Le nihilisme nietzschéen : provenance et destin

Akanis Maxime AKANOKABIA*

Résumé
Ce travail se donne pour mission essentielle, de savoir d'où vient le concept de nihilisme, tout en cherchant à dégager sa portée philosophique dans l'édifice métaphysique nietzschéen. Il s'agit ici d'interroger le concept de nihilisme dans l'optique nietzschéenne, tout en cherchant non seulement à saisir sa provenance, mais aussi, et surtout son incidence dans le dispositif métaphysique. Cette exploration nous permettra finalement de comprendre que le nihilisme est d'abord et avant tout un concept politique et littéraire plutôt que de philosophie générale. Ce n'est qu'à partir de Nietzsche que ce concept a pu réellement acquérir une dimension métaphysique. C'est pour cette raison qu'il nous incombe la mission de saisir non seulement sa provenance, mais aussi, et surtout son destin, car c'est à partir du nihilisme que Nietzsche repense le statut de la philosophie, tout en proposant une nouvelle table des valeurs à partir desquelles se dessine l'avenir de l'humanité.

Mots clés
Nihilisme, Provenance, Destin, Dieu, Homme, Valeur

Abstract
This work has the essential mission of knowing where the concept of nihilism comes from, while seeking to reveal its philosophical significance in the Nietzschean metaphysical structure. The aim here is to question the concept of nihilism in Nietzsche's perspective, while seeking not only to grasp its provenance, but also and especially its impact in the metaphysical device. This exploration will finally allow us to understand that nihilism is first and foremost a political and literary concept rather than a general philosophy. It was only from Nietzsche that this concept could really acquire a metaphysical dimension. It is for this reason that it is incumbent on us to seize not only its provenance, but also and especially its destiny, because it is from nihilism that Nietzsche rethinks the status of philosophy, while

* Département de philosophie, Faculté des lettres et sciences humaines (université Marien Ngouabi), Brazzaville (Congo).

proposing a new table values from which the future of humanity is drawn.

Key words
Nihilism, Destiny, Provenance, God, Man

Introduction

Nietzsche disait dans les *Fragments posthumes* (1888–1889, 20 [124]) : « Débris d'étoiles. De ces débris, j'ai bâti un univers ». Formule assez étrange et ambigüe, parce qu'elle annonce en même temps le coup d'envoi de la destruction et celui de la reconstruction. Pourquoi détruire, et pour quel intérêt reconstruire ? La déconstruction se donne-t-elle à voir comme l'avènement d'un nouveau type d'homme ? Et si tel est le cas, à quoi servirait-il ? Pareille déclaration, peut certes paraître banale aux yeux de certains lecteurs non nietzschéens, parce que sa compréhension exige que l'on sorte d'abord de sa dimension métaphorique afin d'avoir accès à son contenu réel. Comme tout le monde le sait, Nietzsche est un philosophe certes, mais pas un philosophe comme les autres, car vouloir le lire et le comprendre exigerait une certaine habitude. Cette déclaration métaphorique qui annonce la fin d'une époque et le commencement d'une nouvelle n'est rien d'autre que du nihilisme, phénomène étrange qui vient donc tout bouleverser. Autrement dit, par nihilisme, Nietzsche entend, l'achèvement, voire l'effacement de l'horizon ou d'une longue période de décadence au profit de la naissance d'une nouvelle humanité. L'objet de notre réflexion est celui de repenser à nouveaux frais la provenance du concept de nihilisme dans le corpus philosophique nietzschéen. Autrement dit, d'où vient ce concept étrange ? Car tout le monde en parle, et que « le concept est même devenu le ton de l'époque » (F. Guery, 2015, p. 9). C'est dans ce sens que l'on s'interroge réellement sur l'origine philosophique de ce concept. Le nihilisme est-il un concept proprement philosophique ? Ce concept ne découle-t-il pas de la simple littérature ? Et si tel est le cas, comment comprendre ou comment se donne à voir le glissement de la littérature à la philosophie ? Autrement dit, comment du simple concept de roman, le nihilisme devient-il un concept au cœur du philosopher nietzschéen ? Comment expliquer le passage du nihilisme en tant que concept romanesque au concept participant au destin de la métaphysique ? Comment se donne à voir le tournant nietzschéen du concept de nihilisme ? En d'autres termes,

comment rendre compte du destin du concept de nihilisme dans l'édifice philosophique nietzschéen ? Pareilles interrogations nous amènent à cerner la pertinence de notre travail en commençant à comprendre ce que signifie le nihilisme, tout en épinglant les différentes occurrences dont le concept a été l'objet, avant d'en dégager sa portée philosophique dans le corpus métaphysique nietzschéen.

1. De la provenance du concept

1.1. Le concept et ses métamorphoses

Pour certains esprits mal informés, parler du nihilisme comme concept philosophique, c'est immédiatement faire allusion à Jacobi, comme si Jacobi fut celui-là qui inventa et utilisa pour la première fois le concept, alors que bien avant lui, le concept avait déjà été employé et que ce dernier n'a fait qu'hériter le travail accompli par ses prédécesseurs. Mais, le manque d'informations sur cette phase importante de l'histoire d'un concept clé, peut être qualifié en termes d'ignorance. Mais, une telle ignorance n'apparaît pas ex nihilo, car elle a été vulgarisée par Martin Heidegger dans le *Nietzsche II*. Comme nous le rappelle si bien François Guery (2015, p. 23-24) :

> Pour aborder en toute clarté la question du nihilisme dans la littérature en général, dans le corpus philosophique ou non, qui en traite dans un passé proche et qui est notre lot ou héritage, il faut fixer quelques faits saillants. Le volume intitulé *Nietzsche*, Tome 2, de Heidegger, traduit jadis par Pierre Klossowski, a été très lu, très suivi. Il contient une section longue de plus de cent pages, *le nihilisme européen*. Les deux premières pages font l'historique, qui enchaîne rapidement quatre auteurs, dont deux russes, et passe à Nietzsche, pour ensuite ne plus le quitter. Il commence par la lettre de Jacobi à Fichte, ignorant bien des occurrences antérieures […]. Il précise en note que la citation de Jacobi lui a été "communiquée récemment par Otto Pöggeler pendant la correction des épreuves".

Ce qui signifie en termes clairs, qu'à lire le *Nietzsche II*, on se rend compte que l'histoire philosophique du concept pose problème, en ce sens que Martin Heidegger, en grand lecteur de Nietzsche, au lieu de se contenter de la simple information que lui donne Otto Pöggeler au sujet

d'un concept majeur[1] du corpus nietzschéen, aurait pu en réalité, chercher à en savoir un peu plus, afin d'éviter ce que l'on qualifierait de manque "d'intérêt pour cette phase de l'histoire d'un mot" (F. GUERY, p. 24). Cette phase si importante de l'histoire du concept, aurait finalement pu permettre à Martin Heidegger de retracer dignement l'histoire d'un concept qui deviendra plus tard un concept de haute importance dans le corpus métaphysique nietzschéen, parce qu'il aura désormais entre autres missions de repenser l'étant, c'est-à-dire de redéfinir le sensible tout en redéfinissant une nouvelle table des valeurs. Ce qui est d'ailleurs surprenant, c'est le fait qu'un tel oubli, voire une telle ignorance, se note chez Martin Heidegger, qui est considéré à juste titre comme celui-là qui a su repérer les concepts fondamentaux de la métaphysique nietzschéenne. À commencer bien sûr par ses fameux cours de 1936 à 1940, qui ont finalement donné lieu en 1961 à la publication du *Nietzsche I et II*, en passant par ses conférences consacrées à l'auteur de la volonté de puissance, comme le mot de Nietzsche : « Dieu est mort » qui fera l'objet d'une publication dans *Les chemins qui ne mènent nulle part* en 1949, sans oublier sa conférence de Brême en 1953, intitulée « *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* » Conférence, qui, plus tard, sera publiée en 1954 dans *Essais et conférences…* Par-là, nous comprenons aisément l'importance de la pensée de Nietzsche dans le parcours philosophique de Martin Heidegger, et que la question du nihilisme telle que nous l'abordons, loin d'avoir été une préoccupation mineure chez Heidegger comme nous l'avons cru lire, reste au contraire une question qui exige beaucoup de sérieux, car « il faut une connaissance approfondie et un sérieux plus profond encore pour comprendre ce que Nietzsche désigne par le terme de nihilisme » (M. Heidegger, 1971, p. 32). Ces propos heideggériens montrent jusqu'à quel point, Nietzsche occupe non seulement l'univers intellectuel du philosophe de Fribourg, mais aussi, et surtout l'intérêt que Martin Heidegger accorde à sa philosophie. L'interprétation heideggérienne de Nietzsche est donc un moment essentiel du mouvement de la pensée dans sa marche vers la métaphysique de la présence. Heidegger, lecteur de Nietzsche : ce n'est rien d'autre que la pensée du passage à l'œuvre.

---

[1] Et pourtant, Martin Heidegger soulignait déjà dans le *Nietzsche 1* (p. 32) que « Le nihilisme est le caractère fondamental de l'événement dans l'histoire occidentale. Même là, et précisément là, où le nihilisme n'est pas formulé en tant que doctrine ou revendication, mais où c'est apparemment son contraire qui s'affirme, le nihilisme est à l'œuvre. »

Ce qui convient de retenir sur l'origine de ce vocable, devenu concept digne d'intérêt philosophique, c'est le fait que, le nihilisme en tant que concept ne vient pas de Jacobi, parce que ce dernier ne fait qu'hériter d'un concept qui tire ses origines dans l'action verbale, c'est-à-dire dans le conflit politique opposant Anacharsis Cloots, désormais appelé Jean Baptiste Cloots, à Robespierre au sujet de l'athéisme républicain. Il s'agit, pour Cloots, d'affermir sa position antireligieuse, tout en affirmant que « La République des droits de l'homme, à proprement parler, n'est ni théiste ni athée ; elle est nihiliste » (A. Cloots, 1790-1794, p. 642). Il s'agit là de toute la première utilisation de ce concept, mais en rapport avec la politique, puisque le concept voit le jour grâce aux contestations politiques relatives à la Révolution française de 1789. Il s'agit, pour Cloots, de montrer que la république doit s'affranchir de toute référence pour devenir enfin nihiliste. Autrement dit, il s'agit là, comme le montre si bien Michèle Cohen-Halimi (2008, p. 22), d'un concept en tant que

> Vocable d'un geste de table rase, qui réclame l'annihilation des cultes plutôt que leur transfert vers la Révolution ou leur transformation en adjuvants politiques. Cloots exige donc la nullité des cultes. Et il réclame en conséquence une politique d'intolérance active […] le vocable nihilisme ramasse donc en lui tous les paradoxes de l'action verbale. Comme une charge d'impossible, il conjugue la recherche folle d'un retournement du langage sur sa propre force d'action et sa retombée sur un vide présumé neutre, mais piégé pour s'être voulu soustrait aux valeurs d'échange du discours politique.

À vrai dire, c'est ici réellement le coup d'envoi du concept, qui par la suite va connaître des transformations différentes. Mais, ce qu'il convient de chercher à comprendre, c'est le glissement qui s'est opéré au niveau du concept de nihilisme, en tant qu'aporie politique jusqu'à faire son entrée dans le jargon philosophique.

Si en 1793, le nihilisme sous la plume de Cloots désignait tous les paradoxes de l'action verbale avec une volonté de destruction sans faille, c'est à partir de 1799 que Jacobi l'hérite, tout en transformant profondément le sens même du mot, jusqu'à en faire une entreprise méditée de démolition de la philosophie. Mais, comment Jacobi, a-t-il pu se servir d'un concept sans enjeu réel au départ pour en faire un concept philosophique ? Comment rendre compte du glissement d'un concept, qui au départ était sans intérêt majeur, mais qui au fil du temps

est devenu l'objet d'une attention particulière chez les philosophes ? Comment s'est établie alors, l'affinité entre philosophie et nihilisme ? Si le nihilisme avec Cloots avait pour objet la destruction ou l'annihilation des cultes, avec Jacobi le concept se détourne d'objet, autrement dit, le nihilisme s'assigne un autre programme plus ambitieux.

Le concept de nihilisme chez Jacobi apparaît dans des circonstances bien précises, car il est le résultat des querelles entre Jacobi et les philosophes des lumières, et le philosophe principalement visé dans cette querelle c'est bien Emmanuel Kant. Mais, Jacobi ne s'en prend pas directement à Kant, car on ne s'attaque pas directement au maître. Pour s'en prendre au maître, il faut d'abord et avant tout s'en prendre aux disciples, et ce n'est qu'en s'attaquant aux élèves, qu'on s'en prend ipso facto à la doctrine du maître. C'est tout l'enjeu de l'attaque de Jacobi à Mendelssohn, en dénonçant l'impuissance de la philosophie des lumières à démontrer l'existence de Dieu, et donc à fonder la religion et la morale. Jacobi attaque Mendelssohn en s'appuyant sur des confidences qui lui ont été faites par Lessing avant sa mort. Confidences selon lesquelles, Lessing serait spinoziste, or, qui dit spinoziste, dit panthéiste. Le spinozisme ici signifie rationalisme, alors, que la raison est actuellement impuissante, c'est-à-dire, se trouvant dans une position intenable. Tout ceci montre comment le débat Jacobi-Mendelssohn prépare déjà l'entrée du concept de nihilisme sur la scène philosophique. Il s'agit d'une entrée qui se fait sur fond de critiques que Jacobi adresse au rationalisme impuissant du kantisme. Comme le note si bien Michèle Cohen Halimi (2008, p. 40) :

> Kant incarne un rationalisme inconséquent. Il inaugure une nouvelle époque de la philosophie, marquée par la césure de l'entendement et de la raison, césure elle-même redoublée par l'hétérogénéité de l'entendement et de l'intuition. Césure qui plonge le rationalisme dans une tension intenable entre une sensibilité vidée de toute substance et une raison amputée de toute intuition […]. Jacobi s'immerge ainsi dans la lecture de la *critique de la raison pure,* en suit tous les développements et même les remaniements d'une édition à l'autre, pour en préparer la disqualification. Il incarne la pleine négation philosophante de la philosophie rationaliste dont Kant est devenu la nouvelle figure éponyme.

Les Critiques jacobiennes visant à détruire l'entreprise kantienne consistent essentiellement à mettre au grand jour les insuffisances du criticisme kantien, tout en dénonçant les contradictions de la *Critique de la raison pure*, car la raison pure n'est pas ce dont Kant évalue le pouvoir, mais ce dont il atteste l'impuissance au plus grand bénéfice de la croyance. Il s'agit là en d'autres termes, d'un rationalisme écartelé entre la sensibilité et l'entendement, annonçant par conséquent le signe même de l'avènement du nihilisme. C'est d'ailleurs, tout le sens des attaques contre Mendelssohn, Kant et enfin Fichte, qui aux yeux de Jacobi incarne même les symptômes de l'idéalisme kantien. Il s'agit là en réalité, d'un nihilisme qui structure l'univers philosophique kantien, même si le concept va connaître sa véritable émergence dans une lettre adressée à Fichte, « car le nihilisme devient donc le terme servant à vilipender les rationalistes qui cachent leur athéisme, à désigner l'adversaire des chrétiensé » (Ibid, p. 45).

Décidément, l'histoire philosophique de ce concept tire ses origines dans les paradoxes de l'action verbale de Cloots, autrement dit, le nihilisme est né d'Anacharsis Cloots ; et ce n'est qu'à partir de là que Jacobi s'en accapare afin d'en découdre avec le rationalisme kantien, même si l'éclosion même du concept se résume dans une adresse à Fichte (Heidegger, 1971, p. 31) : « Vraiment, mon cher Fichte, si vous-même ou qui que ce soit préférez nommer chimérisme ce que j'opposais à l'idéalisme que je vitupérais comme nihilisme, voilà qui ne saurait me contrarier ». Autrement dit, avec Jacobi, le concept de nihilisme connaît une transformation profonde jusqu'à devenir un concept au cœur du dispositif métaphysique nietzschéen. C'est de là que s'inscrit l'interprétation heideggérienne du concept qui, malheureusement, fait de Jacobi le premier à l'avoir utilisé pour la première fois, alors, que l'histoire du concept nous apprend que, « La place vide laissée par Cloots devient le lieu qui doit être pour le langage de Jacobi la place de l'autre, de l'adversaire, du négateur du Dieu chrétien. Avec Jacobi, le nihilisme désigne ainsi un entrecroisement aberrant de noms et de concepts rendus tous équivalents et qui tentent en vain – la chose est mise en scène » (Michèle Cohen Halimi, Ibid., p. 58).

On comprend parfaitement que le concept de nihilisme nous vient d'ailleurs, et que toute interprétation consistant à ramener l'histoire de ce concept à partir de Jacobi relève d'un manque d'intérêt à l'égard d'un concept qui deviendra plus tard une thématique au cœur du philosopher nietzschéen.

Après le moment jacobien, le concept va être récupéré à son tour par les intellectuels russes à l'instar de Jean-Paul Tourgueniev qui, dans *Père et fils,* en fait déjà le maître mot de sa pensée, comme le rappelle ainsi Bazarov, personnage essentiel du roman (1987, p. 88) : « Tout de même, si je puis me permettre d'intervenir, dit Nicolas Petrovitch, vous niez tout ou plus exactement vous détruisez tout… Mais enfin, il faut bien construire, aussi. Cela n'est pas notre affaire […] il faut d'abord déblayer le terrain ». On comprend aisément que, le concept de nihilisme prend des tournures différentes en fonction du contexte de chaque époque, car la volonté de destruction sans limites occupe une place centrale dans le dispositif intellectuel russe. Tel est d'ailleurs le cas chez Dostoïevski, qui, dans les *Carnets des Démons,* ne cesse de célébrer la destruction, dans l'espoir de voir un jour l'humanité se mettre ensemble et au travail. Il y a dit-il, un poison dans la société, et pour éradiquer ce poison, il faut détruire la société parce que ce poison fait partie intégrante de la société. Le poison dont parle Dostoïevski n'est rien d'autre que Dieu, le mariage, la famille et la propriété. Comme nous pouvons le constater :

> Voyez-vous j'ignore ce qu'il y aura après, mais je sais que Dieu, le mariage, la famille et la propriété – sont les fondements de la vie actuelle et que ces fondements sont le pire des poisons. J'ignore ce qu'il y aura après, mais je sais qu'en supprimant d'un coup Dieu, le mariage, la famille et la propriété, c'est-à-dire toute la société – je supprime le poison, et par conséquent quoi qu'il arrive après, le poison en tout cas est détruit – et c'est pour cela que je détruis la société, car autrement on ne peut détruire le poison. (Dostoïevski, 1955, p. 791).

Avec Dostoïevski, le vocabulaire de la destruction et la volonté d'anéantissement sont entrés dans nos vies, car la société dont la destruction est programmée est totalement identifiée au poison, c'est-à-dire un poison à détruire afin de libérer l'humain. Ainsi, le concept de nihilisme qui quitte la sphère politique avec Cloots pour devenir ensuite une entreprise de démolition de la philosophie avec Jacobi, va désormais connaître d'autres transformations pour devenir enfin un concept romanesque avec les intellectuels russes comme Jean-Paul Tourgueniev et Dostoïevski. Et ce n'est qu'à partir de là que Nietzsche rencontre le concept, pour le transformer ensuite en préoccupations métaphysiques. Comme le fait remarquer François Guery (2015, p. 28) :

> La problématique du nihilisme est transformée en question de l'être : dans la métaphysique de la transvaluation, soit : de l'imposition des valeurs, l'être de l'étant, quel qu'il soit, est 'valeur' imposée, par un sujet évaluateur qui garde alors pour lui la maîtrise de l'être. C'est sinon une critique, du moins, une prise de distance, un deuxième degré face à la pensée de Nietzsche, dont la philosophie des valeurs est affirmée, voire martelée sans circonspection, ni relativisée.

Ainsi, en rencontrant les intellectuels russes, notamment Dostoïevski, Nietzsche transforme complètement le sens même du concept, car du simple vocable romanesque, le concept de nihilisme se transforme en véritable question métaphysique, c'est-à-dire, en une véritable réflexion sur l'étant, et, ce qui était au départ considéré comme simple concept littéraire, se voit finalement transformer en concept digne d'intérêt pour la métaphysique. Le nihilisme devient donc avec Nietzsche, une méditation à partir de laquelle s'annonce l'achèvement de la métaphysique, dans la mesure où il interroge à nouveaux frais la question des valeurs à partir de la volonté de puissance, ici, comprise comme principe d'une nouvelle institution des valeurs. C'est bien à partir de ce moment-là que s'annonce le tournant nietzschéen avec la fameuse « mort de Dieu ». C'est ainsi que « le nihilisme est histoire » (M. Heidegger, 1971, p. 76), c'est-à-dire « l'histoire de la dévalorisation des valeurs jusqu'alors suprêmes en tant que transition à la transvaluation de toutes les valeurs jusqu'alors prévalentes, laquelle consiste en l'inversion du principe que Nietzsche reconnaît dans la volonté de puissance » (Ibid, p. 75). Ce tournant nietzschéen s'éloigne non seulement des considérations littéraires, mais il assigne aussi et surtout une vraie dimension philosophique au concept. Comme le précise de nouveau François Guery (Ibid, p. 27) :

> Le texte, le nihilisme européen, va en effet servir de point de départ pour faire du nihilisme un concept, avec une teneur philosophique, le reste étant abandonné à l'anecdotique, dédaigné. La composante et le nihilisme s'en vont dos à dos, et le sens de ce terrorisme, avec toutes ses harmonies éthiques et politiques, n'est plus interrogé que dans le cadre convenu d'une préhistoire de la partie significative, vite close.

1.2. Le nihilisme et son tournant nietzschéen

Si notre tâche proprement dite de méditer sur la provenance du concept a gagné en précision au cours de ce premier moment de notre travail, il convient cependant de s'interroger sur le contenu que Nietzsche lui-même assigne réellement au concept de nihilisme. Autrement dit, qu'est-ce que le nihilisme, et comment se donne à voir son tournant nietzschéen ?

Le concept de nihilisme tel qu'abordé et retracé jusqu'ici nous a finalement permis de comprendre sérieusement l'origine ou la provenance du concept, au lieu de nous limiter à la simple annotation du *Nietzsche II*. Il s'agit là de l'histoire d'un concept à plusieurs rebondissements jusqu'à devenir enfin, avec Nietzsche, un concept à dimension métaphysique. Mais, comment comprendre le fait que Nietzsche s'intéresse à un concept qui, dès le départ, avait plus de connotations littéraires que philosophiques ? Autrement dit, comment s'explique le glissement ou le passage du roman à la philosophie ? En d'autres termes, comment se donne à voir l'affinité entre métaphysique et nihilisme ? Nietzsche ne repense-t-il pas à nouveaux frais l'entrée fracassante du concept sur la scène métaphysique ? D'où est venue l'idée de s'intéresser à un concept au départ vide d'intérêt pour la philosophie ?

Il est vrai, que le concept de nihilisme que l'on trouve déjà chez Jacobi, Nietzsche l'emprunte aux écrivains russes de l'époque, à Tourgueniev et Dostoïevski, mais aussi et surtout à Paul Bourget avec sa théorie de la décadence, car ce fut bien Paul Bourget qui donna à Nietzsche la suggestion déterminante pour l'élaboration de cette théorie, comme en témoigne Franco Volpi (2005, p. 108) : « Avec le travail sur les sources de Nietzsche commenté par Montinari et continué par Campioni, nous disposons aujourd'hui d'une documentation encore plus précise sur cette influence ». Nietzsche emprunte le terme à Paul Bourget, pour désigner l'essence de la crise mortelle dont le monde moderne est frappé, à savoir la dévaluation universelle des valeurs, qui entraîne sans cesse l'humanité entière dans l'angoisse de l'absurde en lui imposant un monde chimérique qui, en réalité, n'est pas un monde, mais plutôt un néant. Le néant dont parle Nietzsche n'est rien d'autre que du nihilisme c'est-à-dire le contraire de la vie. Par conséquent, le nihilisme devient synonyme d'une fatigue de vivre, d'un épuisement d'énergie, tout en faisant de l'être un néant et du néant le sens même de l'être. Plus rien n'est tenable, le monde n'a plus de sens, et toute vie sur

terre est illusion. Avec Nietzsche, cette tâche est certes difficile, mais reste surmontable afin de parvenir à une nouvelle échelle des valeurs, car, en lieu et place du sensible dévalué au profit d'un soi-disant inconditionné honoré et surestimé, Nietzsche tente de réhabiliter l'apparence. Autrement dit, si le nihilisme se donne à voir comme expression de la décadence, il faut alors redonner du sens à l'ici-bas, et ceci, toujours grâce au nihilisme. Ce qui voudrait dire qu'il n'y a que le nihilisme pour combattre le nihilisme afin de donner du sens à l'apparence, c'est-à-dire à ce qui est. C'est ici tout le sens du tournant nietzschéen, parce qu'il se donne pour vocation de combattre le nihilisme avec le nihilisme. Il s'agit par-là de sortir du sentiment selon lequel il existe une vérité quelque part là-haut qui serait le sens même de notre existence. Comme nous pouvons le constater dans les *Fragments Posthumes* (9 [91](1887)) :

> Dès que nous nous imaginons quelqu'un qui est responsable de ce que nous sommes tels ou tels (Dieu, la nature), donc lui imputons et lui attribuons en tant qu'intention notre existence, notre bonheur et notre misère, nous nous gâchons l'innocence du devenir. Nous avons alors quelqu'un qui à travers nous et avec nous veut atteindre quelque chose.

Ces propos nietzschéens montrent clairement, qu'en croyant en une force supérieure à nous, nous nous baignons dans le nihilisme, et que le nihilisme est bien cette croyance-là, qui consiste à penser qu'il existe une puissance qui serait au-dessus de nous, et qui dicterait notre conduite. Cette forme de croyance, dit Nietzsche, n'est rien d'autre que du nihilisme, mais du nihilisme décadent. Cela dit, qu'entend-il réellement par nihilisme ? Autrement dit, lorsque le philosophe de *l'éternel retour* parle du nihilisme, à quoi fait-il allusion et comment le définit-il ? Si le nihilisme demeure un concept au cœur même du dispositif philosophique nietzschéen, alors comment se définit-il ?

Il suffit de lire la *Généalogie de la morale*, pour trouver la réponse à cette interrogation, car dès les premiers aphorismes de la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche définit déjà le nihilisme comme étant "cette lassitude-là", qui n'est rien d'autre que la fatigue de vivre, le dégoût de vivre, le non-vouloir-vivre, c'est-à-dire, le manque d'intérêt pour la vie, car nous sommes tous fatigués de vivre et que la vraie vie serait là-haut et non ici-bas. Cette volonté de nier la vie au profit d'une autre vie qui serait meilleure, c'est cela du nihilisme.

Le nihilisme est non seulement compris comme étant la fatigue de vivre, mais il désigne aussi la volonté du néant. Comme nous le constatons d'ailleurs à l'aphorisme 14 de la Troisième Dissertation de la *Généalogie de la morale* :

> Ce qui est à craindre, ce qui est désastreux plus qu'aucun désastre, ce n'est pas la grande crainte, mais le grand dégoût de l'homme, non moins que la grande pitié pour l'homme. Supposez qu'un jour ces deux éléments s'unissent, aussitôt ils mettront au monde, immanquablement, cette chose monstrueuse entre toutes : la ″dernière″ volonté de l'homme, sa volonté du néant, le nihilisme.

Ce qui signifie, en d'autres termes, que le nihilisme tel que Nietzsche nous le décrit dans la *Généalogie de la morale,* signifie volonté du néant, c'est-à-dire le fait de vouloir de quelque chose qui en réalité n'existe pas, et qu'il y a en l'homme, cette tendance à vouloir aller toujours vers ce quelque chose là, qui malheureusement n'a d'existence qu'allusive ou illusoire. Ainsi, vouloir du néant, c'est être sans cesse à la recherche de l'illusion, de ce qui n'existe que dans l'imaginaire décadent tout en haïssant tout ce qui est humain, parce que

> Cette haine de ce qui est humain, et plus encore de ce qui est « animal », et plus encore de ce qui est 'matière' ; cette horreur des sens, de la raison même ; cette crainte du bonheur et de la beauté ; ce désir de fuir tout ce qui est apparence, changement, devenir, mort, effort, désir même - tout cela signifie, osons le comprendre, une volonté d'anéantissement, une hostilité à la vie, un refus d'admettre les conditions fondamentales de la vie ; mais c'est du moins, et cela demeure toujours, une volonté!... Et pour répéter encore en terminant ce que je disais au début : l'homme préfère encore avoir la volonté du néant que de ne point vouloir." (F. Nietzsche, Ibid. § 28).

Cela nous ramène à l'étonnement initial de l'auteur du *Crépuscule des idoles* à savoir les valeurs contre la vie, les valeurs négatrices de la vie qui sont malgré tout issues de la vie, voulues par un vivant, et servent tout de même la vie, d'une certaine façon. Considéré selon ce premier sens, le nihilisme désigne tout ce que combat la philosophie de Nietzsche à savoir le platonisme, la morale des esclaves, le christianisme, l'idéal ascétique et autres. Cette tendance à vouloir sans cesse nier l'ici-bas, le monde de l'art au profit d'un néant vidé de tout

sens n'est rien d'autre que du nihilisme. Mais, la définition nietzschéenne du nihilisme ne s'arrête pas à cette approche, car le nihilisme signifie aussi dépréciation des valeurs suprêmes, c'est-à-dire, "que les valeurs supérieures se déprécient." (F. Nietzsche, 1995, II, p. 50), mais les valeurs en questions se déprécient justement, parce qu'elles n'étaient que des valeurs nihilistes, c'est-à-dire, qu'elles n'étaient pas véritablement des valeurs, elles n'étaient que de fausses valeurs, des valeurs qui ne se reposaient sur rien. Il y a, par conséquent, le phénomène de la vérité mise en accusation, car ce qui en réalité n'existe pas était devenu un modèle à partir duquel se construisait la pensée, c'est-à-dire,

> Cette haine viscérale du faux et de l'illusion a suscité un véritable fanatisme de la vérité… La croyance à la pertinence des oppositions contradictoires, et donc exclusives, à la structure duelle et antinomique de la réalité - le vrai est le contraire du faux, le bien du mal, l'intelligible du sensible ; l'attachement à l'atomisme : la croyance à l'existence d'unités closes sur elles-mêmes, soustraites au devenir - révélatrice du discrédit jeté sur le multiple ; le fétichisme : la croyance à l'existence d'êtres agissants, au fait que tout processus et toute action se rattachent nécessairement à un substrat - l'agent - qui en serait la cause. Le questionnement philosophique a ainsi écarté par principe, au mépris de toute probité intellectuelle, d'autres voies de pensée, qu'il eût fallu à tout le moins affronter, celles que Nietzsche se proposera d'explorer : la possibilité qu'existent une solidarité souterraine des instances pensées autrefois comme contradictoires, un prima du multiple sur l'unité, un primat du processuel et du devenir sur le stable (P. Wotling, 2002, p. 51).

La définition nietzschéenne du nihilisme se donne finalement à voir à deux niveaux, à savoir le nihilisme dit passif, autrement appelé le nihilisme de la décadence, de l'idéal ascétique, celui qui méprise le corps au profit d'un néant ou d'une vérité qui n'existerait nulle part ailleurs ; et le nihilisme dit actif, c'est-à-dire, le nihilisme de la volonté de puissance, caractérisé par la gaieté d'esprit, source du *Gai savoir*. C'est le nihilisme de l'affirmation et de la création d'une nouvelle échelle des valeurs. Ce qui caractérise fondamentalement ce nihilisme nietzschéen, c'est sa force de se surmonter tout en mettant en œuvre une nouvelle philosophie des valeurs, car « l'effondrement des valeurs entraîne alors non pas la détresse, mais la joie d'avoir à créer des interprétations nouvelles des choses, et avant tout des valeurs nouvelles.

Le nihilisme actif éprouve également la vanité des évaluations célébrées jusqu'alors » (C. Denat et P. Wotling, 2013, p. 199).

En définissant le nihilisme comme l'histoire de la dévalorisation des valeurs au profit de la mise en place d'une nouvelle échelle des valeurs, Nietzsche se donne pour intention de (re)penser à nouveaux frais la question de l'essence du nihilisme. C'est pour cette raison qu'à lire le *Nietzsche I* et *II*, Martin Heidegger lance déjà un avertissement sérieux à ses lecteurs, celui de ne pas succomber aux interprétations des artistes, des poètes, des premiers commentateurs de Nietzsche et des anarchistes qui font du nihilisme une conception du monde parmi tant d'autres. Contre toutes ces déterminations réductrices, Heidegger, dans le *Nietzsche I*, en propose une autre qui lie le concept de .nihilisme avec celui de l'histoire fondamentale de la pensée occidentale. Comme nous pouvons le lire : « Le nihilisme n'est pas pour Nietzsche une Weltanschauung qui surgirait à un moment et en un lieu quelconques, mais il est le caractère fondamental de l'événement (Geschehen, ce qui se produit) dans l'histoire occidentale » (M. Heidegger, 1971, I, p. 32). Mais, qu'entend-il par caractère fondamental de l'événement quand il parle de nihilisme ?

En accordant une attention particulière à la venue subite de cet « hôte » qui, brusquement, fait irruption et secoue avec force la nomenclature de la culture occidentale, Nietzsche comprend que le nihilisme, selon l'expression de Martin Heidegger (1971, II, p. 32) "signifie essentiellement 'davantage', car loin d'être un projet politique ou une aventure spirituelle orientée par la passion du néant, qui conduit la pensée tout au bout de la nuit, avec Nietzsche, le nihilisme devient un processus historique propre à l'Occident, c'est-à-dire, une force historique souterraine, un mouvement de fond qui imprègne et détermine la course de l'Occident. Il meut l'histoire, habite de tout temps l'homme et, plus encore, noue la destinée de notre époque.

Au « progrès » des Lumières, à l'avènement hégélien de la liberté, à la lutte des classes marxistes, Nietzsche substitue l'avènement souterrain et silencieux du nihilisme, car

> Le nihilisme n'est ni simplement une histoire ni non plus le trait fondamental de l'histoire occidentale, il est la loi de cet événement, sa 'logique'. L'établissement des valeurs suprêmes, leur falsification, leur dévalorisation, leur destitution, l'aspect temporaire de la non-valeur du monde, la nécessité de substituer de nouvelles valeurs à celles prévalentes jusqu'alors, la nouvelle institution en tant que transvaluation, les stades préliminaires de

> cette transvaluation – tout cela circonscrit une loi propre aux appréciations de valeurs dans lesquelles prend racine l'interprétation du monde. Cette loi constitue l'historialité de l'histoire de l'occident, éprouvée, vécue, à partir de la métaphysique de la volonté de puissance. En tant que loi (régulière) de l'histoire, le nihilisme développe une suite de différents stades et de différentes structures de lui-même » (M. Heidegger, 1971, II, p. 224).

Par le concept de nihilisme, Nietzsche, nous dit Heidegger, renvoie à un événement singulier dans l'histoire de l'Occident qui a été inauguré avec la naissance de la philosophie de Socrate. Autrement dit, le nihilisme n'est pas seulement un événement passager circonscrit dans le temps, car il est aussi une histoire, et cette histoire qui commence avec Socrate et Platon, en passant par le christianisme, n'a fait que survivre jusqu'à l'époque moderne sans pour autant connaître un dépassement. Ce prolongement n'est rien d'autre qu'une consécration du déni platonicien et chrétien de la vie. Par conséquent, toutes les philosophies modernes de la chose en soi, de la morale et de la religion sont la preuve que la modernité n'est rien d'autre qu'un prolongement du platonisme ou tout simplement, un platonisme qui s'ignore.

2. Le concept et son destin

2.1. Le nihilisme comme effacement de l'absolu

La thèse centrale qui consacre le nihilisme comme « le caractère fondamental de l'événement » n'est rien d'autre que l'expression qui annonce l'événement du siècle ; événement lié à l'annonce troublante sur « la mort de Dieu », car,

> Notre temps est un temps qui sait… Ce qui, autrefois, n'était que malade est devenu inconvenant aujourd'hui – de nos jours c'est une inconvenance d'être chrétien. Et c'est ici que commence le dégoût – Je regarde autour de moi : il n'est plus resté un mot de ce qui autrefois s'appelait 'vérité', nous ne supportons plus qu'un prêtre prononce seulement le mot de 'vérité' […] Il faut que l'on sache aujourd'hui qu'un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu'il prononce, ne commet pas seulement une erreur, mais fait encore un mensonge (F. Nietzsche, 1888, §38).

Si « notre temps est un temps qui sait » et que tout ce que prononce le prêtre est actuellement inconvenant, alors, nous comprenons aisément que les propos de Nietzsche ne font qu'annoncer le désastre qui n'est rien d'autre que l'effacement de l'absolu, car Nietzsche ne croit pas qu'on puisse encore se référer à l'absolu, parce qu'il s'est effondré et n'existe plus. Mais, qu'entendons-nous par absolu ? Lorsque nous parlons d'absolu, quel contenu donnons-nous à cette notion d'absolu ?

Par définition, l'absolu c'est ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister, ce qui a en soi même sa raison d'être. C'est ainsi que l'absolu désigne parfois l'Être, le Bien, Dieu, l'Un… Dès l'antiquité grecque par exemple, l'enjeu de la philosophie était de mesurer toute chose selon l'absolu, c'est-à-dire de faire la différence entre ce qui est absolu et ce qui ne l'est pas. À l'image de Protagoras, qui définit l'homme comme étant « la mesure de toute chose ». Ce qui signifie que l'homme est un être absolu, alors qu'aux yeux de Platon, Dieu seul est cette mesure-là, et dire que l'homme serait la mesure de toute chose, c'est le poser au-dessus de Dieu, et faire en sorte que Dieu n'est rien devant l'homme. Or, dans l'ordre des choses, souligne Platon, c'est bien Dieu qui est l'expression même de l'absolu. L'absolu, en tant qu'ultime degré de l'être est en effet, ce par quoi se tient l'échelle des valeurs, étant entendu qu'une pareille échelle se tient par le haut. L'absolu est donc l'horizon que l'homme est contraint de poser s'il veut penser le sens de la vie. C'est ainsi qu'il le qualifie parfois du 'soleil' qui brille hors de la caverne, de « l'astre » qui éclaire toute chose sans être éclairé par rien, tirant de lui-même toute sa lumière. Mais, la question qui nous préoccupe est celle de savoir ce que Nietzsche entend par absolu, et quel contenu il donne à cette notion d'absolu. Autrement dit, en quoi le nihilisme chez Nietzsche se donne-t-il à voir comme l'effondrement de l'absolu ? Pourquoi l'absolu s'effondre-t-il ? Si effondrement ou effacement de l'absolu il y a, que deviendra finalement l'ici-bas ?

Dans les *Fragments posthumes* (XI, 1885, 34[28]), Nietzsche souligne : « Superstition : la croyance à l'étant, à l'inconditionné, à l'esprit pur, à la connaissance absolue, à la valeur absolue, à la chose en soi ! Dans ces tentatives se cache toujours une contradiction », peut-on encore lire toujours dans les mêmes *Fragments posthumes*, (XI, 1885, 34[120]): *« Pas de choses en soi, ni de connaissance absolue »*. Ceci montre à suffisance que la question de l'absolu pose problème chez Nietzsche, dans la mesure où les notions d'absolu ou d'inconditionné ne sont pour lui que des termes confus relevant de la

pure invention. Autrement dit, l'absolu n'est qu'une invention de modes de pensées idéalistes et métaphysiques qui ne sont rien d'autre que l'expression du refus d'accepter le caractère interprétatif de la réalité. Comme le disaient Céline Denat et Patrick Wotling (2013, p. 172) :

> Cette idée d'absolu n'est cependant pas simplement une erreur ou une inconséquence que pourrait corriger une rectification théorique attentive. Comme toute interprétation, elle est le produit de besoins propres aux pulsions dominantes au sein d'une certaine forme de vie, et exige donc, pour être comprise dans sa signification profonde, une étude de nature généalogique, qui permette d'en découvrir d'une part les sources pulsionnelles, d'autre part la signification et la valeur. Or cette analyse permet de déceler, dans le besoin d'une certaine connaissance ou de normes morales posées et vénérées comme absolues, non seulement un défaut de courage intellectuel qui permettrait de les mettre en question et de les évaluer, mais aussi un besoin de stabilité, de sécurité, qui requiert de pouvoir faire absolument confiance à quelque chose, c'est-à-dire de se soumettre et d'obéir à une autorité absolue.

L'absolu dont parle Nietzsche n'est rien d'autre que le monde suprasensible et ses idéaux qui le composent à savoir Dieu, le Vrai, le Bien. Alors que cet absolu-là s'est effondré, tout simplement parce que « Dieu est mort ». La question relative à la « mort de Dieu » devient alors un événement en ce sens qu'il annonce non seulement la fin d'une époque, mais aussi, et surtout les couleurs d'une nouvelle époque fondée sur une nouvelle échelle des valeurs. Mais, comment fonder une nouvelle civilisation sans un « Être supérieur » (qui nous servirait de guide ? C'est effectivement à partir de ce désastre annoncé, de cette perte de l'absolu, que se dessine le nouveau visage de l'humanité. Mais, d'où vient ce désastre ? Et comment se passe cet effondrement de l'absolu ?

Par effondrement de l'absolu, Nietzsche entend : « la mort de Dieu », et ce n'est qu'à partir de l'aphorisme 125 du *Gai Savoir*, intitulé 'l'insensé' que l'on note la déclaration troublante sur l'effondrement et l'effacement de l'absolu : « Je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité. « L'as-tu donc perdu ? » disait l'un. « S'est-il égaré comme un enfant ? » demandait l'autre. « Ou bien

s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? » […] nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! Mais comment avons-nous pu boire d'un trait la mer tout entière ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer l'horizon ? »

L'expression « Dieu est mort » est à la fois surprenante et bouleversante, en ce sens qu'elle exprime l'inattendu, c'est-à-dire, qu'elle annonce un événement inédit considéré d'ailleurs comme l'événement du siècle. Avec « la mort de Dieu », les hommes ont perdu tout repère, ils n'ont plus de référentiel à partir duquel se référer, ils ont perdu le « père » auprès duquel ils se réfugiaient, le « juge suprême » auprès duquel ils plaidaient, « l'Être suprême » source de vertus et de récompenses. Autrement dit, le monde s'écroule, Dieu n'existe plus, et toutes formes de prières s'adressant à cet Être-là relèvent maintenant de l'absurdité. Cette expression ne signifie pas que Dieu a été assassiné ou mort physiquement, mais signifie tout simplement que, le monde suprasensible n'est plus, il est resté sans pouvoir réel, et que toute prétention à vouloir chercher la vérité dans ce fameux monde est un non-sens. Le monde suprasensible, entretemps considéré comme le monde du Bien, de la Vérité, de la Félicité et du Bonheur, est devenu aujourd'hui celui du néant, de l'illusion, puisqu'il s'est effondré de lui-même. Par conséquent, réduire l'expression 'Dieu est mort' à une forme d'athéisme c'est ne rien comprendre de cette expression et du contenu réel que lui assigne Nietzsche. Comme le fait remarquer son fidèle ami Franz Overbeck (2006, p. 47) : « Nietzsche a dit : Dieu est mort ! Et cela ne veut pas dire : Dieu n'est pas ! C'est-à-dire qu'il ne peut pas être, qu'il n'est pas, ne sera jamais et n'a jamais été ! Mais plutôt : il a été ! ». Il s'agit là en termes clairs, d'une 'mort de Dieu' en tant que fin de la croyance en un au-delà imaginaire, c'est-à-dire en un monde suprasensible, qui, en réalité n'existe pas. L'analyse la plus fine à ce sujet est celle de Martin Heidegger, qui, dans les *Chemins qui ne mènent nulle part* soulignait à juste titre :

> Dieu est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, et plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde suprasensible est considéré comme le vrai monde, le monde proprement réel. Le monde sensible, au contraire, n'est qu'un ici-bas, un monde changeant, donc purement apparent et irréel. L'ici-bas est vallée de larmes, par opposition au mont de la félicité éternelle dans l'au-delà. Si nous appelons, comme le

> fait Kant, le monde sensible monde physique (au sens large du mot, alors le monde suprasensible est le monde métaphysique. Ainsi, le mot (Dieu est mort) signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme.' (M. Heidegger, 1962, p. 262).

Le nihilisme comme effondrement et effacement de l'horizon signifie que le monde de la félicité n'existe plus, et que le seul et vrai monde c'est celui de l'ici-bas, parce que nous sommes désormais orphelins de cet Être qui nous servait de guide. Et comme cet Être-là est mort, l'homme doit désormais se surmonter soi-même, s'auto-dépasser afin d'arriver à une nouvelle échelle des valeurs. Par conséquent, des expressions comme « le royaume des cieux », « l'au-delà », « l'éternité', 'l'immortalité de l'âme »… deviennent des expressions vaines et vides de sens, comparables à 'des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal (F. Nietzsche, 1991, p. 123)

En annonçant l'effondrement de l'absolu, Nietzsche réhabilite l'apparence, tout en accordant une place prépondérante à l'ici-bas, c'est-à-dire au devenir et à la souffrance, considérés comme principes même de la vie, car, « La souffrance n'est pas le prix à payer, elle a elle-même un prix, elle est précieuse et indissociable de la vie, et son refus équivaut à nier la vie, à la soumettre au jugement, à conditionner son acceptation […] Association vivre et souffrir a donné des arguments contre la vie : Nietzsche veut que cette association donne des arguments pour elle, et la soustraire au procès qui l'a condamnée » (F. Guery, 2015, p. 116).

Si par nihilisme comme effacement de l'horizon nous entendons 'la mort de Dieu', la disparition pure et simple du monde suprasensible au profit du monde de l'apparence, avec cette mort de Dieu, qui, si elle est bien comprise, annonce aussi la mort de l'homme et, par conséquent, la fin conjointe du christianisme et de l'athéisme, il n'y a plus rien à nier, car les rayons d'une nouvelle humanité nous frappent.

« Voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de reprendre leur course, de reprendre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être

n'y eût-il jamais mer semblablement ″ouverte″ » (F. Nietzsche, 1882-1887, § 343).

C'est finalement à partir de ce nouveau chemin que se donne à voir l'avenir de l'humanité, car une pareille voie ne peut être qu'ouverte à la hauteur du temps, et, qu'à la boussole qui oriente l'horizon succède l'astrolabe qui mesure la hauteur des étoiles. L'avenir de l'humanité se lit désormais dans la désorientation vers les idéaux, car nous sommes désorientés du monde suprasensible, considéré autrefois, comme horizon de l'être, mais se voit aujourd'hui malheureusement se réduire en néant. L'avenir de l'humanité, souligne Nietzsche, se lit enfin à partir de la création et de la valorisation de nouvelles valeurs. Autrement dit, le nihilisme qui correspond à la phase de destruction et de l'effacement des valeurs antérieures, doit désormais se substituer en une phase de législation et d'institution, parce qu'il faut maintenant instituer une nouvelle échelle de valeurs, recréer le monde en lui assignant un nouveau sens, qui n'est entre autres que la valorisation du devenir et non de l'être.

2.2. Du nihilisme comme destin de l'humanité

En déclarant dans *l'Antéchrist* (§38) que 'notre temps est un temps qui sait', Nietzsche trace à grands traits le destin métaphysique du concept de nihilisme. Il s'agit par-là de montrer comment le nihilisme se donne à voir comme figure à partir de laquelle se joue désormais l'avenir de l'humanité. Après l'effondrement et l'effacement de l'horizon, que nous reste-t-il encore à faire ? Dieu n'existant plus, l'horizon vers lequel se dirigeaient nos désirs et nos desiderata n'ayant plus de sens, que reste-t-il encore à l'homme s'il n'arrive pas à créer ? L'homme se doit par conséquent, de créer une nouvelle échelle des valeurs, car le marteau qui sert à diagnostiquer et à détruire sert aussi à créer. Autrement dit, il ne s'agit pas de détruire pour détruire, mais plutôt de détruire pour reconstruire. C'est tout le sens de la portée philosophique du concept de nihilisme, car le nihilisme en tant que destin de l'humanité signifie, l'avènement d'un nouveau type d'homme qui aura entre autres objectifs fondamentaux, l'institution de nouvelles valeurs. Mais que signifie exactement, instituer de nouvelles valeurs ? Autrement dit, qu'entendons-nous par institution ou instauration de nouvelles valeurs ? Le nihilisme crée-t-il les conditions de naissance d'une nouvelle table des valeurs ? En termes clairs, que reste-t-il encore après avoir été informé de l'effondrement de l'absolu ? Quel est

finalement l'avenir de l'humanité après la mort de Dieu ? À ce propos, écoutons Patrick Wotling (2016, p. 16) :

> La tâche qui s'impose véritablement au philosophe est de créer, puis d'imposer, des nouvelles valeurs, geste qui se justifie, on l'a dit, non pas en ce que ces valeurs seraient plus vraies, ni plus justes, mais en ce qu'elles feront advenir un renforcement de l'homme, en ce qu'elles susciteront – à long, à très long terme – l'apparition d'un type humain nouveau, tirant les leçons de l'essai' que fut l'homme jusqu'alors, un type plus sain et plus fort comme l'écrit parfois Nietzsche de manière plus imagée, et en ce sens ″assuré d'un avenir.

Le nihilisme comme horizon du sens, signifie pour Nietzsche, de rappeler à l'homme qu'il n'est jamais que sa propre victoire sur lui-même, qu'il n'est rien en dehors de cette tension qui l'a déjà mené hors de lui-même, en tant qu'animal qu'il fut, vers lui-même et en tant qu'être conscient qu'il est devenu. Avec l'effacement de l'absolu, l'homme doit devenir ce nouveau type d'homme, en tant que volonté de puissance, et comme tel, il doit désormais se remettre en chantier afin de procéder à la création d'une nouvelle échelle des valeurs. C'est dans cette optique que, Nietzsche le compare à une corde, à un passage et à un pont. L'homme dont parle Nietzsche, n'est pas l'homme d'hier, ni celui d'aujourd'hui, mais celui de demain, c'est-à-dire, celui-là qui incarne l'avenir : le surhumain. C'est pour cette raison que sa philosophie de l'avenir reste étroitement liée à celle de l'élevage, c'est-à-dire à la philosophie de l'éducation. Mais, pourquoi l'homme a-t-il besoin d'être élevé ? Ce qu'il est actuellement ne lui permet-il pas d'accéder au surhumain ? L'élevage est-il le passage obligé pour arriver à la nouvelle espèce d'homme ? Le projet d'instituer une nouvelle humanité n'est-il pas une simple fiction de l'esprit ? Penser à l'avènement du surhumain ne relève pas d'une simple fabrication de l'esprit ?

Disons que le concept d'élevage, Nietzsche l'emprunte à la 'zoologie' afin de (re)penser à nouveaux frais ce que nous désignons couramment par le nom d'éducation. Il s'agit par-là de repenser l'humain en lui donnant une nouvelle forme d'éducation, car l'homme étant encore un être inachevé et instable a forcément besoin d'être transformé. C'est pour cette raison que Nietzsche (1888, § 8), en parlant de Zarathoustra, le qualifie d'une « matière brute et d'une pierre mal dégrossie qui attend un sculpteur ». Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*,

les traits majeurs qui symbolisent la volonté du philosophe à vouloir transformer l'humain en surhumain sont d'une visibilité incontestable, et ceci, grâce à la relation que l'on mettra en place entre le surhumain et l'élevage, car c'est bien à partir de l'élevage que le travail de transformation de l'homme se rendra effectif. La visibilité de ce programme nietzschéen se donne à voir dans les discours de Zarathoustra à savoir : « Des trois métamorphoses », « Les mouches de la place publique », « De la vertu qui donne »… Il s'agit là de tout un programme de modification de l'homme, loin de ce que l'on qualifierait de simple représentation sans effectivité. Il s'agit pour Nietzsche de rendre possible une nouvelle espèce humaine à partir des valeurs concrètes et contraignantes dont l'objectif principal est de faire de l'homme un être plus profond. Un texte de Patrick Wotling, en dépit de sa longueur mérite ici d'être cité, parce qu'il vient comme pour apporter un éclairage sur ce que Nietzsche entend lui-même par philosophie de l'avenir :

> Travailler sur l'homme, travailler à *transformer* l'homme tel qu'il existe dans la culture contemporaine, c'est-à-dire encore faire advenir un nouveau type d'homme. Il s'agit donc d'un travail orienté vers l'avant si l'on veut, et surtout vers l'avenir, un travail que l'on peut dire ″progressif (ou ″producteur ″ et non régressif comme l'est la généalogie […]. Car toute la problématique philosophique de Nietzsche s'appuie sur cette idée, déjà présente à l'arrière-plan de son premier ouvrage, *la naissance de la tragédie,* que l'homme n'est pas l'incarnation d'une essence stable, que l'homme n'a pas d'essence, ni de nature propre déterminée, mais qu'il est une forme variable, toujours en cours de métamorphose, et qui n'existe – pour un certain temps à chaque fois – que dans une version particulière, différente des autres versions qu'il a connues à travers l'histoire […] Mais c'est par l'intermédiaire des valeurs , et d'elles seules qu'il est possible d'agir sur l'homme. Pour qu'une valeur soit vraiment une valeur, pour qu'elle ne se limite pas à une simple représentation, bref pour qu'elle passe dans la vie du corps et soit de la sorte incorporée, il faut qu'elle soit prescrite pratiquement, c'est-à-dire imposée durant une période extrêmement longue. […] Si les exigences de vie et de pensée qu'il décrit deviennent des contraintes pratiques, des obligations impérieuses, alors elles se transforment vraiment en valeurs, qui, quand elles seront incorporées, au bout d'un temps très long, se traduiront à leur tour en pulsions. Faute de quoi, elles demeureront de simples

> représentations sans efficacité formatrice (P. Wotling, 2016, p. 268-288).

Ce programme de transformation de l'homme en une nouvelle espèce humaine, signifie que l'homme n'est pas un être achevé, au contraire celui-ci a encore besoin de subir une véritable métamorphose afin de parvenir au stade de la nouvelle espèce. Une nouvelle espèce qui verra finalement le jour au moment où ces nouvelles valeurs deviendront objet d'une croyance fondamentale à partir de laquelle s'organise notre vie, et c'est à partir de ce moment que pourra s'opérer la métamorphose de l'humain. Mais, la réalisation d'un tel programme, à en croire l'interprétation de Patrick Wotling, ne peut se faire qu'à partir de la mise en place des valeurs concrètes et contraignantes afin que l'on sorte de ce que l'on pourrait qualifier de simple projet imaginaire ou de simple représentation de l'esprit. C'est ce travail qu'incombe au philosophe de l'avenir, autrement dit, instituer des valeurs concrètes à partir desquelles tourne désormais l'humanité. Ce qui signifie, en termes clairs, que la mise en place d'une véritable législation, et le maintien de l'autorité de cette même législation à long terme, favorisera tout naturellement la naissance de ce nouveau type d'homme, c'est-à-dire de l'homme plus courageux, plus fort et plus profond. Comme on peut le constater à l'aphorisme 295 de *Par-delà bien et mal* : « Je tiens l'homme pour un animal agréable, courageux, inventif, qui n'a pas son pareil sur terre, il sait même retrouver son chemin dans tous les labyrinthes. Je lui veux du bien : je réfléchis souvent à la manière dont je pourrais le faire progresser encore et le rendre plus fort, plus méchant et plus profond qu'il ne l'est. »

Si le projet nietzschéen consiste en la transformation de l'homme en surhomme, et que seule l'institution de nouvelles valeurs rendra possible cette nouvelle espèce humaine, nous pouvons enfin dire que, ce qui fondamentalement crée la différence entre l'homme et le surhumain, c'est le fait que le surhumain ne soit ni l'homme d'hier, ni l'homme d'aujourd'hui, mais plutôt l'homme de demain, c'est-à-dire l'avenir de l'humanité. Le surhumain c'est l'homme des valeurs nouvelles, expression même de la volonté de puissance. Il est objet de vouloir et non état de fait. Autrement dit, le surhumain est une espèce d'homme qui doit être voulue et élevée. Il se caractérise par des expressions du type : dépassement de soi-même, surpassement de soi-même. Voilà pourquoi, l'homme n'est rien d'autre que son épopée vers plus que lui-même, il est encore un être en chantier, un essai qui a

fortement besoin d'être transformé afin de trouver du sens, de la direction et un avenir meilleur.

Conclusion

Au terme de notre réflexion sur la provenance et le destin du concept de nihilisme dans l'édifice philosophique nietzschéen, nous pouvons retenir que le nihilisme en tant que concept, n'est pas apparu ex nihilo, dans la mesure où, ce concept a connu une histoire complexe et mouvementée jusqu'à devenir avec Nietzsche, un concept essentiel dans la nomenclature métaphysique. Il s'agit d'un concept au cœur de l'interprétation et de la compréhension de l'étant et de son étantité. Ce qui est intéressant à relever et à comprendre, c'est le fait que le nihilisme est d'abord et avant tout un concept à connotation politique et littéraire jusqu'à devenir avec Jacobi un concept philosophique. Mais, c'est finalement avec Nietzsche que le nihilisme est réellement devenu un concept digne d'attention pour les philosophes. Nous avons voulu montrer également que le nihilisme en tant que concept philosophique est devenu avec Nietzsche 'le caractère fondamental de l'évènement', car il s'agit de réinterroger à nouveaux frais le statut de la métaphysique. Après la mort de Dieu comme évènement inattendu, le nihilisme, à en croire le projet nietzschéen, consiste essentiellement à donner du sens à l'homme à partir d'un travail de transvaluation des valeurs. Notre objectif dans ce travail n'est pas seulement de dégager la provenance du concept, ou d'épingler les différentes occurrences sur les métamorphoses du concept de nihilisme, mais bien au contraire, de voir comment à partir du nihilisme, Nietzsche essaie de mettre en place une philosophie de l'avenir basée essentiellement sur la transformation de l'homme. Il s'agit par-là de montrer que l'homme est encore un essai, une espèce inachevée, un être instable qui a besoin d'être éduqué et transformé. Et, ce n'est qu'à partir de nouvelles valeurs concrètes et contraignantes que l'humanité connaîtra cette nouvelle espèce d'homme à savoir le surhumain.

Références bibliographiques

CREPON Marc et De LAUNAY Marc, 2012, *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin.

DENAT Céline et WOTLING Patrick, 2013, *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Ellipses.

FAYE Jean-Pierre et COHEN HALIMI Michèle, 2008, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche.* La Fabrique Éditions.

GUERY François, 2015, *Archéologie du nihilisme. De Dostoïevski aux djihadistes*, Paris, Grasset & Fasquelle.

GUERY François, 1999, *Ainsi parla Zarathoustra (volonté, vérité, puissance - 9 chapitres du livre II*), Paris, Ellipses.

GUERY, François, 1995, *Heidegger rediscuté (Nature, technique et philosophie),* Paris, Descartes & cie.

GRANIER, Jean, 1997, *Nietzsche*, 'Que sais-je ? ' Paris, PUF, 6e édition.

GRANIER, Jean, 1966, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Paris, Seuil.

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

HEIDEGGER, Martin, 1958, *Essais et conférences,* Trad. fr, André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1971, *Nietzsche I*, trad. fr, de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.

HEIDEGGER Martin, 1971, *Nietzsche II*, trad. fr, de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard.

KOUBA Pavel, 2005, *Le signe du nihilisme*, in 'Les cahiers de l'Herne', Paris, Éditions de l'Herne, p. 269-277.

KESSLER Mathieu, 2005, *Le nihilisme et la nostalgie de l'être*, in 'Nietzsche et le temps des nihilismes' sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, PUF, p. 29-49.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Œuvres tome 1,* Collection 'Bouquins', pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Œuvres tome 2,* Collection 'Bouquins', pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont.

NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance I.* Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance II.* Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 1978, *Fragments posthumes, Automne 1885-Automne 1887*, t. XIII, cahier W II 2,10 [23], Paris, Gallimard ;

NIETZSCHE Friedrich, 1977, *Fragments posthumes, début 1888-début janvier 1889*, t. XIV, cahier W II 10 a (été 1888), 20 [124] Paris, Gallimard.

NIETZSCHE Friedrich, 1976, *Fragments posthumes, Automne 1887-mars 1888*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard.

PONTON Olivier, 2005, *Le caractère équivoque du nihilisme : L'analyse nietzschéenne de la croyance et du scepticisme dans les fragments de 1887-1888*, in 'Nietzsche et le temps des nihilismes' sous la dir. de Jean-François Mattéi, Paris, PUF, p. 9-28.

OVERBECK Franz, 2000, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*. Traduit de l'allemand par Jeanne Champeaux, Paris, Allia.

STEFFENS Martin, 2008, *Nietzsche*. Paris, Ellipses.

VOLPI Franco, 2005, *Le nihilisme comme logique de la décadence : Nietzsche lecteur de Bourget*, in 'Nietzsche et le temps des nihilismes' sous la direction de Jean-François Mattéi, Paris, PUF, p. 97-119.

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

WOTLING Patrick, 2002, *La philosophie est-elle l'ennemie de la vie* ? In 'Nietzsche, il a pensé le chaos du monde moderne', le nouvel Observateur, hors-série, p. 50-53.

WOTLING Patrick, 2008, *La philosophie de l'esprit libre*. Introduction à Nietzsche, Paris, Flammarion.

WOTLING Patrick, 2016, '*Oui, l'homme fut un essai'. La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF.