Philosophia Scientiæ

Travaux d'histoire et de philosophie des sciences

12-2 | 2008

Normes et santé

Nietzsche et la réappropriation des normes de la Renaissance

Christophe Bouriau

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosophiascientiae/131>

DOI : 10.4000/philosophiascientiae.131

ISSN : 1775-4283

Éditeur

Éditions Kimé

Édition imprimée

Date de publication : 1 août 2008

Pagination : 51-63

ISBN : 978-2-84174-472-5

ISSN : 1281-2463

Référence électronique

Christophe Bouriau, « Nietzsche et la réappropriation des normes de la Renaissance », *Philosophia Scientiæ* [En ligne], 12-2 | 2008, mis en ligne le 01 octobre 2011, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philosophiascientiae/131> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosophiascientiae.131>

Tous droits réservés

Nietzsche et la réappropriation des normes de la Renaissance

Christophe Bouriau

LHSP - Archives H. Poincaré, Université Nancy 2, UMR
7117 du CNRS

« C'est la Renaissance italienne qui a porté l'homme à son degré le plus haut » (Nietzsche)

Résumé : Cet article a deux objectifs : 1) montrer que la question du corps et celle de la Renaissance sont étroitement liées au projet nietzschéen de poser de nouvelles normes ou valeurs pour l'humanité ; 2) souligner le paradoxe d'une pensée ancrée dans l'humanisme, et dérivant dans une forme terrifiante d'antihumanisme — qui coïncide avec une volonté d'imposer ces normes.

Abstract: My paper pursues two objectives 1) I show first that for Nietzsche, the questions of the body and of the Renaissance are closely linked to his definition of new norms or values for humanity. 2) I then delineate the paradox represented by thought that is anchored in humanism, but derives in a terrifying form of anti-humanism—which coincides with a will to impose theses norms.

Je prends ici le mot « norme » au sens de valeur, d'idéal, et non au sens d'une moyenne statistique. Jusqu'à présent le corps et la Renaissance, thèmes majeurs de l'œuvre de Nietzsche, ont été traités séparément par les commentateurs¹. Je souhaite montrer que ces deux thèmes sont en fait indissociables : réhabiliter la Renaissance, en faire le modèle d'une nouvelle civilisation axée sur de nouvelles normes, c'est pour Nietzsche réhabiliter le corps et ses puissances, à l'encontre d'une

Philosophia Scientiæ, 12 (2), 2008, 51–63.

1. Sur le corps, voir notamment [Deleuze 1962, ch. II], [Blondel 1986], [Wotling 1995], [Montebello 2001]. Sur la Renaissance, voir [Andler 1930]. Le tome 1 de l'ouvrage de Andler montre l'influence de la Renaissance italienne sur Nietzsche par l'intermédiaire de Stendhal et de Jacob Burckhardt. Voir aussi l'ouvrage collectif [Gonthier 2006].

culture chrétienne fondée sur l'exaltation du seul esprit au détriment du corps. Le souci d'exalter l'homme corps et âme pour le porter à son plus haut degré de développement peut apparaître comme un trait humaniste de Nietzsche, si on entend par humanisme une valorisation de l'homme « tout entier », une défense contre tout ce qui pourrait entamer ses puissances et ses aspirations. Pourtant cette exaltation de l'homme complet conduit finalement Nietzsche à une profonde dévalorisation de l'humain, celui-ci étant conçu comme une simple étape avant l'avènement du surhomme. Comment comprendre qu'une philosophie ancrée dans l'humanisme s'achève, au final, dans une forme radicale d'antihumanisme ? Comment expliquer un tel glissement ?

I. L'humanisme de Nietzsche.

Nietzsche peut être dit « humaniste » au sens où il défend l'homme contre les courants de pensée portant atteinte à son intégrité physique et spirituelle. S'il dénonce par exemple la thèse néo-platonicienne et augustinienne de l'union toute spirituelle de l'homme à Dieu, c'est parce qu'elle tend à amputer l'homme de sa dimension sensible et charnelle. Cette thèse exalte en l'homme le seul esprit au détriment du corps, considéré comme un foyer d'instincts et de désirs faisant obstacle au salut suprême. Nietzsche fustige cette « doctrine de la spiritualité pure » qui sacrifie le corps : « Cette doctrine enseignait à mépriser le corps, à tourmenter et à mépriser l'homme lui-même à cause de tous ses instincts » [Nietzsche 1881, 993]. Ce spiritualisme, poursuit Nietzsche, considère l'extase mystique « comme le point culminant de la vie et l'étalon permettant de condamner tout ce qui est terrestre ». Préconiser le détachement de l'esprit humain à l'égard du corporel est une position inadmissible selon Nietzsche, car cela revient à mépriser l'homme en tant qu'être de chair et de sang. À la suite de certains penseurs renaissants, Nietzsche milite pour la prise en compte de la totalité des aspects de l'humain.

1) La reprise nietzschéenne des thèmes picien

Nietzsche connaissait Jean-François Pic de la Mirandole au moins indirectement, par l'intermédiaire de son premier « maître » Schopenhauer². Au chapitre XII de son ouvrage *De l'imagination* (1501), Jean-François Pic défend une conception originale de l'union à Dieu : si c'est

2. Schopenhauer cite à deux reprises Jean-François Pic de la Mirandole, chaque fois pour souligner que l'exercice des facultés intellectuelles dépend de celui des facultés sensibles. Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke* : Suhrkamp-

un homme, et non un pur esprit, qui doit s'unir à Dieu, il faut alors que son corps participe à l'union. Dans l'union contemplative à Dieu, souligne l'humaniste italien, c'est l'homme tout entier, esprit, cœur, et chair, qui doit prendre part à félicité : dans l'union, « mon cœur et ma chair [sont] transportés de joie auprès du Dieu vivant » [Pic 2003, 89].

Nietzsche renforce cette conception selon laquelle l'homme, en tant qu'homme, demeure chevillé à son corps. Lorsque les mystiques exaltés croient accéder au ravissement à travers une union tout spirituelle à Dieu, souligne Nietzsche, ils éludent le fait que leur corps est nécessairement présent, comme siège de la « joie » et du « ravissement » (Nietzsche 1885, 307). Pour Nietzsche comme pour Jean-François Pic, une union toute spirituelle à Dieu équivaldrait à une divinisation, corrélative d'une déshumanisation. Cette critique de la doctrine de la spiritualité pure se fonde pour Nietzsche comme pour l'humaniste italien sur une anthropologie originale, qui assume l'homme comme un être à la fois corporel et spirituel, dont les fonctions supérieures sont solidaires des facultés sensibles.

L'idée centrale du *De l'imagination* est que sans cette faculté liée au corporel l'homme ne pourrait exercer aucune de ses activités. Sans elle, par exemple, il ne pourrait juger et raisonner. L'imagination en effet présente sous forme d'ébauche grossière les traits communs à une classe d'objets, à l'exclusion des détails individuels. C'est à travers cette image grossière que l'intellect appréhende les essences générales (le cheval, homme, triangle, etc.), à partir desquelles il peut ensuite combiner des concepts, juger et faire des inférences [Pic 2004, 37–39]. Cette origine imaginative des essences ou idées générales est également affirmée par le philosophe allemand [Nietzsche 1995, II, §§ 104, 102], qui insiste pour sa part sur la fonction adaptative des images schématiques. Classer les choses, les répartir selon des classes plus ou moins grossières dont l'imagination fournit la première ébauche, répond selon Nietzsche à une exigence vitale, celle de nous repérer dans un monde où il nous faut rapidement discerner le nuisible de l'utile.

À l'instar de l'humaniste italien, Nietzsche souligne le lien essentiel entre états du corps et états d'âme. Au chapitre VII de son ouvrage, Jean-Pic de la Mirandole soutient que nos états d'âme (tristesse, joie, etc.), mais encore nos opérations intellectuelles (nos jugements), dépendent étroitement des états de notre corps. Il mentionne les divers facteurs qui, en agissant sur l'état du corps, génèrent certains affects qui agissent à leur tour sur nos représentations et nos modes de pensée. Par exemple,

Taschenbuch-Wissenschaft, 1989, Bd. II, p. 92, et *Über den Satz vom Grunde*, Bd. III, p. 128.

lorsque notre tempérament (défini par un certain rapport entre sang, pituite, bile noire et bile rouge) est déséquilibré, s'ensuivent certaines passions qui peuvent fausser nos jugements. Ainsi, l'excès de bile noire incite l'âme à des représentations « terribles et sinistres », qui la font voir tout en noir. L'excès de sang incline à la colère, etc. Lorsqu'une humeur (sang, pituite, etc.) prend trop d'importance sur les autres, la passion qui en résulte devient impérieuse et l'individu ne parvient plus à se contrôler. Pour l'amender, les leçons de morale sont absolument inefficaces selon Jean-François Pic ! C'est sur le corps qu'il faut agir, par un régime approprié, en vue de redonner au tempérament son équilibre. Régime alimentaire, changement de climat, exercices physiques sont autant de pratiques corporelles dont dépend la réforme morale de l'individu.

On retrouve chez Nietzsche des analyses similaires. Dans le *Gai savoir*, I, 39, par exemple, Nietzsche rattache les différences de perception et d'appréciation d'une situation donnée à la composition organique du corps propre. Telle manière de sentir, mais aussi telle manière de juger le monde « est sans doute due à la présence d'une dose plus ou moins grande de sels inorganiques dans le sang ». On retrouve aussi chez Nietzsche l'idée qu'il faut commencer par soigner le corps, si l'on veut assurer à l'individu un certain épanouissement moral et spirituel [Nietzsche 1888, 1020].

Nietzsche souligne l'importance de chacun des moyens préconisés par l'humaniste italien pour assurer l'épanouissement du corps et de l'esprit. Pour chasser les passions tristes et les pensées embrouillées, Jean-François Pic de la Mirandole préconisait l'exercice physique (Pic 2003, 51). Nietzsche à son tour souligne leur importance capitale dans la formation des jeunes gens. Selon lui, la formation scolaire et universitaire de son temps n'est pas une formation digne de ce nom, car elle néglige les exercices impliquant le corps. « La marche, la parole, le chant, le maintien du corps » : voilà selon Nietzsche les éléments essentiels de toute éducation intellectuelle et artistique complète. Le crime du christianisme contre l'humanité consiste à faire croire que l'esprit humain peut s'épanouir indépendamment de tout soin et de toute formation du corps.

À la suite de l'humaniste italien, Nietzsche souligne l'importance de l'alimentation, déplorant que la problématique de l'hygiène corporelle, après la période de la Renaissance, soit retombée dans l'oubli [Nietzsche 1888b, 1132-1133]. La victoire de la Contre Réforme et le renforcement du christianisme se sont soldés par une occultation des questions « sérieuses », qui restent encore pour la grande majorité des hommes des questions « dégradantes » :

Aujourd'hui encore on ne fait pas de l'alimentation, de l'habitation, de l'habillement, des relations sociales, l'objet d'une réflexion et d'une réforme [...]. Au contraire, cette question passant pour dégradante, on en détourne son attention intellectuelle et artistique. [Nietzsche 1879, 830]

À l'époque des débuts de la psychanalyse, Nietzsche annonce que la négligence à l'égard du corps fera le jeu des médecins et des « curateurs d'âme » en tous genres, qui déplaceront le problème du mal être sur le terrain du seul psychisme. Tant que les malaises nés d'un mépris du corps ne seront pas corrigés par une prise en compte des exigences de celui-ci, nous serons dépendants des médecins et des prêtres. Quant aux philosophes, au lieu de s'échiner à prouver Dieu, par exemple, mieux vaudrait qu'ils s'interrogent sur le traitement susceptible de nous conférer la « *virtu* », cette force conquérante qui était celle des grands hommes de la Renaissance [Nietzsche 1888b, 1130]. Je reviendrai tout à l'heure sur cette « valeur noble » que présente pour Nietzsche la *virtu*, cette « vertu sans moraline ». Auparavant, je souhaite montrer que le mode d'éducation alternatif qu'il propose s'inscrit dans la continuité des analyses d'un autre grand humaniste, François Rabelais.

2) Comment éduquer les hommes ? Nietzsche héritier de Rabelais

Au chap. XXI de Gargantua, Rabelais dénonce sur le mode ironique les méthodes d'éducation du Moyen Âge. Ses trois principaux défauts sont 1) le mépris pour l'hygiène et la propreté, 2) le maintien du corps dans un état de mollesse et de laisser aller, 3) l'enfermement dans un savoir livresque sans contact charnel avec l'expérience. À l'instar de Rabelais, Nietzsche dénonce à son tour ces trois graves défauts, mais en les imputant au christianisme en général. Le mépris pour l'hygiène est vivement critiqué notamment dans *L'Antéchrist*, I, 21. Nietzsche dénonce également l'état de mollesse dans lequel le système éducatif d'inspiration chrétienne, encore à son époque, maintient les corps des jeunes gens. L'influence du protestantisme, à cet égard, lui semble encore pire que celle du catholicisme. En plaçant le salut dans la foi (et non plus dans les œuvres), le protestantisme a selon Nietzsche sanctifié l'inaction et l'oubli du corps [Nietzsche 1995, I, § 426].

Dans des contextes polémiques différents (Rabelais vise la scolastique, Nietzsche le christianisme, surtout le protestantisme), nos deux auteurs attaquent tous deux les formes d'éducation qui négligent le corps, et soulignent avec insistance les valeurs liées au soin du corps. Décrivant au

ch. XXIII de *Gargantua* le mode d'éducation idéal, Rabelais souligne que divers exercices physiques doivent accompagner la formation de l'âme. Les enfants « s'exercent les corps comme ils avaient leurs âmes auparavant exercé » [Rabelais 1930, I, 89]. À l'instar des humanistes de la Renaissance, Nietzsche admire le modèle antique d'éducation parce qu'il formait à égalité le corps et l'esprit, en commençant par exercer le corps. Les Grecs, souligne Nietzsche, s'attachaient à éduquer le corps, les attitudes, à soigner le régime physique, à comprendre la physiologie. Ceci les distingue du christianisme, « qui méprisait le corps » et qui pour cette raison fut « la plus grande calamité de l'humanité » [Nietzsche 1888a, 1020].

Dans l'éducation idéale de Rabelais, après l'exercice en plein air, « les enfants sont très bien essuyés et frottés, changent de chemise. » Après le repas, *Gargantua* « s'écure les dents, se lave les mains et les yeux de belle eau fraîche ». Nietzsche écrit de son côté : « Il faut développer chez les enfants jusqu'à la passion le sens de la propreté » [Nietzsche 1879, 797]. Selon Nietzsche le soin du corps conditionne le bon état de l'âme. Ainsi l'habitude de propreté physique prépare-t-elle la propreté morale. Être propre moralement, c'est savoir débarrasser son esprit de certaines impuretés ou erreurs, de même qu'on débarrasse notre corps « de ses vêtements sales ». Avec les exercices et la propreté, le régime alimentaire est le troisième volet des soins du corps. À l'instar de Rabelais qui souligne l'importance des repas équilibrés, et nous exhorte à connaître les propriétés et vertus des aliments [Rabelais 1930, 90], Nietzsche souligne l'importance de la diététique, et dénonce les repas lourds et mal équilibrés qu'adolescent il recevait à Leipzig. La lourde nourriture allemande lui paraît contraire au « vouloir-vivre », c'est-à-dire au goût de vivre et d'entreprendre que seul un régime approprié est à même d'assurer [Nietzsche 1888b, 1130].

Les « valeurs nobles » de la Renaissance, que Nietzsche souhaite mettre au fondement de son nouvel idéal de civilisation [Nietzsche 1888c, 1101], ont chacune partie liée au corps. L'entreprise de réhabilitation de la Renaissance est inséparable de la volonté de réhabiliter le corps dans la culture.

II. De l'affirmation des « valeurs nobles » à l'antihumanisme

1) La beauté plastique

Les « valeurs nobles » de la Renaissance sont notamment le sens de la beauté plastique, la puissance de métamorphose, la grande santé, la « *virtu* style Renaissance ». Commençons par la beauté des corps. La Renaissance, en art, se caractérise notamment par une meilleure connaissance du corps et de son fonctionnement que par le passé. Les peintres et sculpteurs les plus cités par Nietzsche, à savoir Michel-Ange et Raphaël, connaissaient bien l'anatomie du corps humain. Ils furent des maîtres dans l'art d'exprimer plastiquement les mouvements du corps et les états d'âmes correspondants. Dans *Humain trop humain*, II, § 144, Nietzsche souligne l'éloquence des « attitudes corporelles violentes » des œuvres de Michel-Ange. Reconnaître au corps humain une « éloquence » est l'un des apports majeurs de l'art de la Renaissance selon Nietzsche. Cette période renoue avec l'Antiquité dans la mesure où le corps redevient « éloquent ». Ses postures et attitudes traduisent des sentiments et drames humains d'une grande intensité, comme par exemple dans « la Piéta », ou dans la « La création de la lune et du soleil » de Michel-Ange.

Au yeux de Nietzsche, Raphaël est le peintre qui a donné de l'idéal renaissant, celui de « l'homme complet », une image intuitive. Raphaël montre l'homme complet, à la fois sensuel et spirituel. Unissant harmonieusement sources chrétiennes et sources antiques, les fécondant les unes par les autres (on peut songer au tableau « Galatée »), Raphaël est décrit par Nietzsche comme un authentique affirmateur de la vie, dans tous ses aspects. Comme tel, il s'agit d'un authentique renaissant, et non d'un simple chrétien [Nietzsche 1888a, 996]. Au § 4 de la *Naissance de la Tragédie*, Nietzsche se fonde sur l'analyse d'un tableau de Raphaël : « Transfiguration », pour exposer sa propre conception de l'art. Raphaël nous réconcilie avec la vie, ses contradictions et ses souffrances, en nous offrant une image esthétique et stimulante des drames de l'existence humaine. L'art renaissant s'inscrit en ce sens dans la continuité de l'art antique, dont le sens est la réconciliation avec la vie terrestre, et rompt avec l'art du Moyen-Âge caractérisé par un mépris de la terre, par un effacement du corps, par des postures conventionnelles, figées et sans vie, dénuées de puissance expressive.

2) La métamorphose

Le corps humain est également le moyen et le lieu de toutes les métamorphoses. Sur ce thème Nietzsche s'inscrit délibérément dans la continuité de Montaigne, qu'il déclare s'être littéralement assimilé corps et âme [Nietzsche 1888b, 1134]. L'« agilité » que Nietzsche déclare partager avec Montaigne désigne une souplesse à la fois physique et spirituelle, permettant de s'adapter à des situations diverses. La situation nouvelle (épreuve, rencontre, voyage, travail) est l'occasion d'une transformation de soi par soi. C'est l'occasion de contracter par des gestes appropriés de nouvelles dispositions. Nietzsche se réapproprie une thèse qui traverse l'ensemble des *Essais*, selon laquelle la noblesse suprême de l'homme consiste précisément dans sa capacité d'adaptation et de métamorphose. L'homme dans « sa hauteur extrême », pour Nietzsche comme pour Montaigne, est l'homme capable de remodeler son âme et son corps, de les enrichir sans cesse à la faveur de nouvelles épreuves, rencontres et activités. Dans sa valorisation de la métamorphose, Nietzsche envisage le corps humain tout d'abord comme une matière malléable. L'homme est à la fois « matière », « glaise » initialement indéterminée, et forme, c'est-à-dire le « sculpteur » qui informe sa propre matière [Nietzsche 1886, 672]. Mais le corps est également lieu d'incorporation de nouvelles habitudes. Là encore, Nietzsche retrouve Montaigne : le pire, pour l'individu humain, c'est de rester fixé sur certaines habitudes ou inclinations dont il ne parvient plus à se déprendre. Pour Montaigne la répétition, l'incapacité d'adaptation est contraire à la vie dans ce qu'elle a de proprement humain [Montaigne 2004, 818]. L'antidote est l'« accoutumance » de changer d'habitudes (1082). Nietzsche promeut à son tour une existence faite d'« habitudes courtes » et de métamorphoses. Les habitudes durables, contrairement aux courtes, empêchent selon Nietzsche le renouvellement de soi. Elles nous engourdissent, nous empêchent de nous ouvrir à de nouvelles fréquentations, de nouvelles fonctions, de nouvelles contrées, de nouveaux états physiologiques [Nietzsche 1887, 175–176]. Le but de l'existence est l'acquisition d'un « corps supérieur », c'est-à-dire d'un corps capable d'intégrer sans cesse de nouvelles dispositions. Toutefois cette capacité de métamorphose n'est pas à la portée de tous. Elle suppose selon Nietzsche une certaine forme de santé, distincte de la définition statistique de la santé.

3) La grande santé

La « grande santé » nietzschéenne trouve aussi des antécédents chez Montaigne. Elle n'est pas l'absence de maladie. Au contraire, elle est la

capacité d'intégrer le mal, la souffrance, de manière à renforcer la résistance et l'adaptabilité du vivant. Ma santé, écrit Montaigne, consiste, face aux épreuves et contrariétés, à « maintenir sans destourbier [troubler] mon état accoutumé » [Montaigne 2004, 1080]. « Maintenir » son « état » ne signifie pas pour Montaigne se cabrer face aux épreuves, mais au contraire les accueillir, composer avec elles tout en s'efforçant de maintenir son train de vie et son humeur ordinaire. Ce qui affaiblit et exténue la vie, ce n'est pas tant la maladie que la fixité, la rigidité face à l'épreuve. « Tu ne meurs pas de ce que tu es malade » (1091), souligne Montaigne. Le mort vient de ce que le corps se raidit devant l'épreuve, ne parvient plus à l'assimiler. Tant que la vie est suffisamment forte et souple, le mal (la maladie, l'adversité) est surmonté ou digéré dans une forme nouvelle de vie. Nietzsche s'inscrit sur ce point dans la continuité de Montaigne :

Pour l'être bien portant le fait d'être malade peut faire office de stimulant énergétique pour la vie, pour davantage de vie.
[Nietzsche 1888b, 1119]

Épreuve, maladie et souffrance sont le stimulant de la créativité et du renouvellement de soi. La maladie n'est pas contraire à la santé quand le malade mène une vie intense, féconde. À l'inverse, l'homme trop bien adapté à son milieu, sain en ce sens, risque la stérilité et la défaillance face aux épreuves et aux changements. Nietzsche va jusqu'à nommer « décadents » ceux qui résistent à tout changement, à toute épreuve, et qui compromettent ainsi la plasticité de la vie dont ils sont les porteurs. La souplesse devant l'épreuve réclame à l'origine un surcroît d'énergie et de santé, que Montaigne et Nietzsche présentent tous deux comme une dépense de soi désintéressée, sans calcul, visant l'exploitation des potentialités individuelles. Si Alcibiade, selon Montaigne, est capable de s'adapter et de se transformer, c'est parce qu'il est capable de se dépenser sans compter, « sans intérêt pour sa santé » [Montaigne 2004, 167]. Pour Nietzsche la grande santé se signale également par une dépense et une prise de risque hors du commun, motivée par la recherche de sensations et d'expériences nouvelles, par la volonté d'« épuiser le suc » de toutes les situations. Cette grande santé est selon lui partie prenante de la « *virtu* dépourvue de moraline » incarnée par certains grands hommes de la Renaissance [Nietzsche 1888c, 1042]. Dans sa conception et valorisation de la *virtu*, Nietzsche prolonge certaines analyses de Machiavel.

4) La vertu « *sans moraline* »

Lecteur enthousiaste de Machiavel, Nietzsche louait la gravité de ses pensées et l'*allegriissimo* de son style [Nietzsche 1887, 585]. Chez Machiavel la *virtu*, que les traducteurs rendent tantôt par « force », « énergie », tantôt par « bravoure », « vaillance », désigne premièrement un courage physique et une puissance conquérante permettant de triompher au combat. Machiavel la présente comme un excès, un débordement de vitalité « *eccessiva virtu* » [Machiavel 1996, 1066]. Il emploie aussi les termes de « vertu extraordinaire » (419). Ce sont exactement les termes employés par Nietzsche pour caractériser « la *virtu* dans le style Renaissance », cette antidote aux vertus chrétiennes moralisatrices, axées sur l'oubli de soi, le désintéressement et la pitié, bref, sur l'extinction des forces vitales. Nietzsche définit la vertu authentique dans les mêmes termes que Machiavel, en termes de surcroît, d'excès de force, de débordement de vitalité.

Le second trait de la *virtu* dépeinte par Machiavel est la férocité, l'absence de pitié. Machiavel dit de l'Empereur Sévère, pour expliquer ses victoires, qu'il fut « lion très féroce » (159). Cette férocité désigne chez Machiavel la part bestiale de l'homme, indispensable au prince : « Il est nécessaire au prince de savoir user de la bête et de l'homme » (153). C'est cette férocité que regrette Nietzsche, déplorant que sous l'influence de la théorie cléricale, « l'animal ait été rejeté trop loin derrière l'homme » [Nietzsche 1879, 495]. Nietzsche oppose aux vertus modernes, centrées sur la compassion, la *virtu* du grand homme qui implique 1) le « débordement de vitalité », 2) « l'hostilité des instincts » et la « dureté » [Nietzsche 1888a, 1011–1012]. Pour Nietzsche comme pour Machiavel cette *virtu* affirmatrice et conquérante est menacée par le christianisme qui l'assimile au mal et à la faute. La conséquence de la valorisation des valeurs contraires, celles du désintéressement et de la compassion, est l'affaiblissement de la puissance de résister et de combattre. L'amollissement des civilisations est une suite nécessaire de la morale chrétienne. Dans son *Capitolo de l'ambition*, Machiavel déplore la mollesse de ses contemporains, et préconise de retrouver l'« *antica virtu* » des grecs et des romains (1073–1074). On trouve chez Nietzsche la même nostalgie de cette antique *virtu*, qui « ne dit plus rien » en un temps d'affaiblissement et d'effémation des instincts [Nietzsche 1876, 293]. Signalons que dans les *Chroniques italiennes*, que Nietzsche connaissait très bien, Stendhal articulait déjà la *virtu* ou « bravoure » style Renaissance au type du « surhumain » :

Le vieux prince Fabrice parlait souvent et avec transports des traits de bravoure surhumaine du colonel Lizzara (Jules Branciforte). [Stendhal 2002, 182–183]

Selon Nietzsche, la civilisation à venir a vocation de promouvoir les surhommes censés incarner les valeurs nobles de la Renaissance : puissance de métamorphose, de création, grande santé et *virtu* débarrassées de morale et de compassion. En faisant jouer la détention de ces valeurs comme un critère de sélection entre les hommes, Nietzsche se sépare toutefois de l'humanisme renaissant au point d'en renverser entièrement la tendance.

5) De l'humanisme à l'antihumanisme

On trouve certes chez Montaigne l'expression « au-dessus de l'homme » pour qualifier certains individus protéiformes. Pour la diversité de ses compétences et formes de vie, Homère, par exemple, est jugé par Montaigne « quasi au-dessus de l'humaine condition » [Montaigne 2004, 752]. À propos d'Alexandre Le Grand, déclare encore Montaigne, on ne peut s'empêcher d'« imaginer quelque chose au-dessus de l'homme » (754). Toutefois jamais Montaigne n'invoque le type surhomme pour justifier une discrimination entre les hommes. Il reconnaît au contraire à tout homme, si faible que soit sa puissance de transformation, une dignité absolue (cf. [Bouriau 2007, 62–70]). À la différence de Montaigne, Nietzsche exploite la distinction entre métamorphose et immutabilité ou fixité pour distinguer des types d'êtres humains, de plus ou moins grande valeur, et pour en tirer des conséquences pratiques et politiques effroyables. Soulignons qu'on trouve ailleurs que dans *La volonté de puissance* la promotion de mesures inhumaines telles que l'eugénisme, par exemple [Nietzsche 1888c, 1042] ou encore la suppression des « dégénérés » qui n'ont pas « droit à la vie » [Nietzsche 1888a, 1009].

Concernant la notion de *virtu*, on assiste à un glissement désastreux. Chez Machiavel la *virtu* comme cruauté se justifiait à condition de servir le « salut de la patrie » et la « liberté » [Machiavel 1995, 453]. Nietzsche en revanche valorise la *virtu* pour elle-même, et non plus, comme le voulait Machiavel, comme un simple moyen de paix et de liberté [Nietzsche 1888c, 1042]. Pour Nietzsche l'émergence de surhommes, d'individus incarnant la *virtu*, réclame même la rivalité, la compétition, le conflit. La paix durable étouffe les instincts agressifs que requiert la *virtu*, et conduit l'humanité à la mollesse et à la décadence. Le but politique de Nietzsche, d'après *La volonté de puissance*, est de créer une caste des surhommes occupés à rivaliser dans différents domaines, servie par une majorité d'hommes moins conquérants, réputés « inférieurs » (travailleurs, commerçants, etc.) On est très loin de l'humanisme, sous toutes les formes qu'il a pu prendre à la Renaissance.

Au final Nietzsche apparaît comme le fils peu critique de son époque. André Pichot observe justement qu'à l'instar d'un Arthur de Gobineau ou encore d'un Georges Vacher de Lapouge, Nietzsche s'est lui aussi laissé

abuser par la tendance élitiste et discriminatoire des thèses évolutionnistes issues de Darwin [Pichot 2001, 25]. Nietzsche écrit par exemple : « La pitié contrarie la loi de l'évolution qui est celle de la *sélection* » [Nietzsche 1888c, 1044]. C'est sans doute cette influence qui a conduit le grand admirateur de la Renaissance à infléchir sa première approche des « valeurs nobles » dans le sens d'un élitisme forcené. D'abord conçue à l'échelle individuelle, la métamorphose, dans *La volonté de puissance*, concerne l'espèce humaine tout entière, censée évoluer vers une société nouvelle organisée pour l'élite³. Nietzsche préconise en faveur de cette fin des moyens proprement terrifiants : eugénisme, castration, contrôle des mariages et des naissances. Si le thème du corps est encore mobilisé, ce n'est plus pour promouvoir le respect de l'homme comme être à la fois charnel et spirituel ! Désormais, le mode de fonctionnement du corps organique, hiérarchisé et sélectif, est érigé en modèle d'une politique de ségrégation et de domination parfaitement inhumaine [Nietzsche 1995, II, § 252].

En érigeant les normes de souplesse, de force conquérante et de créativité en impératifs auxquels toute l'humanité doit se subordonner et se plier, Nietzsche inverse le sens de l'humanisme renaissant : ce n'est plus l'épanouissement des humains qui compte, mais la promotion coûte que coûte d'une surhumanité censée porter l'espèce au-delà d'elle-même, en la dépassant.

Références

ANDLER, C.

1930 *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 4 vol., Paris : Gallimard.

BLONDEL, E.

1986 *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris : PUF.

BOURIAU, C.

2007 *Qu'est-ce que l'humanisme ?*, Paris : Vrin.

DELEUZE, G.

1962 *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF.

GONTHIER, T. (dir.)

2006 Nietzsche et l'humanisme, revue *Noesis*, n° 10.

3. Cette thèse n'est pas isolée. Dans *Par-delà bien et mal* par exemple, Nietzsche écrit : « La société n'a pas le droit d'exister pour elle-même, mais seulement comme l'assise et la charpente qui permettent à une élite de s'élever jusqu'à ses tâches supérieures et jusqu'à un être supérieur » [Nietzsche 1886 : 708].

MACHIAVEL

1996 *Œuvres*, Paris : éditions. Robert Laffont.

MONTAIGNE

2004 *Les Essais*, édition Villey-Saulnier, Paris : PUF.

MONTEBELLO, P.

2001 *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris : Ellipses.

NIETZSCHE, F.

1993 *Œuvres*, 2 tomes, Paris : Robert Laffont

– *Considérations inactuelles*, (1876).

– *Humain trop humain*, (1879).

– *Aurore*, (1881).

– *Ainsi parlait Zarathoustra*, (1885).

– *Par delà le bien et le mal*, (1886).

– *Le gai savoir*, (1887).

– *Le crépuscule des idoles*, (1888a).

– *Ecce Homo*, (1888b).

– *L'Antéchrist*, (1888c).

1995 *La volonté de puissance*, 2 tomes, trad. G. Bianquis, Paris : Gallimard.

PIC DE LA MIRANDOLE, J.-F.

2003 *De l'imagination*, trad. C. Bouriau, Chambéry : édition Comp'act.

PICHOT, A.

2001 *La société pure. De Darwin à Hitler*, Paris : Champ-Flammarion.

RABELAIS

1930 *Œuvres*, 4 tomes, Paris : La cité des livres.

STENDHAL

2002 *Chroniques italiennes*, Paris : édition Folio classique.

WOTLING, P.

1995 *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris : PUF.