

## Comment comprendre la fameuse formule de Nietzsche : « Dieu est mort » ?

### Introduction

Peu de formules philosophiques auront connu autant de succès et subi autant d'incompréhensions et de contresens que cette formule de Nietzsche : « Dieu est mort ».

Ce n'est pas, comme cela arrive parfois, malgré son auteur que cette formule accède à la postérité, à la manière d'une caricature grossière qui masquerait les subtilités d'une pensée bien plus complexe par ailleurs. C'était la volonté de Nietzsche que cette formule condense et exprime une dimension décisive de son projet philosophique. Quant aux contresens qu'elle risque d'occasionner, on peut imaginer que Nietzsche les ait prévus, et peut-être même désirés. Car après tout, si nous l'en croyons, seul un petit nombre de ses lecteurs (les hyperboréens, cf. *Crépuscule des idoles*) mérite vraiment de le comprendre.

Afin de déjouer les pièges que Nietzsche a lui-même posés, tâchons de comprendre le sens de cette formule : Dieu est mort. Nous allons évoquer quatre occurrences de cette formule :

- deux fois dans la première édition du *Gai Savoir* en 1882 : § 108 et 125 ;
- une fois en 1883 dans le 2<sup>e</sup> aphorisme de : *Ainsi parlait Zarathoustra* ;
- Puis Nietzsche la reprend en 1887, dans le § 343 qui ouvre le 5<sup>e</sup> livre qu'il rajoute à la seconde édition du *Gai Savoir*.

Toutefois, pour comprendre les enjeux de la mort de Dieu, il est impossible de se contenter de la lecture de ces quelques paragraphes.

Disons même, pour renforcer son côté paradoxal, que si Nietzsche est athée, qu'il ne croit pas en l'existence d'un être divin créateur du monde, il admet pourtant, d'une certaine manière l'existence de Dieu. Evidemment, le sens de cette formule dépend absolument de la définition que nous donnons de Dieu.

L'idée ou la représentation que nous nous faisons d'un dieu créateur du monde n'est, à tout prendre, qu'une conséquence de « l'existence réelle de Dieu ». Il lui accorde une certaine forme de réalité, qu'il va s'agir d'expliquer précisément, au sens d'une existence *physiologique*. Autrement dit, on pourrait dessiner à grand trait, non pas une véritable généalogie, mais à tout le moins une sorte de biographie de Dieu : sa naissance, sa vie, sa mort. C'est de cette manière que nous pourrions comprendre pourquoi Nietzsche prétend que Dieu est mort, mais aussi pourquoi il affirme, assez mystérieusement, que le nouvelle de sa mort ne nous est pas encore parvenue.

### 1. La naissance de Dieu

**Qu'en est-il, dans un premier temps, de la naissance de Dieu ?** Cette naissance est la conséquence d'une situation particulière : Notre culture, dit Nietzsche, est née avec un problème de conception. Elle est accablée d'une « *maladie de la volonté* », selon l'expression du § 347.

Lorsque la foule des hommes, les hommes moyens ou médiocres, pense échouer dans ses ambitions, lorsqu'ils commencent à se rendre compte que leur vie ou leur mort ne changent rien à la face du monde, ils sentent poindre en eux confusément une sorte d'angoisse. Ils sentent qu'ils n'auront pas la force d'âme ou la force de caractère suffisante pour assumer leur existence ( ce qu'on verra avec l'éternel retour). Voilà comment Nietzsche en parle :

« *Il se répand*, dit Nietzsche dans le § 347 du *Gai Savoir*, *la fumée d'un certain assombrissement pessimiste, quelque chose comme de la **fatigue**, du fatalisme, de la déception, de la peur d'une nouvelle déception – ou bien alors l'étalage de rancœur (...)* et tout ce qui constitue des symptômes ou des mascarades du sentiment de faiblesse. » Ce sentiment de faiblesse, l'incapacité d'affronter le caractère à la fois incertain et inéluctable de la vie, c'est l'idée d'une vanité de l'existence humaine.

Comment cette foule d'homme apeurés et désespérés devant la vanité de leur existence, réagit devant cette peur panique devant le vide de sens que constitue leur existence ? Ils vont avoir une double réaction (qu'on va retrouver au §151).

### 1) Les arrières-mondes.

Premièrement, ils réagissent par le *déni*. Autrement dit ils vont fantasmer un monde qui, au-delà du nôtre, devra donner du sens au nôtre. C'est-à-dire une transcendance, un paradis, etc.

Dans « les hallucinés de l'arrière-monde », dans *Ainsi parlait Zarathoustra* on peut lire : « *La fatigue* [on retrouve ici cette idée de fatigue : c'est-à-dire la faiblesse qui empêche d'assumer l'idée que la vie organique et biologique est la seule vie qui soit, la seule réalité qui vaille], *cette fatigue pauvre et ignorante qui ne veut même plus vouloir : c'est elle qui créa tous les dieux et tous les arrière-mondes.* »

L'arrière-monde, c'est le premier point important, le premier trait qui dessine la figure de Dieu : on ne peut comprendre qui est Dieu si on ne comprend pas ce qu'est un arrière-monde.

Platon en est le premier architecte. L'idéalisme platonicien, aux yeux de Nietzsche, consiste à dire que par-delà le monde sensible, éphémère et corruptible, existe un monde intelligible, peuplée d'êtres éternels et immuables.

Arrière-monde que Nietzsche appelle aussi, pour mieux s'en moquer, le monde de « coucou les nuages » (Nietzsche *Le livre du philosophe*, III). Pourquoi les nuages ? Parce qu'ils n'ont pas de forme fixe, ils sont dans le changement fluide et permanent.

Mais en attendant, Platon, en théorisant de cette manière un arrière-monde, est considéré par Nietzsche comme le « père » de Dieu. C'est lui qui lui donne la vie. Platon n'est certes pas le premier à professer une détestation de la vie réelle, de la vie biologique, mais il incarne une première forme de justification sérieuse, philosophique, « métaphysique » devrait-on dire, de la détestation de la vie, de la fatigue qui nous conduit à rejeter et à mépriser l'épreuve de force que constitue la vie *hic et nunc*, ici et maintenant. Comme si la vie sensible était une maladie dont il faudrait guérir pour accéder à une vraie vie, éthérée, épurée, purifiée même, qui n'est pour Nietzsche qu'une idéalisation grossière de la vie réelle. (GS §340, *Socrate mourant*)

Il ne faut donc pas s'y méprendre : ce n'est pas le christianisme qui a inventé le dieu chrétien. Il n'a fait que le populariser. Le Christianisme est une sorte de platonisme encore plus dangereux. Parce que le christianisme, qui est la traduction religieuse de l'idéalisme platonicien, répand ce poison de l'esprit platonicien pour la foule des hommes, les médiocres, l'idée d'un arrière-monde. Dieu, c'est la traduction ou le développement populaire, religieux, de la métaphysique platonicienne.

Ce qui, dans le christianisme, révolte Nietzsche, est je crois concentré dans le Sermon sur la montagne dans l'Evangile de Matthieu V, 3-12:

*Voyant les foules (nous soulignons), il gravit la montagne, et quand il fut assis, ses disciples s'approchèrent de lui.*

2. Et prenant la parole, il les enseignait en disant :
3. Heureux les pauvres d'esprit, car le Royaume des Cieux est à eux.
4. Heureux les affligés, car ils seront consolés. (...)
9. Heureux les artisans de paix, car ils seront appelés fils de Dieu.
10. Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des Cieux est à eux.

Pour Nietzsche, ce sermon, c'est l'expression du désespoir le plus pur. Il signifie : désespérez de cette vie, le malheur actuel va se changer en bonheur dans une autre vie fantasmée.

Ce désespoir chrétien se comprend comme un pur nihilisme : Pour gagner cet arrière-monde qui va nous dédouaner des malheurs que nous subissons dans notre existence, il nous faut renier notre vie ici-bas, notre vie biologique. Il faut dire que notre vie biologique est le contraire de la « vraie vie ». Pour Nietzsche, l'idée d'une « vraie vie » – et que donc il y en aurait une « fausse » – est à proprement parler un cas de *délire*, au sens clinique du terme : nier le monde et la réalité que nous avons sous les yeux parce qu'il ne répond pas à nos désirs, et lui substituer un monde illusoire, fantasmé, qui correspond parfaitement à nos rêves de bien-être, d'absence de souffrance, de plénitude. Ce délire, c'est la maladie de la culture occidentale – c'est le premier acte de naissance de Dieu.

## 2) La création du poison de la morale.

En effet, puisqu'un autre monde existe, plus vrai que ce monde-ci, il faut que chacune de nos actions, comme des grains d'un chapelet, visent à nous persuader nous-mêmes de sa vérité. D'où la création d'une morale, c'est-à-dire de valeurs qui conduisent et qui guident nos actions au quotidien.

Plutôt que de chercher à faire de longs développements sur la morale, qui ne feraient que nous éloigner de notre sujet, je préfère m'en tenir au § 352 du *Gai Savoir*. Dans ce paragraphe, Nietzsche compare la morale à un maquillage, ou un déguisement pour masquer notre véritable nature de « bêtes », c'est-à-dire notre nature fondamentalement pulsionnelle. Il écrit :

« L'Européen se travestit de morale parce qu'il est devenu un animal malade, souffrant, infirme (...) ce n'est pas le caractère terrible du prédateur qui éprouve la nécessité d'un travestissement moral, mais au contraire l'animal de troupeau avec sa profonde médiocrité, la peur et l'ennui qu'il s'inspire lui-même. La morale pare l'européen – avouons-le ! – pour le rendre plus noble, plus important, plus respectable, plus « divin ».

Il y a d'abord, dans cet extrait, la distinction entre le prédateur et l'animal de troupeau, que nous allons retrouver un peu plus tard. L'animal de troupeau va chercher à déguiser sa propre faiblesse en la travestissant, en la faisant apparaître comme le contraire de ce qu'elle est. Au fond, la morale est un maquillage qui nous donne l'apparence d'un sujet pour ainsi dire sublimé, unifié et connaissant, conscient de lui, détenteur de libre-arbitre, détenteur d'une âme immortelle, qui fait de lui un être à l'image et à la ressemblance du créateur du monde.

Mais ce n'est pas tout. En se maquillant ainsi, les hommes vont véritablement devenir victimes de leur mensonge. Ils vont alors agir dans l'oubli d'eux-mêmes. Ils vont par leurs actions, incarner un idéal moral, c'est-à-dire qu'ils vont lui donner leur chair et leur corps. Ils vont devenir, à proprement parler, des êtres divins, c'est-à-dire des êtres malades. (Chez Nietzsche l'apparence a une fâcheuse tendance à constituer la seule réalité qui soit – ce qui demande, pour le découvrir, un esprit d'une grande profondeur.)

Autrement dit : En pliant notre corps aux commandements de la morale, nous donnons à dieu un corps. C'est en cela que dieu existe réellement. Nous devenons un corps qui s'épuise à se nier lui-même, à se maudire lui-même.

C'est ce qu'on peut comprendre d'un autre paragraphe du *Gai Savoir* : Altruisme : §345, p. 289 : Nietzsche évoque « ce préjugé de l'Europe chrétienne qui veut que la caractéristique de l'action morale

*réside dans l'abnégation, la négation de soi, le sacrifice de soi, ou dans la compassion, dans la pitié* ». C'est-à-dire dans tout ce qui incarne le contraire de la bonne santé d'un corps plein de vie et qui s'affirme pour lui-même.

En ce sens, être un être divin, c'est être un être débile, c'est-à-dire maladif. Ainsi l'ascète aspirant au divin méprise son corps, exprimant ainsi la détestation de lui-même, c'est-à-dire l'abnégation ou haine de soi. Il incarne dans sa chair le dieu auquel on se donne en sacrifice, comme on accepte qu'un esprit nous possède.

On comprend ici pourquoi, comme nous le disions en introduction, Dieu existe vraiment. Il n'existe pas d'abord parce qu'on croit en lui, comme à une existence qui nous surplomberait du haut de sa transcendance. A travers la morale du ressentiment ou du déni, il existe comme maladie.

Nietzsche dit cela explicitement au § 58 : « *la réputation, le nom et l'apparence (...) à la faveur de la croyance qu'on leur accorde et de leur croissance de génération en génération, prennent en quelque sorte racine dans la chose et s'y incarnent progressivement pour devenir son corps même : l'apparence initiale finit presque toujours par se transformer en essence et agit en tant qu'essence !* »

De plus, cette interprétation reste cohérente avec le projet initial du *Gai Savoir*, c'est-à-dire rendre compte d'un processus de sortie de la maladie (§4 : « on revient régénéré de tels abîmes »). Se régénérer, retrouver la santé, c'est guérir de la morale, de cette débilité qui empoisonne et affaiblit le corps.

On comprend alors que deux idées, ou deux expressions, sont absolument identiques : d'une part, il faut retrouver la santé, et d'autre part, il faut tuer dieu, c'est-à-dire laisser rejaillir en nous la volonté de puissance, en finir avec cette maladie de la volonté qui nous fait croire que ce qui existe n'existe pas « réellement », et que ce qui n'existe pas existe « en vérité », qu'est-ce d'autre, sinon procéder à un exorcisme, arracher le mal de notre corps, rejeter dieu, en un mot : commettre un déicide ?

## **2. Le déicide : comment se passe l'assassinat de Dieu ?**

Lisons le paragraphe emblématique de la mort de dieu, le § 125 : Le dément dit que *nous*, c'est-à-dire les esprits soi-disant éclairés, sommes les assassins de Dieu. Mais le plus important est la question qui vient juste après : « Comment avons-nous fait cela ? » Cette question est décisive car elle explique le *modus operandi* du crime : comment s'y est-on pris exactement ? On peut peut-être distinguer trois coups de poignards portés contre Dieu.

1<sup>er</sup> coup : disparition du soleil et éclatement du cosmos, qui faisait de l'homme l'image de Dieu et le centre du monde.

§ 125 : « *Qui nous donna l'éponge pour faire disparaître tout l'horizon ? Que fîmes-nous en détachant cette terre de son soleil ? Où l'emporte sa course désormais ? Où nous emporte notre course ? Loin de tous les soleils ?* »

Comment interpréter cette avalanche de questions ? Certes, la première interprétation de cette image de la disparition du soleil se comprend comme l'image de la disparition de ce qu'il appelle, au § 289 : « le soleil qui réchauffe, bénit, féconde, rayonne spécialement pour lui ».

C'est-à-dire : « la disparition de la justification philosophique globale de sa manière de vivre ». La mort de Dieu signifie donc, en premier lieu, la perte d'un sens prédéterminé d'une existence conforme à un ordre cosmique, presque au sens stoïcien du terme.

Mais cela va plus loin qu'une simple considération générale et métaphorique sur la perte de sens. Nietzsche par ailleurs répète souvent que les changements culturels sont longs à se mettre en place

dans une civilisation donnée, et que passer d'une culture à une autre est une affaire de plusieurs siècles. Mais nous reviendrons tout à l'heure sur ce point.

En effet, plus qu'une perte de sens, la mort de dieu est un changement de paradigme. Ce changement de paradigme, qui à proprement parler frappe Dieu au cœur et entraîne sa mort, c'est d'abord un changement cosmologique.

Ce qu'évoque Nietzsche ici, c'est aussi l'éclatement du vieux modèle cosmologique ptoléméen, avec ses orbites célestes emboîtées les unes dans les autres autour d'un centre. Elles faisaient de l'univers une totalité unifiée, ordonnée, harmonieuse. L'univers désormais n'a plus de centre, et nous sommes les habitants d'un point fixe et central, mais d'un astre errant.

Nietzsche identifie un point de rupture de la culture occidentale, qui commence par en finir avec cette forme de connaissance idéaliste qui consiste à mettre l'homme et la terre au centre d'un monde qu'il peut connaître et qui est sa mesure.

En fait ce que Nietzsche semble dire également, c'est qu'il est devenu impossible, avec cette rupture cosmologique, de se figurer désormais un paradis ou un au-delà. Il faut se rappeler que depuis Dante, et la diffusion de la *Divine Comédie*, il y a dans l'imaginaire une synthèse entre le ciel cosmologique, la limite de la sphère des fixes, et l'au-delà, c'est-à-dire l'au-delà du monde physique, le monde par-delà le monde incommensurable par-delà le monde sensible. C'est cette conception du « ciel », du surplomb de la transcendance, qui est remis en cause par l'éclatement du cosmos en tant que monde objectivement ordonné.

Il faut insister sur le fait que, pour Nietzsche, cet éclatement du cosmos est moins une révolution scientifique qu'une révolution culturelle. Autrement dit ce n'est pas la science qui permet une « révolution copernicienne » culturelle, mais c'est l'évolution de la culture qui rend possible ce changement de paradigme scientifique. La révolution cosmologique est moins une révolution scientifique qu'une révolution morale, le passage d'une époque morale à une autre, comme nous allons le voir.

### 2e coup : surgissement de l'infini, qui substitue au cosmos un monde ouvert et vertigineux d'interprétations

Le deuxième coup du déicide suit immédiatement ce premier décentrement : « *Ne nous abîmons-nous pas dans une chute permanente ? Et ce en arrière, de côté, en avant, de tous les côtés ? Est-il encore un haut et un bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ?* »

Le monde n'a plus de centre, mais le monde est également infini. Quel sens à cette infinité ?

Nietzsche le dit dans le §374 : « *Nous sommes loin, aujourd'hui [=après la mort de Dieu], de la présomption ridicule à décréter depuis notre angle que l'on ne peut légitimement avoir de perspective qu'à partir de cet angle-là. Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, « infini » : dans la mesure où ne nous pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies.* »

Pour Nietzsche le monde devient alors un « être inconnu » c'est-à-dire un être inaccessible à une connaissance scientifique, prétendument objective, qui l'épuiserait. « Ah, cette chose inconnue comprend trop de possibilité d'interprétation *non divines (...)* »

Dans ce que Nietzsche appelle des possibilités d'interprétations non divines, on devine un foisonnement de puissance, de couleurs, de formes, c'est-à-dire une pure immanence : c'est ce qui va motiver le concept de volonté de puissance.

Il faut comprendre que cela rend l'idée même de dieu impossible, c'est-à-dire l'idée d'une transcendance qui ferait du monde un être univoque, la créature d'une entité créatrice, l'antichambre d'un monde à venir.

Autrement dit, le monde réduit au sensible ne peut plus admettre un monde intelligible ou un ciel des idées. Il ne peut donc plus y avoir une « vérité » valable de toute éternité, dont il faudrait se saisir comme d'un trésor caché. Or, qu'est-ce que Dieu, sinon la figure qui incarne cette vérité métaphysique, cet être créateur dont la simple existence donne du sens au monde ?

Cette rupture, enfin, en implique une autre rupture : celle de la création de l'homme à l'image de Dieu. S'il n'y a pas de dieu créateur, alors ce qui fait l'origine et l'unité idéales de l'homme disparaît avec lui.

Enfin, le 3<sup>e</sup> coup :

Voilà ce que Nietzsche écrit ensuite, toujours au § 125 :

« *Ne sentons-nous rien encore de la décomposition divine ? Les dieux aussi se décomposent ! Dieu est mort ! Dieu demeure mort !* »

La proclamation solennelle de la mort de dieu suit immédiatement l'idée de la décomposition des corps. Or la décomposition renvoie à l'idée que la mort du corps, sa dégradation et sa corruption, ne sonne pas l'entrée dans une illusoire « autre vie » (comme un salut). Mais le mort est bien la cessation de toute existence.

Ici, au cœur du déicide, nous retrouvons la prééminence du corps, de sa matière, de ses instincts, de ses pulsions. Il y a là ce que Nietzsche appelle le « attachement à la terre », c'est-à-dire l'attachement à la santé biologique, physiologique du corps puisque notre vie se réduit à cela.

Il faut se souvenir que : *Ainsi parlait Zarathoustra* s'ouvre exactement avec la même idée. Dans le § 2, une fois que Zarathoustra est descendu de sa montagne, la première personne qu'il rencontre, c'est un ermite, un saint homme. « *Malheur à toi, tu veux donc atterrir ? Malheur à toi, tu veux de nouveau traîner toi-même ton corps ?* » dit-il à Zarathoustra.

A ces mots Zarathoustra comprend que l'ermite n'aime pas les hommes... ou plutôt qu'il n'a pas ce que Zarathoustra appelle le « *sens de la terre* » : C'est-à-dire qu'il vit dans un idéal, un arrière-monde. Et lui, Z., plutôt que d'aller au conflit, ce qui serait un non-sens, s'empresse de le quitter en se disant à lui-même : « *Serait-ce possible ! Ce vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu est mort !* »

Dans toute cette recherche de réhabilitation du corps, il y a un dialogue avec Epicure, figure typique de l'esprit éclairé, qui abandonne la superstition mais tout en conservant encore une morale ascétique et un esprit de système. Nietzsche entretient un rapport ambigu avec Epicure. D'un côté, dans le § 45 puis dans le § 375, Nietzsche confesse une certaine admiration pour la conception épicurienne du bonheur qu'il appelle un « bonheur de l'après-midi de l'antiquité » : c'est un bonheur soucieux de tenir éloignée la maladie et qui repose sur la santé du corps. Un bonheur dans lequel il voit une apologie de la volupté...

Mais plus tard, dans le livre V, dans le long § 370, N. assimile tout à fait Epicure à une la pensée chrétienne. De même que les chrétiens veulent un dieu pour malades, un sauveur ou un guérisseur, parce que Epicure tient également pour le bonheur la douceur et la tranquillité d'une âme égale qui ne se bat pas, qui n'est pas agitée par les passions, d'une pensée systématique qui voudrait faire la théorie d'un système général du monde.

Alors, Nietzsche est-il matérialiste ? Non si on entend par matérialisme une doctrine atomiste qui cherche, comme une science, à rendre compte d'une réalité objective et univoque ; oui s'il s'agit de l'idée que la vie n'est pas autre chose que la vie du corps, les mouvements, instincts et pulsions qui s'intensifient dans le corps, ce que Nietzsche appelle peu après dans le § 370 : « l'aspiration à la destruction, au changement, au devenir ».

Il faut passer à la question : pourquoi la nouvelle de la mort de Dieu ne nous est pas encore parvenue ? Comme si Dieu, frappé à mort, n'en finissait plus d'agoniser.

### **3. Pourquoi la nouvelle n'est pas encore parvenue ?**

Le dément a déjà entrevu les conséquences de la mort de Dieu : l'abandon des valeurs morales et l'apparition d'une nouvelle culture, c'est-à-dire d'une nouvelle aurore... mais n'anticipons pas.

En effet, si Dieu n'existe plus, alors normalement, c'est la légitimité des valeurs morales qui disparaît avec lui. Toute la moralité qui a irrigué cet âge moral, platonicien et chrétien, devrait s'effondrer avec lui. Or ce n'est pas ce qu'il se passe, et c'est ce que réalise le dément, toujours dans le § 125 :

*« le dément se tut alors et considéra de nouveaux ses auditeurs : eux aussi se taisaient et le regardaient déconcertés. Il jeta enfin sa lanterne à terre. Elle se brisa et s'éteignit »*

Peut-on penser ici à une lanterne énonciatrice d'une nouvelle aurore « qui n'a pas encore lui », d'un nouveau soleil fragile ? Mais : *« je viens trop tôt, dit-il alors, ce n'est pas encore mon heure. Cet événement formidable n'est pas encore arrivé jusqu'aux oreilles des hommes ».*

Mais pourquoi, donc, la nouvelle de la mort de Dieu ne nous est pas encore parvenue ? C'est parce que l'ombre de Dieu plane encore sur le monde. Nous avons dit que Dieu est moins un être qu'une valeur. Dieu est moins le buisson ardent que le décalogue lui-même. Or les valeurs morales judéo-chrétienne, laïcisées, sont encore celles qui sont opérantes dans notre culture. Nous sommes encore, une culture judeo-chrétienne. Nous pensons encore la distinction âme/corps.

L'ombre de Dieu nous recouvre encore de deux manières :

1. La première manière porte un nom : Richard Wagner. Nietzsche, qui a d'abord été très proche de Wagner, s'éloigne de lui pour des raisons diverses et complexes, mais qu'il identifie dans le *Gai Savoir* comme des raisons physiologiques. Au § 368, il écrit que la musique de Wagner le rend malade, au sens propre du terme. Wagner ne compose pas sa musique pour épouser et exprimer le mouvement de la vie, le mouvement des pieds et du cœur. Au contraire, la musique wagnérienne est alourdie de toute la grandiloquence étouffante de la morale : du sacrifice de soi, de mépris des désirs et de la tentation du corps, d'un souffle spirituel et mystique qui voudrait élever l'âme au-dessus du corps.

C'est ce qu'on entend par exemple dans l'ouverture du *Tannhäuser*, où l'élévation sublime de l'âme insufflée par les cuivres, les trombones, sont englués dans la corruption et la tentation incarnée par les cordes.

La musique de Wagner incarne la morale que N. décrit au § 304 : la morale qui dit : « Renonce ! Dépasse-toi ! », que ce soit dans la passion, dans le sacrifice de soi, etc. Cette morale, nous appelle, suivant sa belle formule, à nous « déverser en dieu » = Dieu est toujours là.

Mais surtout, En réalité, cette maladie qui s'appelle Wagner, ce « déversement en dieu », va plus loin que la seule musique. Le « talent » de Wagner est d'avoir capturé ce que Nietzsche appelle la maladie de l'âme allemande, l'oubli de soi, l'idée de fondre son individualité dans un tout plus grand que soi : idéal romantique du sublime : l'oblitération de soi dans le tout où l'on se fond.

2. La deuxième manière, c'est le souci politique, c'est-à-dire l'idée que les hommes se constituent en peuples – ou plutôt, en troupeau. En effet, les valeurs du dépassement de soi, ou plutôt de la négation de soi – puisque pour Nietzsche cela revient au même – ont à nouveau été déclinées sous une nouvelle forme : le souci politique, ou la revendication de l'égalité civile ou républicaine. Pour

éviter l'injustice, il faudrait soutenir que chaque individu en vaut un autre, c'est-à-dire une égalité de valeur des hommes entre eux, qui impliquerait une égalité juridique. C'est ce que Nietzsche appelle : l'instinct de troupeau.

Il écrit dans le § 116 du GS : « La moralité est l'instinct du troupeau dans l'individu ». Cette moralité, c'est ce que Nietzsche reconnaît comme le sentiment humaniste et l'idée de « dignité humaine » (§115)

Sauf que cette supposée « dignité humaine » se révèle être l'inverse de ce qu'elle prétend être, puisqu'en prônant l'égalité des droits, elle étouffe toute véritable expression singulière et authentique. L'idée démocratique d'égalité ou de droits universels est une nouvelle idole, un nouvel avatar de la morale du dépassement de soi :

Nietzsche écrit dans *Par-delà bien et mal* § 242 : « *ce phénomène aboutira probablement à des résultats que les naïfs promoteurs et protagonistes, les apôtres de l'« idée moderne », voudraient le moins faire entrer en ligne de compte. Ces mêmes conditions nouvelles qui aboutiront en moyenne au nivellement et à l'abaissement de l'homme — de la bête de troupeau homme, habile, laborieuse, utile et utilisable de façon multiple* »

On voit, une nouvelle fois, l'importance des images chez Nietzsche, qui lui permettent de se passer d'explication : le troupeau désigne aussi bien la masse des fidèles que la masse des citoyens. Toute masse est médiocrité, parce qu'en tant que négation de la singularité, elle est nivellement par le bas.

Et cette idée est exprimée de manière plus concise encore dans le § 117 :

« Plus on agissait de manière non libre, plus l'action exprimait l'instinct de troupeau et non le sentiment personnel, et plus on s'estimait moral »

3. Quand la nouvelle nous arrivera ? Annonce prophétique d'un nouvel âge moral de l'humanité. Nietzsche pose cette question, celle du prophète annonciateur d'un nouvel âge de l'humanité, « post-dieu », au § 343 : « toute notre morale européenne » :

« *Cette longue profusion et succession de démolitions, de destructions, de déclin, de bouleversements qui nous attend : qui aujourd'hui la devinerait suffisamment pour se faire le professeur et l'annonciateur de cette formidable logique de terreur, le prophète d'un assombrissement et d'une éclipse de soleil qui n'a vraisemblablement pas connu son pareil sur terre ?* »

Il y a bien dans le ton une dimension apocalyptique, c'est-à-dire la révélation d'un monde qui s'effondre et d'un autre monde qu'on commence tout juste à entrevoir. De manière assez curieuse on sent quelque chose, chez Nietzsche, comme un sens de l'histoire.

On peut comprendre cela en allant voir le § 32 de *Par-delà bien et mal*. Dans ce paragraphe, reprenant un peu le système des âges de l'humanité chez Hésiode, Nietzsche distingue trois âges de l'humanité. Un âge *pré-moral*, pré-platonicien, où les valeurs morales de l'arrière-monde n'existaient pas encore. Puis vient l'âge moral, qui est l'âge soumis au règne mortifère de Dieu, depuis sa naissance. Nietzsche annonce alors un âge *extra-moral* :

« *Ne serions-nous pas arrivés, aujourd'hui, à la nécessité de nous éclairer [lanterne] encore une fois au sujet du renversement et du déplacement général des valeurs, grâce à un nouveau retour sur soi-même, à un nouvel approfondissement [et non un dépassement] de l'homme ? Ne serions-nous pas au seuil d'une période qu'il faudrait, avant tout, dénommer négativement période extra morale ?* »

Cette période extra-morale est celle qui doit s'ouvrir avec le dépassement de la morale qui devrait succéder à la mort de Dieu. Elle semble à la fois inéluctable : destin du surhomme, mais incertaine : quand aura-t-elle lieu ?

Pour conclure : il semblerait que la nouvelle de la mort de Dieu ne soit plus qu'une question de temps. Bientôt ; la religiosité aura totalement disparu. Pourtant, Dieu étend encore son ombre sur



notre monde : c'est-à-dire non pas sa dimension idéale ou spirituelle, mais la façon dont sa morale s'infiltré dans la vie réelle à travers les idéaux populaires. Ce sont toujours les mêmes valeurs qui nous poussent à nous nier et à nier la vie en nous : l'altruisme, l'abnégation, le dépassement de soi, la perte de soi pour un idéal fumeux et illusoire.

Nous retrouvons là, toujours et encore, la faiblesse dont nous parlions au début, les valeurs du ressentiment, les valeurs du nihilisme.

Je voudrais finir sur un problème, car il y en a toujours avec Nietzsche : on lutte incessamment avec lui. Si on comprend le texte de cette manière, alors dieu est agonisant, certes, mais son cœur continue de battre comme jamais : il aurait échappé à cet attentat.

N'aurait-on pas, dans l'idéal démocratique, une nouvelle incarnation de Dieu, plus vivace que jamais ? Nietzsche appelle de ses vœux une nouvelle aurore, c'est-à-dire un nouvel âge. Mais il est bien incertain : aux yeux de Nietzsche, nous continuons à vivre dans des affrontements, du ressentiment, dans la haine de la vie dans sa beauté et sa richesse. C'est ce que nous rappelle Jean Gireaudoux dans les fameuses derrières réplique de son Electre :

*« - Comment cela s'appelle-t-il, quand le jour se lève, comme aujourd'hui, et que tout est gâché, que tout est saccagé, et que l'air pourtant se respire, et qu'on a tout perdu, que la ville brûle, que les innocents s'entre-tuent, mais que les coupables agonisent, dans un coin du jour qui se lève ?*

*- Cela a un très beau nom, femme Narsès. Cela s'appelle l'aurore. »*