

Le prince et le génie : la vertu comme adéquation avec soi

Thomas Ouellet-Saint-Pierre, *Université Laval*

1. Introduction

Il est sans doute nécessaire de circonscrire avec plus de précision le sujet de cet article, portant sur la vision nietzschéenne de la vertu. Nous ne nous attarderons pas plus qu'il n'est indispensable sur la mécanique de gestation de la morale de l'homme du ressentiment. Nous voulons surtout parler de la « vraie » vertu nietzschéenne, celle que Nietzsche prône : celle du surhomme. L'œuvre de Nietzsche est souvent perçue comme négative : il est bon d'insister sur son caractère positif et affirmatif.

Aux premiers abords, il est un peu difficile de bien comprendre cette chose inusitée : le surhomme. Celui-ci peut aisément paraître équivoque au néophyte, qui peut-être – c'est un écueil bien présent – n'arrivera spontanément à l'appréhender que comme une sorte de chimère, précieuse uniquement parce que radicalement opposée à la frustration de l'homme. L'enfant des *Trois métamorphoses* ne serait-il pas en quelque sorte un mensonge que serait forcé de croire le chameau pour ne plus avoir à se battre avec le lion en lui, une excuse pour le laisser aller à sa guise et ne plus se torturer des conséquences de ses excès ? Ainsi appréhendé, le surhomme semble n'avoir que des attributs et aucune essence. Comment, pourrait-on se demander dans cette optique du premier contact, le situer dans une quelconque action ? Qu'est-ce que Nietzsche affirme proprement, concrètement ? Que nous propose-t-il ?

Dans cet article, nous aimerions montrer en quoi, précisément, le surhomme est magiquement opposé à la frustration – et aussi ce qu'implique précisément cette « magie ». Mais surtout montrer que celle-ci n'est pas plus inféconde que seulement illusoire. Pour ce faire, nous allons tenter de nous distancier le plus possible des détails pour avoir une vue d'ensemble – une gymnastique qui est ardue, compte tenu du développement non systématique de la pensée de Nietzsche, mais que nous ne croyons pas vaine. Il faut nécessairement un pas de

recul si on veut avoir une idée de la direction qui nous est proposée.

2. *Un conte pour commencer*

Nous nous permettons, par caprice personnel, de citer, en entier de surcroît, un texte magnifique qui saura, espérons-le, indépendamment de ses qualités littéraires indéniables, servir décentement d'introduction. C'est un texte tiré des *Illuminations* de Rimbaud :

Conte

Un Prince était vexé de ne s'être employé jamais qu'à la perfection des générosités vulgaires. Il prévoyait d'étonnantes révolutions de l'amour, et soupçonnait ses femmes de pouvoir mieux que cette complaisance agrémentée de ciel et de luxe. Il voulait voir la vérité, l'heure du désir et de la satisfaction essentiels. Que ce fût ou non une aberration de piété, il voulut. Il possédait au moins un assez large pouvoir humain.

Toutes les femmes qui l'avaient connu furent assassinées. Quel saccage du jardin de la beauté ! Sous le sabre, elles le bénirent. Il n'en commanda point de nouvelles. — Les femmes réapparurent.

Il tua tous ceux qui le suivaient, après la chasse ou les libations. — Tous le suivaient.

Il s'amusa à égorger les bêtes de luxe. Il fit flamber les palais. Il se ruait sur les gens et les taillait en pièces. — La foule, les toits d'or, les belles bêtes existaient encore.

Peut-on s'extasier dans la destruction, se rajeunir par la cruauté ! Le peuple ne murmura pas. Personne n'offrit le concours de ses vœux.

Un soir, il galopait fièrement. Un Génie apparut, d'une beauté ineffable, invouable même. De sa physionomie et de son maintien ressortait la promesse d'un amour multiple et complexe ! d'un bonheur indicible, insupportable même ! Le Prince et le Génie s'anéantirent probablement dans la santé essentielle. Comment n'auraient-ils pas pu en mourir ? Ensemble donc, ils moururent.

Mais ce prince décéda, dans son palais, à un âge ordinaire. Le Prince était le Génie. Le Génie était le Prince.

La musique savante manque à notre désir.¹

Bien sûr, on le voit: ce texte est assez riche pour que ses interprétations divergent. Mais il nous semble que son enjeu est avant tout celui de la satisfaction. Le Prince veut voir «la vérité, l'heure du désir et de la satisfaction essentiels». Frustré comme un enfant, il saccage le monde qui ose lui résister: le voudrait-il calme et apaisé qu'il se déchaîne; lorsqu'il le veut coloré et vif, il gît, inerte et soumis. Le Prince croit le monde insuffisant et le blâme, comme un brûlé blâmerait l'air de le faire méchamment souffrir.

Puis, un bon soir, la Satisfaction – elle aussi mérite sa majuscule – se présente à lui, d'une beauté inavouable, offrant un «bonheur insupportable»: l'opposé géométrique de la frustration, une illusion parfaite, qui épouse à merveille les reliefs du monde autrefois si décevant, mais en le parant d'une servitude convaincante, rassurante, prometteuse. Ensemble, ils s'anéantissent «dans la santé essentielle». Le Prince se fond dans ce monde imaginaire: il disparaît sur le dos de la chimère qu'il s'est créé.

Comment expliquer alors que ce Prince soit mort à un âge ordinaire dans son palais? Comment peut-il mourir *après* avoir été anéanti? Rapportons-nous à la morale de ce conte: «La musique savante manque à notre désir».

La musique savante.

Il sera bon, après un détour à travers Nietzsche, d'y revenir et de distinguer ces deux fins: s'éteindre et disparaître.

3. La vertu

Évidemment, le terme est très large. Il désigne, étymologiquement, on le sait, la façon *bonne* d'être homme – la façon humaine d'être humain. Le mot revient sans cesse sous la plume de Nietzsche et, comme c'est souvent le cas au fil des pages de son oeuvre, son lecteur est souvent poussé à se demander s'il entend ce terme toujours exactement de la même façon; si, emporté par l'enthousiasme du polémiste, Nietzsche ne se prive pas d'un peu de la rigueur du philosophe.

Malgré cette difficulté – qui, prise au sérieux, ne peut que ralentir et alourdir l'interprétation, jamais l'enrichir –, il est somme toute assez aisé, sans être trop réducteur il nous semble, de tenter

d'isoler deux sens propres de la vertu, qui, si on accepte de jouer le jeu, correspondent plus ou moins aux deux sens qu'on donne, spontanément ou grossièrement, à ce mot dans la vie courante : il y a la vertu des autres, et puis la nôtre. La première est toujours celle, illusoire et paresseuse, qu'une conscience virile nous pousse à éviter. La seconde est le chemin exigeant mais édifiant que l'on doit suivre – on dirait : affronter. En bref, chacun se croit vertueux et n'hésite pas à mépriser l'itinéraire de son voisin : sa vertu est à proscrire, la nôtre à imiter.

Nietzsche, qui, en bon « immoraliste », ne condamnerait peut-être même pas ces caricatures simplistes, sinon à cause de leur caractère par trop antinomique ou manichéen, n'échappe pas à cette logique bien humaine. Il y a, nous dit-il en substance, une morale d'esclave, et puis il y a le surhomme. On ne cherche pas bien longtemps sa préférence personnelle...

Suivant cette dichotomie, nous avons choisi de nous limiter à n'analyser dans le détail que deux extraits du *Zarathoustra* qui illustrent bien, nous croyons, ces deux types particuliers de vertu. Après les avoir explicités, on pourra plus aisément tirer des conséquences sur celle qui nous intéresse davantage : la vertu du surhomme, la vertu du Grand Midi. Se limiter ainsi nous permettra de mieux envisager globalement tout le mouvement général, toute la gradation des comportements humains que développe Nietzsche, et qui permet justement de s'éloigner des antinomies réductrices qui lui ont toujours déplu. Après tout, entre les deux extrêmes de l'homme du ressentiment et du surhomme, Nietzsche développe plusieurs figures intermédiaires qui sont bien assez complexes en elles-mêmes pour représenter fidèlement et englober pratiquement toute l'humanité – il y a préférence, sans doute, mais il n'y a pas discrimination.

4. La vertu qui prend

Ce développement (III, *De la vertu qui amenuise*²), riche de trois aphorismes, se trouve dans la troisième partie de ce livre pour tous et pour personne. Zarathoustra retourne voir les hommes qu'il a momentanément quittés pour aller se ressourcer dans sa montagne. Il veut vérifier s'ils ont grandi ou s'ils ont rapetissé depuis son dernier

passage, depuis son enseignement. Déjà, en apercevant de loin leurs maisons, ridicules et chétives comme des maisons de poupées, Zarathoustra comprend : leurs habitants ne peuvent qu'être eux aussi ridicules et chétifs. Leurs habitants ne sont-ils pas quelque chose comme cela, des poupées ?

Non seulement les hommes ont-ils rapetissé – ils se sont réduits eux-mêmes, sciemment, volontairement ! Pourquoi feraient-ils une telle chose ? « Ils aiment leurs aises » nous dit Zarathoustra. Au plus simple, il y a deux façons d'atteindre son aise : agrandir son environnement ou réduire son corps. Provoquer de nouvelles possibilités ou réduire ses désirs. Pouvoir plus ou vouloir moins. Mais agrandir son environnement, provoquer de nouvelles possibilités – ce sont là des exercices pour le fauve, pour l'aventurier. Or, il s'agit ici, pour reprendre une expression qui est développée abondamment dans la *Généalogie de la Morale*, d'animaux *domestiqués*, castrés sous « la camisole de force de la moralité des mœurs », comme il le répète souvent dans cet ouvrage. Il n'était pas possible pour ces gens de pouvoir plus ; ils ont dû vouloir moins pour se contenter, pour être confortables.

Zarathoustra dit : « Je passe au milieu de ce peuple et je tiens mes yeux ouverts : ils ne me pardonnent pas de ne pas envier leurs vertus. Ils me mordent parce que je leur dis : à de petites gens, il faut de petites vertus ! »

Pourquoi ce peuple est-il si minuscule ? « Cela provient de sa doctrine du bonheur et de la vertu » nous dit Nietzsche. Quelle est-elle ? En quoi consiste ce bonheur ? Le plus logique qui soit : éviter d'être blessé. Fuir la douleur. Ainsi, ils se ménagent chacun les autres, s'écrasant au plus creux de leur cage respective, la rapetissant autant qu'ils le peuvent, évitant toute intensité. Ils sont engagés, mais ils se voient davantage protégés que contraints. « Mais c'est de la lâcheté, bien que cela s'appelle de la vertu » crache Zarathoustra. Nietzsche utilise ici un champ lexical assez précis, renvoyant à des idéaux moraux typiquement judéo-chrétiens : résignation, modestie, modération, compassion, faiblesse, bonté. On le lie aisément à la triade ascétique de *La Généalogie de la Morale* : pauvreté, chasteté, humilité.

Dans cet ouvrage, Nietzsche montre assez rigoureusement comment la majorité, dans un réflexe psychologique parfaitement banal, a réussi, dans un mouvement qui dépasse tous ses membres, à faire de ses habitudes la norme, de son idiosyncrasie un modèle, de son incapacité une retenue admirable : « Ce sont les misérables qui sont les bons ; ils se sacrifient. Les forts ne sont que brutes ; ils n'arrivent pas à se retenir » nous dit en quelque sorte la vertu qui amenuise.

Cette réaction très humaine ne surprend personne ; tous s'y reconnaissent. Graver une personnalité autour de défauts indéplaçables, valoriser ce qui vient spontanément, de soi-même : faire de sa nature un idéal de culture – on appellerait ça la maturité. Telle personne qui peine à ménager les autres rusera et se dira plutôt franche que méchante ; une autre qui par amertume n'aime pas les gens se dira indépendante et autonome plutôt que misanthrope. Il est beaucoup plus naturel, même au prix de la vérité, de croire que ce qui est *doit* être – et que ce qui *pourrait* être ne le mérite pas. C'est d'ailleurs exactement la même « logique » qui explique le comportement des « forts » avant la révolte des « esclaves » : eux aussi valorisaient, avec une simplicité spontanée, ce qu'ils étaient. Il n'y a donc eu, en somme, qu'un changement de garde, la majorité ayant renversé la minorité : « le concept de prééminence politique se convertit toujours en un concept de prééminence spirituelle³ ».

En se restreignant, en se domestiquant, ces hommes se protègent et protègent les autres – castrer le danger, c'est bien strictement l'idée de la domestication. Ils s'enfoncent dans leur corps pour ne plus l'entendre, pour ne plus le sentir, pour ne plus le voir – et s'imaginent ainsi étendre leur vue. Ce qui n'est pas peu ironique. En restreignant l'horizon, ils pensent décupler leur vue, qui semble alors tellement plus englobante. Dans ses *Mauvaises pensées* (un titre bien nietzschéen), Paul Valéry parle d'un certain Z, qui « s'est établi dans le génie » et qui « se promène dans la petite chambre de son esprit. Il ne voit que ses pas, mais non la petitesse de la chambre⁴ ».

Ici, de la même façon, l'homme se promenant dans sa cage réduite peut aisément se figurer que ses actes minuscules d'abnégation de soi sont de grands mouvements humains, en comparaison avec,

d'un côté, la petitesse de son monde aseptisé, mais surtout sa fixité. Comment pourrait-on croire que la retenue est un grand mouvement, sinon dans un univers parfaitement immobile? Seulement ainsi la négation peut-elle avoir une ampleur admirable.

Mais en quoi cette vertu *prend-elle*? Que prend-elle? L'estime, la caution, la valeur. Elle n'est pas une vertu de vie; elle est une vertu de survie, de maintien – non pas d'expansion, mais de conservation. Elle *emmagasine*, comme le font les rongeurs. Elle vole toutes les significations et n'en crée aucune. Elle est si petite qu'elle ne peut prendre sa signification en elle-même ou même penser à la créer elle-même. Elle se fait des réserves de significations toutes prêtes, des significations *communes*, qui lui sont forcément extérieures, étrangères, et qu'elle embaume pour préserver, qu'elle enferme pour conserver, qu'elle enserre pour se rappeler. Elle emmagasine pour se rassurer, jamais pour exploser. Elle se protège – «Ils aiment leurs aises». En effet. Ils n'aiment peut-être que cela.

Cette vertu s'enfonce en elle-même. Elle prend tout ce qu'elle peut pour bâtir un rempart infranchissable entre elle et le monde. Si elle prend assez, si elle empile assez, elle ne verra plus le monde – et alors pourra s'imaginer qu'il ne bouge plus, qu'il se résume à ses propres déchets et aux rôles valorisants qu'elle leur accorde. Cette vertu s'anesthésie; elle se momifie et se complaît dans cette vie de tombeau où elle peut croire tout contrôler, puisque rien ne bouge. On pense spontanément aux personnages aliénés et marginaux qu'on trouve chez Samuel Beckett, dont les corps sont toujours contraints, retenus, attachés, enfouis. La vie n'est plus pour eux qu'une pression saccadée sur le thorax – comme s'étonner alors qu'ils l'aiment si peu?

Une autre idée très centrale de la figure de l'homme du ressentiment, qui est moins directement développée dans ce passage, mais qui sera très importante pour la suite, est celle de la lourdeur⁵. Non sans une certaine ironie, l'amenuisement de l'homme l'alourdit. Nietzsche lie d'ailleurs directement la figure du nain à cet esprit de pesanteur⁶. Il est peut-être plus facile de se figurer la chose ainsi: en rapetissant, l'homme s'écrase – il s'étend. On fait souvent, dans l'exégèse de l'œuvre nietzschéenne, référence à l'opposition de la

verticalité surhumaine et de l'horizontalité « humaine ». C'est un peu, il nous semble, ce qui est en jeu ici. La petitesse de l'homme, c'est celle des individus. Sa lourdeur, c'est celle de la masse dans laquelle il se fond pour encore avoir un poids. Cette masse protège, mais elle est trop lourde – trop massive, c'est le cas de le dire – pour permettre le mouvement, la spontanéité, la musique, l'ivresse, la danse – elle est trop nombreuse pour permettre l'individualité. Elle trop lourde pour tout, sauf pour subsister et se croire inaltérable. Elle fige les individus comme le ferait un magma qui se solidifie, les préservant immobiles pour des siècles comme les habitants de Pompéi. Morts, sans doute, mais encore debout.

Comment appeler ce réflexe de retrait du monde ? Quelque chose comme l'ascèse. « L'idéal ascétique est une ruse de la conservation de la vie⁷. » Car bien sûr, ces hommes minuscules se battent, comme tous les autres, pour s'aimer un peu, pour se tolérer. Et bien sûr, comme tous les autres, ils ne s'offusquent pas de cette incohérence qui est leur lieu : se battre contre tout ce qu'est la vie pour mieux la conserver.

5. *Malade d'humanité : l'insatisfaction*

L'homme est un animal bien particulier. Rousseau voyait sa perfectibilité à la fois comme un grand don assurant sa survie et comme une fatalité assurant sa perversion. Dès Rousseau – sans doute avant lui même – on voit cela : l'homme peut aller contre lui-même. Sa nature lui permet d'aller contre sa nature. Aucun autre animal ne fait cela, ne peut faire cela, pris dans un carcan instinctif qui le laisse très tôt déjà complété, fait, fini. Pas l'homme qui, ayant à se construire, a la possibilité de se tromper, de s'éloigner de lui-même.

Pour un peu mieux comprendre cette logique, il est intéressant de se pencher sur le *Second Discours* de Rousseau, si on accepte bien sûr de ne s'attarder qu'aux raisonnements de son auteur, non pas à ses conclusions, évidemment forts peu nietzschéennes. C'est la perfectibilité de l'homme, son « ouverture », sa potentialité, qui lui permet, animal trop faible et trop lent pour les autres, de survivre dans la nature. L'homme est ouvert, dit Rousseau : il peut s'adapter, alors que les autres animaux sont instinctivement finis.

« Malheureusement », c'est cette perfectibilité qui amènera la société. Lorsque de « funestes hasards » forceront des rassemblements de population, l'homme, selon Rousseau, ne se dira pas que cela va contre sa nature, que la nécessité puisse être néfaste – il s'adaptera sans même y penser. On dirait presque : il s'adaptera *instinctivement*. Et, nous dit-il, le voilà perdu.

C'est un peu de la même façon qu'un mouvement aussi naturel à la vie que la réticence corporelle à la douleur a dégénéré en une anesthésie morale que Nietzsche juge morbide ; un mouvement vital se retournant contre la vie. L'homme, dans un mouvement très humain, est allé très spontanément, très fluidement contre lui-même. Il tente de préserver la vie en niant la vie. Poussé à bout, ce mouvement mène à quelque chose comme le bouddhisme, dont l'idéal n'est pas autre chose qu'un sommeil⁸ constant lié à l'éternité – mais l'idée de l'éternité ne devrait-elle pas avant tout être liée à un état de veille ? Pour *vivre* les choses ? Les aspirations des hommes ne devraient-elles pas plutôt se penser en termes d'action plutôt qu'en terme de temps ? Rien n'est moins humain et vivant que la conception chrétienne du Paradis, où tout est arrêté – en somme, cette immuable éternité gazeuse n'est pas une étendue de temps sans fin, mais bien sa suspension. Il n'y a plus de moments, puisqu'il n'y a plus d'action. L'homme existe, mais il ne vit pas.

En cherchant ainsi son confort, l'homme s'éloigne de lui-même, se perd et ne gagne que l'insatisfaction.

On peut aisément définir l'insatisfaction. C'est l'inadéquation entre ce que l'on voudrait et ce qui est – entre la volonté et la réalité. La frustration est une espèce d'insatisfaction : elle se rapporte aux pulsions, aux désirs. La honte est une autre espèce d'insatisfaction : elle se rapporte à l'identité. Kundera, dans *L'immortalité*, en offre une assez bonne définition : « La honte n'a pas pour fondement une faute que nous aurions commise mais l'humiliation que nous éprouvons à être ce que nous sommes sans l'avoir choisi, et la sensation insupportable que cette humiliation est visible de partout⁹ ». Dans ce même roman, quelques dix pages plus loin, l'auteur fait référence à la *Chartreuse de Parme* de Stendhal, où le personnage principal, Fabrice del Dongo, finit par se retirer, à la fin du livre, à Parme, dans

un monastère de Chartreux, un ordre religieux qui promet une vie quasi-érémétique de contemplation. En pensant à cela, le personnage de Kundera, découragé par la compagnie des hommes ou alors découragé de lui-même (ici, la marge est bien mince), ne voit que deux solutions à son insatisfaction : l'amour ou le couvent.

La joie ou l'anesthésie. La jouissance ou l'ascèse. La veille ou le sommeil. L'humanité, qui n'est, comme le notait entre autres Montaigne, qu'inconstance, ou alors le confort, qui n'est que la constance – mais pour n'être que cela, forcément, on doit se réduire. On ne peut pas être seulement constance sans être constance de bien peu de choses. Dans quel minuscule ruisseau doit-on aller se mentir pour arriver à croire qu'il reste toujours le même pour nous ?

6. L'homme : la volonté de puissance

Mais nous avons peut-être sauté une étape. Nous parlons d'insatisfaction. D'écart avec soi-même. Mais nous ne parlons que de l'erreur. Il faudrait avant tout dire ce qu'est l'homme pour mieux voir en quoi sa domestication est un égarement. Il faudrait montrer ce qu'est l'homme pour comprendre pourquoi il a honte de ce qu'il est devenu.

La notion de volonté de puissance n'est pas la plus facile qui soit à circonscrire. En plus de sa difficulté conceptuelle inhérente, elle a historiquement souffert de l'enthousiasme fiévreux de bien mauvais thuriféraires.

Si l'on voulait utiliser une formule simple et efficace, on pourrait se contenter de dire que la volonté de puissance, c'est la vie. Selon Nietzsche, du moins, c'est son mouvement. La vie, on le conçoit aisément depuis Héraclite, est un mouvement continuellement répété. Qu'est-ce qui anime cette dynamique ? Toute chose vivante, nous dit en substance Nietzsche, recherche plus de puissance. En vertu de ce qu'elle est, elle ne recherche qu'une chose, de façon plus ou moins inconsciente les meilleurs chemins vers davantage d'énergie, de pouvoir. Les choix conscients que font les êtres animés ne sont que la surface d'un mouvement souterrain plus riche – les premiers sont en quelque sorte les « victimes » du second, comme des plaques tectoniques à la surface du magma qui forment le noyau de la terre.

Bien sûr, ce mouvement s'applique à tout le règne «vivant». Ainsi, même l'idéal ascétique doit être pensé comme volonté de puissance. Comment alors prétendre que cet idéal, que cette morale qui prend, que cet homme du ressentiment va contre la vie? À proprement parler, il semble bien qu'il ne le puisse pas. Mais – si l'on peut davantage pousser cette image – il semble que les plaques tectoniques, dans un revirement pathologique dont la généalogie est complexe, en soient venues à travailler contre l'énergie même qui nourrit leur mouvement. Ainsi, c'est en choisissant la meilleure direction pour le jet qu'est sa volonté de puissance que la majorité, qui est faible, a réussi à ralentir la vie, en optant pour la spiritualité, qui était sa seule façon de gagner, en paralysant tout le mécanisme vivant en le ralentissant à sa vitesse propre. Une autre image pourrait peut-être aider à comprendre ce mouvement paradoxal : les accidents de l'Être ont sclérosé ou atrophié son essence.

L'ascète se ralentit pour se conserver – mais la volonté de puissance ne veut pas être conservée; elle veut *jaillir*. Pour elle, donc, la vertu des petits est une contrainte; elle est une maladie. Voilà comment la volonté se disjoint de la réalité – d'où insatisfaction.

7. La vertu qui donne

Nous le disions plus haut : on ne cherche pas très longtemps laquelle des deux vertus Nietzsche préfère : «Une vertu qui donne est la plus haute vertu», nous dit-il. Le surhomme, l'homme vertueux – le *vrai* homme humain sera donc celui qui n'aura pas honte. Cette vertu est la sienne : «On reconnaîtra toujours la noblesse à ce qu'elle n'a pas peur d'elle-même, à son incapacité à faire quelque chose de honteux¹⁰.»

Chacun des trois aphorismes de cette section (I, *De la vertu qui donne*¹¹) présente une idée bien distincte

Dans le premier, Nietzsche s'attarde justement sur l'idée de don. Cette vertu n'est pas moins égoïste que la précédente. Elle aussi, en un sens, prend, puisqu'elle *veut* tant. Mais elle amasse pour dépenser, pour exploser. Elle est – on s'en doute – une vertu de la vie; elle cherche davantage de puissance. Non pas pour durer, ce qui est contre ce qu'est la volonté de puissance, à savoir un jet, mais bien pour jaillir.

Cette vertu est un égoïsme grand, qui n'a pas de direction propre, mais seulement une hauteur. Il est un fleuve dont les crues sont à la fois une bénédiction et une menace, nous dit Zarathoustra. Il ne vise pas un plan plus qu'un autre, seulement l'intensité du mouvement.

Elle est une vertu pour une volonté au-dessus des louanges et des blâmes, une volonté qui aime, donc qui donne, qui se donne, qui ne retient rien, qui accepte d'être un moyen, non pas une fin – elle accepte de ne pas se mentir sur ce qu'elle est, pour pouvoir l'être mieux. Elle contraint « toutes les choses à venir et à entrer en [elle] afin qu'elles rejaillissent de [sa] source, comme les dons de [son] amour. » L'homme aime se penser une fin – le surhomme acceptera d'être un moyen, s'il peut en être un grandiose, s'il peut y gagner de la puissance. Le surhomme ne s'inventera pas de dignité; il se bâtira une grandeur en utilisant tout ce qui passera à sa portée, sans distinction. Le surhomme sera celui qui arrivera à « assumer le plus possible d'humanité¹² », selon le mot de Gide.

Zarathoustra compare cette vertu à l'or. « Dites-moi : pourquoi l'or a-t-il acquis la valeur la plus haute? C'est parce qu'il est rare et inutile, étincelant et doux dans son éclat; il se donne toujours. » Cette vertu ne peut se reposer assez loin des « douilletts »; elle n'est envisageable que dans le mouvement, dans la dépense, non dans le calcul, la rigueur et la retenue. Dans un passage autobiographique des *Mots* où il revient sur son enfance épanouie, Jean-Paul Sartre offre cette jolie phrase: « Je n'ai pas de droit puisque l'amour me comble; je n'ai pas de devoir puisque je donne par amour¹³ ». Si la règle est la dépense totale, il n'y a pas lieu de contrôler les échanges, dont l'équilibre est inévitable, dont l'inutilité est la plus pure justice. Si l'on est comblé, on ne se perd pas dans des jugements *a posteriori* sur notre valeur, sur nos actes et sur ceux des autres.

Dans le second aphorisme, Nietzsche insiste sur la nécessité de ramener la vertu vers la terre. L'homme, nous dit-il, a été jusqu'à maintenant une tentative d'expliquer le hasard. Sur le monde, on a placardé une housse de signification. Mais elle n'était pas fidèle; elle ne renvoyait pas à la terre, mais à des arrières-mondes – non pas aux sens, mais aux Idées aux majuscules sonnantes. Elle éloignait l'homme de la terre, donc de l'homme. Le surhomme devra ramener

son esprit et sa vertu sur la terre – l'homme devra aller dans le «sens de la terre». La terre, le corps – voilà le lieu de l'homme. L'homme aime s'imaginer qu'il est un esprit – le surhomme accepte d'être un corps, s'il en est un grandiose, s'il peut y gagner de la puissance.

Dans le dernier aphorisme, il est spécifié que cette vertu ne doit pas être approchée comme une doctrine; elle doit se tenir loin de tout dogmatisme. Zarathoustra dit à ses disciples: «Perdez-moi et retrouvez-vous!» Ils doivent, comme Nietzsche, philosopher avec un marteau. C'est lorsque le décor sera détruit qu'ils réussiront à s'apercevoir eux-mêmes; alors seulement pourront-ils construire un environnement qui leur soit propre – sinon, le mouvement est inverse et l'homme, comme un caméléon, se fond dans un environnement qui n'a pas nécessairement de lien avec lui, sinon géographique et circonstanciel. L'homme aime se croire dans la vérité – le surhomme non seulement acceptera d'être le seul à penser comme il pense, mais il s'en réjouira, s'il peut y gagner de la puissance.

Se créer ou se retrouver. Coïncider avec soi-même. Alors peut-être ce sera le Grand Midi. Mais il ne faut pas aller trop vite.

8. L'homme supérieur

Nous avons, en opposant ces deux vertus, développé une vision très antinomique, ce qui est peu nietzschéen. Mais bien sûr, il y a tout un monde intermédiaire entre ces deux extrêmes. Lors de la quatrième partie de l'ouvrage qui nous intéresse, Zarathoustra, dans sa caverne, entend un cri de détresse. Il part, à travers monts et bois, à la recherche de l'homme supérieur qui, pense-t-il, a poussé ce cri. Il finira par rencontrer plusieurs avatars de cet homme.

Qu'ont-ils tous en commun? Qu'est-ce que l'homme supérieur?

S'il fallait le résumer rapidement, il suffirait peut-être de dire que, justement, l'homme supérieur pousse un cri de détresse; c'est sans doute sa caractéristique essentielle. C'est en cela qu'il se distingue de l'homme du ressentiment. Il ne se contente pas d'une honte, d'une pitié et d'un dégoût latents, qui sursautent par moments, au gré de la contingence des événements – l'homme supérieur est pleinement conscient de sa laideur qui le répugne; il veut se surmonter. Mais il semble en être incapable, comme retenu par des forces trop grandes,

peut-être celles de l'habitude. L'homme supérieur est encore trop homme et pas assez supérieur. Il est retenu, alourdi par ses préjugés, ses rôles, ses frustrations, ses souffrances. Il n'arrive pas à se surmonter parce qu'il n'arrive pas à s'oublier, à se vider, se dépenser – il se retient encore trop lui-même. Mais il n'est pas confortable. L'homme supérieur est un animal domestiqué qui n'arrive plus à se tolérer ; il ne peut plus retourner dans sa cage, mais il est incapable de vivre dans la nature. Voilà pourquoi il pousse un cri de détresse.

L'homme supérieur est-il vain ? Est-il une perte ? Non il est un chaînon parfaitement nécessaire, de l'homme vers le surhomme. Un pont, pour utiliser une expression chère à Nietzsche.

Ainsi du devin, qui traîne sa lassitude comme son propre poids – la lassitude qui n'est que l'engourdissement du dégoût. Ainsi des deux rois, dégoûtés de la noblesse dont ils font pourtant irrémédiablement partie. Ils ne croient plus en leur propre valeur : « Qu'importe encore de nous autres rois ! » s'écrient-ils. Ainsi de l'enchanteur qui feint d'être un grand homme, qui convainc presque tout le monde, mais qui forcément ne pourra jamais se convaincre lui-même – lui sait bien qu'il n'est qu'un vulgaire comédien. Chaque personne qui croit ses grossiers mensonges renforce le dégoût qu'il a pour les hommes et pour lui-même. Zarathoustra aime en lui ce qui aspire à plus : « Ce que j'honore en toi, c'est que tu te sois fatigué de toi-même et que tu te sois écrié : Je ne suis pas grand » (IV, *L'enchanteur*¹⁴). Ainsi du plus laid des hommes, peut-être le plus conscient, le plus dégoûté de la laideur, de la petitesse de l'homme, de la sienne propre. Voilà bien pourquoi il tue le « témoin » en qui l'on reconnaît bien vite Dieu, à qui ne pouvait pas échapper la laideur des hommes. Ainsi également du mendiant volontaire, qui a essayé le don, mais qui ne fut pas assez grand pour le vivre jusqu'au bout – il fut dégoûté de la réception qu'on lui fit, chez les riches comme chez les pauvres. Et même seulement ce fait, que le mendiant volontaire soit déçu des autres hommes, qu'il porte un jugement sur le sort qu'on lui réserve – seulement cela est bien la preuve qu'il est encore trop humain.

L'homme petit ne veut que se conserver ; il souffre de lui-même, mais jamais il n'oserait penser en sortir, parce que les risques sont trop élevés, parce qu'il aime sa douleur comme on aime son confort,

comme on aime sa personnalité et son intimité. L'homme supérieur, lui, veut se quitter: il en a assez de cette souffrance. Il est « une transition et un déclin ».

Et Zarathoustra, lui ? Zarathoustra l'ermite, le devin, le prophète, le malade, le convalescent, le roi, l'enchanteur, Zarathoustra le mendiant d'attention, Zarathoustra l'impie – Zarathoustra est-il capable de s'oublier ? Est-il capable de se quitter, de se surmonter ?

9. L'ombre

Il existe, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, toute une symbolique autour de la lune et des astres. La lune, qui ne fait que refléter pâlement, est une image des ambitions contemplatives des ascètes à la volonté morte, qui veulent s'étendre paisiblement devant le monde, presque endormis et le regarder de loin, dans l'ombre, sans risquer un pas¹⁵. Les astres, eux, comme le soleil et les autres étoiles, ont une toute autre signification. Les astres sont des valeurs, des significations, des savoirs. Ils éclairent, ils élèvent, ils dirigent.

Ils éclairent, disons-nous – mais alors qu'est-ce que l'ombre ?

Nous ne la comprenons que d'une seule façon; elle est le résultat de la confrontation, la distance entre l'homme et son idéal. Le soleil, c'est le savoir; le corps, c'est l'homme; l'ombre, c'est l'insatisfaction. Révélée par quoi ? Par la connaissance. « Cette ombre, que tous les objets montrent quand le rayon de la science tombe sur eux – je suis cette ombre¹⁶. »

Que sera alors une vertu qui donne ? Une vertu du Grand Midi, une vertu du zénith, lorsque le soleil est directement au-dessus de l'homme, lorsque l'homme coïncide avec lui-même, que son savoir éclaire tout ce qu'il est, pleinement, sans ombrage aucun. Le Dieu des hommes petits est un esprit pur, sans défaut, avec toutes les perfections et tous les pouvoirs – comment, avec un idéal si lointain, ses ouailles pourraient-elles ne pas se sentir dégoûtantes ? Comment, avec un idéal purement spirituel, le corps qu'est l'homme ne pourrait-il pas avoir honte de lui-même ? L'ombre est longue quand la lumière est lointaine.

Mais, bien sûr, « Dieu est mort, c'est maintenant seulement que vient le Grand Midi, à présent l'homme supérieur devient maître¹⁷ ! ».

L'idéal est tombé ; ceux qui veulent plus, qui veulent mieux, peuvent se lever.

Après les hommes supérieurs, dans la forêt, Zarathoustra rencontre son ombre. Elle a longuement erré, à la suite de Zarathoustra, apparemment sans but ni plaisir. Que recherche-t-elle toujours ? Sa demeure. Non pas une « prison » où un vagabond après de longues errances arrive à se sentir heureux, une prison où elle pourrait se convaincre avec le temps d'un achèvement, d'une réussite, d'une finalité atteinte – « As-tu déjà vu comment dorment les criminels en prison ? Ils dorment en paix, ils jouissent de leur sécurité nouvelle¹⁸. » Nous l'avons vu ; il existe des avantages à être encagé.

Mais l'ombre de Zarathoustra n'est pas dupe. Elle ne cherche pas un succédané, ni un placebo, mais bien sa vraie demeure, sa justification, son lieu propre – au Québec, on dirait : sa place. Elle ne recherche pas l'immobilité, mais son faisceau. Un mouvement qui sera le sien, qui ne sera plus une errance. Elle ne cherche pas un confort, mais une direction pour son jet – en fait, bien sûr, tout ceci est abus de langage : l'ombre ne cherche rien ; elle est ballottée, elle suit. C'est Zarathoustra qui doit trouver sa place, pour ne plus avoir d'ombre.

L'erreur de l'homme fut peut-être de *chercher* LE but – le surhomme en *créera* un et le nommera sien. Il ne tombera pas dans ce piège absurde : se chercher à l'extérieur de soi-même.

10. *Le dernier des hommes*

Récapitulons. L'homme petit se complait dans l'erreur qu'il est devenu ; il s'y baigne et s'y endort. L'homme supérieur a pour lui une certaine conscience : dégoûté, il pousse un cri de détresse. Il veut plus, mais ne peut rien. Il est un déclin. Pourquoi ? Parce que sa conscience fend le moule. De qui est-il le déclin ? Du dernier des hommes.

Qui est exactement cette nouvelle figure ?

« Le temps est proche du plus méprisable des hommes, qui ne sait plus se mépriser lui-même¹⁹. » C'est l'homme de la plus grande médiocrité ; tout le monde pour lui est égal, tout lui est égal : tout se vaut, donc rien ne vaut. Sa volonté ne jaillit plus ; elle se tourne vers

le néant. Le dernier homme, c'est le nihilisme. Plus de désir, plus de création, plus d'intensité. Plus de honte non plus. En quelque sorte, le dernier homme est l'aboutissement longuement mûri de l'homme petit : il est sa cristallisation, sa momification, son engourdissement, son sommeil, son acceptation – en somme : sa célébration. L'homme s'est stabilisé ; il a fait de lui-même une statue. Les derniers hommes ont, disent-ils, « inventé le bonheur ». Ne dorment-ils pas mieux que quiconque ? N'ont-ils pas réussi à trouver le silence parfait ? La paix ?

À quel rang exact situer le dernier homme dans notre généalogie approximative ? Vient-il avant ou après l'homme supérieur ? Il n'est peut-être pas nécessaire de traiter cette question avec tant de rigueur : il est probable qu'il y ait toujours des hommes supérieurs. Mais il nous semble que, comme l'homme petit contient en puissance le dernier des hommes, celui-ci possède en puissance les hommes supérieurs. Les choses importantes, nous dit Nietzsche dans la *Généalogie de la Morale*, se détruisent elles-mêmes. Elles portent – elles créent peut-être – le germe de ce qui les détruira. Le dernier des hommes porte en son sein sa chute inévitable.

Voyons ceci avec une image un peu simpliste. La volonté de puissance est un fleuve. La moralité (la vertu qui prend, qui amenuise) est un barrage qui tente de mieux le contrôler, de le réduire, de le rendre constant, prévisible, fiable, modeste – de domestiquer le fleuve, d'en faire une donnée scientifique fiable, calculable. La moralité isole l'homme « des plus beaux hasards de l'âme²⁰ ». Le dernier des hommes (« qui amenuise tout »), volonté de néant, est l'obstruction totale de ce barrage. Combien de temps ce fleuve peut-il être ainsi castré avant que les hommes supérieurs ne foisonnent, que les parois ne craquèlent, que la honte et le dégoût ne percent à travers la certitude comme des champignons dans des fentes ?

Combien de temps avant que toute l'installation n'explose et laisse cours au libre déferlement de la *nature* ?

11. Le Grand Midi : le surhomme

Comment imaginer ce déferlement de la nature ? Voilà qui est plus complexe. Lorsque l'on lit Nietzsche pour la première fois, on

a beaucoup de difficulté à imaginer une troisième voie entre bien et mal, ou plutôt : par-delà bien et mal. On a tendance, souvent, à simplement croire que Nietzsche propose bêtement le mal, mais sans son jugement. Comme s'il nous disait : « C'est le bien qui est castrateur ; laissons-le tomber et appelons ce qui en résultera d'un autre nom que mal ». Nietzsche n'aide pas toujours, lui qui parle avec beaucoup d'enthousiasme de « brutes blondes » et « d'oiseaux de proie »...

Mais qu'est-ce que le surhomme ?

Michel Onfray, dans son essai *La sagesse tragique*, qui traite justement de Nietzsche, a le mérite de tenter être simple et clair, au lieu de, comme certains commentateurs, sauter sur l'occasion d'avoir l'air aussi profond que leur sujet en le complexifiant et en l'assombrissant²¹. Il résume le surhomme par trois caractéristiques principales : oubli, instant présent, *amor fati*. C'est, il nous semble, une bonne captation de ce qu'est le surhomme. Si l'on conserve l'image du fleuve, il nous semble que la caractérisation est bonne. Le surhomme est pleinement dans l'action – le moment présent –, qu'il oublie²² activement à mesure qu'elle s'épuise – il n'emmagasine rien ; il est léger comme la musique qui elle aussi ne fait que s'offrir, se dépenser. Il accepte tout ce qui arrive, et voit comme « beau ce qu'il y a de nécessaire dans les choses²³ ». À tout ce qui arrive, le surhomme dit : « C'est ainsi que je l'ai voulu » et il ne s'alourdit pas de jugements superflus sur ce qui aurait dû plutôt être. Tout ce qui arrive, le surhomme est assez joyeux pour désirer le revivre « encore une fois et un nombre incalculable de fois ».

C'est peut-être ici qu'il faudrait glisser un mot sur l'éternel retour, une notion dont toutes les implications sont difficiles à déterminer, dont l'ampleur est ardue à circonscrire. Voilà pourquoi nous nous contenterons d'un survol, pour présenter l'idée générale et ne pas nous perdre dans les détails. Cependant, on peut néanmoins dire que l'éternel retour est la pensée ultime du surhomme : par elle, il peut se réaliser pleinement. Dans le *Gai savoir*, où apparemment il fait référence à cette notion pour la première fois, Nietzsche nous la présente comme « le poids le plus lourd » :

[...] la question «veux-tu cela encore une fois et un nombre incalculable de fois?», cette question pèserait sur toutes tes actions du poids le plus lourd! Et alors, combien il te faudrait aimer la vie et t'aimer toi-même pour ne plus désirer autre chose que cette suprême et éternelle confirmation, cet éternel et suprême sceau²⁴!

Ce poids serait celui de l'importance: aucun choix alors ne serait plus puissant. Mais assumée, cette pensée accorde la plus grande légèreté, et le moins de résistance au déferlement de la volonté de puissance. Quel est le nom du portique où se rejoignent les deux voies de l'éternité: «L'instant»²⁵. L'éternel retour, malgré le poids qu'il impose à l'homme ou au surhomme, est l'abolition même, en un sens, de l'importance: le surhomme qui assume cet éternel retour se libère des spéculations sur les événements: il vit dans un instant qui en un sens est indifférent au suivant, non différent du suivant. Il vit dans un déferlement dont il n'est qu'un mince lieu. L'image du fleuve, encore une fois, est révélatrice: le fleuve n'est jamais vraiment le même, mais il est toujours constitué des mêmes éléments, agencés différemment, qui coulent dans le même sens et au même endroit, à des vitesses semblables. Le surhomme ne s'illusionnera pas sur le mince moment qui sera le sien dans ce fleuve: il le vivra conscient qu'il est la répétition des autres, qu'il vaut bien.

Voilà au fond à quoi ressemblerait l'adéquation de la volonté et de la réalité: vouloir la nécessité. C'est la sagesse tragique de Chestov et Onfray. Dans cette optique, le fameux «Deviens qui tu es» peut être ramené (au prix de son esthétique percutante) à quelque chose comme: «N'essaie pas de devenir ce que tu n'es pas»; n'essaie pas de devenir un pur esprit, puisque tu es un corps. C'est ici qu'entre en jeu la connaissance, qui est un peu laissée de côté par Onfray – peut-être parce qu'elle est davantage impliquée dans la gestation du surhomme plutôt que dans son action. Qu'est le surhomme? «Un soleil d'or entouré du serpent de la connaissance»²⁶. Il serait peut-être bon de maintenant revenir avec un peu plus d'insistance sur ce qu'est un soleil pour Nietzsche:

Si l'on considère quel effet produit sur chaque individu la justification philosophique de sa façon de vivre et de penser – à savoir comme un soleil qui brille exprès pour cet individu, un soleil qui réchauffe, bénit et féconde, si l'on reconnaît combien cette justification rend indépendant des louanges et des blâmes, combien elle transmue sans cesse le mal en bien, comme elle fait fleurir et mûrir toutes les forces et empêche de croître la petite et la grande mauvaise herbe de l'affliction et du mécontentement : – on finira par s'écrier sur un ton de prière : Oh ! Que beaucoup de ces nouveaux soleils soient encore créés²⁷ !

Dans l'aphorisme qui suit celui-ci, Nietzsche poursuit en parlant de la nécessité de se « donner du style » : d'adapter son idéal à soi plutôt que soi aux idéaux des autres. Voilà comment on évite l'insatisfaction : « Car une seule chose importe : que l'homme atteigne le contentement de lui-même²⁸. » Il faut que l'homme soit le « poète de sa vie²⁹ », qu'il se crée. Et qu'il se crée tel – à savoir : beau – qu'il puisse s'aimer. C'est ainsi que Nietzsche finit son magnifique aphorisme du *Gai savoir* sur l'amour : même l'amour de soi doit être appris³⁰. Même l'amour de soi prend du temps. On croirait que c'est une évidence, une caractéristique de base de la vie humaine, qui va de soi. Pourtant, peu de choses sont aussi complexes et inévitablement toujours à recommencer. On pose souvent l'équivalence rousseauiste entre amour de soi et désir de survie. Ces deux choses sont pourtant opposées. Le désir de survie est une peur ; l'amour de soi est un désir.

Ce désir doit être appris malgré la laideur, qui est une nécessité (ou alors une fatalité). Si l'on veut éviter le dégoût ou la pitié que provoque avec poids la laideur – et pourquoi ne voudrait-on pas les éviter ? –, il faut, comme nous le disions, apprendre à voir la nécessité comme une beauté grande de la nature, comme Rousseau arrivait à voir la divinité dans le vol des oiseaux et la floraison printanière. C'est pourquoi nous insistons, à la fin de ce portrait du surhomme, sur la connaissance. La connaissance psychologique avant tout – c'est le travail du moraliste. C'est un peu l'équivalent psychologique de la *realpolitik* : accepter la nudité de la nécessité sans détourner le regard.

En trouvant absurde que d'autres puissent vouloir détourner le regard de cette réalité si naturelle – pourquoi détourner le regard puisque les choses sont ainsi ? Le surhomme voudra regarder sereinement tout ce qui se présentera à son regard – ce qui existe trouve sa justification dans son existence même. Pourquoi éprouverait-il du dégoût pour ce qui est ?

C'est un *gai* savoir que celui-ci.

C'est celui de Machiavel qui nous dit, dans le quinzième chapitre du *Prince* : « Mais mon intention étant d'écrire chose qui soit utile à qui la comprend, il m'a paru plus convenable d'aller droit à la vérité effective de la chose plutôt qu'à l'imagination de celle-ci³¹. »

C'est celui de Mandeville qui écrit, dans l'introduction de sa *Fable des abeilles* : « Une des principales raisons qui font que si peu de gens se comprennent eux-mêmes est que la plupart des écrivains passent leur temps à expliquer aux hommes ce qu'ils devraient être, et ne se donnent presque jamais le mal de leur dire ce qu'ils sont réellement³². »

C'est celui de Chamfort dans son *Éloge de La Fontaine*, proposant : « une résignation tranquille à la Providence, à la nécessité, aux lois de l'ordre établi, enfin l'heureuse disposition de supporter patiemment les défauts d'autrui, et même les siens, leçon qui n'est peut-être pas une des moindres que puisse donner la philosophie³³. »

Le *gai* savoir est nécessaire pour qu'advienne le surhomme. Il est bien loin de la pose recherchée, plus puérile que cynique, qu'affectent les misanthropes, en essayant vainement de faire passer leur amertume pour du détachement. Voilà en quoi Nietzsche refuse d'être pessimiste comme Schopenhauer. Voilà en quoi le surhumanisme est un humanisme. « Pour connaître l'homme, il ne suffit pas de le mépriser » écrivait Benjamin Constant.

12. La musique savante

Nous avons laissé bien loin notre Prince rimbaldien. Quelle était sa tragédie ? Il voulait « voir l'heure de la vérité, du désir et de la satisfaction essentiels. » Cartésien, il a abordé son bonheur comme une équation, ses désirs comme des hypothèses. Le monde, bien sûr, n'a pu répondre à telle proposition, si rigide ; telle forme ne

s'appliquant pas à telle matière – le Prince fut frustré.

La frustration engendra une chimère. Un bonheur indicible, insupportable. Le Prince se mentit. Se crut-il ? Son mensonge n'était pas très inventif : il s'imagina que le monde n'était plus frustrant, que la laideur était belle, que la contrainte était une erreur. Il s'anéantit dans la «santé essentielle» – qu'est-ce que cela ? À chacun son interprétation. Il nous semble que c'est la mort de la volonté, par la négation de la résistance. Pour ne plus se voir frustré, le Prince s'est imaginé comblé – le bonheur insupportable, c'est celui de la fixité, de l'amointrissement, du sommeil.

Comment, effectivement, n'aurait-il pas pu en mourir ?

Il s'éteint, mais ne meurt pas. Le 13 mai 1871, Rimbaud répond ceci à son ancien professeur et ami Georges Izambard qui lui reproche sa vie de bohème : «vous finirez toujours comme un satisfait qui n'a rien fait, n'ayant rien voulu faire³⁴.» Voilà ce que propose le mensonge du génie : ne plus essayer. Refuser le commerce de la volonté – des volontés –, et singer le contentement. Masquer ses incapacités en choix posés et raisonnables. On connaît maintenant les ressorts d'une telle «vertu».

Frustré par le monde qui n'obéit pas, on est souvent poussé à s'en retirer – c'est la tentation du monastère. Il faudrait davantage tâcher d'apprendre à quelle incohérence ce monde obéit pour mieux l'accepter et ne plus s'indigner de ses soubresauts – il faudrait posséder la «musique savante» pour mieux désirer, le gai savoir pour mieux vivre. Nous avons approfondi le gai savoir – maintenant, qu'est-ce que la musique savante ? Il faudrait, pour le montrer, plonger davantage dans Rimbaud, lui qui, dans une lettre célèbre à Paul Demeny (15 mai 1871), se promettait de se faire «voyant» par «le dérèglement de tous les sens»; une «ineffable torture où [le poète] a besoin de toute la foi, de toute la force surhumaine, où il devient entre tous le grand malade, le grand criminel, le grand maudit, – et le suprême Savant ! – car il arrive à l'*inconnu*³⁵ ! » Quel est cet avenir, loin de «l'ancienne inharmonie», où «on nous a promis d'enterrer dans l'ombre l'arbre du bien et du mal³⁶ ? »

Quel est cet avenir ? L'adéquation avec soi-même. Toujours torturé par le christianisme de son enfance, Rimbaud prétend, avec

peut-être un peu trop de hargne, que la « morale est la faiblesse de la cervelle³⁷ ». Son dérèglement des sens, c'est le Prince qui tente le monde, qui teste son inharmonie, qui la provoque. Contrairement au Prince, cependant, le poète, lui, devra non pas avoir recours au Génie, qui est un abandon, mais à la musique savante, qui est un domptage – un savoir s'intéressant non pas aux règles rationnelles imposées *a posteriori* sur les mouvements de la vie, mais un savoir de la vie, dans la vie : un savoir sensuel, celui de la poésie que Rimbaud veut renouveler : une poésie du corps, qui stimule tous les sens, qui se sent et se goûte en même qu'elle s'écoute.

Rimbaud le révolutionnaire, « l'homme aux semelles de vent » comme disait Verlaine, prince de l'ennui, éternel insatisfait, voulait renouveler, disions-nous, la poésie qu'il jugeait figée, morte comme tous les traditionalismes. Il le voulait sans doute. Mais ce prince mourut à un âge médiocre, après des années d'engourdissement plus ou moins volontaires. Comment expliquer cet abandon, cet échec ? Comment le poète prodige s'est-il fait commerçant de second ordre à Harar ?

Nous disions plus haut que le surhomme est l'opposé *magique* de la frustration. Nous croyons que c'est bien le cas. Quelle est cette magie ? Peut-être un peu celle du Génie : une satisfaction inexacte, charmante, chimérique – qui semble révolutionnaire seulement parce qu'elle est impossible. Le surhomme n'est pas accessible pour l'homme, selon toute probabilité – l'adéquation avec soi-même ne peut jamais être parfaite, l'homme se projetant toujours nécessairement. Voilà pour la magie. Mais nous croyons que, tout impossible qu'il soit, le surhomme passe très loin d'être inutile. On ne deviendra pas surhomme – mais il nous semble que, pour être meilleur homme, on doit aller aussi loin que possible dans le gai savoir, comme dans la musique savante – pour éclairer autant d'*inconnu* qu'on le peut, pour s'approcher de soi-même autant qu'on le peut.

1 Arthur Rimbaud, « Conte », dans *Oeuvres*, Paris, Classiques Garnier, 1991, p. 259.

2 Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Trad. M. Betz, Paris,

- Gallimard, 1947, p. 194-200.
- 3 Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1985, p. 28.
 - 4 Paul Valéry, *Mauvaises pensées et autres*, Paris, Gallimard, 1942, p. 40.
 - 5 Cf. «De l'esprit de lourdeur» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, III.
 - 6 Cf. «De la vision et de l'énigme» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, III.
 - 7 Friedrich Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*, p. 142.
 - 8 Cf. «Des chaires de la vertu», dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, I.
 - 9 Milan Kundera, *L'immortalité*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1990, p. 366.
 - 10 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, Paris, Le livre de poche, 2004, p. 296 (§294).
 - 11 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 89-94.
 - 12 André Gide, *Les nourritures terrestres*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1972, p. 26.
 - 13 Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, Collection Folio, 1964, p. 30.
 - 14 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 293.
 - 15 Cf. «De l'immaculée connaissance» dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, II.
 - 16 Friedrich Nietzsche, *Le voyageur et son ombre*, Trad. H. Albert, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p. 6.
 - 17 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 326 (Livre IV, section «De l'homme supérieur»).
 - 18 *Ibid.*, p. 313 (Livre IV, section «L'ombre»).
 - 19 *Ibid.*, p. 23 (Livre I, «Prologue de Zarathoustra», §5).
 - 20 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 307 (§305).
 - 21 «Être profond et paraître profond – Celui qui se sait profond s'efforce d'être clair; celui qui voudrait sembler profond à la foule s'efforce d'être obscur.» (*Ibid.*, §173.)
 - 22 Cf. *La Généalogie de la Morale* pour de bons développements sur l'importance de l'oubli et sur son caractère actif et positif.
 - 23 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 280 (§276).
 - 24 *Ibid.*, p. 340 (§341).
 - 25 Friedrich Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, p. 184 (Livre III, section «De la vision et de l'énigme»).
 - 26 *Ibid.*, p. 89 (Livre I, «De la vertu qui donne»).
 - 27 Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, p. 289. (§289)
 - 28 *Ibid.*, p. 291. (§290)

- 29 *Ibid.*, p. 301. (§299)
- 30 Cf. *Ibid.*, p. 327. (§334)
- 31 Machiavel, *Le Prince*, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 119.
- 32 Bernard Mandeville, *La fable des abeilles*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1974, p. 41.
- 33 Chamfort, «Éloge de La Fontaine», dans : Jean de La Fontaine, *Fables*, Paris, Garnier Frères, 1921, Préface, p. xxii.
- 34 Arthur Rimbaud, «Choix de lettres», dans *op. cit.*, p. 345.
- 35 *Ibid.*, p. 348.
- 36 Arthur Rimbaud, «Matinée d'ivresse», dans *op. cit.*, p. 269.
- 37 Arthur Rimbaud, «Alchimie du verbe», dans *op. cit.*, p. 233.