la mesure où ceux-ci ont tellement peur de souffrir qu'ils préfèrent être tous identiques, des « grains de sable pour d'autres grains de sable », et donc prévisibles les uns pour les autres. L'homme méchant est l'homme singulier, imprévisible, qui a pris possession de lui-même en se créant de nouvelles valeurs pour se dépasser lui-même et pour dépasser l'être « vieilli » qu'il était auparavant. Mais quelle est la place du rire dans cette détermination de la méchanceté comme différence ? Qu'est-ce que la méchanceté riante ? Si la méchanceté est caractérisée par la différence, alors peut-être que la méchanceté riante est une différence affirmée et assumée dans la joie. Les hommes supérieurs, dans cette définition de la [113] méchanceté que nous venons de poser, sont donc des êtres méchants pour les hommes grégaires. Seulement, leur méchanceté est triste et désespérée d'elle-même. Les hommes supérieurs doivent apprendre à rire et à être joyeux dans la perspective d'une affirmation joyeuse de leur individualité particulière. Ils doivent se réjouir de leur propre différence comme de la promesse ouverte d'un nouvel avenir, car « rire, c'est souligner sa différence critique, rire c'est être méchant [...] Cette méchanceté est donc créatrice et constructive, elle annonce simplement un nouvel idéal [...] La méchanceté riante répond à une organisation naturelle de la vie en croissance, elle est un signe de grande santé, de pouvoir accru sur les choses, en un mot, elle répond à une philosophie du Oui »¹⁵⁷. Voilà pourquoi dans « le rire est rassemblé tout ce qui est méchant ». Dans le rire, c'est à dire dans l'affirmation joyeuse de sa différence, l'individu dit oui à tout ce qu'il a de propre. La force et la santé recouvrées, il est assez riche pour se réjouir de son caractère exceptionnel, inouï au sens propre du terme, c'est à dire que l'on a encore jamais vu ou rencontré. L'individu n'a plus de besoin de reconnaissance ni de justifications extérieures : il devient un être joyeux et affirmateur de sa création.

¹⁵⁷ KESSLER Matthieu, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, Thémis philosophie, 1998, pp. 63-64.

Quelles conséquences peut-on tirer de cette qualification du rire ? Comment se présente la tonalité affective de celui qui s'affirme dans sa différence et la sanctifie par le rire ? Dans le rire comme dans la création, il y a une affirmation fondamentale. Or ce qui caractérise l'attitude affirmatrice c'est le dire-oui et le faire-oui dans la joie. Dans un inédit de 1888, que nous avons déjà invoqué au cours de l'analyse du rire comme affect, Nietzsche dit de la joie qu'elle est un des sentiments qui disent oui. Et de préciser : « tout ce qui est riche et veut donner, et comble, et dore et éternise, et divinise la vie — la puissance entière des vertus *transfigurantes*. . . tout ce qui approuve, dit “oui”, fait “oui” » ¹⁵⁸. Dans la joie du rire opère une affirmation élevée de soi et du monde. Le rire est par-delà toute négativité. Celui qui rit du rire qui sanctifie tout de par sa propre félicité et sa propre puissance ne fait qu'affirmer. Il ne nie plus. Son affirmation n'est cependant pas le « oui » naïf et sans goût de l'âne du *Zarathoustra*. L'âne figure les hommes qui disent toujours oui mais sans avoir appris auparavant à dire non. Or, comme le dit Nietzsche par la bouche de Zarathoustra, avant d'apprendre à bénir il faut avoir appris à maudire, c'est à dire que le oui véridique a été précédé du non « sacré » du lion. Le oui de l'affirmation riante de soi-même se fait à partir de son goût propre. Il n'est pas un oui incapable de refuser ce qui lui est nuisible. Le dire-oui de l'âne est une contrefaçon de l'affirmation, dans la mesure où l'affirmation véridique est [114] l'expression d'une puissance qui s'est déterminée à l'action. Le oui de l'âne est passif : l'âne dit oui à tout ce qui vient vers lui. La méchanceté riante est au contraire une affirmation active et joyeuse, une transfiguration de soi dans la création de nouvelles valeurs. Il en résulte une nouvelle attitude face à l'existence, légère et dansante. L'individu ne parle plus, il chante la vie. Cette attitude est celle du rire qui sanctifie et transfigure toute chose, dont la tonalité affective, si l'on voulait la subsumer sous un seul sentiment, est caractérisée par la joie profonde. Le rire authentique est donc « pure joie » ¹⁵⁹, comme le disait déjà Spinoza dans l'*Éthique*. Le philosophe hollandais y défend le côté le plus léger de la vie et affirme que le rire est une pure joie, c'est à dire une augmentation de la perfection et donc un accroissement de la puissance. Pour Spinoza,

¹⁵⁸ *Fragments posthumes*, XIV, 14[11], p. 29.

¹⁵⁹ SPINOZA, *Éthique*, IV, 45, scolie, trad. par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1954, p. 529. <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030824591>

il n'y a rien de sacré dans l'absolu ni aucune fin en soi, mais seulement des fins relatives à nos désirs. Et le désir ne vise selon lui qu'à l'épanouissement le plus complet de la puissance d'agir de l'homme. Dans cette perspective, le rire est une intensification de la puissance, étant donné qu'il est une pure joie naissant de la nature propre d'un être. Cependant, si les vues spinozistes sur le rire sont proches de celles de Nietzsche, il n'en demeure pas moins des divergences fondamentales. Spinoza n'a en effet cessé de vouloir tout soumettre à la « lumière » de la raison. La vie affective doit selon lui se convertir au régime de la raison et à son exigence de connaissance adéquate de la Nature, en sorte que l'on peut dire avec Alexis Philonenko : « Spinoza ne veut ni rire, ni pleurer, ni haïr, mais seulement comprendre »¹⁶⁰. Ce que Spinoza dit du rire est une conséquence de son système et de sa méthode rationnelle *more geometrico*. Chez Nietzsche, au contraire, le rire est une dimension constitutive de l'attitude face à l'existence. Car le rire transfigure toute l'attitude existentielle dans la joie, qui est pure joie d'être au monde et affirmation inconditionnelle de la vie. En ce sens, le rire est révélateur d'une conversion de la volonté de puissance au oui qui s'affirme lui-même. Celui qui rit vrai, comme Zarathoustra dans ses aspirations créatrices, ne vit plus sur le mode la négativité. Même s'il détruit, le rire ayant une force critique qui ruine le sens et opère un désinvestissement de valeurs, c'est dans une perspective affirmative. Tout est orienté par le oui créateur, que Nietzsche nomme « sacré » pour en appuyer l'importance. Dans ce contexte, il est possible de dire que ce qui peut être atteint de plus haut est le rire « olympien », c'est à dire le rire doré de la beauté, qui transfigure tout l'être et son rapport au monde. Cependant, qu'est-ce qui se cache ultime ment sous les promotions du rire par [115] Nietzsche ? Qu'est ce qui rend possible le rire comme mode d'être au monde totalement affirmateur ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire de mettre le rire en perspective à partir de ce qui constitue le problème sous-jacent du pourquoi du rire.

¹⁶⁰ PHILONENKO Alexis, *Op.cit*, p. 96.

[115]

DEUXIÈME PARTIE :
LE VERSANT POSITIF DU RIRE

Chapitre III

L'ANNONCE
DE NOUVELLES VALEURS :
LA CÉLÉBRATION DE LA VIE
DANS L'IMMANENCE

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse du rire à partir de sa fonction critique et la mise au jour de sa dimension hautement affirmative nous ont permis de voir dans quelle mesure le rire s'inscrit dans la problématique de la transmutation des valeurs. Toutefois, le versant positif du rire ne serait pas totalement cerné sans un examen de ce qui fonde le rire comme transmutation de l'attitude négatrice de l'homme en affirmation inconditionnelle de la vie. Pourquoi finalement le rire ? Quelle est la question préliminaire qui donne tout son sens ultime au rire ? Le rire semble devoir être mis en perspective à partir de « la mort de Dieu », dont le pendant positif est la transvaluation concrète de toutes les valeurs. Car ce qui rend possible en dernière instance le rire transfigurateur, c'est la mort de Dieu en tant que réévaluation de l'immanence. Nous avons déjà vu que le rire est la consolation dans l'ici bas, c'est à dire dans l'immanence, dans la mesure où l'ici-bas est la seule réalité. La transvaluation des valeurs n'est pas chez Nietzsche une affaire simplement théorique dont il s'agirait de mettre au jour les différents aspects. La promotion du rire s'inscrit dans la tentative concrète de transmutation de l'homme. La transmutation des

valeurs est en effet indissociable d'une métamorphose de l'homme, car si le foyer d'émergence des valeurs ne change pas, la transmutation ne peut s'accomplir. C'était tout le problème des hommes supérieurs : avant de pouvoir devenir des créateurs il leur fallait devenir des êtres affirmateurs, c'est à dire des hommes qui apprennent à rire, à se réjouir, pour un jour rire de façon authentique et véridique du « rire de l'éclair créateur ». Changer les valeurs, c'est donc changer les créateurs car « dès lors que la volonté de puissance est appréciation, elle change le goût, la sensibilité, la personnalité de qui porte les appréciations. C'est une expérience, une mutation de tout l'être et surtout, un deuil du vieil homme » ¹⁶¹. Nietzsche donne dans le *Zarathoustra* une image intéressante pour exprimer cette nécessité de changer l'homme : il ne s'agit pas seulement de continuer à chanter mais surtout de se créer de nouvelles lyres pour chanter de nouveaux chants ¹⁶². L'enjeu du changement de l'homme est [116] dans un premier niveau d'analyse une réconciliation de l'homme avec le corps. L'homme, après les années d'errance dues au christianisme et à sa métaphysique nihiliste, doit se tourner vers le corps et réévaluer l'importance de l'affectif dans la vie. Prôner le rire comme dimension fondamentale de la transvaluation des valeurs est solidaire de cette réévaluation du corporel. Le corps est la grande raison, ce qui est à l'origine des évaluations : tout part du corps et l'esprit est un outil du corps pour poser des buts élevés et se dépasser soi-même. Même dans la condamnation du corps, c'est encore le corps qui parle, cette fois contre lui-même et contre la vie. Si, par l'intermédiaire de *Zarathoustra* notamment, Nietzsche insiste sur la nécessité de revenir au corps, c'est dans la perspective d'une célébration de la vie dans la finitude et l'immanence. Cette thématique est celle du retour à la terre, de la fidélité à la terre. Quand *Zarathoustra* dit que le surhumain est le sens de la terre, il est nécessaire de comprendre par-là la transvaluation concrète des valeurs. L'homme ne peut se réjouir et vivre pleinement sous le poids d'une transcendance qui juge la vie terrestre. Pour devenir totalement affirmateur, il est nécessaire pour l'homme d'affirmer la vie telle quelle est dans l'ici-bas, c'est à dire sous toutes ses formes et dans toute sa polyphonie, jusque dans la souffrance et la mort. Il lui faut célébrer la

¹⁶¹ GUÉRY François, *Op.cit.*, p. 63.

¹⁶² *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Le convalescent », p. 265.

vie dans la finitude et l'immanence, car la réalité terrestre est la seule réalité.

A. La volonté de puissance et le temps

[Retour à la table des matières](#)

La compréhension de la finitude dans la perspective du monde dionysiaque de la volonté de puissance nécessite une réévaluation du temps. Le temps a été mal compris par les hommes, qui le considèrent depuis longtemps comme quelque chose qui n'est que la source de souffrance et de douleur. Cette souffrance ressentie dans le rapport erroné au temps est la source des évaluations nihilistes de la métaphysique de la tradition occidentale. L'individu, en sa douleur, a inventé un autre monde, stable, permanent, lieu de la vérité. Il y a alors eu dualisme. Le monde terrestre est devenu l'ici-bas comparé à un au-delà considéré comme plus vrai. Un autre monde illusoire est devenu l'instance jugeant et dépréciant le monde terrestre. La métaphysique, cette étude de l'Être en soi et par soi en tant que substance demeurant identique à travers les changements, a dévalorisé le monde dit « sensible » et tout ce qui s'y rattache, en l'occurrence notamment le temps, le mouvement, le corps et la souffrance. Les hommes se sont focalisés sur la souffrance inhérente à leur existence finie. La vie terrestre a été alors reléguée au rang de pure apparence, le corps à celui d'enveloppe superficielle. Le [117] monde glisserait vers le néant et la vraie réalité serait suprasensible. Or toute cette évaluation nihiliste n'est en fait que la réponse qu'ont trouvé ceux que Nietzsche appelle « les hallucinés de l'arrière monde » à leur besoin de stabilité né de la faiblesse. De sorte qu'il est nécessaire de repenser le temps et la mobilité de toute chose dans la perspective intramondaine de l'existence. Car aux yeux de Nietzsche, ce qui compte, c'est notre monde comme plénitude vitale et comme volonté de puissance. Il en résulte la nécessité de changer le rapport de l'homme et de sa volonté de puissance au temps.

1. Repenser le devenir et la relation au temps

Le temps, dans son sens ordinaire, représente le changement continu et irréversible dans lequel le présent devient irrémédiablement le passé. Cette détermination du temps, bien qu'en apparence conforme au sentiment que chacun éprouve face au « temps qui passe », se fonde en fait sur des présupposés qu'il semble possible d'identifier. Penser le temps comme fuite irrémédiable du présent vers le néant du passé suppose de séparer arbitrairement une continuité en trois catégories objectives, en l'occurrence le passé, le présent et le futur. On peut faire remonter cette tripartition du temps à Augustin et à la métaphysique chrétienne. Dans le livre XI des *Confessions*, Augustin s'attache à méditer sur la nature du temps et le mystère du temps humain, qui malgré son évidence nous échappe. Le paradoxe est ainsi présenté : nous avons une connaissance instinctive du temps, mais pourtant, dès que nous voulons expliquer cette notion avec des mots, le passage de la connaissance instinctive à la connaissance discursive se révèle fort difficile. Augustin va proposer une solution simple en considérant le temps comme une succession irréversible de moments que l'on peut décomposer en trois périodes. Il n'en demeure pas moins une énigme. Le temps apparaît en effet à Augustin comme une privation d'être, car trois néants le forment : le passé qui n'est plus, l'éphémère présent qui n'est qu'en glissant de l'a-venir immédiat vers le passé et le futur encore inexistant. Comment le temps, qui est l'objet d'une expérience quotidienne concrète et ressentie, peut-il être posé comme néant ? Est-ce véritablement à partir de la nature du temps que les philosophes comme Augustin, et déjà avant lui Platon, pensent cette dimension fondamentale de l'existence comme néant ? Ou bien est-ce comme conséquence d'une doctrine métaphysique que le temps est taxé d'une inconsistance indépassable ? Pour saisir la conception augustinienne du temps dans toute sa dimension, il est nécessaire de la renvoyer à sa source théologico-métaphysique. C'est parce qu'il pense dans le cadre d'une création de tout [118] ce qui existe par Dieu qu'Augustin dénie toute réalité au temps. Le temps est fini et créé par Dieu. Comme toute créature, il est grevé d'une inconsistance indépassable et a besoin de l'acte créateur de Dieu non seulement pour apparaître mais aussi pour se conserver dans l'existence. Le temps ne peut se conserver sans Dieu. Dès lors, le simple écoulement du temps ne peut véhiculer aucune force qui parviendrait

par elle-même à stabiliser les créatures. Le temps ne dispose ainsi d'aucune force et ne se caractérise que par une fuite vers le néant : s'il est conservé, c'est par un acte créateur totalement libre de Dieu. Le temps tend donc pour Augustin à s'effondrer sur lui-même et nécessite le soutien de Dieu. Il est fini et prendra fin quand Dieu l'aura voulu.

Dans cette perspective, il apparaît clairement que si Augustin insiste sur la fugacité du temps, c'est parce qu'il privilégie à la base l'immuabilité de l'éternité divine. Le monde terrestre temporel est déprécié en considération d'une extériorité transcendante éternelle, qui dans le cadre de la théologie augustinienne est même la source du maintien dans l'existence de la réalité temporelle dans laquelle vit l'homme. Néanmoins, ne retrouve-t-on pas là la démarche du nihilisme ? La dépréciation du monde et l'assignation du temps au néant ne sont-elles pas des conséquences de la vengeance des hommes faibles envers tout ce qui existe ? Ce qu'il est nécessaire de comprendre, c'est que l'impuissance face au temps est ce qui nourrit en ultime instance l'esprit de vengeance. Nietzsche nous donne à le comprendre en méditant sur le rapport de la volonté avec le passé : « “C'était” : voilà le nom du grincement de dents de la volonté et son affliction la plus solitaire. Impuissante à l'égard de tout ce qui a été fait — elle contemple le passé pleine de colère. La volonté ne peut vouloir revenir en arrière ; qu'elle ne puisse pas briser le temps et l'avidité du temps, — voilà l'affliction la plus secrète de la volonté [...] Et parce qu'il y a souffrance chez le voulant lui-même, parce qu'il ne peut revenir en arrière, — ainsi la volonté et toute la vie elle-même devraient être châtement »¹⁶³. La souffrance à l'origine de la vengeance sur la vie naît du rapport de la volonté au temps. Ce n'est pas le temps lui-même qui entre en compte, mais la focalisation de la volonté sur le passé et donc sur la corruptibilité de ce qui est en « a été ». Seulement, cette perspective sur le temps est le fait de l'esprit de lourdeur : au lieu de se tourner sur l'ouverture sur des possibles offerts par le monde dionysiaque, la volonté demeure prisonnière de son attachement au passé et surtout de sa focalisation sur son impuissance quant à ce qui désormais ne se dit que sur le mode du « c'était ». Et c'est justement parce qu'elle est prisonnière que la volonté attachée au passé devient volonté de vengeance. La vengeance devient la seule satisfaction pour cette [119] volonté morbide. De même que le

¹⁶³ *Idem*, II, « De la rédemption », pp. 169-170.

malade qui ne sait pas choisir les bons remèdes, qui choisit la haine et la vengeance, devrait apprendre à rire et à se réjouir, de même la volonté prisonnière de sa focalisation sur le passé devrait apprendre à créer. C'est la création qui délivre la volonté de toute affliction, car elle est un jeu ouvert sur l'a-venir qui se fait dans atmosphère riante et joyeuse et sur le mode de la danse et de la légèreté.

De sorte que la création est une réconciliation de la volonté avec le temps. Elle est même plus qu'une simple réconciliation : c'est une affirmation joyeuse du temps et du monde, car « c'est dans le temps que le créateur se dépasse toujours de nouveau, qu'il brise ce qu'il a été et cherche ce qu'il n'est pas encore [...] Le créateur est toujours en route, il est entre déclin et commencement. Il n'est pas seulement dans le temps mais participe du temps universel ; il est selon le mot d'Héraclite un “enfant qui joue” » ¹⁶⁴. La volonté se délivre elle-même de sa souffrance quant au passé en épousant le jeu du devenir du monde dionysiaque de la volonté de puissance. C'est dans la création que la volonté s'élève au plus haut degré de la volonté de puissance, parce que la volonté de créer emporte l'individu dans l'affirmation du devenir comme jeu du monde. L'individu y dépasse toute affliction et toute tristesse liées au sentiment de la perte et de la disparition. Il devient un être affirmateur, rieur et joyeux, qui affirme le devenir comme surabondance de forces, comme jeu de forces destructrices et créatrices, ainsi que le faisait déjà Héraclite. Les créateurs, c'est à dire les hommes du grand vouloir, du vouloir le plus intense et le plus élevé, adhèrent au flux de l'univers dionysiaque et donc même à leur propre existence mortelle, parce que leur volonté est tout entière tournée vers le jeu de la création, déterminant ainsi toute leur attitude face à l'existence. Cependant, quelle est la faculté humaine fondamentale qui en toile de fond rend possible l'attitude du créateur ? Qu'est-ce qui permet de se situer par là toute volonté de vengeance ? L'insistance de Nietzsche sur le dépassement de l'esprit de vengeance est manifeste et s'inscrit dans la transvaluation concrète des valeurs. Car « que l'homme soit délivré de la vengeance — voilà qui est véritablement l'arc-en-ciel du surhomme, et un pont vers l'espoir suprême » ¹⁶⁵. La délivrance de la volonté de vengeance est très importante et cette transfiguration de l'homme en

¹⁶⁴ FINK Eugen, *Op.cit.*, p. 95.

¹⁶⁵ *Fragments posthumes*, IX, 12[43], p. 430.

« enfant rieur » se fait dans le jeu de la création. Mais la création et l'affirmation qui en découle ne sont possibles qu'à une condition essentielle : l'oubli. L'oubli est ce qui rend possible le jeu de la création et la transmutation de la volonté prisonnière du passé en volonté de l'a-venir.

[120]

2. L'oubli : une condition essentielle de la vie affirmative

La conception traditionnelle de l'oubli ne perçoit cette disposition humaine que comme défaillance de la mémoire. L'oubli serait alors le fait que des souvenirs ne puissent plus être rappelés. Mais alors pourquoi Nietzsche déclare-t-il au début de la septième partie de *Par-delà le bien et le mal* heureux ceux qui oublient ? Qu'est-ce qui fait la valeur de l'oubli dans une perspective nietzschéenne ? Comment ce que l'on prend habituellement pour un trou de mémoire peut-il en fait être quelque chose de positif et qui rend même possible le bonheur ? Pour comprendre la valeur de l'oubli, il est nécessaire de se référer à la deuxième dissertation de *La généalogie de la morale* : « L'oubli n'est pas seulement une *vis inertiae*, comme le croient les esprits superficiels ; c'est bien plutôt un pouvoir actif, une faculté d'inhibition positive dans le sens le plus strict du mot, faculté à laquelle il faut attribuer le fait que tout ce qui nous arrive dans la vie, tout ce nous absorbons se présente tout aussi peu à notre conscience pendant l'état de "digestion" (on pourrait l'appeler une absorption psychique) que le processus multiple qui se passe dans notre corps pendant que nous "assimilons" notre nourriture. Fermer de temps en temps les fenêtres de la conscience ; demeurer insensibles au bruit et à la lutte que le monde souterrain des organes à notre service livre pour s'entraider ou s'entre-détruire ; faire un peu de silence, un peu de table rase dans notre conscience pour qu'il y ait de nouveau la place pour les choses nouvelles, et surtout pour les fonctions et les fonctionnaires plus nobles, pour gouverner, pour prévoir, pour décider à l'avance (car notre organisme est un dispositif oligarchique) — voilà, je le répète, l'utilité de la faculté d'oubli, une sorte de gardienne, de surveillance chargée de maintenir l'ordre psychique, la tranquillité, l'étiquette. On voit immédiatement que nul bonheur, nulle sérénité, nulle espérance, nulle fierté, nul instant présent ne pourraient

exister sans la faculté d'oubli » ¹⁶⁶. Nietzsche nous indique ici clairement la nature de l'oubli : l'oubli est positivité. Il ne s'agit pas d'une défaillance de la mémoire ni d'une force d'inertie. L'oubli n'est pas simplement ce que la mémoire ne parvient pas à retenir. L'homme qui oublie n'est pas nécessairement dans la situation de celui qui voudrait pouvoir invoquer quelque chose mais ne le peut pas. Si l'oubli n'est pas une défaillance de la mémoire, alors il est une force active. Nietzsche donne une définition positive de l'oubli en parlant de capacité d'inhibition active. Il semble falloir comprendre que l'oubli est une capacité d'enrayer les choses et les événements. Tout se passe comme si l'effacement des souvenirs ne s'effectuait pas automatiquement et contre notre gré. [121] Il y a dans l'oubli quelque chose d'actif de l'ordre de « vouloir oublier ». L'oubli est comme le résultat d'un choix, d'une préférence, d'une volonté de ne pas retenir quelque chose. Que s'agit-il d'oublier ? Tout ce qui tend à envahir notre présent de manière abusive. Il s'agit d'enrayer les souvenirs intempestifs, c'est à dire qui ne surgissent pas au bon moment.

Mais pourquoi est-il nécessaire d'oublier ces souvenirs ? Dans quelle mesure est-il quasiment « sain » d'oublier ? L'idée est dans un premier temps de ne pas être dérangé. Nietzsche propose, pour préciser son propos, une comparaison entre l'absorption psychique et l'assimilation somatique pour éclairer la faculté d'oubli. Il va s'agir de comprendre l'oubli à partir de la digestion et donc du corps. La compréhension du phénomène psychique de l'oubli va être rendue possible par la référence au corps. Il va y avoir comme une correspondance analogique entre les deux types d'assimilation. De même que l'assimilation de la nourriture se fait dans une inconscience des mécanismes digestifs, de même l'assimilation des matériaux de notre vie psychiques, c'est à dire ce qui est vécu, ressenti et pensé, se fait sans participation de la conscience. Il y a une sorte d'inattention aux mécanismes d'assimilation. N'est-ce pas en contradiction avec l'idée qu'il y a dans l'oubli comme une volonté d'oublier ? N'est-ce pas contradictoire de poser en même temps inconscience de l'assimilation et volonté d'oublier ? L'objection peut être dépassée, dans la mesure où la volonté ne résulte pas chez Nietzsche d'un processus conscient mais de processus complexes et multiples où se mêlent des affects, des sentiments et des pensées. Tout

¹⁶⁶ *La généalogie de la morale*, II, § 1, p. 803.

ce qui se passe dans l'organisme peut nous servir de schème de compréhension pour ce qui se passe dans l'esprit, notamment ici quant au phénomène de l'oubli. L'oubli est un outil de décantation. Il s'agit d'oublier tout ce qui pourrait paralyser l'action et la vie, c'est à dire de « choisir, prendre à cœur, et surtout *oublier le reste* »¹⁶⁷. Nous retrouvons ici la thématique nietzschéenne du choix, de la préférence, de la sélection de ce qui va dans le sens de notre goût et nous implique, nous engage tout entier. L'oubli permet de sélectionner ce qui nous est bon et ce qui nous est nuisible. Par ailleurs, il s'agit non seulement d'oublier tout ce qui n'est pas choisit ni voulu, c'est à dire subi, mais aussi de se défaire des répercussions éventuellement néfastes du choix, c'est à dire des remords et autres regrets. De sorte qu'avec l'oubli il est possible de faire de la place pour de nouvelles choses. C'est en cela que l'oubli est une force : il fait *tabula rasa* de tout ce qui nous nuit pour permettre à de nouvelles choses de voir le jour, permettant ainsi la création de nouvelles valeurs. L'oubli permet de vivre intensément le présent, de vivre pleinement les forces vitales anhistoriques du corps et leur perspective de création. Oublier, c'est vivre et accepter le [122] nouveau, vivre sur le mode de l'ouverture au monde et à ce qui est encore à venir. Il faut oublier pour que d'autres tâches puissent s'accomplir, en l'occurrence fondamentalement la création. Un homme est un corps animé par des forces, avec une conscience issue du corps. Or « le corps est raison, une grande raison, une multiplicité qui a *un* seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger »¹⁶⁸. Le corps est pluriel, il se caractérise par une multiplicité de forces, mais il y a une hiérarchisation. Il y a une force dominante ou un ensemble de forces alliées pour commander qui gouvernent, prévoient et déterminent tout l'être. Dans cette perspective, il faut laisser la possibilité à cette organisation de se faire. D'où l'activité fondamentalement active de l'oubli. La preuve en est que derrière l'impossibilité à oublier il y a l'homme malade. L'homme sain oublie, il n'est pas prisonnier du passé et ce qui lui est arrivé de mauvais. Au contraire, il y a des hommes malades qui ne parviennent pas à oublier ; et comme nous l'avons vu au sujet du rapport de la volonté de puissance au temps, cette incapacité donne naissance à l'esprit de vengeance. Ces hommes malades ne font que se ressouvenir, ils répètent le déjà vécu et en ressentent de nouveau la douleur, nécessitant par-là l'apaisement pervers

¹⁶⁷ *Aurore*, III, § 167, p. 1069.

¹⁶⁸ *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des contempteurs du corps », p. 48.0

apporté par la vengeance : ils sont comme des « dyspeptiques », ils n'arrivent plus à digérer les événements. Dans cette perspective, de même que « où l'on ne peut plus aimer, là il faut passer » ¹⁶⁹, de même là où quelque chose peut nous être nuisible, là où quelque chose va contre notre goût, là il faut oublier. L'oubli permet donc de s'ouvrir à l'avenir, de digérer les difficultés pour pouvoir donner naissance à quelque chose de neuf. La force active de l'oubli est alors proche de la force transfigurante du rire, dans la mesure où il permet de s'envoler par-delà toute affliction et chanter de nouvelles chansons avec de nouvelles lyres. L'oubli, comme le rire, est encensé par Nietzsche au point qu'il dira : « L'oubli est le talent des dieux. Et celui qui aspire aux sommets et veut voler dans les airs doit se décharger de tout fardeau et s'alléger — c'est le don d'apesanteur des dieux ». ¹⁷⁰

B. La joie de l'éternité

[Retour à la table des matières](#)

L'homme, comme nous l'avons vu, doit se réconcilier avec le temps et accepter le devenir, c'est à dire sa propre précarité et la nécessité de sa propre mort. Dans le monde [123] dionysiaque de la volonté de puissance tout est en devenir, chaque chose qui surgit est vouée à disparaître. C'est le tragique sous sa première forme, à savoir terrifiante et problématique. Mais il faut accepter ce caractère mobile et apparemment fuyant de toute chose et même l'affirmer, l'aimer. C'est seulement à cette condition que l'homme pourra retrouver la joie authentique de l'existence, car le refus du temps, du jeu dionysiaque du monde, est ce qui conduit la volonté de puissance affaiblie à s'inventer des arrière-mondes illusoire. C'est dans ce contexte que sont nés par exemple la métaphysique dualiste occidentale et l'homme du ressentiment, dont l'attitude face à l'existence est négative, dépréciative, sur le mode de la vengeance perpétuelle envers la vie et les hommes forts. L'homme qui refuse le temps refuse le monde. Il nie alors la seule réalité pour s'en forger une autre. Il lui faut apprendre à rire et à oublier, afin de s'ouvrir au monde. L'homme doit se convertir au grand oui du jeu de la création

¹⁶⁹ *Idem*, III, « En passant », p. 214.

¹⁷⁰ *Fragments posthumes*, IX, 22[1], p. 641.

et devenir ce qu'il est, c'est à dire un être mu par une volonté de puissance qui tend à toujours se dépasser. Toutefois, quel est l'enjeu ultime de cette transmutation de l'homme ? Quelle est la dimension concrète de la réévaluation de l'immanence ? En devenant un être affirmateur, il s'agit d'accepter joyeusement son destin et de rire même devant la nécessité de sa propre mort. La formule nietzschéenne pour cette acceptation hautement affirmatrice est l'*amor fati*. Nietzsche désigne par-là le grand oui à la vie et au monde comme attitude générale envers la réalité terrestre. Il s'agit d'affirmer la nécessité intérieure qui fait qu'un être devient ce qu'il est et d'affirmer l'inscription de ce *fatum* individuel dans la nécessité du monde. Car l'anneau de la destinée individuelle embrasse l'anneau du monde : « Tout individu participe à l'être cosmique tout entier — que nous le sachions ou non — que nous le voulions ou non ! »¹⁷¹. La transmutation de l'homme s'inscrit dans l'horizon de l'*amor fati*. Et dans cette affirmation aimante de la nécessité, la rire et la joie ont une place particulière et fondamentale.

1. L'amor fati ou la solidarité avec le cosmos

La philosophie de Nietzsche est une philosophie de la nécessité. Ayant rejeté tous les préjugés finalistes et purement mécanistes, Nietzsche propose de considérer le monde dans l'optique de la nécessité. Toutefois, il ne faut se méprendre sur l'originalité de la thématique nietzschéenne de la nécessité : il ne s'agit pas tant de comprendre la nécessité que de l'aimer. Nietzsche nous invite à penser un rapport affectif et non gnoséologique à la nécessité. [124] Nietzsche s'inscrit ici contre les Stoïciens et Spinoza, qui affirmaient la nécessité du monde mais dans une perspective rationnelle. Pour les Stoïciens, le monde est traversé par un souffle divin qui le gouverne, à savoir le *logos*. Le stoïcisme peut être considéré comme un panthéisme : Dieu est le monde. L'étincelle du feu divin rationnel est partout présente, immanente aux choses mêmes. Le monde est dans cette perspective pénétré par la Raison, principe d'ordre des choses, que l'on retrouve chez l'homme. Les Stoïciens donnent un autre nom au principe qui gouverne le monde. Ils l'appellent aussi le *Destin*, qui est un mouvement éternel,

¹⁷¹ *Idem*, 15[55], p. 512.

continu et réglé, une puissance spirituelle, qui administre tout l'univers en sorte qu'il désigne une disposition inviolable de chaque chose et une coordination parfaite régnant dans tout ce qui est. La doctrine stoïcienne de la nécessité trouvera écho chez Spinoza. Ce dernier reprendra l'idée du panthéisme, exprimée par son *Deus sive natura* ¹⁷². Il s'agit de comprendre qu'il n'y pas de séparation entre le principe divin et les choses : chaque chose est une partie de la puissance divine. Dieu est immanent au monde. Pour Spinoza, Dieu est une puissance, une force qui s'exerce, il « est cause immanente de toutes choses » ¹⁷³. Dieu est la puissance de la Nature déployant ses effets et hors de Dieu il n'y a rien. Dieu est tout l'être. Spinoza veut dire par-là que tout est en acte et que le monde est tel qu'il est selon la nécessité qui le régit. Cependant, Nietzsche rejette non seulement le panthéisme mais aussi le primat de l'intellect de Spinoza et des Stoïciens. Le sage stoïcien est en effet celui qui, conduit par la raison divine qu'il peut saisir grâce à sa raison, vit serein, dépourvu de passions et absolument maître de lui. Chez Spinoza aussi la nécessité est encore appréhendée dans l'optique de la raison. Son idéal est celui de l'*amor dei intellectualis*. Il s'agit de nourrir un amour intellectuel pour Dieu et donc de vivre sous le commandement de la raison découvrant la vérité. Le sage est celui qui accède à la connaissance vraie et par-là à la béatitude. Quelle est alors la spécificité de la nécessité dans la philosophie de Nietzsche ? Si l'*amor fati* est de l'ordre de l'affectif, quels sentiments l'accompagnent-ils ?

La spécificité du penser nietzschéen de la nécessité est d'inscrire le rapport de l'homme à la nécessité dans un cadre affectif. Nietzsche cherche moins à comprendre et à justifier la nécessité qu'à l'affronter pour elle-même. Cet affrontement, qui n'est ni une résignation ni un fatalisme, se présente plutôt comme amour de la nécessité. Mais quelle est la teneur de la nécessité dans ce contexte ? Dans la mesure où il n'est plus orienté par une finalité (comme c'est encore le cas dans une certaine mesure avec les stoïciens), le devenir est innocent. Le [125] devenir, c'est à dire le monde dionysiaque des forces en perpétuel flux et reflux, n'est en attente de rien. Il n'y a rien vers quoi le monde doit tendre pour être lui-même et atteindre un quelconque stade supérieur de perfection. En ce sens, Nietzsche se reconnaît encore en Spinoza. Mais

¹⁷² SPINOZA, *Op.cit*, IV, préface, p. 488.

¹⁷³ *Idem*, I, 18, p. 331.

le divorce est consommé du point de vue du panthéisme. Le monde dionysiaque n'est pas traversé par un principe divin unique qui se décline en différents modes. Il est plutôt un jeu de forces continuel et innocent qui n'est guidé par rien d'autre que sa propre nécessité. Le hasard, par ailleurs, appartient de manière constitutive au devenir. Dans ce devenir, la vie ne peut être autre que ce qu'elle est : telle est la nécessité. Le hasard ne contredit pas la nécessité dans la mesure où il désigne le caractère chaotique (c'est à dire l'absence de lois et de normes réglant le cours des choses) et imprévisible du monde dionysiaque, monde qui ne peut être autre qu'il n'est. Le hasard est même sous un certain angle de vue ce qui constitue la nécessité du monde dionysiaque. Mais quel est le rapport de l'individu et de la nécessité ? Comment appréhender la nécessité extérieure du monde et la vie singulière de l'individu, sans pour autant retomber dans le fatalisme ou la résignation ? Il n'y a qu'une vie et c'est celle-ci, nous dit Nietzsche, chaque fois singulièrement celle-ci. Dans cette perspective, la vie singulière semble pouvoir apparaître comme écrasée sous le poids de la nécessité extérieure. Cette perspective est toutefois pour Nietzsche erronée, dans la mesure où il ne faut pas séparer la nécessité extérieure et la nécessité intérieure. Nietzsche nous le fait comprendre en parlant du fatalisme turc : « Le fatalisme turc a ce défaut fondamental qu'il place l'un en face de l'autre l'homme et la fatalité comme deux choses absolument distinctes : l'homme, dit-il, peut résister à la fatalité et chercher à la tourner, mais elle finit toujours par remporter la victoire ; c'est pourquoi ce qu'il y a de plus raisonnable, c'est de se résigner ou de vivre à sa guise. En réalité, chaque homme est lui-même une parcelle de la fatalité ; s'il croit s'opposer à la fatalité de la façon indiquée, c'est justement en cela que la fatalité s'accomplit : la lutte n'est qu'imaginaire, mais imaginaire aussi toute résignation au destin, de sorte que toutes ces chimères sont encloses dans la fatalité » ¹⁷⁴.

Il en résulte que la nécessité ne doit pas être pensée comme une puissance extérieure à l'homme totalement abstraite. Il n'y a pas de dualité entre le *fatum* individuel et la fatalité extérieure. L'individu et le destin ne semblent faire qu'un et c'est semble-t-il ce que veut nous faire comprendre Nietzsche par l'image du serpent enroulé dans les serres de l'aigle tournoyant dans le ciel : l'anneau de la destinée individuelle est

¹⁷⁴ *Humain, trop humain*, II, « Le voyageur et son ombre », § 61, p. 859.

inscrit dans l'anneau du monde. Cette perspective permet d'éclairer après coup toute la thématique nietzschéenne du [126] « devenir soi » que nous avons rencontré avec la libération et le jeu de la création. La véritable liberté, qui réside dans l'accomplissement du jeu de la création à partir de soi, est en fait l'accomplissement d'une nécessité intérieure. Une nécessité impérieuse conduit ainsi l'esprit libre à son but, mais il lui faut être patient et ne sauter aucune marche, comme l'apprend à ses dépens le jeune homme du *Zarathoustra*. Tout comme la grappe de raisin, l'esprit libre parvient lentement à maturation. Il en découle qu'après coup tout revêt un caractère de nécessité, même la souffrance ou le mal, qui se présentent alors comme des éléments nécessaires de la maturation de l'esprit et de la transmutation de l'homme. L'individu s'élève alors à l'acceptation joyeuse de l'inéluctable nécessité et éprouve même la nécessité comme une forme de beauté : « Je veux apprendre toujours davantage à considérer comme la beauté ce qu'il y a de nécessaire dans les choses : — c'est ainsi que je serai de ceux qui rendent belles les choses. *Amor fati* : que ce soit là dorénavant mon amour. Je ne veux pas entrer en guerre contre la laideur. Je ne veux pas accuser, je ne veux même pas accuser les accusateurs. *Détourner mon regard*, que ce soit là ma seule négation ! Et, somme toute, en un mot : je veux désormais pouvoir n'être un jour que pure approbation ! »¹⁷⁵. Nietzsche formule ici l'affirmation joyeuse de la nécessité dans ce qu'elle a de plus aimant. Il s'y combine probité et lucidité quant à au caractère dionysiaque du monde et une affirmation totale de ce dernier. Celui qui éprouve l'*amor fati* affirme la vie dans sa totalité et transfigure même la laideur en beauté. Sa seule négation est de regarder ailleurs, d'oublier, et par conséquent peut-être de rire. L'individu fusionne alors avec le cosmos tout entier en disant oui de manière inconditionnelle à l'existence. Il devient un être qui aime et affirme le jeu dionysiaque du monde, c'est à dire ce jeu de perpétuelle création et destruction, comme ce qu'il y a de plus beau parce que nécessaire. Dans cette fusion de l'individu et du cosmos *Le crépuscule des idoles* nous invitera à voir la forme suprême de la liberté de l'esprit et de l'affirmation : « Un tel esprit *libéré* apparaît au centre de l'univers, dans un fatalisme heureux et confiant, avec la foi qu'il n'y a rien de condamnable que ce qui existe isolément, et que, dans la totalité, tout se résout et s'affirme. *Il ne nie plus...* Mais une telle foi est la plus haute de toutes les fois possibles. Je l'ai baptisée du nom de

¹⁷⁵ *Le gai savoir*, IV, § 276, p. 165.

Dionysos » ¹⁷⁶. L'individu fusionne alors avec le cosmos. Et même s'il crée à partir de lui-même et de son goût, il ne limite pas sa perspective à son seul vouloir : il pense de façon cosmique et se sent solidaire du monde.

[127]

2. *Le caractère religieux de la joie et du rire*

Il découle de ce que nous avons dit qu'il y a toute une dimension religieuse de l'*amor fati*. Nietzsche parle en effet de foi la plus haute. Il peut apparaître surprenant de parler de caractère religieux à propos de la pensée de Nietzsche dans la mesure où celui-ci s'attache à montrer le nihilisme et la dépréciation à l'œuvre dans certaines religions, notamment dans le christianisme. Il est nécessaire de remonter à la signification étymologique du terme « religion » pour saisir dans quelle mesure il est légitime d'appréhender l'*amor fati* dans une perspective religieuse. Si l'on renvoie le terme *religio* au verbe *religare*, l'étymologie du terme religion signifie « rattacher », « relier ». Dans cette perspective, le religieux est ce qui nous attache à quelque chose de considéré comme élevé. Le religieux désigne alors le lien affectif et effectif d'un attachement. Cela vaut-il pour l'*amor fati* ? L'*amor fati* étant ce qui désigne l'acquiescement le plus haut dont un individu puisse faire preuve quant à la vie dans l'immanence terrestre, il nous attache à l'existence. Michel Haar va dans ce sens en disant que la morale nietzschéenne de la force et de l'affirmation s'apparente à une religion de la vie : « Cette morale qui s'adosse à l'affirmation “dionysiaque” du monde a (ou aura) quelque chose de sacré [...] Il faut en effet distinguer les religions nihilistes, qui servent de soutien à une vie malade, et les cultes grecs anciens ou le bouddhisme primitif qui témoignent d'un amour spiritualisé de la vie, d'une profonde *reconnaissance*, dans tous les sens, vis-à-vis de ce monde-ci ou de la terre. D'un côté, la religion comme “consolation”, névrose, narcose, crucifixion, désir de mort, de l'autre, la religion comme “sérénité d'un soleil couchant” (le Bouddha), ou comme l'affirmation de l'être, par-delà le “oui, mais” : une religion du *pur oui*, pour laquelle sera repris le symbole grec de Dionysos [...] la religion comme

¹⁷⁶ *Le crépuscule des idoles*, « Flâneries d'un inactuel », § 49, p. 1022.

élan de l'affirmation de l'être entier et d'abord de soi-même, justification et estime de soi-même [...] La religion n'est rien sinon la solidarité de l'individu avec le cosmos ou avec le tout vivant qu'il affirme dans la joie, comme l'incluant lui-même et comme comprenant toutes choses. Ainsi l'éthique positive de Nietzsche se révèle-t-elle comme la religion du lien affectif universel »¹⁷⁷. La religion subit l'analyse généalogique de la même façon que la morale. Elle peut être l'expression d'une vie appauvrie qui cherche des moyens de consolation à même de lui permettre de se conserver. Ainsi la religion chrétienne est pour Nietzsche une religion nihiliste. Le christianisme a valorisé la vie dans l'au-delà et promis aux hommes le bonheur dans le royaume éternel de Dieu. Il en a résulté une dépréciation quasi totale de la vie terrestre [128] et du corps. Tout se voyait marqué du sceau du péché originel et les hommes étaient paralysés par le sentiment de la faute. Car il faut dans cette perspective racheter la vie pécheresse de l'ici-bas par le salut en vue dans l'au-delà. Or il ne s'agit là pour Nietzsche que d'illusions supraterrrestres. Les hommes n'ont à vivre que cette vie-ci, c'est à dire la vie terrestre. Et il peut y avoir des formes de religion qui servent la vie et œuvrent dans le sens de son intensification et de sa plénitude, telle que la religion païenne des Grecs. Comme nous l'avons déjà indiqué, la religion olympienne n'est pas née de la misère et du besoin. La religion grecque est au contraire l'expression d'une surabondance de forces. Par elle les Grecs avaient le sentiment d'une vie qui méritait pleinement d'être vécue. Il s'agissait de célébrer la vie et de transfigurer l'existence humaine tragique dans la beauté. Dans une telle perspective, la religion est bien un attachement à la vie dans l'ici-bas. Le monde ne se voit pas déprécié sous le regard d'un juge transcendant. L'homme y est relié au monde terrestre et affirme la vie tel qu'il l'expérimente. Il est même reconnaissant envers la vie et son attitude affirmatrice exprime sa gratitude. L'*amor fati* s'inscrit dans cette dynamique d'affirmation religieuse de la vie. Il s'oppose ainsi fortement à l'idéalisme, caractérisé par Nietzsche comme fuite devant la réalité et volonté de nier celle-ci en condamnant ses aspects douloureux et problématiques, étant donné que l'homme y affirme la vie et le monde tels qu'ils sont, sans rien en retrancher et sans vouloir illusoirement que les choses soient autrement qu'elle ne sont. L'homme affirmant ainsi la réalité est caractérisé par un oui total qui

¹⁷⁷ HAAR Michel, *Par delà le nihilisme, Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, 1998, pp. 2-4.

excède son seul vouloir, le reliant au *fatum* et à son appartenance à l'univers tout entier.

Néanmoins, quel est le sentiment qui anime cette attitude globale face à l'existence ? Qu'est-ce qu'éprouve l'homme qui célèbre ainsi la vie dans l'immanence ? Le sentiment total d'un être caractérisé par l'amour de la nécessité, et donc par conséquent par un amour inconditionnel de la vie, est la joie. La joie est un sentiment qui dit oui de façon inconditionnelle. C'est un sentiment qui excède toute restriction et s'ouvre généreusement à toute chose. Dans cette perspective, la joie apparaît comme le sentiment global de la tonalité affective de l'homme qui rit d'un rire authentique. La joie est un sentiment englobant caractérisé par l'ivresse de la surabondance et de la plénitude, sentiment de l'existence dont le rire, la gaieté et la félicité sont les manifestations affectives les plus éclatantes. La joie doit être ici comprise en tant que sentiment profond de l'existence qui donne une coloration particulière à toute notre relation aux choses. La joie profonde n'est pas une humeur passagère mais bien plutôt une passion dominante qui donne une tonalité affective affirmative à tous nos états. De même que la haine et sa spiritualisation qu'est l'esprit de vengeance sont ce qui caractérisent les hommes malades du nihilisme passif, de même la joie est le sentiment de [129] l'existence qui anime les êtres qui disent oui à la vie et au monde. L'*amor fati* apparaît dans cette perspective comme la spiritualisation de la joie profonde, dans la mesure où il est une affirmation de tout ce qui est. Dans l'*amor fati* tel que le présente Nietzsche dans le texte cité plus haut, même la laideur n'est pas rejetée, mais au contraire transfigurée parce qu'inscrite dans la nécessité. La joie transfigure toute chose. Et quand l'esprit s'associe à cette affirmation de la vie, il en résulte une spiritualité du « pur oui », telle que la religion grecque ou l'*amor fati* nietzschéen. Toutefois, si la joie donne une certaine stabilité à l'individu, dans la mesure où elle donne le « ton » de sa relation au monde, il ne s'agit pas d'une stabilisation qui fige ou fixe à un point précis. Car la joie est la volonté de puissance dans ce qu'elle a de plus affirmateur et de plus élevée. Elle est le sentiment dominant qui commande à tous les autres affects. Ainsi elle doit aussi répondre à l'exigence de se dépasser elle-même. C'est le cas, étant donné que la joie ne se referme pas sur elle-même et ne s'installe pas confortablement dans son bonheur. La joie se donne sans considération quant à la peine ou au

plaisir. Elle est assez riche pour se dispenser sans rien attendre en retour. La joie profonde comme sentiment total et englobant de l'existence est sans motivations ni justifications. La joie se veut elle-même, s'attache à elle-même, se dépassant ainsi dans un vouloir qu'elle anime. De sorte que la joie dit oui à toutes choses, même à la douleur et à la mort. Son affirmation d'elle-même excède sa seule dimension et affirme comme une certaine perfection du monde : il n'y a rien à en retrancher. L'on peut ainsi dire avec Zarathoustra : « Voici que mon monde est devenu parfait, minuit est aussi midi. La douleur est aussi un plaisir, la malédiction est aussi une bénédiction, la nuit est aussi un soleil, — allez-vous-en ou bien apprenez-le : un sage est aussi un fou. Avez-vous jamais dit oui à un plaisir ? Ô mes amis, alors vous avez dit oui aussi à toute douleur. Toutes les choses sont enchaînées, enchevêtrées, amoureuses les unes des autres [...] Toute joie veut l'éternité de toute chose, veut le miel, elle veut du levain, un minuit ivre, elle veut des tombes, elle veut un crépuscule doré, — que ne veut-elle pas la joie ! Elle est plus assoiffée, plus cordiale, plus affamée, plus effrayante, plus secrète que toute douleur, elle se veut, se mord elle-même, la volonté de l'anneau lutte en elle, — elle veut de l'amour, elle veut de la haine, elle est d'une surabondante richesse, elle prodigue, jette, mendie, afin que quelqu'un la prenne, remercie celui qui la prend, elle aimerait être haïe, — la joie est si riche qu'elle a soif de douleur, d'enfer, de haine, de bonté, d'infirmité, de *monde* [...] toute joie se veut elle-même, c'est pourquoi elle veut aussi la peine du cœur ! [...] la joie veut l'éternité de toute chose, elle veut une *profonde, profonde éternité* ! » ¹⁷⁸.

[130]

Que peut-on déduire de ce chant de Zarathoustra ? Qu'est-ce que cela signifie que la joie veuille l'éternité ? Comment concilier le devenir du monde dionysiaque et l'éternité dont parle Nietzsche dans ce chant d'ivresse de Zarathoustra ? Voulant toute chose, la joie englobe aussi dans son vouloir la douleur et tout ce qu'il peut y avoir de problématique dans l'existence. La joie se présente ainsi comme le sentiment dionysiaque le plus affirmateur, dans la mesure où elle veut aussi le devenir. Dans la joie, comme dans le rire du chant intitulé « Les sept sceaux »,

¹⁷⁸ Ainsi parlait Zarathoustra, IV, « Le chant d'ivresse », § 10 et 11, pp. 376-377.

tout est rassemblé ensemble et sanctifié par sa propre félicité. La joie dit oui de façon inconditionnelle à la vie, en sorte qu'elle dit aussi oui au caractère transitoire de toute chose : elle comporte en elle la joie de la destruction propre au dionysiaque. Il apparaît ainsi que la joie est plus profonde que le sentiment de la douleur. Celui qui se focalise sur la douleur ne veut pas que la douleur se répète. Il fera tout pour se préserver de la souffrance, comme le font les derniers hommes en se réfugiant dans le petit confort ou les « hallucinés des arrières mondes » qui pensent racheter l'existence et la douleur qui lui est inhérente en projetant le sens de la vie dans l'au-delà. La joie s'attache au caractère périssable et donc instantané de toute chose. Elle ne refuse pas la caducité de tout ce qui surgit dans l'existence, mais l'englobe dans son pur oui tellement elle est riche et se prodigue. Dans la joie est affirmé même l'instant et son caractère transitoire. N'y a-t-il pas là contradiction à parler d'instant qui passe alors qu'il est dit que la joie veut l'éternité ? L'éternité dont parle Nietzsche n'est pas un autre temps ou un autre temps. La tradition philosophique a pensé l'éternité comme ce qui est soustrait au temps. Dans le *Timée*, Platon faisait même du temps l'image mobile de l'éternité, cette dernière étant pour lui une, immobile et immuable. Il n'en va évidemment pas ainsi dans la pensée de Nietzsche, dans la mesure pour lui il n'y a pas d'autre monde que le monde dionysiaque du devenir. Pour paradoxale que cela puisse paraître, l'éternité doit être mise en rapport avec le devenir. Cela se comprend par le fait que le monde dionysiaque est éternellement en train de fluer et de refluer. Ce qui se joue ici en arrière plan est la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour. La vie terrestre est temporelle mais aussi éternelle, c'est à dire éternelle sous la modalité du temps.

Tout se passe donc comme si c'était la vie terrestre, c'est à dire la vie dans l'immanence, dans l'ici-bas, qui était éternelle. Elle est éternelle sur le mode de l'éternel retour. Tout chose revient éternellement telle qu'elle est, dans ce qu'elle a de plus grand comme dans ce qu'elle a de plus petit. Nietzsche ouvre cette perspective dans *Le gai savoir* : « Que serait-ce si, de jour ou de nuit, un démon te suivait une fois dans la plus solitaire de tes solitudes et te disait : “Cette vie, telle que tu la vis actuellement, telle que tu l'as vécue, il faudra que tu la revives encore une fois, et une quantité innombrable de fois ; et il n'y aura rien elle rien de nouveau, [131] au contraire ! il faut que chaque douleur et chaque joie,

chaque pensée et chaque soupir, tout l'infiniment grand et l'infiniment petit de ta vie reviennent pour toi, et tout cela dans la même suite et le même ordre — et aussi cette araignée et ce clair de lune entre les arbres, et aussi cet instant et moi-même. L'éternel sablier de l'existence sera retourné à nouveau — et toi avec lui, poussière des poussières !” » ¹⁷⁹. Le problème de considérer la valeur scientifique de l'éternel retour en termes de théorie cosmologique n'est pas ce qui ici importe le plus. La façon dont Nietzsche présente l'éternel retour dans ce texte du *Gai savoir* invite plutôt à la considérer comme une épreuve pour l'individu à qui se présente cette pensée. Il s'agit de voir qui peut surmonter la pensée de l'éternel retour, qui est présentée comme « le poids le plus formidable ». La pensée de l'éternel retour est le poids le plus lourd parce qu'elle dramatise l'inscription de l'homme dans l'immanence. Elle radicalise l'effondrement des arrières mondes transcendants et l'affirmation de la vie ici-bas comme la seule vie. Il n'y a plus aucune fuite possible : la seule vie est celle-ci et elle revient éternellement. Cette pensée peut être étouffante et celui qui la surmonte avec joie peut être considéré dans la perspective du surhumain en tant que « sens de la terre ». Nietzsche figure cette perspective dans le *Zarathoustra*, en mettant en scène un berger (l'homme) allongé avec un serpent dans la bouche (la pensée de l'éternel retour). La seule façon pour cet homme de surmonter l'épreuve est de mordre le serpent et de lui arracher la tête, c'est à dire d'affronter en face la difficulté. Il en résulte une métamorphose : « il mordit d'un beau coup de dent ! il cracha loin, bien loin la tête du serpent : — et se leva d'un bond. Plus ni berger, ni homme, — mais métamorphosé, entouré de lumière et qui riait ! Jamais sur terre un homme n'a ri comme *il* riait. Oh ! mes frères, j'entendis un rire qui n'était pas le rire d'un être humain » ¹⁸⁰. L'éternel retour est l'épreuve ultime pour l'homme qui affirme la vie et la nécessité. Il s'agit de la forme suprême de l'*amor fati*, en tant qu'affirmation suprême de la vie terrestre et de l'immanence dans le vouloir que tout revienne éternellement tel qu'il est. Il en résulte la joie profonde de l'éternité et le rire surhumain du berger. C'est dans cette perspective de l'éternel retour de toute chose que la joie se voulant elle-même veut l'éternité. Il est par ailleurs possible de dégager de la perspective de l'éternel retour la compréhension du symbolisme de Dionysos comme figure de la « religion du pur oui »

¹⁷⁹ *Le gai savoir*, IV, § 341, p. 202.

¹⁸⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « De la vision et de l'énigme », 2, p. 193.

dont parlait Michel Haar. Dionysos, appelé aussi Zagreus, est sensé être né plusieurs fois tout autant que mort à plusieurs reprises : « aux multiples naissances du dieu correspondent autant de mises à mort »¹⁸¹. [132] Dionysos symbolise l'éternel retour, en tant que dieu éternellement démembré et reconstitué, mais aussi la nécessité de la mort et du renouveau, le cycle de la vie et de la mort. Quel est le lien entre Dionysos et la joie ? Dans quelle mesure peut-on associer Dionysos et la joie ? Nietzsche dit qu'avec Dionysos les Grecs se garantissaient « la vie éternelle, l'éternel retour de la vie ; l'avenir promis et sanctifié dans le passé ; l'affirmation triomphante de la vie au-delà de la mort et du changement »¹⁸². Dionysos, comme la joie, n'exclue ni ne restreint rien. Il figure une affirmation totale de la vie qui se fait dans la joie. La joie apparaît comme un sentiment dionysiaque qui dit oui et englobe tout dans son affirmation. Car la joie profonde veut l'éternel retour, elle veut que revienne la douleur comme le plaisir, le laid comme le beau : elle dit oui de façon inconditionnelle à tout ce qui est et reviendra éternellement. L'homme n'est alors plus homme mais métamorphosé. Il donne tout son sens à la terre en affirmant au plus haut point la vie terrestre comme la seule réalité et en voulant même que tout revienne tel qu'il est et a été. L'homme est alors un être du pur oui, dont l'attitude existentielle est animée par la joie profonde qui veut le retour de toute chose. Cette joie de l'éternité se manifeste par un éclat de rire surhumain, lumineux et doré, éclat qui dit oui à l'instant et sanctifie par-là toute chose.

¹⁸¹ DARAKI Maria, *Dionysos et le déesse terre*, Paris, Flammarion, Champs, 1994, p. 21.

¹⁸² *Le crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », § 4, p. 1028.

[133]

Le rire chez Nietzsche

CONCLUSION

*Le rire des philosophes
de l'avenir*

[Retour à la table des matières](#)

[134]

L'analyse du rire au sein de la problématique de la transvaluation des valeurs nous a révélé que ce phénomène, considéré généralement comme anodin, superficiel et sans conséquences, peut apparaître fondamental. Si Nietzsche nous invite à rire plus souvent, l'essentiel est peut être non pas tant de toujours rire mais peut être de s'efforcer de vivre avec une volonté de rire « malgré tout ». Avec cette volonté l'homme tend à s'envoler par-delà l'affliction et le malheur dont il est toujours susceptible d'être l'objet. Personne n'est à l'abri des « coups du sort » mais il faut malgré tout rire et se réjouir ou, pour reprendre la terminologie du *Gai savoir*, danser sur des cordes légères. En s'attachant à rire même des tragédies, qu'elle soit réelle ou jouée dit Zarathoustra dans son discours intitulé « Lire et écrire », il s'agit de ne pas se laisser accabler par ce que l'existence peut avoir de problématique. La promotion de l'art de vivre avec la volonté de rire conduit à mettre en avant une attitude face à l'existence qui emporte l'individu dans l'affirmation des choses telles qu'elles sont sans rien en retrancher. C'est l'essence même du rire qui fait de cet affect, inscrit au sein d'une tonalité affective dont le sentiment dominant est la joie profonde, un élément fondamental dans la pensée de Nietzsche. Le rire est de nature dionysiaque, il est volonté de puissance. Le rire introduit du mouvement et stimule l'individu qui en est affecté. L'éclat de rire, qui est explosion et débordement de puissance, emporte l'individu par-delà lui-même sans jamais le perdre, dans la mesure où le rire authentique est orienté par le sentiment global qu'est la joie. Le rire est une manifestation pétulante de la joie comme sentiment total d'une attitude existentielle particulière. Au contraire, l'homme dont le rire ne naît pas de la tonalité affective colorée par la joie perd la nature intime du rire et se perd ainsi lui-même : c'est alors le sarcasme ou l'ironie maligne. Le rire est joie, légèreté, célébration du côté léger de l'existence. C'est pourquoi Nietzsche nous invite à faire du rire une seconde nature. Celui qui incorpore le rire comme instinct, c'est à dire comme affect n'ayant plus besoin de stimulation extérieure pour s'exprimer, congédie l'esprit de lourdeur et toute forme de pesanteur néfaste à l'intensification de la vie et du sentiment de l'existence. D'un point de vue plus conceptuel et théorique, cela revient à dire que le rire convertit le négatif en positif. Avec le rire s'amorce une possibilité concrète de transvaluation des valeurs. L'intérêt philosophique du rire se joue en effet dans le contexte de la

transmutation des valeurs, cette dernière révélant des enjeux concrets, à savoir le changement du rapport de l'homme à l'existence et l'affirmation de la vie. Deleuze disait déjà que « rire est affirmer la vie »¹⁸³. Le rire ruine le sens en permettant une ouverture au monde et aux diverses perspectives possibles. Le non du rire n'est pas une [135] clôture mais une ouverture, un éclatement des perspectives, une ligne de fuite. L'homme qui portait passivement des valeurs devient alors actif : sa volonté de puissance se fait active dans la destruction. De sorte que le non devient la condition de possibilité d'un oui sacré, d'une affirmation plus haute. Dans la tonalité affective affirmative du rire, le non destructeur est emporté par-delà lui-même par le oui. En ce sens, la force critique du rire n'apparaît même plus comme quelque chose de négatif, dans la mesure où elle est animée par une volonté de puissance active se traduisant par le oui créateur. Le non du rire est un non-conversion qui se dépasse en tant que non dans l'élan affirmateur du oui. Par le rire le non se métamorphose en oui, la négation devient affirmation, la destruction ouvre sur la création, les « chiens sauvages » deviennent des « enfants célestes ». Dans cette perspective, le versant critique du rire est déjà quelque chose de positif. En lançant un regard global en feed-back sur l'analyse du rire, il semble que la fonction critique du rire et son versant positif ne peuvent pas être désolidarisés. Il est possible de les séparer en raison des réquisits de l'examen mais il apparaît au final que les deux grandes fonctions du rire sont enchevêtrées et imbriquées l'une dans l'autre. Seulement, à la lumière du oui le non prend une toute autre coloration : il sera parodie, moquerie facétieuse, ne devant semble-t-il jamais se perdre dans la haine et la critique trop acerbe.

Toutefois, une telle attitude face à l'existence si hautement affirmatrice est-elle accessible pour l'homme ? N'est-ce pas plutôt l'affaire d'un type d'être surhumain ? L'attitude totalement affirmative caractérisée par le rire et la joie profonde dans la perspective de l'*amor fati* ne semble pas être une réalité totalement accomplie. Dans le premier développement du quatrième livre du *Gai savoir*, Nietzsche dit qu'il veut un jour n'être que pure approbation. Cela laisse entendre que ce n'est pas encore le cas et peut-être d'ailleurs qu'il est nécessaire que cette attitude ne soit pas quelque chose d'achevé. Cet « idéal » de l'affirmation la plus haute, au sens de quête concrète à laquelle s'attache l'homme du

¹⁸³ DELEUZE Gilles, *Op.cit.*, p. 196.

oui créateur et non pas au sens d'horizon normatif posé *a priori*, apparaît comme « à venir ». Il s'agit d'une transfiguration de l'existence dans l'immanence identifiable à la quête du surhumain comme « sens de la terre » : l'homme doit tendre l'arc de son désir vers le surhumain, c'est à dire vouloir élever l'homme à un type supérieur d'existence par la création de nouvelles valeurs dans une perspective hautement affirmatrice de la vie (terrestre). Or une telle entreprise n'est jamais véritablement achevée mais toujours ouverte comme jeu de la création. C'est dans cette perspective que semble devoir être comprise la thématique nietzschéenne des philosophes de l'avenir. Nietzsche met en avant une certaine conception de la philosophie, qui n'est par ailleurs pas étrangère à la conception de la philosophie telle qu'il est possible de la dégager des [136] philosophes de la Grèce antique. Nietzsche renoue, dans un nouveau contexte qui est celui de la modernité, avec l'idéal philosophique des philosophes grecs, notamment ceux de l'époque tragique. Il n'est plus possible de parler simplement de philosophie mais plutôt de vie philosophique. Nietzsche voit chez ces philosophes un certain courage de vivre une vie philosophique jusque dans tous les domaines de l'existence quotidienne, par exemple dans la manière de s'habiller, c'est à dire dans la façon de vivre. Avec ces philosophes nous sommes confrontés à un acte créateur duquel jaillit une nouvelle forme de vie, en l'occurrence l'existence du sage dans une multiplicité de formes différentes. Si l'on reprend la typologie aristotélicienne des activités humaines, la philosophie telle que semble la promouvoir Nietzsche n'est plus une simple *theoria*. Le philosopher, vivre une existence philosophique, ce n'est pas se limiter à la contemplation et à l'intellection. L'activité philosophique n'est pas qu'une activité seulement contemplative. Une telle perspective est illusoire et hypocrite dans la mesure où il s'agit de faire comme si l'individu qui pense n'avait pas de corps et de vie concrète, sensible, quotidienne. Toute pensée est corporelle et doit être renvoyée au corps interprétant, de la même manière que le corps est corps pensant. Les valeurs dites spirituelles, les vérités, sont des interprétations d'un type de vie particulier et donc des créations. Les philosophes, qu'ils le sachent ou non, sont selon Nietzsche des créateurs. Les vérités qu'ils pensent découvrir sont leurs créations, les valeurs qu'ils posent à partir d'eux-mêmes comme supérieures. La philosophie, dans cette optique, est une attitude évaluatrice envers la vie qui s'exprime par et trouve un support dans certaines images théoriques qui sont créées. Il n'y a pas d'« immaculée connaissance », de pure contemplation,

d'objectivité, mais des perspectives et des interprétations au service de l'élévation d'un type de vie particulier. Car le processus à l'œuvre dans la création philosophique, comme tout jeu de la création, ne se limite pas à l'intellection mais est porté par la plénitude de la vie du philosophe, avec sa base affective et sa volonté de puissance. Dans *Par delà le bien et le mal*, Nietzsche semble préfigurer l'attitude des philosophes de l'avenir en parlant de philosophes « capables d'éclats de rire dorés » et sachant, « tout en philosophant, rire d'une façon nouvelle et surhumaine »¹⁸⁴. Si l'on « jette un œil », pour le dire de façon triviale, à l'histoire de la philosophie, on se rend compte qu'à quelques exceptions près la tradition philosophique n'a pas beaucoup ri. C'est bien plutôt l'esprit de lourdeur qui a prévalu et imposé sa loi d'airain.

De sorte que dans la mesure où la transvaluation des valeurs implique une transmutation de l'homme en être affirmateur, il en résulte aussi la nécessité d'une métamorphose du [137] philosophe. Les philosophes de l'avenir ou, autrement dit, les philosophes à venir, c'est à dire les philosophes qu'il faut vouloir faire advenir, seront les philosophes d'une sagesse du jeu. Il faut comprendre par-là que le type de philosophe à vouloir pour l'avenir créera de nouvelles valeurs, gravera de nouvelles valeurs sur de nouvelles tables, mais tout en sachant rester trop sérieux pour se prendre au sérieux. Il lui faudra pouvoir rire tout en philosophant, c'est à dire aussi ressentir le plaisir de penser, car la gaieté est une humeur propice à la pensée. Dans une telle perspective prise sur la philosophie de Nietzsche, tout se passe comme si ce qui devait caractériser l'activité philosophique du philosophe de l'avenir était le gai savoir. Ce type de philosophe ne sera pas, comme la tradition nihiliste occidentale, marqué par une mécompréhension du corps et un mépris de tout ce qu'il y a de corporel. Il ne sera ni idéaliste ni un savant érudit. Son sérieux ne sera pas le sérieux de la vérité mais le sérieux du jeu et plus particulièrement du jeu innocent de la création. Ce qui se joue ici, c'est le type de connaissance que Nietzsche pense comme le plus élevé. Nietzsche, nous l'avons vu, ne lutte pas contre l'esprit, mais tente de mettre au jour la véritable nature de l'esprit contre les caricatures et autres contrefaçons. De même il ne lutte pas contre la philosophie, mais tente de mettre au jour un nouveau type de philosophes. Cela se comprend dans la mesure où Nietzsche pense que la philosophie est

¹⁸⁴ *Par delà le bien et le mal*, « Qu'est-ce qui est noble ? », § 294, p. 730.

la forme la plus spiritualisée de la volonté de puissance, en tant qu'instinct tyrannique voulant créer le monde à son image. Toutefois, bien souvent les philosophes servent la morale et les valeurs établies : ils ne font dans ce cas que recevoir et repenser des valeurs et des concepts qu'on leur offre. Nietzsche est aux antipodes de cette conception de la philosophie. Elle est plutôt pour lui une expérience vécue, une expérimentation, une conquête. La vie se martyrise elle-même pour s'élever dans la passion de la connaissance. Dans cette optique, la connaissance et l'esprit vont dans le sens de la vie et de son élévation. La connaissance est une expérience dans laquelle le penser et le créer fusionnent pour donner naissance à des types d'existence inouïs, jamais vus, singuliers. C'est la vie comme moyen de la connaissance. Et Nietzsche dit qu'« avec ce principe au cœur on peut non seulement vivre avec bravoure, mais encore *vivre avec joie, rire de joie !* »¹⁸⁵. La vie philosophique est à la fois une *praxis* et une *poïesis*. Le philosophe crée, produit des concepts et des images théoriques dans une interprétation du monde qui est une expérience et une expérimentation. Dans cette perspective, il est possible de dire que la vie philosophique d'un tel philosophe-créateur (ou philosophe-artiste) est comme le voyage risqué d'un grand navigateur. Le philosophe joue, lance les dés, s'engage dans l'horizon incertain et infini des [138] possibles. Il se met en jeu dans la création de nouvelles valeurs : il prend le risque de nouvelles évaluations en gravant tel un législateur de nouvelles valeurs sur de nouvelles tables. Une telle passion de la connaissance œuvre pour la vie et son intensification. Le philosophe se fait voyageur. Son attitude est comparable à une sorte de nomadisme intellectuel aux antipodes du dogmatisme conservateur, attitude qui s'élève à un degré supérieur dans le jeu créateur de nouvelles évaluations. Dans une telle perspective, le rire du philosophe de l'avenir est une ouverture au monde qui donne à penser la conciliation du jeu et du sérieux, du penser et du créer, — autrement dit de la vie et de l'esprit philosophique. Le philosophe de l'avenir est caractérisé par des éclats de rire dorés parce que son savoir est une conciliation de l'affectivité et de la dimension cognitive de l'homme. Il s'agit de réconcilier le penseur avec lui-même, avec son corps et son affectivité, car il n'y a pas de dualité entre l'esprit et le corps : le corps est la grande raison dont l'esprit est une création visant à raffiner et élever l'homme. Nietzsche ne renonce pas à toute forme de savoir, mais

¹⁸⁵ *Le gai savoir*, IV, § 324, p. 189.

celle-ci doit être au service de la vie et non pas la briser ou la paralyser. C'est pour cela que philosophe de l'avenir doit être gai, rieur, allègre, léger, danseur, tout autant que courageux, brave et résolu dans le jeu de la création. De sorte que pour conclure nous pourrions dire avec Zarathoustra : « Et que soit perdue la journée où l'on n'ait pas dansé *une seule* fois ! Et que soit fausse pour nous chaque vérité, auprès de laquelle il n'y a pas eu au moins un éclat de rire »¹⁸⁶.

¹⁸⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des vieilles et des nouvelles tables », § 23, p. 254.

[139]

Le rire chez Nietzsche

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Nietzsche

[Retour à la table des matières](#)

Œuvres, tomes I et II, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993.

Vérité et mensonge au sens extra-moral, trad. par Nils Gascuel, Paris, Babel, 1997.

La philosophie à l'époque tragique des grecs, suivi de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, trad. par Jean-Louis Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1975.

La vision dionysiaque du monde, trad. par Jean-Louis Backès, in *Œuvres posthumes, 1870-1873*, Paris, Gallimard, 1975.

Ainsi parlait Zarathoustra, trad. par Georges-Arthur Goldschmidt, Paris, Le Livre de Poche, Classiques de la philosophie, 1983.

Fragments posthumes, 1881-1882, trad. par Pierre Klossowski, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome V, Paris, Gallimard, 1982.

Fragments posthumes, Été 1882-printemps 1884, trad. par Anne-Sophie Astrup et Marc de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome IX, Paris, Gallimard, 1997.

Fragments posthumes, Printemps-automne 1884, trad. par Jean Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome X, Paris, Gallimard, 1982.

Fragments posthumes, Automne 1884-automne 1885, trad. par Michel Haar et Marc B. de Launay, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XI, Paris, Gallimard, 1982.

Fragments posthumes, Automne 1885-automne 1887, trad. par Julien Hervier, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XII, Paris, Gallimard, 1978.

[140]

Fragments posthumes, Automne 1887-mars 1888, trad. par Pierre Klossowski et Henri-Alexis Baatsch, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1976.

Fragments posthumes, Début 1888-début janvier 1889, trad. par Jean-Claude Hémerly, in *Œuvres philosophiques complètes*, tome XIV, Paris, Gallimard, 1977.

Commentaires

BALAUDÉ Jean-François et WOLTING Patrick (s. dir.), *Lectures de Nietzsche*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

BIRNBAUM Antonia, *Nietzsche, Les aventures de l'héroïsme*, Paris, Payot, 2000.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 1962.

DELEUZE Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

FINK Eugen, *La philosophie de Nietzsche*, trad. par Hans Hildenberg et Alexis Lindenbergh, Paris, Les Éditions de Minuit, 1965.

GUÉRY François, *Ainsi parla Zarathoustra, Volonté, vérité, puissance (9 chapitres du livre II)*, traduction nouvelle et commentaire, Paris, Ellipses, 1999.

GUÉRY François, « Nietzsche et l'idéalisme », in *Nietzsche ou la grande santé*, s. dir. de Didier Raymond, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 1999.

HAAR Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, TEL, 1993.

HAAR Michel, *Par delà le nihilisme, Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, 1998.

HÉBER-SUFFRIN Pierre, *Nietzsche ou la probité*, Paris, Ellipses, 1987.

HÉBER-SUFFRIN Pierre, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris, PUF, 1988.

HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, tome I, trad. par Pierre Klosowski, Paris, Gallimard, NRF, 1971.

HEIDEGGER Martin, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, NRF, 1958.

[141]

ILDEFONSE Frédérique, « Nietzsche : les nouvelles conditions du corps », in *Le corps*, Paris, Vrin, Intégrale, 1992. .

KESSLER Matthieu, *L'esthétique de Nietzsche*, Paris, PUF, Thémis philosophie, 1998.

LOWITH Karl, « Nietzsche et sa tentative de récupération du monde », trad. par Arion L. Kelkel, in *NIETZSCHE*, « Cahiers de Royaumont », Philosophie, n° VI, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

MOREL Georges, *Nietzsche, Introduction à une première lecture*, Paris, Aubier, 1985.

PHILONENKO Alexis, *Nietzsche, Le rire et le tragique*, Paris, Le Livre de Poche, 1995.

RAYMOND Didier, « Santé et maladie chez Nietzsche », in *Nietzsche ou la grande santé*, s. dir. de Didier Raymond, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 1999.

ROSSET Clément, « Notes sur Nietzsche », in *La force majeure*, Paris, Les Éditions de Minuit, Collection « Critique », 1983.

SOJCHER Jacques, *La question et le sens, esthétique de Nietzsche*, Paris, Aubier Montaigne, Bibliothèque philosophique, 1972.

Lectures complémentaires

ANDRÉAS-SALOMÉ Lou, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, trad. de Jacques Benoist-Méchin revue et complétée par Olivier Mannoni, Paris, Grasset, Les Cahiers Rouges, 1992.

AUGUSTIN, *Confessions*, trad. par Joseph Trabucco, Paris, GF, 1964.

DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF, 1979.

DARAKI Maria, *Dionysos et la déesse terre*, Paris, Flammarion, Champs, 1994.

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, trad. de E. Bréhier revue par P. Aubenque, in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1962.

Évangile selon Luc, trad. par J. Gros et M. Létarmy avec la collaboration de P. Gros, in *La Bible, Nouveau Testament*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1971.

[142]

KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. revue par J. Muglioni, Paris, Bordas, 1988.

KANT, *Critique de la faculté de juger*, trad. par A. Philonenko, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974.

LE DIRAISON Serge et ZERNIK Éric, *Le corps des philosophes*, Paris, PUF, 1993.

Le livre de Job, trad. par É. Dhorme, in *La Bible, L'Ancien Testament*, tome II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1959.

MONTAIGNE, *Essais*, Paris, Gallimard, Folio classique, 1965.

ROSSET Clément, *Logique du pire*, Paris, PUF, Quadrige, 1971.

PLATON, *Timée*, trad. par A. Rivaux, Paris, Gallimard, TEL, 1985.

SÉNÈQUE, *La colère*, trad. de A. Bourgery revue par P. Veyne, in *Entretiens*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1993.

TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, tome II, Paris, GF, 1981.

YOVEL Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, trad. par Eric Beaumartin et Jacqueline Lagrée, Paris, Seuil, collection Licbre Examen, 1991.

Sur le rire

D'AQUIN Thomas, *Somme théologique*, tome III, « La tempérance », Question 168, art. 2, 3 et 4, trad. R. Bernier, M. Corvez, M-J Gerlaud, F. Kerouanton et L-J Moreau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

ARISTOTE, *Partie des animaux*, III, 10, 673a8, Trad. par Pierre Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1993..

DESCARTES, *Les passions de l'âme*, articles 124 à 127, Paris, GF, 1996.

DESCLOS Marie-Laurence (s. dir.), *Le rire des Grecs, Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2000.

HOBBS, *Le citoyen*, chap. I, § I à V, trad. par Samuel Sorbière, Paris, GF, 1982.

[143]

KANT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, III, § 79, trad. par Michel Foucault, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1984.

MONTAIGNE, *Essais*, I, 50 ; Paris, Gallimard, Folio classique, 1965.

PLATON, *République*, III, trad. Léon Robin, in *Œuvres complètes*, tome I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1950.

SALEM, Jean, *La légende de Démocrite*, Paris, Kimé, 1996.

SMADJA Eric, *Le rire*, Paris, PUF, Collection « Que sais-je ? », n° 2766, 1993.

SPINOZA, *Ethique*, IV, 41 à 43, trad. par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de « La Pléiade », 1954.

SKINNER Quentin, *La philosophie et le rire*, conférence prononcée lors de la XXIII^e conférence Marc Bloch, le mardi 12 juin 2001 à la Sorbonne, Paris.

Lectures complémentaires sur le rire

La dérision, le rire, Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n^o 3, Paris, Babel, Maison des cultures du monde, 1995.

LE GOFF Jacques, « Le rire dans la société médiévale », in *Un autre Moyen Age*, Paris, Quarto Gallimard, 1999.

MÉNAGER Daniel, *La Renaissance et le rire*, Paris, PUF, Perspectives littéraires, 1995.

NOHAIN Jean, *Histoire du rire à travers le monde*, Paris, Hachette, 1965.

MAROL, Jean-Claude, *Le rire du sacré*, Paris, Albin Michel, Essais clés, 1999.

REINACH Salomon, *Totems et tabous*, chapitre intitulé « Le rire rituel », in *Cultes mythes et religions*, Paris, Robert Laffont, collection Bouquins, 1996.

[144]

Table des matières

Introduction : Pourquoi le rire ? [3]

Première partie :
Le versant critique du rire [13]

Préambule [14]

I. Le nihilisme passif [19]

A- Le rire sarcastique [19]

1. Le rire de la foule dans le *Zarathoustra* [19]
2. Rire du troupeau contre le solitaire [22]
3. Sous le masque du sarcasme : sentiments mesquins et esprit de vengeance [26]

B- La lassitude de la vie [29]

1. Maladie, dégénérescence et pessimisme [30]
2. Le statut et l'origine de la maladie [34]

C- L'esprit de sérieux [38]

1. Les fonctionnaires de l'existence [39]
2. L'esprit de lourdeur et la condamnation du rire [43]

II. Le nihilisme actif [47]

A- Le rire critique [48]

1. Le rire rageur du lion et la conquête de la liberté [49]
2. Le rire démystificateur et le vent du dégel [52]
3. Le rire autocritique : La devise de M. Nietzsche [55]
4. *Incipit parodia* [57]

B- L'ivresse dionysiaque de la destruction [60]

1. Le rire et le dionysiaque [60]
2. Une destruction joyeuse [63]

Deuxième partie :
Le versant positif du rire [68]

Préambule [69]

I- Rire et santé [71]

A- Le rire comme réjouissance [72]

1. Le rire consolateur et la mélancolie des hommes supérieurs [72]
2. Le rire comme stimulant de la vie [76]
3. Rire et souffrance : le refus de la pitié [79]

B- La *Gaya Scienza* [83]

1. Le rire qui éclate du fond de l'entière vérité [85]
2. Le rire comme délivrance [88]
3. La sagesse ludique [91]

II- La création [94]

A- Le rire élevé du créateur : rire, goût, création [96]

1. Le rire comme pôle du goût [97]
2. L'enfant créateur et le jeu de la création [101]

B- Vers une affirmation qui ne nie plus [105]

1. Rire et affirmation de soi dans la beauté [107]
2. Le rire authentique est pure joie [110]

III- L'annonce de nouvelles valeurs : la célébration de la vie dans l'immanence [115]

A- La volonté de puissance et le temps [116]

1. Repenser le devenir et la relation au temps [117]
2. L'oubli : une condition essentielle de la vie affirmative [120]

B- La joie de l'éternité [122]

1. *L'amor fati* ou la solidarité avec le cosmos [123]
2. Le caractère religieux du rire et de la joie [127]

Conclusion : Le rire des philosophes de l'avenir [133]

Bibliographie [139]

Table des matières [144]