



**HAL**  
open science

## Cours d'agrégation : Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra

Sonia Goldblum

► **To cite this version:**

Sonia Goldblum. Cours d'agrégation : Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Master. France. 2021. hal-04251434

**HAL Id: hal-04251434**

**<https://hal.science/hal-04251434v1>**

Submitted on 20 Oct 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Présentation générale de la question d'histoire des idées au programme de l'agrégation externe d'allemand (session 2021)

### Extrait du programme officiel paru au B.O

[https://media.devenirenseignant.gouv.fr/file/agregation\\_externe\\_21/85/3/p2021\\_agreg\\_ext\\_lve\\_allemand\\_1274853.pdf](https://media.devenirenseignant.gouv.fr/file/agregation_externe_21/85/3/p2021_agreg_ext_lve_allemand_1274853.pdf)

Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra

Texte:

- Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. München, dtv, 1999. (ISBN : 978-3423301541)

Œuvre à la fois canonique et insaisissable, le Zarathoustra de Nietzsche reste un texte pivot de l'histoire des idées allemandes. On abordera de ce fait les thèmes ayant contribué à sa renommée, comme **la mort de Dieu**, la **volonté de puissance**, l'**éternel retour** et le **surhomme**, en les situant également dans les **principales traditions interprétatives** qu'ils ont suscitées jusqu'à nos jours. Synthèse de la pensée nietzschéenne autant qu'œuvre en progrès, l'ouvrage est en **rupture avec la pratique de la transmission** du savoir propre à son temps, mais cherche néanmoins à formuler des **éléments de réponse aux problématiques de son époque**. C'est à la lumière de ce double mouvement qu'il conviendra de considérer l'**emploi complexe du mythe** au sein de l'ouvrage, y compris dans son rapport avec les **ambitions prophétiques** du texte. On examinera enfin en détail toute la palette des **procédés d'écriture** mis en œuvre dans ce texte, sans exclure l'ironie et la parodie.

N.B. : L'orthographe utilisée par Nietzsche ne correspond pas aux règles de l'allemand actuel. Faites attention à ne pas vous laisser entraîner par sa manière d'écrire et à continuer de respecter les règles orthographiques en usage aujourd'hui. Pour les citations, vous conserverez bien entendu son orthographe. On notera par exemple l'emploi du *th-* à la place de *t-*, comme dans Thier / Christenthum etc. On trouve aussi le *-e* comme marque du datif singulier au masculin et au neutre : « zu diesem Thore » (p. 167). Dernier exemple, mais la liste n'est pas exhaustive, l'emploi de *-ie* pour marquer un *i* long, comme dans *giebt*. Il est important de prendre conscience de ces différences par rapport à l'usage actuel pour rendre les citations avec exactitude.

## Remarques sur l'édition du texte au programme et ses traductions

L'édition du texte sur laquelle nous travaillons est l'édition complète des œuvres de Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA), établie par Giorgio Colli etazzino Montinari entre 1967 et 1977. Il s'agit encore aujourd'hui de l'édition de référence. Certains textes de Nietzsche, dont le *Zarathoustra*, ont fait l'objet d'une publication chez Reclam. Dans ces éditions, la pagination de la KSA figure entre crochets. Pour les citations issues du *Zarathoustra* ? comme des autres œuvres, je ferai toujours référence à cette édition.

Les œuvres complètes de Nietzsche sont également disponibles en ligne sur la plateforme NietzscheSource (<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>). On peut y faire une recherche par mot-clé et accéder à l'ensemble des textes très facilement. Pensez à avoir recours à cet outil. Il est pratique et très bien fait.

Il est possible que vous soyez tenté.es à un moment ou à un autre d'avoir recours à une des nombreuses traductions du *Zarathoustra* de Nietzsche parues dans le commerce et dans des éditions de poche. Geneviève Bianquis en a produit une, publiée chez GF (1969), Georges-Arthur Goldschmidt une autre, publiée au Livre de poche (1972). La NRF a publié en 1971 une traduction du texte par Maurice Gandillac. On citera également la première traduction du *Zarathoustra*, établie par Henri Albert en 1898 au Mercure de France et qui a été reprise pour l'édition des œuvres du philosophe, éditée par Jean Lacoste et Jacques le Rider (Robert Laffont, 1993). Les traducteurs et la traductrice qui ont réalisé ces travaux sont d'immenses personnalités dans le domaine de la traduction, qui ont massivement contribué à la réception de la philosophie et de la littérature allemande en France. Je vous demanderais néanmoins de n'avoir recours à ces versions françaises qu'avec beaucoup de prudence, parce qu'elles ne brillent pas précisément par leur exactitude. Deux traductions plus récentes sont parues en 2002 (par Maël Renouard, Paris, Rivages poche) et en 2012 (par Hans Hildenbrand, Paris, éditions Kimé).

D'une manière générale, les traductions peuvent être utiles pour éclairer un passage qui vous paraît obscur, mais elles ne sauront vous dispenser de la fréquentation régulière et systématique de l'original. Ne les consultez qu'avec le texte de Nietzsche en regard, cela vous évitera bien des contresens. Et si vous en avez réellement besoin pour l'un ou l'autre passage, alors consultez plusieurs traductions plutôt qu'une et gardez à l'esprit que la traduction vous

livre une vision, une interprétation du texte original, mais qu'elle n'en constitue pas un équivalent strict<sup>1</sup>.

### **Bref aperçu de la vie et de l'œuvre de Friedrich Nietzsche**

Pour aborder une œuvre, il est utile de s'informer sur son auteur, sur les autres œuvres qu'il a produites et sur l'époque qui les a vu émerger. C'est la raison pour laquelle ce cours commence, très traditionnellement, par évoquer ces questions qui nous permettront de situer le *Zarathoustra* dans son contexte. Cependant, une telle introduction, qui renvoie à la vie de l'auteur, est tout sauf indiquée pour les devoirs que vous aurez à produire dans le cadre de la préparation à l'agrégation tout comme lors du concours, qu'il s'agisse d'une composition, d'une explication de texte ou d'une leçon. Dans ces exercices, on attend de vous que vous commenciez par amener la question qui vous est posée et que vous vous y confrontiez, évitez donc de commencer votre prestation par des considérations biographiques ou historiques qui n'apportent rien à la démonstration.

\*\*\*\*

Nietzsche est né le 15 octobre 1844 dans une famille de pasteur. Son père mourut alors qu'il avait cinq ans et son frère décéda un an plus tard. Sa mère s'installa alors avec le jeune Nietzsche et sa sœur Elisabeth (1846-1935) à Naumburg. C'est son expérience au collège Pforta, qu'il fréquenta à partir de 1858 et qui avait déjà accueilli Novalis, les frères Schlegel et Fichte avant lui, qui aiguïsa son goût pour les langues anciennes, qu'il étudiera à l'Université à partir de 1864, après avoir renoncé à la théologie. Il commença ses études à Bonn et les poursuivit à Leipzig, à partir de 1865, pour suivre son professeur, le philologue Friedrich Wilhelm Ritschl. En 1869, ce dernier proposa Nietzsche pour occuper une chaire de philologie ancienne à Bâle, alors même que son étudiant n'avait pas encore fini ses études et n'était pas titulaire d'une thèse de doctorat. Nietzsche se retrouve donc à 25 ans professeur d'université, dans une matière dont il ne va pas tarder à remettre en cause la légitimité pour se tourner vers la philosophie. En 1865, il avait en effet découvert la pensée d'Arthur Schopenhauer qui, selon Christian Niemeyer, lui servit un temps de religion de substitution<sup>2</sup>. Ses années d'études à Leipzig sont également marquées par la rencontre avec le compositeur Richard Wagner en

---

<sup>1</sup> Si vous vous intéressez à la question de savoir comment bien lire en traduction, je vous renvoie à l'excellent blog de Claire Placial ([languesdefeu.hypotheses.org](https://languesdefeu.hypotheses.org)) et plus particulièrement à l'article suivant : <https://languesdefeu.hypotheses.org/951> [13/09/2020].

<sup>2</sup> Christian Niemeyer, « Nietzsches Leben », in : Henning Ottmann (éd.), *Nietzsche Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 9-34, ici p. 16.

1868, qui aura une influence considérable sur ses premières œuvres. Andreas Urs Sommer voit dans *La naissance de la tragédie* (1871) une tentative de combiner les deux figures tutélaires que sont Schopenhauer et Wagner<sup>3</sup>. La rupture définitive avec Wagner intervient en 1878, alors même que l'on peut voir dans cette amitié une des étapes centrales de la maturation intellectuelle de Nietzsche, qui l'amène à se libérer du milieu dont il est issu. Certains interprètes lisent le *Zarathoustra* comme un Anti-Parsifal, une œuvre donc, qui donne à voir une représentation du monde diamétralement opposée à celle que développe Wagner dans sa musique, mais qui dans reste liée à elle, dans cette opposition même<sup>4</sup>.

Nietzsche se désintéresse assez vite de ses enseignements et ses premiers textes philosophiques ne lui apportent pas l'écho escompté. *Die Geburt der Tragödie* (1871), et la première *Unzeitgemäße Betrachtung* (1873) peinent à trouver leur public. *Menschliches Allzumenschliches* (1876) se vent à 200 exemplaires contre les 1200 attendus. À partir de *Jenseits von Gut und Böse* (1886), il publie tous ses ouvrages à compte d'auteur. Et il écrit au sujet de ce dernier texte : « [das Buch darf erst] gegen das Jahr 2000 gelesen werden ». Il est habité par le sentiment d'être venu trop tôt (*Unzeitgemäßheit*), qui lui est commun à Stendhal, un auteur qu'il aimait et qui l'a influencé. Il se sent incompris, même par ses amis qui prennent certains de ses ouvrages (notamment *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882-1887) comme un ouvrage édifiant (*Erbauungsliteratur*). Il faut bien garder en tête la déception qu'a ressentie Nietzsche par rapport à ce jugement quand on lit le *Zarathoustra*, pour éviter de tomber dans le même écueil qui consisterait à l'envisager comme une suite de conseils de vie, placés dans une forme narrative. Je force le trait à dessein, mais cette remarque n'est sans doute pas inutile. On notera par ailleurs qu'il y a une forme de continuité entre le texte du *Gai Savoir* et le *Zarathoustra*. On trouve dans le texte de 1882 une première formulation de l'éternel retour et on y rencontre déjà la figure de Zarathoustra.

1882 est aussi l'année de la rencontre de Nietzsche avec Lou Andreas-Salomé, qui a aussi été la muse de Rainer Maria Rilke et une pionnière de la psychanalyse freudienne. C'est par un ami commun, Paul Rée, que se fait la rencontre. S'ensuit une concurrence amoureuse entre les deux hommes<sup>5</sup>. C'est cet amour malheureux qui selon les propres dires du

---

<sup>3</sup> Andreas Urs Sommer, « Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts », in : Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, p. 412-421, ici p. 419.

<sup>4</sup> Hubert Treiber, « Freunde », in : Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, p. 35-49, ici p. 43.

<sup>5</sup> Allez voir cette photographie de 1882 qui met en scène Nietzsche et Rée tirant une carriole où est assise Andreas-Salomé et qui les anime de son fouet:

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Paul\\_R%C3%A9e#/media/Fichier:Nietzsche\\_paul-ree\\_lou-von-salome188.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Paul_R%C3%A9e#/media/Fichier:Nietzsche_paul-ree_lou-von-salome188.jpg)

philosophe, le rend mûr pour le *Zarathoustra*, qui peut également être compris comme une mise en scène de soi de l'auteur en ermite coupé du monde. Cette œuvre ne trouve pas plus son public que les textes qui précèdent, mais elle désarçonne ses lecteurs, en inventant une nouvelle forme philosophique, qui place l'expérience individuelle et la narration au cœur même de la réflexion. De l'avis de Christian Niemeyer, tous les ouvrages postérieurs de Nietzsche sont pensés pour aider à interpréter le *Zarathoustra*<sup>6</sup>. Il fait ainsi de cet ouvrage l'œuvre majeure du philosophe.

La question de la maladie et de la mort entre très tôt dans la vie de Nietzsche. Elle est tout d'abord liée à l'expérience de la maladie de son père, puis de sa mort qui a marqué ses jeunes années. Selon les interprètes, elle explique également le rapport compliqué à Dieu et à la religion qu'entretient le philosophe, toute sa vie durant. Là encore, les préoccupations philosophiques se nourrissent du substrat biographique, qui ne suffit pas à les expliquer, encore moins à les épuiser, mais n'est jamais très loin. La vie du philosophe est ponctuée par des épisodes de maladie, dont certains semblent renvoyer à l'hérédité paternelle, d'autres à une possible infection par la syphilis durant ses années d'études à Leipzig. En 1876, l'Université de Bâle accorde à Nietzsche un congé pour raisons de santé. Son état continue de se détériorer dans les années qui suivent et devient de plus en plus préoccupant à partir de 1887. Les derniers textes, tels que *Ecce homo* (1888) et *Der Antichrist* (1888) portent déjà la trace de la folie dans laquelle il sera plongé pendant les dernières années de sa vie. En 1889, il est pris d'un accès de folie et son ami, le théologien Franz Overbeck, alerté par une lettre, le retrouve à Turin et l'emmène dans un institut où l'on soigne les maladies nerveuses à Bâle (l'ancêtre de l'hôpital psychiatrique). S'ensuivent onze années qu'il passera d'abord dans ce type d'institutions à Bâle, puis à Turin, ensuite chez sa mère à Naumburg jusqu'au décès de cette dernière en 1897. Durant les trois dernières années de sa vie, il est hébergé par sa sœur Elisabeth Förster-Nietzsche à Weimar jusqu'à sa mort en 1900. Il ne connaîtra donc pas les années de son succès qui s'affirme au cours de la dernière décennie du 19<sup>ème</sup> siècle. Sa réception a couvert tous les domaines de l'art et de la pensée, qui ont fait honneur à cette œuvre protéiforme et en mouvement constant, qui assume la contradiction et se corrige en permanence.<sup>7</sup> Nous aurons l'occasion d'y revenir dans la section 10 du cours, mais évoquons

---

<sup>6</sup> Niemeyer, « Nietzsches Leben », p. 29.

<sup>7</sup> Günter Figal, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, Reclam, 1999, p. 16.

à titre d'exemple, pour clore cette biographie, le grand poème symphonique que le musicien Richard Strauss compose en 1896 en s'inspirant du *Zarathoustra*.

### **L'influence d'Arthur Schopenhauer**

Nous serons amené.es à revenir régulièrement sur les textes et les auteurs qui ont influencé l'œuvre de Nietzsche. Schopenhauer étant le plus connu, il mérite d'être évoqué dès l'introduction. Mais nous aurons l'occasion de revenir plus spécifiquement sur sa conception de la volonté et la manière dont elle est reprise et modifiée par Nietzsche dans le *Zarathoustra*, notamment dans la section 7 du cours. Nietzsche découvre *Le monde comme volonté et comme représentation* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1819) chez un bouquiniste de Leipzig en 1865. L'influence de ce texte sera déterminante pour le jeune Nietzsche et influencera notamment beaucoup ses premiers textes, dont *La naissance de la tragédie* (1871). Néanmoins, comme le montre Andreas Urs Sommer dans l'article qu'il consacre à cette question dans le *Handbuch*, la lecture et l'interprétation que Nietzsche livre de cet auteur est inséparable d'autres influences<sup>8</sup>. Avec le temps, Nietzsche prend ses distances avec cette philosophie, à laquelle il reproche sa croyance historiciste et son éthique de la pitié, pour enfin remettre en cause sa vision de la morale dans son entier. Sommer souligne néanmoins que même dans la critique à laquelle Nietzsche soumet cette figure paternelle, il reste influencé par lui. La remise en cause se nourrit de ce que cet auteur lui a apporté dans une forme de réappropriation questionnante de sa doctrine. Comme l'écrit Nietzsche lui-même dans un fragment publié à titre posthume : « Der Schopenhauersche Mensch trieb mich zur Skepsis gegen alles Verehrte Hochgehaltene, bisher Vertheidigte (auch gegen Griechen, Schopenhauer, Wagner) » (*Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, KSA 8, p. 500). La critique que Nietzsche formule contre la métaphysique dualiste dans la première partie du *Zarathoustra* (*Von den Hinterweltlern*, p. 35-38) est partiellement dirigée contre Schopenhauer, tout comme sa critique de la morale et du christianisme.

### **La récupération de l'œuvre de Nietzsche par le national-socialisme**

Cette question mérite d'être évoquée rapidement en introduction, parce qu'elle fait partie de la réception du texte et renvoie à un certain nombre de malentendus concernant l'œuvre de

---

<sup>8</sup> Sommer, « Philosophie und Theologie des 19. Jahrhunderts », in : Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, p.418-419.

Nietzsche. La politisation de cette œuvre tient en grande partie à la gestion de ses archives et de ses inédits par sa sœur Elisabeth Förster-Nietzsche à partir des années 1890. Elle contribue, en accord avec ses propres opinions, à ancrer la pensée de son frère dans le camp nationaliste et conservateur. Avant même que les nazis ne s'en emparent, ce sont les fascistes italiens qui les premiers s'intéressent à Nietzsche comme instrument de la pensée politique. Mazzino Montinari, un des deux éditeurs des œuvres de Nietzsche, remarque au sujet de l'appropriation qu'en font les nazis : « Nietzsche war, wie die neuere Forschung festgestellt hat, den Begründern des Nationalsozialismus so gut wie fremd. »<sup>9</sup> Dans son article, Hans-Martin Gerlach montre l'ambivalence de Hitler et de l'idéologue en chef du nazisme, Alfred Rosenberg, envers le philosophe. Son nom n'apparaît à aucun moment dans *Mein Kampf* et les œuvres de Rosenberg n'y font que très peu allusion<sup>10</sup>. En revanche, un culte de Nietzsche organisé par le régime s'est intégré à la propagande du parti national-socialiste. Les complexités et les contradictions de l'œuvre du philosophe sont traitées comme des épiphénomènes et le philosophe lui-même comme une des figures tutélaires du mouvement. Pour s'assurer d'une lecture de Nietzsche conforme avec l'idéologie du régime, les éditions du NSDAP font paraître sous la plume de Heinrich Härtle un ouvrage intitulé *Nietzsche und der Nationalsozialismus* (1937), qui constitue une forme de digest permettant à chacun de prendre connaissance de l'œuvre du philosophe sans avoir à lire ses textes. Cet ouvrage repose sur des interprétations tendancieuses et des falsifications des textes. Cette récupération a durablement nui à l'œuvre de Nietzsche, qui après-guerre a souvent été considéré *ex post* comme un précurseur de l'idéologie nazie, notamment par les penseurs de la gauche et dans les cercles libéraux. Le critique littéraire marxiste Georg Lukács a notamment qualifié Nietzsche de « prophète de l'hitlérisme »<sup>11</sup>.

Dans ce cadre, il est également important d'évoquer la question de l'antisémitisme de Nietzsche<sup>12</sup>. On trouve effectivement des manifestations hostiles aux Juifs dans la *Naissance*

---

<sup>9</sup> Hans-Martin Gerlach, „Politik“, in: Henning Ottmann (éd.), *Nietzsche Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011, p. 499-509, ici p. 501.

<sup>10</sup> Une recherche rapide dans la version en ligne de *Mein Kampf* permet de voir que n'apparaissent pas non plus ni le concept de surhomme, ni celui de « volonté de puissance ». On y trouvera seulement deux occurrences de l'adjectif « *übermenschlich* », une fois associé à « *Kraft* » (p. 79) et à « *Willens- und Tatkraft* » (p. 252). Il est possible de lire dans ces expressions un intertexte nietzschéen, mais on est très loin de la référence directe. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adolf\\_Hitler\\_-\\_Mein\\_Kampf\\_\(855.\\_Auflage,\\_1943\).pdf](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adolf_Hitler_-_Mein_Kampf_(855._Auflage,_1943).pdf) [13/09/2020].

<sup>11</sup> Georg Lukács, « Der deutsche Faschismus und Nietzsche », in : *Schicksalswende*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1948, p. 5-36, ici p. 33.

<sup>12</sup> Sven Brömsel, « Antisemitismus », in : Ottman (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, p. 184-185.



*de la tragédie* (KSA 1, 69) et dans les lettres du jeune Nietzsche à Richard Wagner. Mais il est admis par la communauté scientifique qu'il s'agit plus de concessions que l'auteur fait aux convictions de son ami que de l'expression de son propre antisémitisme. Au fil du temps, Nietzsche a pris ses distances avec ce genre de positions et s'en est même excusé en ces termes dans *Jenseits von Gut und Böse* (N° 251, KSA 5, 192f.) : « Möge man mir verzeihn, dass auch ich, bei einem kurzen gewagten Aufenthalt auf sehr inficirtem Gebiete, nicht völlig von der Krankheit verschont blieb ». L'antisémitisme devient un des points de conflits récurrents avec sa sœur Elisabeth, dont l'époux Bernhard Förster, antisémite notoire, fait l'objet de véhémentes critiques. Dans une lettre qu'il adresse à cette dernière le 7 février 1886, il se qualifie lui-même d'« anti-antisémite »<sup>13</sup>. On trouve bien dans certains textes des formulations critiques à l'égard de la religion juive, mais elles doivent être comprises comme des éléments d'une critique plus large des religions monothéistes et d'une forme de morale dont il considère que le christianisme l'a héritée du judaïsme.

Pour ce qui est du texte qui nous occupe ici, *Ainsi parlait Zarathoustra* n'évoque que très rarement les Juifs. On trouve une référence au Juif errant dans la quatrième partie (*Der Schatten*, p. 339) et deux autres occurrences dans la même partie (*Gespräch mit den Königen*, p. 305), et si elles renvoient à certains clichés, elles ne peuvent pas être considérées comme hostiles.

### **Quelques réflexions sur la construction de *Also sprach Zarathustra***

Quand paraissent le *Prologue de Zarathoustra* et les 22 discours qui le suivent en 1883, rien n'indique que cette première partie sera suivie de trois autres (en 1883, 1884 et 1885). La dernière partie n'est imprimée qu'à titre privé. L'ensemble en quatre parties paraît dans la première édition complète des œuvres de Nietzsche en 1892, dirigée par Heinrich Köselitz (dit Peter Gast, 1854-1918), compositeur et ami de Nietzsche. Le premier paragraphe du prologue est quasi identique avec l'aphorisme 342 de la *Fröhliche Wissenschaft* (1882), intitulé *Incipit tragoediae*, qui clôt le quatrième livre. La deuxième partie, essentiellement consacrée à la question de la volonté, consiste en une réinterprétation de la philosophie d'Arthur Schopenhauer. La troisième partie se centre sur la question de l'éternel retour (« *Ewige Wiederkunft* »), qui est selon Nietzsche lui-même dans *Ecce-Homo* l'idée fondamentale du

---

<sup>13</sup> Cité par Ebd., p. 184. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1886,669> [13/09/2020].

texte. On peut considérer la quatrième partie comme relevant des œuvres posthumes de Nietzsche.

Cette division thématique héritée de la tradition ne manque pas de pertinence, il faut néanmoins évoquer également l'unité narrative du texte, qui raconte le parcours de Zarathoustra et met en question de façon fondamentale la possibilité d'être un maître et un enseignant et de transmettre une doctrine, un savoir, qui soit profitable à des disciples. Zarathoustra commence donc dans le prologue par descendre de sa montagne en quête des hommes, fort de l'idée que le soleil ne serait rien sans ceux qu'il éclaire. Le personnage est présenté ici comme un maître en quête d'élèves, notamment dans le troisième paragraphe du prologue où, arrivé en ville, il harangue le peuple en lui disant : « Ich lehre euch den Übermenschen » (*Vorrede* p. 14). Il doit cependant se rendre à l'évidence qu'il n'est ni écouté, ni compris (*Vorrede* §5, p. 18 : « da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren »). Il passe le prologue à chercher des compagnons (*Vorrede* §9, p. 25) qui l'écoutent, puis les quitte à la fin de la première partie, pour leur permettre de se trouver eux-mêmes, mais il les rejoint dès le premier discours de la deuxième partie : « Zu meinen Freunden darf ich wieder hinab und auch zu meinen Feinden » (*Das Kind mit dem Spiegel*, p. 106), pour les quitter de nouveau à la fin (*die stillste Stunde*, p. 190). La troisième partie se caractérise entre autres par la réflexion de Zarathoustra sur le fait d'avoir des disciples, sur la nécessité de les créer (*Von der Seligkeit wider Willen*, p. 203-204) ; il se parle à lui-même en se remémorant son propre enseignement (*Von alten und neuen Tafeln* §21, p. 262). Dans la quatrième partie, à la recherche de « Höhere Menschen », il trouve de nouveaux compagnons, tout en se demandant périodiquement s'ils sont bien ceux qu'il recherche (*Das Zeichen*, p. 405), oscillant entre admiration et déception.

Le *Zarathoustra* peut être lu comme le roman d'apprentissage d'un maître qui apprend en même temps qu'il enseigne et met en question la pertinence même de l'enseignement comme processus de transmission. Si chacun doit trouver en lui sa propre vérité, si les savoirs transmis sont tous radicalement remis en question, comment et pourquoi enseigner ? On trouve dans cette interrogation constante du *Zarathoustra* un élément autobiographique. Nietzsche est lui-même un enseignant 'raté', qui a souffert d'enseigner à Bâle une matière, la philologie, qu'il ne percevait déjà plus comme la sienne au moment où il a accédé au titre de professeur. Philosophe, il n'a pas connu son heure de gloire, qui est venue, alors qu'il était déjà enfermé dans la folie. Il n'a donc jamais eu d'élèves ni de disciples. Il tire de cette

expérience douloureuse une réflexion bien plus générale qui constitue un des arcs narratifs capitaux du texte. En même temps, le fait de mettre en œuvre une parole prophétique qui peine à se faire entendre et dont la légitimité est mise en question par le prophète lui-même, une fois entendue, est caractéristique du processus d'interrogation tous azimuts auquel Nietzsche soumet chaque élément, dès lors qu'il menace de se muer en certitude. On peut y lire aussi une remise en cause de la dimension collective de toute chose. Zarathoustra affiche son mépris du collectif, de l'homme en groupe, qu'il qualifie à plusieurs reprises d'animal de troupeau (« Heerdenthier »)<sup>14</sup>.

La trame narrative du texte est également constituée par des rencontres et une géographie, sur laquelle nous reviendrons dans le fil du cours, notamment dans la section 9 qui traitera entre autres choses des paysages et des animaux qui ponctuent le *Zarathoustra*. Ces derniers constituent pour vous une aide pour vous orienter dans le texte, mais ils sont tous également dotés d'une dimension allégorique qui demande à être décodée. Ce goût pour l'allégorie tient au ton prophétique du texte, il contribue également à lui donner son caractère intemporel. En effet, la langue du Zarathoustra sur laquelle nous reviendrons dans la section 5 du cours est essentiellement métaphorique. Il appelle par exemple les chrétiens « „Gläubige des rechten Glaubens“, les qualifie parfois aussi de bergers („Die Hirten“), ces derniers se recouvrant partiellement avec la figure des „Gute(n) und Gerechte(n)“. Toutes ces expressions – la deuxième est une figure classique de l'imagerie chrétienne – relèvent d'emplois ironiques. Elles lui permettent d'éviter de formuler une attaque frontale, mais sans doute plus fondamentalement de ne pas limiter sa critique à un phénomène alors que ce qu'il constate va au-delà d'une religion particulière, mais désigne un mécanisme de croyance et d'obéissance en un catalogue de valeurs qui peut se retrouver dans d'autres contextes que celui de la religion chrétienne. Ce procédé permet à Nietzsche de donner à son texte une dimension intemporelle et universelle tout en formulant une critique de l'époque et de la société dans laquelle il vit (section 1) et en remettant en cause, par la forme même de son texte, les habitudes philosophiques qui avaient cours à son époque. La forme inhabituelle que prennent ses œuvres lui a souvent valu le qualificatif souvent employé de manière dépréciative de « Dichterphilosoph ». L'emploi a de nos jours perdu cette connotation, mais c'était à l'époque une manière de dire que Nietzsche n'est pas un vrai philosophe, qu'il se

---

<sup>14</sup> On ne trouve pas d'occurrence de cette expression dans le *Zarathoustra* ?, pourtant très présente dans le reste de l'œuvre de Nietzsche. En revanche, les références au troupeau y sont nombreuses.

situe entre les discours. Cependant, la fortune philosophique de l'œuvre de Nietzsche est immense tant pour la tradition allemande, notamment la philosophie existentielle et la pensée critique, que pour la tradition française, notamment pour la pensée structuraliste et post-moderne (voir section 10).

En exergue de chaque partie du *Zarathoustra*, à l'exception de la première, on trouve une citation tirée des précédentes, ce qui crée là encore un effet de continuité et contribue à l'unité de l'ouvrage. La deuxième partie commence par une citation de *Von der schenkenden Tugend* (3, p. 101-102) et se rapporte aux disciples de Zarathoustra, auxquels il annonce les conditions dans lesquelles il pourra les retrouver. Il s'agit donc d'une citation qui annonce ce qui va se passer au tout début de la deuxième partie. La troisième partie s'ouvre également sur une citation tirée de la première *Vom Lesen und Schreiben* (p.49), qui contient les jugements de Zarathoustra sur la littérature et est dotée d'une forte dimension programmatique concernant ce que Nietzsche exige d'un écrivain. L'exergue, avec son jeu de mot sur le drame (« Trauer-Spiele und Trauer-Ernste ») semble plutôt renvoyer à la littérature, cependant l'ensemble du passage formule une exigence qui concerne tout type de texte : « Von allem Geschriebenen liebe ich nur Das, was Einer mit seinem Blute schreibt ». La quatrième partie met en exergue un passage de la deuxième qui concerne la pitié et ceux qui la ressentent (*Von den Mitleidigen*, p. 115). Le thème de la pitié est récurrent dans le *Zarathoustra*, il fait l'objet d'enseignements qui se rapportent à Dieu et aux hommes dans les trois premières parties du texte. La caractéristique de la quatrième partie à cet égard réside dans le fait que Zarathoustra se retrouve confronté à la pitié de manière concrète, dans les rencontres qui ponctuent le texte, ce qui éclaire cette thématique d'une manière un peu différente. La répétition fait, d'une manière générale, partie des procédés d'écriture caractéristiques du *Zarathoustra* (voir section 8). Les grands thèmes abordés par Nietzsche font parfois l'objet de sections qui leur sont entièrement consacrées, mais ils sont le plus souvent abordés de manière transversale et reconnaissables à travers des effets de répétition ou des mots-clés. Si l'on reprend le terme de la pitié, que l'on vient d'évoquer, il fait l'objet d'un discours (II, p. 113-116), mais essaime dans l'ensemble de l'œuvre. La critique de la foi prend de multiples formes dans le texte, nous en traiterons dans les sections 1, 3 et 4 du cours qui traitent respectivement de la critique de la société du temps de Nietzsche, de la morale et des valeurs et de la mort de Dieu. Elle est reconnaissable aux références à Dieu, mais aussi grâce à divers mots-clés, tels que « Gläubige des rechten Glaubens », « Hirte » etc.. On la

retrouve aussi dans les formes parodiques d'expressions tirées de la Bible, comme dans le discours « Von der unbefleckten Erkenntnis » (II, 156-159) qui renvoie à la « unbefleckte Empfängnis », au dogme chrétien de l'immaculée conception. On citera aussi le tout début du *Zarathoustra*, où s'adressant au soleil, le personnage évoque la nécessité de descendre parmi les hommes, un passage où Nietzsche met en scène la parenté entre son personnage et le Christ. Nous en verrons de nombreux exemples au fil du cours. Il vous faudra donc être très attentifs et attentives, lors de la lecture, aux figures récurrentes qui accompagnent une thématique, mais aussi aux expressions qui vous 'disent quelque chose', parce qu'elles renvoient souvent à un fonds culturel commun, qui se trouve mis en question par la parodie. Pour repérer les répétitions et les récurrences thématiques, je vous conseille de vous aider de la version en ligne des œuvres de Nietzsche (<http://www.nietzschesource.org/>), qui met à votre disposition un moteur de recherche vous permettant de retrouver très rapidement une expression et ses diverses occurrences et de les replacer dans leurs divers contextes. Outre l'effet d'unité que produisent les répétitions et les mots-clés, il importe de se demander dans quelle mesure un tel procédé relève d'une mise en œuvre, au sein même de la matérialité du texte, de l'« éternel retour », qui sera évoqué dans la section 8 du cours, qui traitera de la temporalité.

Le *Zarathoustra* est ponctué d'éléments parodiques qui renvoient à l'Ancien et au Nouveau Testament, mais aussi de manière plus générale à la langue de Luther. Cependant les inspirations de Nietzsche pour ce texte couvrent l'ensemble du spectre de sa culture : il recourt au bouddhisme, à Héraclite et à Platon, aussi bien qu'à des contes et légendes, comme les Mille et une nuits. Ses modèles littéraires sont également nombreux, Hölderlin, Emerson, mais aussi Stendhal. Néanmoins, il importe de dire que la connaissance qu'avait Nietzsche de la tradition philosophique était limitée et ne résultait pas toujours de ses propres lectures, mais avait souvent été acquise de seconde main.

### ***La figure de Zarathoustra***

Le nom de Zarathoustra renvoie au prophète d'une religion née en Perse (Sud de l'Afghanistan, Nord de l'Iran) au 1er millénaire avant notre ère, le zoroastrisme. Elle repose sur un corpus de textes intitulé l'Avesta. Le zoroastrisme a été un temps la religion officielle de l'Empire perse. Mais pourquoi Nietzsche a-t-il donc choisi un prophète perse pour porter sa critique de la morale, de la société et son plaidoyer pour un individualisme radical et

toujours en mouvement ? Certains indices portent à croire que c'est la lecture du philosophe américain Ralph Waldo Emerson qui lui en aurait donné l'idée<sup>15</sup>. Lui-même livre peu d'indices à ce sujet, mis à part dans le passage suivant, tiré de *Ecce homo* (KSA 6, p. 367) :

Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im *Munde des ersten Immoralisten*, der Name Zarathustra bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn, — die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnissvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt. [...] Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz — in mich — das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.

D'après ce passage, Zarathoustra lui-même est le créateur de la morale, il est donc le seul à être en mesure de procéder à son dépassement. On retrouve ici une des idées fondamentales de l'œuvre. La progression, la modification de soi, l'accession à une individualité authentique ne passe pas par l'assimilation d'une doctrine venue de l'extérieur. Elle doit venir de l'individu lui-même, qui œuvre à sa propre réalisation.

Qu'en est-il maintenant du titre de l'ouvrage ? « Also sprach Zarathustra », c'est ainsi que la figure prophétique qui lui donne son titre termine ses discours. La forme même de cette locution indique le caractère prophétique de ce qui va suivre et le nom du prophète dont nous nous apprêtons à lire les paroles. Suit le sous-titre : « Ein Buch für Alle und Keinen ». On retrouve ici l'idée que le livre peinera peut-être à trouver son lecteur. Il s'adresse à tous, mais risque fort de ne rencontrer personne. Cette interprétation renvoie à l'impression persistante qu'a Nietzsche de ne pas écrire pour les lecteurs de son époque. On pourrait aussi le comprendre autrement, si le livre est pour tout le monde et pour personne, alors il est vraiment pour tout le monde, puisqu'il s'adresse même à ceux auxquels il ne s'adresse pas. Dire que le livre n'est pour personne implique aussi qu'il ne s'agit pas d'un livre édifiant d'un 'Ratgeber', puisque chacun doit suivre sa pente et ne pas prendre pour argent comptant une doctrine toute faite.

## Plan du cours

---

<sup>15</sup> Rüdiger Schmidt / Cord Spreckelsen, *Nietzsche für Anfänger. Also sprach Zarathustra*, Munich, DTV, 1995, p. 48.

Le cours sera composé de dix sections qui visent à donner une vue d'ensemble des grands enjeux du texte, tout en suivant les orientations fournies par le jury dans la formulation du programme.

1. *Also sprach Zarathustra* in seiner Zeit : ein kulturkritisches Werk
2. Le Zarathoustra : une œuvre prophétique ?
3. Moral und Werte
4. Dieu et sa mort
5. Nietzsches Schreibweisen und -strategien in *Also sprach Zarathustra*
6. Les humains et le surhomme dans le Zarathoustra
7. Wille und Wille zur Macht
8. Temporalité et éternel retour
9. Mythos und Allegorie in Nietzsches Zarathustra
10. *Also sprach Zarathustra* et ses grandes interprétations

### **Quelques conseils de travail**

La production de littérature secondaire tant sur Nietzsche que sur *Ainsi parlait Zarathoustra* est foisonnante, riche en débats et en controverses et personne n'attend de vous une connaissance du paysage de la recherche sur le sujet. Dans le cadre de la préparation au concours de l'agrégation, la bibliographie sur les auteurs et les œuvres est là pour vous aider à comprendre les enjeux du texte et à approfondir certaines questions. Elle n'est pas en elle-même l'objet du travail. Seule compte une connaissance précise de l'œuvre et aucune lecture annexe ne saurait remplacer le travail nécessaire pour vous imprégner du texte.

Lisez l'œuvre, crayon en main, et levez les difficultés de compréhension liées à la langue et au vocabulaire. Faites un lexique des concepts clés en allemand et en français, pour pouvoir aisément passer d'une langue à l'autre selon l'épreuve (explication en allemand, leçon en français, composition dans l'une ou l'autre langue).

Rédigez pour chaque chapitre un petit synopsis qui indique la thématique principale et peut-être un ou deux points d'orientation pour vous. La structure narrative, les rencontres que fait Zarathoustra, l'environnement dans lequel il se trouve (ville, montagne, grotte) vous seront d'une aide précieuse. Ce document vous permettra de mieux vous y retrouver et d'asseoir votre connaissance du texte.

Lisez, si vous le souhaitez, un ouvrage d'introduction à l'œuvre et à l'auteur. Par exemple :

Werner Stegmaier, Friedrich Nietzsche. Zur Einführung, Hamburg, Junius, 2011.

Rüdiger Schmidt / Cordf Süpreckelsen, *Nietzsche für Anfänger. Also sprach Zarathustra*, Munich, DTV, 1995.

Je signale également un manga qui vient de sortir et qui vous permettra, outre son caractère récréatif, de prendre la mesure de l'importance de la figure de Nietzsche pour la culture populaire.

Tsukasa ARAKI / Iqura SUGIMOTO, *Dans les pas de Nietzsche*, traduit du japonais par Julie Gerriet, Paris, Soleil Manga, 2020.

Je fais suivre ces recommandations d'une bibliographie plus classique dans laquelle vous pourrez piocher au cours de l'année, en fonction de vos besoins.

Bonne préparation à vous.

## **BIBLIOGRAPHIE**

### ÉDITIONS

En plus de l'édition au programme, vous consulterez avec profit l'édition en ligne suivante :  
<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> [05/07/2020]

Il existe de nombreuses traductions d'*Also sprach Zarathustra*, dont certaines ont été réalisées par de grands traducteurs, dont Marthe Robert, Geneviève Bianquis, Maurice de Gandillac ou Geroges-Arthur Goldschmidt.

Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduit de l'allemand par Geneviève Bianquis, Paris, GF-Flammarion, 1996

Cette édition présente l'avantage d'être accessible précédée d'une présentation par Paul Mathias qui mérite d'être lue.

On trouve en ligne la traduction d'Henri Albert, datant de 1903

[https://fr.wikisource.org/wiki/Ainsi\\_parlait\\_Zarathoustra/Premi%C3%A8re\\_partie/Le\\_prologue\\_de\\_Zarathoustra](https://fr.wikisource.org/wiki/Ainsi_parlait_Zarathoustra/Premi%C3%A8re_partie/Le_prologue_de_Zarathoustra) [05/07/2020]

### USUELS :

Henning Ottmann, *Nietzsche-Handbuch : Leben — Werk — Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2011  
Dorian Astor (éd.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Bouquins, 2017.



## Éditions

### OUVRAGES

Marcel Doisy, *Nietzsche. Homme et surhomme*, Bruxelles, Les lettres latines, 1946.

Pierre Héber-Suffrin, *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra : Tome 1-4*, Paris, Kimé, 2012.

Gilbert Merlio (éd.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Editions du temps, 2000.

Murat Ates (éd.), *Nietzsches Zarathustra Auslegen: Thesen, Positionen und Entfaltungen zu 'Also sprach Zarathustra' von Friedrich Wilhelm Nietzsche*, Marburg, Tectum Wissenschaft, 2014.

### ARTICLES

David Aiken, „Nietzsche and his Zarathustra: A Western Poet's Transformation of an Eastern Priest and Prophet“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 55, No. 4 (2003), p. 335-353.

Fawzia ASSAAD-Mikhaïl F., « Zarathoustra interprète de Zarathoustra », in : *Revue de métaphysique et de morale*, 1 (1969), p. 161-200.

Babette Babich, „Le Zarathoustra de Nietzsche et le style parodique. À propos de l'hyperanthropos de Lucien et du surhomme de Nietzsche“, *Diogène*, 2010/4 n° 232, p. 81-104.

Marc Buhot de Launay, « Nietzsche et le prophétisme », in : *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 183 à 192.

Marc Crépon, „L'éternel retour et la pensée de la mort“, *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 193-202.

Lucas Degryse , „Le surhomme et la volonté de puissance“ *Le Philosophoire* , 2002/3 n° 18, p. 69 -80.

Adrian del Caro, „Facing Zarathustra, Or the Critics Speak Back“, *Colloquia Germanica*, Vol. 35, No. 3/4 (2002), p. 263-285.

Adrian Del Caro, „Zarathustra Is Dead, Long Live Zarathustra!“ , *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 41, No. 1 (Spring 2011), p. 83-93.

Paolo D'iorio, « Genèse, parodie et modernité dans Ainsi parlait Zarathoustra », in: G. Merlio (éd.), *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Editions du temps, 2000, p. 25-43.

Janine Filloux, „Nietzsche et le mal : du chaos à l'étoile dansante“, *Imaginaire & Inconscient*, 2007/1 n° 19, p. 69-83.

Jon Garthoff, „Zarathustra's Dilemma and the Embodiment of Morality“, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 117, No. 1/2, 2003, p. 259-274.

Jean-François Mattéi , « Le premier ou le dernier homme ? », in : *La pensée de midi*, 2010/1 N° 30p. 99-106.

Gilbert Merlio, « Une nouvelle étude du Zarathoustra de Nietzsche », *Études Germaniques*, 2014/1 n° 273, p. 151-155.

Wolfgang Mieder, „Mein Mundwerk — ist des Volks“. Zur sprichwörtlichen Sprache von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra", *Neuphilologische Mitteilungen*, Vol. 114, No. 4 (2013), p. 423-454.

André Sallet, « Essai d'interprétation du prologue du Zarathoustra de Nietzsche », in: *Études germaniques* 5 (1950), p. 35-42.

Laure Verbaere, « Les traductions françaises de Nietzsche – en Europe », *Études Germaniques*, 2008/3 n° 251, p. 601-621.

Isabelle Wienand, *Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern, Peter Lang, 2006.

Theodore Ziolkowski, „Zarathustra's Reincarnations: Literary Responses to Nietzsche's Work“, *The Modern Language Review* , Vol. 107, No. 1 (January 2012), p. 211-229.

Mathieu Kessler, Nietzsche ou la relève de la métaphysique : langage et traduction philosophique, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2005/4 Tome 130, p. 503 à 521.

Ne négligez pas les **vidéos youtube** nombreuses sur Nietzsche, notamment sur la chaîne suivante :

<https://www.youtube.com/channel/UCq0hWpGcCRUz0X3j3aMZbTw/videos> [05/07/2020]

Et une série de **podcasts** pour finir :

<https://www.franceculture.fr/emissions/series/quatre-nietzscheens> [05/07/2020]

## 1. Also sprach Zarathustra in seiner Zeit: ein kulturkritisches Werk?

Nietzsches *Zarathustra* gehört zu diesen Werken, bei denen die Form bereits eine Infragestellung des Denkens der Zeit darstellt. Nietzsche verlässt mit dem *Zarathustra* endgültig die Form der Abhandlung, wie sie zu seiner Zeit typisch für die Philosophie war. Die Idee einer Philosophie, die sich in der Erzählform ausdrückt, war schon beim Idealismus-Philosophen Friedrich Schelling zu finden<sup>1</sup>. Allerdings erfolgt bei Schelling die Idee der Erzählung aus einer theologischen Spekulation, die an der Form, die die Philosophie annimmt, nicht soviel ändert. In *Also sprach Zarathustra* ist die Erzählform so grundlegend, dass sie eine Irritation beim Leser hervorruft, der manchmal nicht so recht weiß, ob er noch ein philosophisches Werk oder ein langes narratives Gedicht liest. Diese Philosophie wird noch dazu durch eine Figur verkörpert – Zarathustra –, die zu ihrer Epoche und zu der Gesellschaft eine ambivalente Haltung aufweist. Sie werden auch bemerkt haben, dass die Zeit, in der die Erzählung angesiedelt ist, zu keinem Zeitpunkt näherbestimmt wird. Viele Merkmale deuten auf die deutsche Gesellschaft des ausgehenden 19. Jahrhunderts, nie wird aber dieser Befund durch geographische Angaben oder Personennamen klar erkennbar gemacht.

Zarathustra ist ein Eremit, ein einsamer Mensch, der der Gesellschaft nur kurze Besuche abstattet, um sich dann zurückzuziehen. Er kommt und geht, versammelt Jünger, verlässt sie dann aber. Erst am Ende des vierten Teils wird er selbst besucht und verhandelt ständig mit sich selbst, ob ihm dieser Besuch willkommen oder lästig ist (Vgl IV, *Die Erweckung* 1-2, S. 386-389). Die Kritik an der Gesellschaft, die Nietzsche durch Zarathustras Mund formuliert, entsteht also aus der Distanz. Zarathustra ist der perfekte Kritiker, weil er selbst nicht dazu gehört. Dadurch spielt Nietzsche das Individuum gegen die Gesellschaft aus und suggeriert in einer Form, die teilweise an Platons Höhlengleichnis erinnert, dass es notwendig ist, aus der Gesellschaft herauszutreten, um ihr wahres Gesicht zu erkennen<sup>2</sup>. Die Form, die die nietzscheanische Philosophie im *Zarathustra* annimmt, ist also höchst modern, nährt sich aber an einer breit gefächerten Kultur, die er unter anderem aus der Antike schöpft. Die von

---

<sup>1</sup> Vgl. Friedrich Schelling, *Die Weltalter-Fragmente* [1811-1813], hrsg. von Manfred Schröter, München, Biederstein Verlag und Leibniz Verlag, 1946, S. 3.: „Das Vergangene wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet. Das Gewusste wird **erzählt**, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.“

<sup>2</sup> Platon, *Politeia*, 7. Buch 514b-517b. Der eine Gefangene muss erst gewaltsam aus der Höhle herausgezogen werden, um zu erkennen, dass das, was er bisher für die Realität gehalten hatte, nur aus Schatten bestand. Wenn er in die Höhle zurückkommt und versucht, seine Mitgefangenen davon zu überzeugen, dass die Schatten nur Schein sind, wollen sie ihm nicht glauben.

ihm formulierte Kritik ist keineswegs rückwärtsgewandt. Die Dekadenz, die er feststellt, führt nicht dazu, sich nach einem schon da gewesenen goldenen Zeitalter zu sehnen. Die Sehnsucht gilt nur der Zukunft, er nennt sie sogar „Wollust des Zukünftigen“ (*Von der grossen Sehnsucht* III, S. 278-281, hier S: 278)

In vielen Passagen des Zarathustras liefert Nietzsche ein Bild seiner Epoche, die er vielfach kritisch porträtiert. Ins Visier nimmt er vor allem Institutionen und Gruppen, die das Individuum zu verschlingen drohen und das Hören einer anderen Stimme, einer anderen Meinung nicht mehr möglich machen. Jedoch kann Nietzsche nicht ohne Weiteres mit gängiger Kulturkritik identifiziert werden.

### ***Das Volk der Bildung und der letzte Mensch***

Bereits in der Vorrede muss Zarathustra feststellen, dass es ihm nicht gelingt, sich beim Volk Gehör zu verschaffen: „da lachen sie: sie verstehen mich nicht, ich bin nicht der Mund für diese Ohren“ (I, S. 18). Diese Feststellung nimmt Zarathustra als Gelegenheit zu einer Kritik der *Bildung*, die Gegenstand des Stolzes des Volkes ist.<sup>3</sup> Bevor ich auf Nietzsches Kritik eingehe, muss noch kurz klar gemacht werden, was für einen Stellenwert Bildung im deutschen Sprach- und Kulturraum hat.<sup>4</sup> Die Bildung zementiert die Gesellschaft, in die sich das Individuum einfügt. Der Bildungsroman zeigt besonders eindeutig den Prozess, durch den der Einzelne Teil des sozialen Geflechts wird. Die Bildung besteht aus einer dynamischen Vision der Kultur als etwas, was nicht statisch und dem Individuum äußerlich ist, sondern als eine Möglichkeit für ihn, sich selbst zu entwickeln. Die Idee der Bildung, die sich vor allem im 18. und im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, war zentral für den Prozess, der zur deutschen Einigung führte und ist durch eine Identifikation mit der Sprache gekennzeichnet. Was hier von Nietzsche durch Zarathustras Mund kritisiert wird, ist weniger die Bildung als solche, sondern der Kult, den sie genießt, und droht, sie erstarren zu lassen („Aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein“, S. 19). Ein Kultobjekt, etwas, was man bewahren möchte, weil man stolz darauf ist, kann keine produktive Kraft mehr bilden. Die von Zarathustra kritisierte Bildung wird nur noch gepflegt, sie hat ihre schöpferische Kraft verloren. Im Zarathustra stellt sie eine der Figuren der Erstarrung dar, aus der sich das Individuum gewaltsam herausziehen

---

<sup>3</sup> *Vorrede* I., S. 19: „Sie haben etwas, worauf sie stolz sind. Wie nennen sie es doch, was sie stolz macht? Bildung nennen sie's, es zeichnet sie aus vor den Ziegenhirten“

<sup>4</sup> Michel Espagne, „Bildung“, in: Élisabeth Décultot, Michel Espagne, Jacques Le Rider, *Dictionnaire du monde germanique*, Paris, Bayard, 2007, p. 131-132.

muss. Diese Idee findet ihre Zuspitzung in der äußerst bekannten Passage: „man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können“ (Ebd.)<sup>5</sup>.

Das Gegenteil dessen, was Zarathustra predigt, den Gegenpol zum Übermenschen bildet der „letzte Mensch“,<sup>6</sup> der sich in dieser steril und klein gewordenen Welt heimisch gemacht hat und sich damit glücklich gibt, was er hat und was er weiß. Im *Zarathustra* ist ein Grundmisstrauen gegen das Glück zu beobachten. Die Idee, die die Figur vertritt, ist ein Übersichhinausgehen, dem das Glück als Zustand der Selbstzufriedenheit entgegengesetzt ist. Die folgenden Zeilen dieses 5. Absatzes der Vorrede sind durch eine Man-Anapher gekennzeichnet. Dieses Man ist eine Form zwischen Singular und Plural, die sehr wohl die Verhaltensweise einer Gruppe kennzeichnet, einer Gruppe aber, die nicht mehr im Plural als ein Zusammenkommen verschiedener Individuen zu erkennen ist, sondern als eine Masse.

Schauen wir uns folgende Aussage an: „Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme.“ (S. 19) Sie markiert den Übergang zwischen „sie“, die noch ein hartes Leben führten, und „man“. Menschen, denen es ein wenig zu gut geht und die nicht mehr kämpfen müssen, gehen in diese Masse auf. Das Pronomen kommt als Anapher in allen den folgenden Sätzen vor. Was hier beschrieben wird, ist ein mittelmäßiges Glück, das die „letzten Menschen“ kennzeichnet. Dieser Gebrauch des Pronomens „Man“ kann als Vorausdeutung von Martin Heideggers Nutzung desselben Pronomens in *Sein und Zeit* verstanden werden, in dem es zur Chiffre für die Seinsvergessenheit wird und einen Lebensmodus bezeichnet, in dem das Denken durch Klischees ersetzt wurde, und dem Einzelnen seine Entscheidungen und seine Verantwortung weggenommen werden.<sup>7</sup> In dieser Darstellung muss sich das Individuum nur im bereits Bestehenden fügen. Im Kern von Nietzsches Kritik an diesem mittelmäßigen Bildungsbürgertum, dessen Klugheit er betont, ist

---

<sup>5</sup> Der **Tanz** ist im *Zarathustra* eine Chiffre für das Bewegliche, schöpferische, das von der Figur aufgewertet wird. Vgl. Christian Schüle, „Tanz, Tänzer“, in: Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 335-336. Mit dem Tanz kann sich der Mensch von der Schwere des Lebens, von dem Geist der Schwere, die ihn plagt, befreien. Ebd., S. 335: Im von Nietzsche angestrebten ästhetischen Zustand der Selbstschöpfung verbinden sich die Charaktere der Festlichkeit, des Erhobenseins im Gefühl, der Macht über den Reichtum des Daseins sowie der Vereinigung von Gestaltungskraft und Ausweitung mit denjenigen der Leichtigkeit und Schwerelosigkeit, wie sie im Tanz zum Ausdruck kommen. [...] Der Tanz steht als Symbol für die Überwindung seiner selbst als gelungene Bewegung.

<sup>6</sup> Nietzsches Bild des Menschen im *Zarathustra* ist Gegenstand des sechsten Kapitels dieses Kurses.

<sup>7</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Niemeyer, 2001, §27, S. 127: „Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. [...] Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. [...] Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit.“

die Gleichheit, in jeder Bedeutung des Wortes<sup>8</sup>. Es ist alles immer gleich und es kommt nichts Neues, und jeder ist dem anderen auch gleich. Übrigens werden wir uns fragen müssen, worin der genaue Unterschied zwischen dieser langweiligen Erstarrung der Zeit, die alles ebnet, und der „ewigen Wiederkunft“ besteht.<sup>9</sup>

Die Bildung als solche ist auch Gegenstand der Rede *Vom Lande der Bildung* (II, S. 153-155). Das Land der Bildung ist natürlich für alle als Deutschland erkennbar. Hier wird vor allem der Aspekt der Tradition kritisiert. Damit sind auch das Pflegen der Geschichte und eine Art, vergangenheitsgewandt zu leben, gemeint. Hier findet man in bildlicher Sprache eine Kritik, die bereits den Kern der Schrift aus dem Jahr 1874 bildete: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. In dieser Schrift kritisiert Nietzsche den Historismus seiner Zeit, in dem er schreibt, dass die Historie nur soweit nützlich sein kann, wenn sie das Leben nicht behindert. *Vom Lande der Bildung* präsentiert Zarathustra als ein Reisender durch die Zeit, der nach einem Besuch in die Zukunft zu seiner Epoche zurückkehrt. Die Bildlichkeit des Textes beruht auf einer Umkehrung des Fremdheitseffekts, der durch Zarathustras Reise begründet wird. Erst aus der Distanz fällt ihm das Komische an seinen Zeitgenossen auf. Er inszeniert sie in der Art, wie man sich ‚primitive‘ Völker vorstellen kann, und imitiert gleichsam die Erzählung von Ethnographen. Sie tragen Gesichts- und Körperbemalungen, und diese Schminke ist die Geschichte, die sie zur Schau tragen und selbst in Spiegeln beobachten, wodurch die narzisstische und selbstgefällige Dimension der Geschichtspflege betont wird. Nackt werden sie auf Gerippen reduziert (S. 154), und er bezeichnet sie als „Schatten des Ehemals“. Der Kult der Vergangenheit wird hiermit kritisiert, denn er setzt sich jeglicher Form der Erneuerung entgegen. Dem derart geschilderten Vaterland wird ein Kinderland gegenübergestellt (Vgl. S. 155), das dadurch die Möglichkeit des Neuen noch in sich trägt, dass es unentdeckt und fern ist<sup>10</sup>. Diese Passage ist besonders aufschlussreich, weil sie für Zarathustras Position gegenüber der Gesellschaft und für seine Art, auf sie zu schauen, charakteristisch ist.

---

<sup>8</sup> ASZ S. 20: „Man ist klug und weiss Alles, was geschehn ist: so hat man kein Ende zu spotten.“ Wenn sie auf den Gebrauch des Adjektivs „klug“ im Zarathustra achten, werden sie bemerken, dass es fast immer pejorativ gebraucht wird und auf eine degradierte Form der Intelligenz hinweist.

<sup>9</sup> Die Auffassung der Zeitlichkeit im *Zarathustra* wird Gegenstand des achten Kapitels dieses Kurses sein.

<sup>10</sup> In den *drei Verwandlungen* aus dem ersten Teil ist das Kind ein Sinnbild für Unschuld und Vergessen. (Vgl. ASZ, S. 31).

## ***Institutionen und ihre Prinzipien***

Die Rede *Vom neuen Götzen* (I, S. 61-64) bildet eine sehr scharfe Kritik an der Institutionalisierung der Völker, die der Staat darstellt. Die Völker sind für Zarathustra etwas Lebendiges, die durch „Sitten und Rechte“ gehalten werden<sup>11</sup>. Er widerlegt die Gleichstellung von Staat und Volk als eine Lüge und kritisiert somit die Fähigkeit einer Institution, das Volk zu repräsentieren und zu verkörpern. In *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* definiert er die Lüge folgendermaßen: „der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen“ und einige Seiten weiter: „[Der Mensch] vergisst also die originalen Anschauungsmetaphern als Metaphern und nimmt sie als die Dinge selbst.“<sup>12</sup> Für ihn ist der Staat ein Ort der Lüge, weil die Metapher, die abstrakte Dimension der Vertretung des Volkes sich für das Volk ausgibt. Im Gegensatz zu dem Volk, das sich seine Wertevorstellungen selber gibt, die nur für dieses Volk und für kein anderes gelten, gibt sich der Staat den Anschein des Universellen. Der Staat ist auch durch seine Größe bedrohlich, während ein Volk eine kleine Gruppe von Menschen bilden kann, wird der Staat durch die „Viel-zu-Vielen“ gekennzeichnet, die er auch verschlingt. Aus diesem Grund assoziiert Zarathustra den Staat mit dem Willen zum Tode und mit den Predigern des Todes. Hier wird etwas sichtbar, was man Nietzsches Malthusianismus nennen könnte, der sich in solchen Aussagen erkennbar macht:

Es giebt *Prediger des Todes*: und die Erde ist voll von Solchen, denen Abkehr gepredigt werden muss vom Leben.

Voll ist die Erde von Überflüssigen, verdorben ist das Leben durch die Viel-zu-Vielen. Möge man sie mit dem „ewigen Leben“ aus diesem Leben weglocken! (I, S. 55)

Den Staat mit den Predigern des Todes zu assoziieren, lässt den logischen Schluss ziehen, dass der Staat mit der Lebensbejahung, die Zarathustra herbeiführen will, nicht vereinbar ist. Der Grund dafür ist, dass der Staat genauso die Entsagung predigt wie die Kirche. In der Rede *Von den Predigern des Todes* (I, S. 55-57) wird nicht gleich klargemacht, ob sie selbst die „Viel-zu-Vielen“ sind oder ob letztere die Adressaten der Predigt sind. Erst am Ende der Rede wird deutlich, wie Prediger und Adressaten einander brauchen und bedingen und somit in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen. Den Staat entpuppt Zarathustra als überflüssig und illegitim,

---

<sup>11</sup> Die Sitte wird von Nietzsche als eine Vorstufe der Moral verstanden, bei der das Gewissen des Einzelnen keinerlei Rolle spielt. Vgl. Henry Kerger, „Moral“ », in : Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 284-286, hier S. 284.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [1873], Frankfurt/Main, Insel, S. 12 und 19. Vgl. auch Claus Zittel, „Lüge“, in : Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 277-278.

und er benennt seine Attribute: Bildung, Zeitung, Geld. Noch heftiger als der Staat werden diejenigen kritisiert, die Zarathustra „Affen“ und „Götzendiener“ bezeichnet, also diejenigen, die dem Staat dienen, an ihn glauben und für seinen Zusammenhalt sorgen. Der Staat ist seiner Ansicht nach Gegenstand einer neuen Religion, er ist der neue Götze<sup>13</sup>. Seine ordnende Kraft wird vor allem mit Skepsis betrachtet, weil sie der Entfaltung des Individuums, des Menschen zuwiderläuft: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied des Nothwendigen, die einmalige und unersetzliche Weise.“ (S. 63) Der Staat ist auch eine unmenschliche Größe. Er hat Vertreter, ist aber nicht inkarniert. Bei Nietzsche ist die Kritik der Gesellschaft oft eine Kritik der Institutionen, hinter denen die Individuen verschwinden. Sie lassen sogar keine führenden Persönlichkeiten aufkommen. In der Vorrede liest man: „Kein Hirt und eine Heerde“ (*Vorrede*, §5, S. 20) . Das ist genau das Modell, das Nietzsche verwirft, nämlich eine Regierungsform, die ohne führende Persönlichkeit auskommt. Erinnern Sie sich daran, dass Zarathustra in der Vorrede, das Chaos als lebendige schöpferische Kraft gepriesen hatte. Aus dieser Rede kann man darüber hinaus auch eine Auseinandersetzung mit dem Prozess herauslesen, der 1871 zur deutschen Einigung geführt hat und eine große Einheit geschaffen hat, die die Bedeutung kleinerer Fürstentümer stark eingeschränkt hat.

Die Kritik der Gleichheit als politisches Prinzip, die sich mit den Prinzipien der französischen Revolution auch in Deutschland verbreitete, ist im *Zarathustra* an verschiedenen Stellen zu finden. Besonders ausgeprägt ist sie in der Rede *Von den Taranteln* (II, S. 128-131), wo er sich gegen die „Prediger der Gleichheit“ richtet, von denen er annimmt, dass sie in Wirklichkeit rachsüchtig sind. Er vergleicht sie mit Taranteln – mit Spinnen also – die sich an Machthabern rächen wollen und alles gleich machen: „Rache wollen wir üben und Beschimpfung an Allen, die uns nicht gleich sind“. Laut Zarathustra gebührt es der Gerechtigkeit zu sagen „die Menschen sind nicht gleich“. „Dass Kampf und Ungleiches auch noch in der Schönheit sei und Krieg um Macht und Übermacht: das lehrt uns hier im deutlichsten Gleichniss“ (S. 131). Er setzt sich also in einem durchaus provokativen Ton für die produktive Dimension von Konflikten innerhalb der Gesellschaft ein. Es geht ihm nicht um den Frieden in einer Republik von Gebildeten und Gerechten, sondern darum, das Risiko von

---

<sup>13</sup> Man denke hier zum Beispiel an Hegels Staatsphilosophie und seine Auffassung des Weltgeistes, die für die Herausbildung des preußischen Staats ausschlaggebend wurde. G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft*, herausgegeben und eingeleitet von Helmut Reichelt, Ullstein, Frankfurt am Main (1972).



Macht und Krieg einzugehen, weil Krieg und Macht miteinander eng verbunden sind, – Nietzsche ist alles andere als naiv – und für die Gesellschaft produktiv zu machen. Das Gesellschaftsbild, das Nietzsche an vielen Stellen zeichnet, ist von Agonalität geprägt und nicht auf Frieden ausgerichtet.<sup>14</sup> Es kann gut sein, dass Georg Simmel, der Nietzsche genau gelesen hatte, sich an solche Aussagen erinnert hat, wenn er die Produktivität der Analyse von Konfliktsituationen für die Soziologie affirmiert hat. Vielleicht kennen Sie den ironischen Ausdruck: „Friede, Freude, Eierkuchen“, der eine oberflächliche Zufriedenheit bezeichnet, bei der Konflikte und Probleme einfach verdrängt werden. Das ist genau alles, gegen das sich Nietzsche richtet: das bildungsbürgerliche Ideal einer Gesellschaft, in der alle gleich im Wohlstand und friedlich leben. Wenn man an Hobbes und an seine Auffassung des Naturzustands denkt, den er als „Krieg aller gegen alle“ definiert<sup>15</sup>, kann man sagen, dass Nietzsches Individualismus die immerwährende Möglichkeit des Aufkommens eines ähnlichen Naturzustandes innerhalb der Gesellschaft voraussetzt. Hobbes' Idee des Zusammenlebens der Menschen ohne gesellschaftliche Ordnung beruht auf der Vermutung, dass jeder sein Leben aufs Spiel setzt und gleichzeitig versucht sich durchzusetzen, um zu überleben.

In *Von den Fliegen des Marktes* (I, 65-68) wird die Einsamkeit und die Flucht vor der Gesellschaft „der grossen Männer“ (und der kleinen) gepriesen. Große Männer sollen nicht mit dem Übermenschen, der hier „der Schaffende“ (S. 65) genannt wird, verwechselt werden; sie sind lediglich Schauspieler. Da werden von Nietzsche Schein und Sein entgegengesetzt. Der Schein ist das, was dem Volk imponiert, während echte Kraft, die die „Erfinder von neuen Werthen“ besitzen, unsichtbar bleibt, obwohl sie allein tatsächlich in der Lage sind, die Welt zu verändern. Hier sollten sie genau aufpassen, wann es um das Volk und wann es um die Völker geht. Die Völker sind Gesellschaften, die nicht durch den Staat geordnet sind (vgl. *Vom neuen Götzen* I, S. 61-64). Das Volk repräsentiert hingegen die unreflektierte Masse. Die Thematik des Scheins, des Lärms und des größeren Aufsehens wird in den nächsten Zeilen ausbuchstabiert. Dabei werden das politische Leben und sein Sinn für Inszenierungen in Frage gestellt und als eine Posse präsentiert, deren Figuren ihr Fähnchen nach dem Wind drehen. Hiermit bedient der Autor eine alte Metapher, die bereits in der Antike entstanden ist, nämlich diejenige des *Theatrum mundi*. Nach dieser Vorstellung ist die Welt nichts anderes als ein

---

<sup>14</sup> Agonismus ist eine aus der Antike stammende Staatstheorie, die Konflikte und Wettkampf als konstitutiv für eine Gesellschaft ansieht, die die Besten auszeichnen soll.

<sup>15</sup> Der lateinische Ausdruck „bellum omnium contra omnes“, den man ins Deutsche mit „Krieg aller gegen alle“ übersetzt, stammt aus Thomas Hobbes' *De Cive* und wird in seinem *Leviathan* weiter ausgeführt. Er bezeichnet den „Zustand der Menschen ohne zivile Gesellschaft“.

Theater, in dem jeder Mensch nur eine Figur und das Puppent des Schicksals oder der Götter ist. Hier legt Nietzsche den Akzent auf den Scheincharakter der Menschen in ihren gesellschaftlichen Rollen und auf die Angelegenheiten, die das Volk für wichtig hält. Dabei werden die Welt und ihr Lauf mit dem Theater enggeführt. Der Ort, an dem sich dieses Schauspiel beobachten lässt, ist der Markt, der historisch auch oft der Ort war, an dem Theater gespielt wurde. Dabei spielen andere Assoziationen allerdings auch eine Rolle, denn der Markt ist auch der Ort, wo alles käuflich zu erwerben ist. Und damit wird eine leise Kritik an der wirtschaftlichen Dimension dieser Welt angedeutet. Nietzsche setzt diesem Schauspiel eine Wahrheit entgegen, die subtil sein kein und bei der kein eindeutiges Partei ergreifen erforderlich ist: „nur auf dem Markt wird man mit Ja? Oder Nein? Überfallen“. Nur die Flucht vor der Gesellschaft in die Einsamkeit erlaubt dem Menschen, sich dieser Welt zu entziehen. In dieser Passage (auf S. 66 unten und vor allem noch deutlicher auf S. 67) spielt Nietzsche mit einer Gegenüberstellung von Du und Sie, vom Einzelnen gegen die Masse des Volkes, der großen und kleinen Männer, einer Masse, die durch den Vergleich mit „Fliegen“ entmenschlicht wird. Sie ist durch ihre Eifersucht und Bösartigkeit gegenüber dem, was wirkliche Größe aufweist, gekennzeichnet wird.

Liberalismus und Revolution werden in der Rede *Von grossen Ereignissen* (II, S. 167-171) kritisiert: „Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werthen dreht sich die Welt: unhörbar dreht sie sich.“ (S. 169) Also sind laut Zarathustra Revolutionen keine weltverändernden Ereignisse, allerdings bedeutet es nicht, dass die Kritik, die sie herbeigerufen hat, unberechtigt ist. Und daher versteht man den Rath, den Zarathustra wiederum an die Institutionen richtet: „Diesen Rath aber rathe ich Königen und Kirchen um Allem, was alters- und tugendschwach ist — lasst euch nur umstürzen! Dass ihr wieder zum Leben kommt, und zu euch — die Tugend!“ (II, p. 169)

### ***Kritik an die Kritiker***

Der *Zarathustra* weist eindeutig kulturkritische Züge auf<sup>16</sup>. Massen und ihre Kleinlichkeit sowie ihre Bewunderung für scheinbare Größen werden kritisiert. Der moderne Staat und seine Anonymität werden angeprangert, sogar der Wille, eine Nation zu bilden, wird kritisiert. Allerdings zeigt sich auch Zarathustra skeptisch, wenn er auf andere Kritiker trifft. Das wird einem in einem Text wie *Vom Vorübergehen* klargemacht (III, S. 222-225). Zarathustra kommt

---

<sup>16</sup> Vgl. Carlo Gentili, *Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie*, Basel, Berlin, Schwabe, 2010.

in eine große Stadt an („die große Stadt“) und trifft auf einen Narren, der so etwas wie ein Epigone Zarathustras ist und vom Volk „den Affen Zarathustra’s“ genannt wird. Dieser Narr rät ihn davon ab, die Stadt zu betreten, denn „hier ist die Hölle für Einsiedler-Gedanken“ (S. 222). Die Stadt wird als stinkend dargelegt. Zeitungskritik, die als Topos der Kulturkritik zu verstehen ist, ist auch vertreten.<sup>17</sup> Sprachkritik ist repräsentiert durch das Wortspiel (S. 223), das als degradierte Form des Geistes verstanden wird. Zu finden ist auch die Kritik an den Kult des Geldes. Der Hof wird kritisiert als Instanz, die von dem Volk angebetet und angebettelt wird. In der ganzen Rede des Narren kann der Leser einiges wiederfinden, was er bereits von Zarathustra kennt, vor allem auch in dem Ton der Verachtung, der hier allgegenwärtig ist. Das Volk wird als ein Volk von Dienern und Bettlern dargestellt, das dem Fürsten voller Ehrfurcht gegenübersteht. Der Narr wiederholt den folgenden Ausdruck: „speie auf die grosse Stadt“ und versucht damit auf Zarathustra einzureden, dass er sie verlassen soll.

Der aufmerksame Leser sollte allerdings bemerkt haben, dass von Zarathustra bereits mehrmals gesagt wurde, dass es eine Stadt gibt, die er liebte, nämlich „die bunte Kuh“ (*Vom Baum am Berge I*, S. 51; *Von der schenkenden Tugend I*, S. 97). Sie wird auch in der nächsten Rede *Von den Abtrünnigen* (III, 2, S. 230) erwähnt. Zarathustra zeigt sich belästigt von den abschätzigen Worten des Narren und fragt ihn, warum er in der Stadt so lange geblieben ist, wenn er sie so abscheulich findet: „Ich verachte dein Verachten“ (S. 224), sagt er. Er vermutet, dass der Narr selbst aus Rache und Verbitterung so redet, weil die Stadt ihm nicht das gegeben hat, was er sich von ihr erwünscht hätte. Dieser Narr ist nicht nur im Auge des Volkes ein Epigone Zarathustras. Er repräsentiert auch, was aus ihm hätte werden können, wenn er nicht am Anfang der Vorrede, als er feststellen musste, dass das Volk nicht auf ihn hört, weggegangen wäre. Die letzten zwei Absätze der Rede zeigen, dass Zarathustra ihm mit seiner Kritik nicht Unrecht gibt: „Aber dein Narren-Wort thut mir Schaden, selbst, wo du Recht hast!“ (S. 225) Einiges an ihr mag stimmen; der Narr hat aber die Gelegenheit verpasst, auf Distanz zu gehen und so seiner Lehre durch gutes Beispiel Kraft zu verleihen. Da steht eine wichtige Lehre Zarathustras, nämlich dass Erkenntnisse gelebt werden müssen, bevor sie gelehrt werden. Und die Kritik soll aus Liebe entstehen, nicht „aus dem Sumpfe“: „wo man nicht mehr lieben kann, da soll man – vorübergehen!“ Aus der Kritik der Stadt wird ein Lob der Distanz. Und das Kapitel zeigt somit auch, wie falsche Kulturkritik entstehen kann. Sie rechtfertigt den

---

<sup>17</sup> Vgl. ASZ, *Vom neuen Götzen* (I, S. 61-64, hier S. 63).

Weg Zarathustras, der immer wieder die Orte und die Menschen verlässt, um auf sie mit der richtigen Distanz zu blicken und um sich nicht durch schlechte Gefühle irreführen zu lassen.

## 2. Le Zarathoustra : une œuvre prophétique ?

J'évoquais en introduction la figure de Zarathoustra, choisie par Nietzsche pour porter le récit et les réflexions, qui sont au cœur d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Elle vient du prophète Zoroastre, fondateur du zoroastrisme, religion de l'empire perse<sup>18</sup>. C'est donc tout d'abord son nom et la tradition dans laquelle il s'inscrit qui font de Zarathoustra un prophète. Il importe cependant de se demander dans quelle mesure, outre ces données factuelles, il correspond à l'idée que l'on se fait communément du prophète et dans quelle mesure il s'en distingue. Cela m'amènera à poser la question plus générale du prophétisme dans *Ainsi parlait Zarathoustra* ainsi que celle de l'ambivalence de Nietzsche par rapport au prophétisme et aux prophètes. Le mot prophète vient du terme grec *prophètès* (προφήτης) qui veut dire « interprète d'un dieu; celui qui transmet la volonté des dieux; celui qui annonce l'avenir »<sup>19</sup>. Le dictionnaire grec-français Bailly nous indique également qu'il peut s'agir de l'interprète des paroles d'un oracle ou d'un devin<sup>20</sup>. Le verbe grec *phèmi* veut dire rendre visible, manifester par la parole. Le préfixe *pro* signifie devant, mais aussi à la place de. Chez Nietzsche, il ne faut jamais négliger l'influence du grec, dont il était spécialiste. Mais nous savons maintenant pourquoi Zarathoustra est caractérisé par la parole dès le titre de l'ouvrage, mais aussi à la fin de chacun de ses discours par la formule « Also sprach Zarathustra ». L'expression renvoie par ailleurs à de nombreuses formules bibliques, telles que « So sprach der Herr ». Les formes langagières héritées de la Bible sont légion dans le Zarathoustra, nous aurons l'occasion de les étudier dans le cinquième chapitre de ce cours.

### ***Zarathoustra et la tradition prophétique***

Le prophète se caractérise donc par sa parole, il est celui qui parle, qui sert de courroie de transmission pour les dieux, mais aussi pour les messages obscurs livrés par les oracles ou les devins. Cela implique que le prophète ne parle pas en son propre nom. Il faudra donc se demander de qui Zarathoustra est le prophète (d'un Dieu, dont il annonce la mort, du surhomme, de lui-même ou de quelque chose de plus abstrait ?). Dans la tradition biblique, dont Nietzsche était familier, parce que cela faisait partie de la culture commune de l'époque,

---

<sup>18</sup> Cf. <https://www.histoire-et-civilisations.com/zarathoustra-prophete-feu/> [5/10/2020]

<sup>19</sup> Pour cette première définition, je me réfère au dictionnaire Trésors de la langue française informatisés : <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?11;s=250684635;r=1;nat=;sol=0;> (25/09/2020)

<sup>20</sup> <http://gerardgreco.free.fr/IMG/pdf/bailly-2020-hugo-chavez-20200718.pdf> (25/09/2020)

mais tout particulièrement du fait de ses origines familiales — je rappelle qu’il a grandi dans une famille de pasteurs – le prophète est un élu. Il est choisi par Dieu pour porter une parole. Dans la Bible, cette élection est toujours présentée comme une épreuve, à laquelle le prophète commence d’ailleurs par essayer de se soustraire, aussi parce que parfois le message qu’il a à délivrer est difficile<sup>21</sup>. On peut donc dire que dans le judaïsme, tel que nous le présente l’Ancien Testament, on ne naît pas prophète, on le devient « par obéissance à une volonté de nature transcendante »<sup>22</sup>. Une des caractéristiques du prophète, est par ailleurs que sa parole est un agir (son action est faite de paroles et de gestes symboliques)<sup>23</sup>.

Dans le christianisme, la question est un peu différente. Jésus est présenté comme le messie, mais il est aussi un prophète. Il est donc tributaire d’une double fonction. Il réalise une prophétie (Micha 5,1), à laquelle se réfère l’Évangile de Matthieu (2, 5-6), mais il est aussi un prophète, puisqu’il transmet la parole de Dieu. C’est d’ailleurs dans sa fonction prophétique qu’il est envisagé par les religions qui ne le reconnaissent pas comme le messie, l’Islam notamment. Il faut garder en mémoire que Nietzsche est tributaire de ces trois traditions, quand il écrit pour son Zarathoustra une parole prophétique : la tradition grecque de l’oracle, la tradition vétérotestamentaire de l’élection et la tradition néotestamentaire du messie-prophète<sup>24</sup>.

Pour donner une définition simple du prophétisme, reprenons celle que nous livre l’*Encyclopédia Universalis*, où à l’article « prophétisme » on peut lire :

D’une façon générale, on peut dire que le prophète est le porte-parole de la divinité, un intermédiaire ou médiateur entre Dieu et les hommes, dont le rôle est de révéler et de communiquer la parole divine ; celle-ci peut consister aussi bien en un ordre qu’en un message doctrinal, une menace, une promesse ou une prédiction. Par essence, le prophétisme repose donc sur une élection, à savoir le choix par lequel la divinité investit un homme de la capacité de révéler le destin surnaturel.<sup>25</sup>

On notera aussi que le prophétisme est une affaire individuelle et jamais une mission collective ; à cet égard Zarathoustra ne fait aucunement exception. Il est par moments accompagné de disciples qui suivent son enseignement, mais il est seul à endosser la

---

<sup>21</sup> On renverra par exemple aux figures de Jonas, d’Élie ou de Jérémie.

<sup>22</sup> Julien Freund, „Prophétisme“, in: *Encyclopedia Universalis*, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/prophetisme/>. [05/10/2020]

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> L’*Encyclopedia universalis* reconnaît par ailleurs une multitude d’activités aux prophètes, selon la tradition à laquelle on se réfère. Ibid.

<sup>25</sup> Ibid. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/prophetisme/1-l-essence-du-prophetisme/> [05/10/2020].

responsabilité du discours qu'il porte<sup>26</sup>. Par opposition à sa solitude, le prophète adresse son message à une communauté ou à l'humanité entière. Là encore, le jeu sur le singulier de Zarathoustra et le *Ihr* auquel il s'adresse (exemple), ou le *sie* dont il parle, est tributaire de l'ensemble de la tradition prophétique. Le fait qu'il se retrouve, notamment dans le prologue, en conflit avec ceux qu'il tente d'éduquer et qui refusent de l'écouter, relève de la même tradition. Le prophétisme engage aussi la temporalité. En effet, le prophète est en avant de lui-même, il annonce ce qui va venir. Chez Zarathoustra, c'est un élément très net dans l'ensemble de l'œuvre. Zarathoustra est le prophète de la mort de Dieu, il s'agit d'une des vérités cachées qu'il dévoile, mais il est aussi l'annonciateur de la venue du surhomme, par ailleurs son discours est porté par une constante apologie de l'avenir et des possibilités qu'il recèle.

### ***La parole prophétique***

Il importe de noter que c'est son nom et son mode d'expression qui permettent de reconnaître en Zarathoustra un prophète, alors même que le terme n'est jamais employé dans l'œuvre. Si on examine cependant les occurrences du mot dans d'autres œuvres de Nietzsche, on note surtout l'immense scepticisme de Nietzsche envers ceux qui se considèrent comme dépositaires de la vérité et s'érigent en prophètes. Voici ce qu'il écrit au sujet des Prophètes dans *Menschliches Allzumenschliches* (I, § 126, 1878)

Nicht anders steht es mit dem Wahnsinn und Wahnreden der *Propheten* und Orakelpriester; es ist immer der Grad von Wissen, Phantasie, Bestrebung, Moralität in Kopf und Herz der Interpreten, welcher daraus so viel gemacht hat. Zu den grössten Wirkungen der Menschen, welche man Genie's und Heilige nennt, gehört es, dass sie sich Interpreten erzwingen, welche sie zum Heile der Menschheit missverstehen.

Il indique ici que la parole du prophète doit être interprétée, et dès lors l'interprétation en dit au moins autant sur l'interprète que sur la parole qui a été proférée. Ici, Nietzsche met en garde sur la tendance qu'ont ces interprètes à faire d'une parole obscure la clé du salut de l'humanité. Il s'agit selon lui d'un malentendu. On assiste pour ainsi dire à une forme de réinterprétation négative du principe talmudique selon lequel « tous les rêves vont d'après la bouche », qui veut dire que les rêves, ou par extension toute parole obscure qui nécessite une interprétation, ne sont pas en eux-mêmes porteurs d'un sens stable, mais que c'est

---

<sup>26</sup> Je vous renvoie à l'introduction de ce cours un aperçu de la fonction structurante du rapport de Zarathoustra à ces disciples, qu'il quitte puis retrouve au fil du texte.

l'interprétation qui détient et détermine leur sens<sup>27</sup>. L'interprétation est donc variable en fonction de celui qui la produit. Dans ce passage, cette interprétation n'est pas considérée par Nietzsche comme productive, mais comme porteuse de malentendu. Une chose est claire, la parole prophétique ne doit pas être comprise comme porteuse d'un potentiel sauvetage de l'humanité.

Aussi Zarathoustra n'est-il jamais présenté par Nietzsche comme dépositaire d'un savoir constitué. L'ouvrage est à bien des égards le récit de son propre apprentissage, dont il constate, nous l'avons dit, qu'il échoue à le transmettre de façon efficace. Zarathoustra reconnaît d'ailleurs ce statut. C'est parce qu'il est semblable aux hommes qu'il a des choses à leur apprendre : « Ich liebe euch von Grund aus, *ich bin* und war Euresgleichen. Und *ich bin* auch euer bester Feind. So lasst mich denn euch die Wahrheit sagen! Ich weiss um den Hass und Neid eures Herzens. Ihr seid nicht gross genug, um Hass und Neid nicht zu kennen. » (I, *Vom Krieg und Kriegsvolke*, p. 58-60, ici p. 58). En cela, il est aussi adossé à toute une tradition, qui voit dans la tâche prophétique le vecteur d'un changement de vie chez le prophète lui-même. Ce changement est le corollaire de l'élection que j'évoquais plus haut. Le prophète change en se mettant au service d'une cause. De la tradition prophétique, telle qu'on l'observe aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, Zarathoustra garde la fonction de juge et condamateur de l'idolâtrie de ses contemporains. (cf. *Vom neuen Götzen*, I, p. 61-64, pour ne citer qu'un exemple). Cependant, dans les textes bibliques ces accusations sont bien souvent doublées d'un reproche adressé aux mœurs déviantes des contemporains du prophète. À l'inverse de cela, Zarathoustra dévoile bien plutôt les hypocrisies inhérentes à la morale. C'est la dimension subversive du texte, qui se réfère à la tradition prophétique destinée dans la Bible à pourfendre les fausses croyances, pour critiquer le christianisme, qui se trouve dès lors assimilé à ces dernières. Zarathoustra joue également dans le discours intitulé *Der Nothschrei* sur le double sens du mot « Wahrsager ». Le discours se clôt sur cette réponse qu'il fait au devin, dont le discours relate la rencontre : « aber auch *ich — bin* ein Wahrsager. » (IV, p. 300-303, ici p. 303). Il faut entendre ici le terme dans le sens de « celui qui dit la vérité » et pas dans le sens de devin, qui prédit l'avenir.

---

<sup>27</sup> Berakhot 55b, in : *Le Talmud*. édition Steinsaltz. Berakhot 4, commenté par le rabbin Adin Steinsaltz (Even Israël), traduction française par le rabbin Jean-Jacques Gugenheim, Paris, Ramsay, 1999, p. 29.



### ***Le prophète et les prêtres***

On notera que la prédication, comprise comme la parole des prêtres, fait l'objet de critiques virulentes de la part de Zarathoustra. Ils peuvent être assimilés à des faux prophètes. Le prophète s'oppose aux prêtres, à ceux qui prêchent, car ces derniers sont intégrés à la société, alors que Zarathoustra ne l'est pas. Une des grandes thématiques du prophétisme est celle du conflit entre le prophète et les institutions politiques ou religieuses qui structurent la société. On retrouve également dans *Die sieben Siegel* (III, S. 287-291) le topos du mariage, qui est souvent lié à la parole prophétique et qui lie la plupart du temps Dieu et parfois le prophète au peuple auquel il s'adresse ; dans la tradition vétérotestamentaire, il s'agit du peuple d'Israël<sup>28</sup>. Ici c'est à l'éternité qu'est marié Zarathoustra et l'anneau qui les lie est celui de l'éternel retour. Il ne s'agit donc pas de l'éternité d'un Dieu à venir, car cette venue est un retour.

Se pose, dès lors qu'on admet la dimension prophétique du texte du Zarathoustra la question de son message et de ce qu'il révèle. Voici la manière dont Marc de Launay résume cette idée et formule les conditions de l'union de Zarathoustra avec l'éternité :

La première condition requise [...] est d'être soi-même doté d'une santé qui permet le rire acquiesçant à ce qui est [...]. La deuxième condition est d'avoir détruit dans l'allégresse railleuse, mais non point haineuse (sans ressentiment, donc), les vieilles tables, et d'avoir béni le monde face à ses détracteurs ; la troisième est d'être animé du souffle créateur divin qui dompte les hasards et en admet les effets créateurs ; la quatrième est d'être le nouveau « sel de la terre » grâce auquel a lieu la rédemption du bien et du mal dans leur mixité enfin reconnue pour la première fois ; la cinquième est d'être animé de l'esprit audacieux [...] : il faut s'ouvrir à des mers nouvelles, à un avenir affranchi des rassurantes tables traditionnelles, mais qui n'en est pas moins assujetti à de nouvelles tables ; la sixième est l'alpha et l'oméga de cette nouvelle alliance avec ce qui est : la danse et le rire, c'est-à-dire une disposition d'esprit où le corps sain s'adonne à la rythmique de la dynamique pulsionnelle enfin admise comme moteur de la vie ; où le rire, destructeur, est en même temps sanctificateur puisqu'il admet ce qu'il a ruiné dans ce qu'il a libéré ; la septième est le refus du « haut et du bas », des valeurs traditionnelles, de l'arrière-monde [...]<sup>29</sup>.

Le changement que Zarathoustra appelle de ses vœux est donc avant tout un changement intérieur, une capacité à se tourner vers l'avenir dans une dynamique créatrice (Zarathoustra

---

<sup>28</sup> André Néher, « Le symbolisme conjugal : Expression de l'histoire de l'Ancien Testament », in : *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1954, p. 30-49. [https://www.persee.fr/doc/rhpr\\_0035-2403\\_1954\\_num\\_34\\_1\\_3356](https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1954_num_34_1_3356) [5.10.2020]

<sup>29</sup> Marc Buhot de Launay, « Nietzsche et le prophétisme », in : *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 183 à 192, ici p. 186-187.

est souvent appelé « der Schaffende », cf. Prologue §9, p. 25). On renverra aussi à *Vom Wege des Schaffenden* (I, p. 80-83), où il est question d'être à soi-même sa propre loi. Cette force créatrice est aussi caractéristique du surhomme. Avant d'en venir à l'ambivalence de Nietzsche face au prophétisme, telle qu'il la met en œuvre dans le *Zarathoustra*, il faut s'interroger sur la Révélation qu'il apporte, puisqu'un des rôles premiers d'un prophète est de révéler et d'annoncer. En quoi Zarathoustra est-il porteur d'une Révélation ? La seule occurrence du terme « Offenbarung » dans le texte se trouve dans le discours intitulé *Vor Sonnen-Aufgang* (III, p. 207-210). Il s'y adresse au ciel dont il détient la Révélation. Cet emploi confirme l'ouverture du Zarathoustra, où il s'adresse au soleil comme à un Dieu, qui a besoin de ses fidèles, et il s'identifie à lui dans son besoin de faire don de sa sagesse. Voilà la source de la 'prophétie' de Zarathoustra, une identification au soleil et une sagesse intérieure, qu'il s'est lui-même constituée. Dans ce contexte, il importe également d'évoquer la question du surhomme, même si j'en traiterai plus en détail dans la sixième section du cours. Si l'on regarde le troisième paragraphe du discours *Von alten und neuen Tafeln* (III, p. 246-269, ici p. 248-249), on apprend comment Zarathoustra envisage la Rédemption et le surhomme. Il y redit que l'homme doit être dépassé, qu'il n'est pas un but, mais un pont. Voici le contenu de la Rédemption qui doit être effectuée dans l'homme lui-même : « Das Vergangene am Menschen zu erlösen und alles "Es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht : "Aber so wollte ich es ! So werde ich's wollen—" ». La rédemption est donc ce qui délivre l'homme du passé, vers lequel il a tendance à se tourner, et du ressentiment qui le pousse à vouloir que les choses soient différentes de ce qu'elles sont. Le message est donc de se tourner vers l'avenir et d'accepter le destin en une forme d'*amor fati*, qui sort l'homme d'une position de victime passive. Le surhomme n'est pas un messie à venir qui viendrait de l'extérieur, il est le résultat d'une remise en cause des valeurs et d'une forme de conversion intérieure.

### ***Le prophète, une figure ambivalente***

Toute l'ambivalence de Nietzsche à l'égard du prophétisme est contenue dans ce passage tiré de la préface de *Ecce homo* (§4), où Nietzsche écrit deux choses : « Ich habe mit ihm [Zarathustra] der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist. » Il souligne donc son importance pour l'ensemble de l'humanité, parce qu'à travers lui, c'est la vérité qui parle. Cependant, il tient à dire quelques lignes plus loin que Zarathoustra n'est pas un prophète. Nous ne sommes aucunement tenus d'être d'accord avec lui, et rien

ne nous empêche de considérer que Zarathoustra porte certains traits qui l'apparentent aux grandes figures de la tradition prophétique, même si Nietzsche ne l'entend pas ainsi. S'il prend la peine de détromper ces lecteurs, c'est bien qu'il y a des raisons de penser la parole de Zarathoustra comme une parole prophétique. Voilà les arguments de Nietzsche :

Hier redet kein „Prophet“, keiner jener schauerlichen Zwitter von Krankheit und Willen zur Macht, die man Religionsstifter nennt. Man muss vor Allem den Ton, der aus diesem Munde kommt, diesen halcyonischen Ton richtig hören, um dem Sinn seiner Weisheit nicht erbarmungswürdig Unrecht zu thun. „Die stillsten Worte sind es, welche den Sturm bringen, Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt —“<sup>30</sup>

Zarathoustra n'est pas un prophète dans le sens où il ne crée pas de religion. S'il invite les humains à un changement, c'est à un changement de vision du monde et de vision d'eux-mêmes, c'est à une remise en cause de leurs croyances et de leur manière d'être dans la société. Si l'on suit cette idée que confirme la lecture des premières pages du *Zarathoustra*, ce dernier est un prophète sans Dieu. Par ailleurs, Zarathoustra renonce très vite à s'adresser aux masses, le « ton halcyonique » qui est le sien, est caractérisé par sa légèreté. Halcyonique renvoie au martin-pêcheur et vient doubler la métaphore relative aux oiseaux qui est portée par la citation tirée de *Die stillste Stunde* (II, p. 187-190, ici p. 189) : « Gedanken, die mit Taubenfüssen kommen, lenken die Welt ». La vérité présentée par Zarathoustra est annoncée à bas bruit, sans tambour ni trompette. Dans le *Gai Savoir* (IV, §316), il fustige les préjugés concernant les prophètes auxquels on envie leur pouvoir de divination. Il compare ce dernier à la capacité qu'ont certains animaux à prédire le temps qu'il fera et insiste sur le fait que c'est la douleur que leur procure l'électricité dont l'air est chargé qui leur donne cette capacité. Il associe donc le don de prophétie réel, pas le bruit que font les faux prophètes pour convaincre le monde de la vérité de leur religion, à la souffrance, à quelque chose d'instinctif qui ne relève aucunement du don.

Si Zarathoustra ne s'attribue pas le titre de prophète, en revanche, il use celui de *Verkündiger*, annonciateur (*Vorrede*, 4, S. 18) : « Seht, ich bin ein Verkündiger des Blitzes und ein schwerer Tropfen aus der Wolke : dieser Blitz aber heisst Übermensch. » Zarathoustra annonce donc le surhomme, mais il n'est pas envoyé par lui, puisque le surhomme est encore à venir. Ce n'est pas non plus un Dieu qui l'envoie, puisque Zarathoustra se définit comme un « sans-Dieu » :

---

<sup>30</sup> *Ecce Homo*, §4.

Diess ist meine Predigt für ihre Ohren: *ich bin* Zarathustra, der Gottlose, der da spricht „wer ist gottloser denn ich, dass ich mich seiner Unterweisung freue?“ *Ich bin* Zarathustra, der Gottlose: wo finde ich Meines-Gleichen? Und alle Die sind Meines-Gleichen, die sich selber ihren Willen geben und alle Ergebung von sich abthun.<sup>31</sup>

Zarathoustra, en tant que prophète de la mort de Dieu, est un prophète sans Dieu, tout entier tourné vers l'avenir et qui ne tire ses vérités que de lui-même et de la distance qu'il prend par rapport à la société et aux autres hommes. Il se dit prêt à recevoir l'enseignement de ceux qui sont encore plus éloignés de Dieu que lui, mais jamais il ne semble le produit d'une doctrine. La doctrine qu'il présente est d'ailleurs plus qu'ambiguë, comme l'indique le sous-titre, elle est « für Alle und Keinen ». Il s'agit d'une idée qu'il précise dans le discours de la quatrième partie, intitulé *Das Abendmahl*, où il rejoue la cène avec les invités qu'il reçoit dans sa grotte : « *Ich bin* ein Gesetz nur für die Meinen, *ich bin* kein Gesetz für Alle. » (IV, p. 353-355, ici p. 354). Il ne peut servir de loi qu'à ceux qui sont volontaires pour le suivre, et il ne cherche jamais à convaincre ceux qui ne croient pas en ces paroles.

---

<sup>31</sup> ASZ, III, *Von der verkleinernden Tugend*, 3 p. 215-217, ici p. 215.

### 3. Moral und Werte

#### *Gut und Böse*

Nietzsches Auffassung der Moral ist programmatisch in dem Titel der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* aus dem Jahr 1886, einem Jahr also nach dem vierten Teil von *Also sprach Zarathustra*, enthalten. Die Moral und ihre Werte müssen grundsätzlich überwunden werden, weil sie dem Leben und den Trieben eine Grenze setzten:

Gut und Böse, und Reich und Arm, und Hoch und Gering, und alle Namen der Werthe: Waffen sollen es sein und klirrende Merkmale davon, dass das Leben sich immer wieder selber überwinden muss! In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten, — darum braucht es Höhe! (II, Von den Taranteln, S. 128-131, hier S. 128)

Hier geht es Nietzsche darum, was der Mensch alles hinter sich lassen muss, um in die Höhe steigen zu können. Sie werden bemerkt haben, dass hier die „Namen der Werthe“ erwähnt werden und nicht die Werte selbst. Wenn man nach anderen Okkurrenzen dieses Ausdrucks sucht, findet man in *Von der schenkenden Tugend* folgende Aussage: „Solcher Erhöhungen Gleichnisse sind die *Namen der Tugenden*“ (I, S. 97- 102, hier S. 98) und ein paar Zeilen weiter: „Gleichnisse sind *alle Namen* von Gut und Böse“. Gleichnisse sind an sich für Nietzsche unproblematisch, wir werden noch sehen, dass Zarathustra gerne in Gleichnissen redet und dazu steht. Allerdings darf nicht vergessen werden, dass diese Werte, die oft von Institutionen und von der Gesellschaft absolut gesetzt werden, eben nur Namen sind und einen starken metaphorischen Charakter haben<sup>32</sup>. Werte werden oft im *Zarathustra* mit Worten gleichgesetzt, wie in der folgenden Passage:

Fast in der Wiege giebt man uns schon schwere Worte und *Werthe* mit: „gut“ und „böse“ — so heisst sich diese Mitgift. Um derentwillen vergiebt man uns, dass wir leben. Und dazu lässt man die Kindlein zu sich kommen, dass man ihnen bei Zeiten wehre, sich selber zu lieben: also schafft es der Geist der Schwere. Sonderlich der starke, tragsame Mensch, dem Ehrfurcht innewohnt: zu viele fremde schwere Worte und *Werthe* lädt er auf sich, — nun dünkt das Leben ihm eine Wüste! Und wahrlich! Auch manches Eigene ist schwer zu tragen! (*Vom Geist der Schwere*, III, S. 241)

„Der Geist der Schwere“ ist derjenige, der den Menschen im wortwörtlichen Sinne belastet und aus ihm das Kamel macht, das alles trägt und unter seiner Last leidet. Die Worte sind die Waffen des Geistes der Schwere, sie sind auf einer Weise den Schutz und die Hülle, in der die

---

<sup>32</sup> Vgl. Claus Zittel, „Lüge“, in : Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 277-278.

Werte sich präsentieren. Das Kind muss sie früh lernen und dabei wird ihm seine Kindheit auf eine Weise verwehrt. Durch die Verwandlungen aus dem ersten Teil muss der Mensch erst die Last der Werte von sich abschütteln, um dann wieder zum Kind zu werden. Das Äußerliche an den herkömmlichen Werten wird auch kritisiert, das Wichtigste, was der Mensch verfolgen muss, kommt aus seiner Lebenskraft also aus seinem Inneren: „Euer Werk, euer Wille ist euer „Nächster“: lasst euch keine falschen *Werthe* einreden!“ (IV, *Vom höheren Menschen* § 11, p. 362)

### ***Freiheit, Leib und Triebe***

Eine der wichtigsten Lehren Zarathustras gebietet, sich von der Moral zu befreien. Dieser Prozess der Befreiung ist gleich Gegenstand der Rede *Von den drei Verwandlungen* aus dem ersten Teil. Der angepasste Mensch, der sich der bestehenden Moral fügt ist durch das Kamel, „den tragsamen Geist“ (I, S. 28) symbolisiert. Die Verwandlung zum Löwen ist durch den Kampf mit dem Drachen „Du sollst“ vollzogen. Diese Figur des Drachen repräsentiert eine Moral, die von außen auferlegt wird und die aus Werten besteht: „Tausendjährige Werthe glänzen an diesen Schuppen“. Der Löwe im Gegensatz dazu ist eine Figur des Willens, die sich dagegen sträubt, das zu tun, was ihm aufgrund der Tradition geboten wird. Das „Ich will“, das für Nietzsche den Löwen charakterisiert, ist das Mittel der Freiheit, einer Freiheit die sich selbst affirmiert und das Bestehende in Frage stellt. Der Löwe ist eine Figur des Nein-Sagens, der Ablehnung; die Freiheitskonzeption, die hier von Nietzsche entworfen wird, ist eine negative. Deshalb kann es nicht dabeibleiben: „Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.“ (I, S. 30) Die Freiheit ist also ein erster Schritt zur Erschaffung neuer Werte. Das Kind ist anders als der Löwe durch das Ja gekennzeichnet, eine Bejahung, die dem Neuen gilt. Diese Figur wird mit den Begriffen Unschuld und Vergessen assoziiert. Es weiß nichts von dem, was vor ihm war und schöpft aus diesem Unwissen die Fähigkeit zur Kreativität. Die Freiheit ist also nicht das Ziel des Weges, der durch diese Verwandlungen skizziert wird, sie ist im Dienst der Schöpfung neuer Werte. Die Verbindung zwischen Willen und Freiheit wird in der Rede *Auf den glückseligen Inseln* (II, S. 111) reaffirmiert: „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und *Freiheit*“.

Die Freiheitskonzeption, die Nietzsche im *Zarathustra* entwickelt, weicht deutlich von derjenigen der Tradition ab. Bei Kant ist die Freiheit des Menschen, was er die „freie Willkür“

nennt und man sich durch 'freien Willen' übersetzen kann. Sie ist das, was uns vom Tier unterscheidet und bedeutet eine Verabschiedung von sinnlichen Trieben; sie wird allein von der Vernunft gelenkt:

Willkür nämlich ist bloß thierisch (*arbitrium brutum*), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch, bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt die freie Willkür (*arbitrium liberum*), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt.<sup>33</sup>

Im Gegensatz dazu rehabilitiert Nietzsche die Sinnlichkeit und den Leib als grundlegende Elemente der menschlichen Freiheit. Für Kant macht die Vernunft den Menschen frei, für Luther dagegen macht der Glaube den Menschen frei.<sup>34</sup> Beide Konzeptionen haben gemeinsam, dass sie den Leib als Instrument der Freiheit verschmähen. Die Befreiung, die sich Luther für den Menschen wünscht, ist eine Befreiung vom Leib und von allen Äußerlichkeiten (die guten Werke zum Beispiel).<sup>35</sup> Es handelt sich vor allem um eine Freiheit im Sinne einer Befreiung von etwas, während Nietzsche die Freiheit zu etwas betont, obwohl sie doch voraussetzt, dass der Mensch sich von den alten Werten befreit. Ferner wird die Verbindung von Freiheit und Leib<sup>36</sup> vielleicht am Deutlichsten in der Figur des Tanzes, die Nietzsche im Zarathustra ständig bemüht. Die Werte werden also im Zarathustra als das angesehen, wovon der Mensch sich befreien muss. Den Leib nutzt er dagegen als „Leitfaden“<sup>37</sup>, den es gilt, gegen eine Gesellschaft, die ihn verachtet, zu rehabilitieren. Im Gegensatz zu der ganzen philosophischen Tradition, die den Leib dem Geist entgegensetzt, werden sie bei Nietzsche gleichgestellt<sup>38</sup>. Er rehabilitiert auch die Triebe im Allgemeinen, indem er auf ihre lebens- bzw. gemeinschaftserhaltende Funktionen hinweist. Er lehnt die Unterscheidung zwischen unselbstischen (altruistischen) und selbstischen (egoistischen) Trieben ab und leugnet die

---

<sup>33</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 802/B 830; Akademie-Ausgabe, Bd. III, S. 521. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa03/521.html> [03/10/2020].

<sup>34</sup> Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, [https://www.freiheit2017.net/fileadmin/mediapool/gemeinden/E\\_freiheit2017/Freiheit\\_PDF.pdf](https://www.freiheit2017.net/fileadmin/mediapool/gemeinden/E_freiheit2017/Freiheit_PDF.pdf) [03/10/2020]

<sup>35</sup> Ebd. „Daraus erkennt man klar, wie ein Christenmensch frei ist von allen Dingen und über alle Dinge, so dass er keiner guten Werke dazu bedarf, dass er gut und selig sei, sondern der Glaube bringt's ihm alles im Überfluss.“

<sup>36</sup> Zur Unterscheidung von Körper und Leib bei Nietzsche schreibt Volker Caysa im *Nietzsche-Handbuch*: „Der leibende Leib meint den lebendigen Körper, der unser Leben bestimmt, aber (noch) nicht in unserer Verfügungsgewalt ist. Der Körperleib ist dagegen die immer schon verfügbare Leiblichkeit, die wir als verdinglichte, objektivierte Körperlichkeit wahrnehmen.“ Volker Caysa, „Leib/Körper“ in: Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 271-273, hier S. 271

<sup>37</sup> Ebd., S. 271.

<sup>38</sup> Vgl. *Von den Verächtern des Leibes* (Z. I, S. 39-41).

Existenz ersterer. Für ihn werden bei dieser künstlichen Unterscheidung „ursprünglich außermoralische Wertschätzungen moralisiert“ und die enge Verschränkung böser und guter Triebe verleugnet. Beide sind seiner Ansicht nach dem Willen zur Macht zuzurechnen (s. Kapitel 7).<sup>39</sup> Triebe können nach seiner Auffassung auch nicht beherrscht werden; das einzig Mögliche wäre, einen Trieb einem anderen entgegenzustellen.

### ***Moral und Tugend***

Die Prediger des Todes gehören zu den großen Figuren des *Zarathustra*. Ihnen wird eine Rede im ersten Teil gewidmet (I, S. 55-57). Sie tauchen aber im dritten Teil wieder auf (*Von alten und neuen Tafeln*, § 16, S. 258). Sie gehören zu der Figurengruppe der „Prediger“, zu der die „Prediger der Tugend“ auch zählen. Predigen ist im Text immer negativ konnotiert und bedeutet grundsätzlich immer, dass eine falsche Moral gepredigt wird. Sie sind auch mit den „Hinterweltlern“ verwandt, denen eine Rede im dritten Teil gewidmet ist (III, S. 35-38). Die Verwandtschaft, die diese Figuren verbindet, besteht aus der Idee, dass der Mensch nach dem Tod etwas Besseres erwarten kann, was ihm die Entsagung im Leben leichter machen soll, indem ihm gelehrt wird, dass das Leben nicht wertvoll sei. Die Moral ist im *Zarathustra* schwer von der Religion zu trennen. Allerdings muss betont werden, dass die Frage nach Gott fast systematisch von der Frage der Religion getrennt behandelt wird. Gott gehört zu den Figuren, die Nietzsche bedient. Die Religion ist dagegen eher institutionalisierten Größen zuzurechnen, die die Moral verteidigen. Allerdings sind verschiedene Momente der Verbindung im Text zu finden, und eins davon liegt in dem Text *Von den Hinterweltlern* (I, S. 34-36), in dem die Schöpfung der Welt durch Gott nacherzählt wird. Im ersten Teil finden sich einige aufeinander folgende Reden, die sich mit den Themen Tugend, Moral und Glauben befassen.

Bezüglich der Tugend sagt Zarathustra in *Von den Lehrstühlen der Tugend* (I, p. 32-34): „Wenige wissen das: aber man muss alle Tugenden haben, um gut zu schlafen.“ Tugenden garantieren also den Schlaf, der für Zufriedenheit und Beständigkeit steht. Der gute Schlaf ist die Garantie, dass sich nichts verändert und dass die Obrigkeit ungestört weiterhin walten kann. Allerdings freut sich Zarathustra, dass diese „Prediger der Tugend“ bald einschlafen, damit etwas anderes kommen kann. Dieses Etwas hat mit einem Jenseits des Lebens im Sinne der Hinterweltler nichts zu tun. Es hat auch nichts mit Gott und religiöser Lehre zu tun: „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: nicht mehr den Kopf in den

---

<sup>39</sup> Volker Caysa: „Trieb“, in: Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 339-341, hier S. 339.



Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft“ (I, *Von den Hinterweltlern*, S. 36-37). „Der Sand der himmlischen Dinge“ bildet ein interessantes Oxymoron: das, was man oben wähnte, ist eigentlich unten. Der Himmel, den man sich einbildet, gehört genauso der Erde an wie der Mensch. Und er besteht aus Sand, also aus instabilem Boden. Der Mensch muss demzufolge den Mut aufbringen, sich die Erde anzuschauen. In dieser Rede sagt Zarathustra, dass Himmel und Erlösung aufgrund von Schmerz und Krankheit erfunden wurden. In dieser Hinsicht (aber wahrscheinlich nur in dieser) ist er nicht weit von Marx, der die Religion als „Opium für das Volk“ bezeichnete. Noch weiter geht Zarathustra in der nächsten Rede *Von den Verächtern des Leibes*, nachdem er im vorhin zitierten Text über die „Gottähnlichen“ festgestellt hat: „Wahrlich nicht an Hinterwelten und erlösende Blutstropfen sondern an den Leib glauben auch sie am besten, und ihr eigener Leib ist ihnen ihr Ding an sich“ (I, S. 38). Es gibt kein Paradies, und auch kein Messias, der in der Lage wäre, mit seinem Blut die Menschen zu erlösen, es gibt auch kein „Ding an sich“, das unerkennbar hinter der menschlichen Perzeption bleibt. Der Leib muss einfach als Träger des Lebens und als Ausdrucksorgan der Triebe rehabilitiert werden. Träger der Moral sind die Kirche, der Staat und alle Instanzen, die Zarathustra Prediger nennt. Sie halten die Gesellschaft in ihrer alten Ordnung. So definiert Zarathustra die Kirche: „Kirche? [...] das ist eine Art von Staat, und zwar die verlogenste“ (*Von grossen Ereignissen*, II, S. 169). Es gibt also für ihn keinen wesentlichen Unterschied zwischen den verschiedenen Institutionen, die die Gesellschaft strukturieren.

### **Gebote**

Besonders aufschlussreich zu diesem Themenkomplex sind die Reden *Von alten und neuen Tafeln* (III, S. 246-269). Die Tafeln sind in der abendländischen Gesellschaft das Sinnbild für die Moral, sie deuten auf die Gebote, die Moses auf dem Berg Sinai von Gott zweimal erhalten hat<sup>40</sup>. Moses hat die Gebote nicht selbst erschaffen, sie sind Gegenstand einer Überlieferung. Am Anfang dieser Rede sitzt Zarathustra allein mit den alten zerbrochenen Tafeln und den „neuen halb beschriebenen“. Zarathustra spürt, dass die Zeit noch nicht gekommen ist, zu den Menschen hinabzusteigen und spricht zu sich selber. Im zweiten Absatz stellt er wie mehrmals im Text das Wissen um Gut und Böse und die Tugend in Frage. Das Argument ist nicht, dass es

---

<sup>40</sup> Exodus, 24 und 34. Zur Erinnerung: Moses zerbricht die ersten Tafeln, wenn er vom Berg Sinai hinabsteigt und merkt, dass das ungeduldig gewordene Volk sich ein Idol in Gestalt eines goldenen Kalbs geschaffen hat. Ein neuer Bund wird dann geschlossen und neue Tafeln geschrieben.

so etwas nicht gäbe, sondern, dass es erst geschaffen werden muss: „Alle [die Menschen] dünkten sich lange schon zu wissen, was dem Menschen gut und böse sei“. Es handelt sich um ein altes Wissen, das auf einem Dünken beruht. Damit wird die Idee der Überlieferung kritisiert und auf ein Wissen vom Hörensagen degradiert. Diese Werte werden sich erst durch einen kreativen Akt (durch den Schaffenden) herausstellen und sind laut Zarathustra in der Zukunft angesiedelt; somit bringt er alles Vergangenen eine grundlegende Skepsis entgegen.

In den folgenden Absätzen findet man Beispiele der Gebote, die Zarathustra auf die neuen Tafeln geschrieben hat. Formal gesehen ähneln diese neuen Gebote den alten, allerdings bilden sie oft eine Umkehrung davon. Selbstverständlich haben diese Zeilen provokativen Charakter, man muss aber auch versuchen, ihren Sinn jenseits der Provokation zu verstehen. Im vierten Absatz liest man: „schone deinen Nächsten nicht“ (III, S. 249). Das ist natürlich eine Parodie vom Gebot der Nächstenliebe<sup>41</sup>: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Lev. 19,18). Der Grund, den nächsten nicht zu schonen, ist die von Zarathustra immer wieder betonte Notwendigkeit, den Menschen zu überwinden. Die Rede aus dem ersten Teil *Von der Nächstenliebe* ist in der Hinsicht deutlicher: „Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen ist die Liebe zu Sachen und Gespenstern“ (I, S. 77). Hier wird die Zukunftsgewandtheit Zarathustras deutlich affirmiert. Der Text aus dem dritten Teil fügt ein Element hinzu, nämlich, dass die Überwindung des Menschen, die er herbeiführen will, an dem Nächsten erfolgen kann. Der Absatz klingt wie ein Plädoyer für Grausamkeit<sup>42</sup>, und man findet im ganzen Text viele Aussagen, die in eine ähnliche Richtung weisen. Hier geht es Nietzsche darum, sich für eine agonale Kultur einzusetzen, in der die Produktivität von Konflikten erkannt wird. In *Vom Krieg und vom Kriegsvolke* schreibt er auch: „Der Krieg und der Muth haben mehr grosse Dinge gethan, als die Nächstenliebe“ (I, S. 58). Nietzsche beschwört alle Mittel des Chaos herauf, um die Gesellschaft in Bewegung zu bringen. Das spricht gegen eine Tendenz, einfach zu gehorchen, die die Entfaltung des Individuums verhindert: „wer aber gehorcht, der hört sich selber nicht“ (III, S. 251). Das Gehorchen entpuppt sich durch das Wortspiel als eine pervertierte Form des Hörens, bei der der Mensch nicht mehr auf sich, sondern auf Befehle von außen hört.

---

<sup>41</sup> Dem Thema der Nächstenliebe ist auch eine ganze Rede gewidmet: I, *Von der Nächstenliebe*, S. 77-79.

<sup>42</sup> Zum Thema Grausamkeit bei Nietzsche, vgl. Knut Ebeling, „Grausamkeit“, in: Ottmann (éd.), *Nietzsche-Handbuch*, S. 248.

Das Problematische an Tugenden, Moral und Werten liegt auch an ihrem kollektiven Charakter; sie unterdrücken *de facto* das Individuum, weil er sie nicht für sich selbst geschaffen hat. Die Offenheit für die Zukunft ist für den Prozess der Selbstüberwindung besonders wichtig; sie wird durch überliefertes Wissen und Gehorsam gefährdet. Beide werden durch folgende Aussage aus dem 26. Absatz versinnbildlicht: „wir wissen schon, was gut ist und gerecht, wir haben es auch; wehe Denen, die hier noch suchen!“ (III, S. 266). Dieses gesicherte Vorwissen ist laut Zarathustra nicht nur schädlich, weil aus ihm eine Art Blendung folgt, sondern weil es sich aggressiv zu schützen weiß, indem seine Vertreter diejenigen bedrohen, die nicht gehorchen und nach etwas anderem suchen. In derselben Textpassage beruft er sich auf das Neue Testament, in dem die Pharisäer Jesus' wichtigste Diskussionspartner sind und die alte Ordnung repräsentieren. Folgendermaßen wird Jesus von Zarathustra zitiert: „den Guten und Gerechten sah Einer einmal in's Herz, der da sprach: „es sind die Pharisäer“. Aber man verstand ihn nicht.“ (III, S. 266). Im Grunde ist diese Aussage ein Anachronismus, da zurzeit Jesus die Pharisäer nur Vertreter des rabbinischen Judentums waren, sie repräsentierten eine der wichtigsten theologischen Schule der Zeit und waren lediglich Schriftgelehrte. Erst im Laufe der Jahrhunderte hat der Ausdruck seinen pejorativen Charakter angenommen und ist zum Synonym für Heuchler geworden. Über sie sagt Jesus unter anderem „Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und der Pharisäer, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ (Mt 5,20). Sie werden bemerkt haben, dass Nietzsche hier den Namen Jesus nicht benutzt, wahrscheinlich weil er zu deutlich mit dem institutionalisierten Christentum assoziiert wird. Er ist aber sehr deutlich zu erkennen. Eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen Zarathustra und Jesus liegt in der Kritik der Überlieferung, die die Werte nur dadurch rechtfertigt, dass sie schon immer da waren. So erklärt Zarathustra Jesus' Hinrichtung: „sie kreuzigen Den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft — sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft!“ Hier muss zwischen der historischen Figur Jesu und dem, was aus seiner Lehre mit der Zeit geworden ist, unterschieden werden.<sup>43</sup> Zarathustras Punkt ist hier, dass die Erneuerer in Gefahr sind. Und bei der Gelegenheit wird sehr deutlich, dass das Christentum als Dogma kritisiert wird, während die Figur Jesu eher als Beispiel genutzt wird.

---

<sup>43</sup> Im ersten Kapitel haben wir gesehen, dass die Propheten vor allem dann gefährlich werden, wenn ihre Lehre weiter tradiert und zu einem Kanon fixiert wird.

In der Rede *Von alten und neuen Tafeln* werden allgemein viele der Themen, die in den zehn Geboten adressiert werden, wiederaufgenommen<sup>44</sup>. Im 24. Absatz geht es um die Ehe; der Ehe sind in der Bibel zwei Gebote gewidmet. Das siebte lautet: „Du sollst nicht die Ehe brechen“. Das zehnte hat Neid zum Thema und fängt damit an: „du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen“. In besagtem Absatz wirft Zarathustra die These auf, Ehebrechen sei das Ergebnis davon, dass Menschen zu schnell Ehen schließen. Der Ton liegt auf das Schließen, wogegen Zarathustra die Öffnung predigt. Er kritisiert die Ehe als ein potentieller Ort der Lüge, die dem Individuum möglicherweise schadet. Er spricht für die Liebe gegen die Institutionalisierung, die die Ehe bedeutet.

Sie können in der ganzen Rede *Von alten und neuen Tafeln*, sowie eigentlich in allen vier Büchern des *Zarathustra* beobachten, dass die Hauptfigur sich immer und systematisch gegen jegliche Form der Fixierung und vor allem der Fixierung durch Institutionen ausspricht. Moral, Werte und Tugenden werden nach dieser Logik als Schranken verstanden, die dem Aufkommen des Übermenschen und der Erneuerung der Gesellschaft im Weg stehen.

---

<sup>44</sup> Zwei Formulierungen der zehn Gebote sind im Alten Testament zu finden, im Exodus (Ex 20, 2-17) und im Deuteronomium (Dtn 5, 6-21)

#### 4. Dieu et sa mort

Nous avons vu que la religion constituait une des thématiques récurrentes du *Zarathoustra*, ce qui fait de ce texte, à n'en pas douter, un ouvrage de métaphysique. Nietzsche va jusqu'à affirmer dans une lettre : « Es ist eine "Dichtung", oder ein fünftes "Evangelium" oder irgend Etwas, für das es noch keinen Namen giebt: bei weitem das Ernsteste und auch Heiterste meiner Erzeugnisse, und Jedermann zugänglich. »<sup>1</sup> Il souligne ainsi la combinaison entre littérature et texte sacré, dont l'œuvre imite le ton et l'écriture ; il envisage aussi son texte comme porteur d'une bonne nouvelle, puisque c'est le sens étymologique du mot évangile. Cette dimension qui alterne entre le sérieux et la gaieté affecte aussi le traitement de la question de Dieu dans le texte. Cette dernière concerne les nombreux passages qui relèvent de la parodie et du blasphème, dont on trouve un échantillon particulièrement parlant dans le chapitre de la quatrième partie, intitulé *Der Eselsfest* (p. 390-394) et qui se rattache aussi à la critique de l'idolâtrie, déjà évoquée dans le chapitre précédent<sup>2</sup>. Cette accusation n'est pas réservée aux cultes païens, mais concerne plutôt une certaine attitude face aux grandeurs et aux valeurs érigées par la société en valeurs absolues. Le texte est d'ailleurs émaillé de métaphores païennes, qui servent également à décrire la culture judéo-chrétienne. Les métamorphoses qui racontent le processus de libération des humains mettent par exemple en scène le combat contre un dragon qui est identifié au seigneur et à Dieu, ce qui permet d'observer ici encore l'association du pouvoir séculier et du pouvoir religieux<sup>3</sup>.

La mort de Dieu est sans doute la thèse ou l'énoncé le plus connu de la philosophie nietzschéenne<sup>4</sup>. On la trouve formulé à plusieurs reprises de manière différente dans le *Zarathoustra*. Dans *Von den Mitleidigen* (II, p. 113-115, ici p. 115), on lit par exemple : « *Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben.* » Mais c'est dans *Le Gai savoir* (le texte date de 1882, il paraît donc un an avant la première partie du *Zarathoustra*)

---

<sup>1</sup>. An Ernst Schmeitzner in Chemnitz, <Rapallo, 13. Februar 1883>. Voir [nietzschesource.org](http://nietzschesource.org) [19/10/2020].

<sup>2</sup> Paul Valadier sj, « Nietzsche et l'avenir de la religion », *Le Portique* [En ligne], 8 | 2001 <https://journals.openedition.org/leportique/199#> [8/10/2020]. Au sujet de l'athéisme chez Nietzsche, voir Peter Köster, Gott, in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 245-248.

<sup>3</sup> ASZ, *Von den drei Verwandlungen*, p. 30.

<sup>4</sup> Vous pouvez vous référer aux textes et au podcast suivant, si vous souhaitez approfondir encore la question de la mort de Dieu chez Nietzsche. Paul Valadier, „Nietzsche: Mort(s) de Dieu et luxuriance du divin“, in: *Revista Portuguesa de Filosofia*, Jan. - Mar., 2001, T. 57, Fasc. 1, p. 47-59. <http://www.jstor.com/stable/40337605> [8/10/2020].

Paul Valadier sj, « Nietzsche et l'avenir de la religion », *Le Portique* [En ligne], 8 | 2001

<https://journals.openedition.org/leportique/199#>?

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/quatre-malentendus-nietzscheens-24-dieu-est-mort> [10.10.2020]

que Nietzsche exprime pour la première fois cette idée dans deux paragraphes.

Citons d'abord le § 108 :

Neue Kämpfe. — Nachdem Buddha todt war, zeigte man noch Jahrhunderte lang seinen Schatten in einer Höhle, — einen ungeheuren schauerlichen Schatten. *Gott ist todt*: aber so wie die Art der Menschen ist, wird es vielleicht noch Jahrtausende lang Höhlen geben, in denen man seinen Schatten zeigt. — Und wir — wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!<sup>5</sup>

Nietzsche insiste ici sur la tendance qu'ont les hommes à vénérer des dieux morts. La caverne constitue une référence explicite à *La République* de Platon<sup>6</sup>. Le combat ne s'arrête donc pas avec la mort de Dieu, pour la bonne raison qu'il ne s'agit pas de lutter contre la divinité elle-même, mais contre le culte dont elle fait l'objet. Mais la formulation la plus connue se trouve quelques paragraphes plus loin (§125), dans un passage intitulé *Der tolle Mensch*. Ce fou qui crie : « Ich suche Gott », est pour ainsi dire une figure inversée de Diogène de Sinope, qui se promenait, tout comme le fou de Nietzsche, avec une lanterne en criant : « Je cherche un homme »<sup>7</sup>. Le fou du paragraphe 125 du *Gai savoir* ajoute que nous avons tué Dieu et que cet acte est trop grand pour nous, et que par conséquent, nous devons nous-mêmes devenir des dieux pour en être dignes. Cet acte pour lequel les hommes ne sont pas encore prêts est aussi vu comme annonciateur d'une nouvelle ère. Le personnage mis en scène dans *Le Gai savoir* porte en lui différents traits qui anticipent le *Zarathoustra*, et ce passage fait le lien, sans le nommer entre la mort de Dieu et la venue du surhomme. Comme l'écrit Peter Köster, la mort de Dieu impose aux hommes la nécessité de la grandeur<sup>8</sup>. Dans *Zarathoustra*, ce ne sont pas les hommes qui ont tué Dieu, mais c'est sa compassion pour eux qui l'a tué. Si nous menons une petite enquête sur la mort de Dieu, il faudra donc regarder en détail ce que Zarathoustra nous dit de la pitié.

Mais avant cela, il nous faut d'abord clarifier quelque peu le vocabulaire employé par Nietzsche. Pour le *Zarathoustra*, Nietzsche-Source<sup>9</sup> nous indique 61 passages comprenant le mot *Gott* (formes fléchies du singulier comprises). On trouve 24 passages comprenant le terme *Götter* (forme fléchie *Göttern* comprise). On peut naturellement en déduire l'importance de cette thématique pour l'œuvre, mais surtout qu'il est bien plus souvent

---

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 108, p. 467.

<sup>6</sup> Voir chapitre 1 de ce cours.

<sup>7</sup> Cette anecdote est rapportée par Diogène de Laërce dans l'ouvrage intitulé : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

<sup>8</sup> Peter Köster, *Gott*, in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 245-248, ici p. 247.

<sup>9</sup> <http://www.nietzschesource.org/> [19/10/2020]

question d'un Dieu unique que des Dieux au sens d'un polythéisme. Comme l'écrit Peter Köster dans son article du *Nietzsche-Handbuch* :

Als artikelloses Hauptwort meint "Gott" in Nietzsches Schriften regelmäßig den Gehalt und die durch ihn interpretierte Glaubenswirklichkeit des jüdisch-christlichen Monotheismus – somit "Gott" als den in personaler Relation erfahrenen, in absoluter Transzendenz geglaubten Schöpfer und Offenbarer.<sup>10</sup>

Nous verrons néanmoins à travers les différents passages qui évoquent Dieu qu'il n'est pas aisé de distinguer strictement les passages où Nietzsche renvoie à la tradition chrétienne d'un Dieu unique et ceux où il renvoie au polythéisme hérité de la tradition antique. Quoiqu'il en soit, le divin n'est aucunement évacué par la mort de Dieu, d'abord parce que les hommes n'ont pas conscience de cette mort et ensuite parce qu'il constitue un élément structurant pour l'ensemble de la société et les croyances sur lesquelles elle repose, celles-là précisément que Nietzsche critique par la bouche de Zarathoustra. Le christianisme est bien l'adversaire privilégié de Nietzsche, surtout dans sa fonction de pourvoyeur de morale, pour les sociétés occidentales. En ce sens, il n'y a, à ses yeux, pas de rupture de continuité entre les cultes païens, dont fait l'objet l'État par exemple, et les autres objets de culte.

Voici la manière dont Nietzsche évoque le passage des dieux de l'Antiquité au Dieu unique du monothéisme :

"Es ist Ein Gott! Du sollst keinen andern Gott haben neben mir!" — — ein alter Grimm-Bart von Gott, ein eifersüchtiger vergass sich also: Und alle Götter lachten damals und wackelten auf ihren Stühlen und riefen : "Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt?"<sup>11</sup>

C'est de ce rire que sont morts les anciens dieux devant l'extrême hybris (démésure, en l'occurrence celle de celui qui s'imagine être un Dieu unique). L'énoncé « Du sollst keinen andern Gott haben neben mir » est une citation exacte tirée du livre de l'Exode (20,3) et renvoie donc explicitement au Dieu judéo-chrétien. Il s'agit Dieu jaloux de l'Ancien Testament, qui revendique pour lui seul toute la légitimité, quel que soit le domaine. Du point de vue des dieux antiques, cela relève fondamentalement d'une compréhension erronée du divin, qui pour eux ne peut être envisagé en dehors de la pluralité. Nietzsche semble d'ailleurs se ranger à cette vision.

---

<sup>10</sup> Peter Köster, Gott, in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 245-248, ici p. 245.

<sup>11</sup> ASZ, *Von den Abtrünnigen* III, §2, p. 227-230, ici p. 230.

### ***Von den Mitleidigen***

Citons le passage complet concernant la mort de Dieu dans *Von den Mitleidigen* (II, p. 113-115, ici p. 115) : « Also sprach der Teufel einst zu mir : “auch Gott hat seine Hölle : das ist seine Liebe zu den Menschen.” Und jüngst hörte ich ihn diess Wort sagen : “Gott ist todt; an seinem Mitleiden mit den Menschen ist Gott gestorben”. » On retrouve cette phrase en exergue de la quatrième partie du livre. Dans ce passage, c’est le diable qui annonce la mort de Dieu en parlant de son enfer, qui est son amour pour les hommes. La critique de la compassion, telle que Nietzsche la présente ici, entretient des liens forts avec la honte et avec le désir de vengeance. Zarathoustra conseille aux hommes d’exercer leur compassion à distance pour éviter de nourrir le ressentiment et d’empêcher que quiconque vous soit redevable et aussi pour respecter la pudeur de celui qui souffre. La compassion fait partie des caractéristiques qui constituent la foi religieuse comme un élément qui découle de la souffrance humaine.

Nietzsche place l’amour au-dessus de la compassion, un amour qui emploie sa force créatrice à façonner l’être aimé et qui est premièrement tourné vers soi-même, avant d’être tourné vers le prochain. Cette question de l’amour est précisée dans le discours suivant *Von den Priestern* (II, p. 117-119, ici p. 118) : « Sie nannten Gott, was ihnen widersprach und wehe that: und wahrlich, es war viel Helden-Art in ihrer Anbettung! Und nicht anders wussten sie ihren Gott zu lieben, als indem sie den Menschen an’s Kreuz schlugen! » L’amour tel qu’il est conçu dans le cadre de la religion est donc source de violence et cette dernière est en premier lieu tournée vers les hommes. Ici, on observe néanmoins un curieux amalgame, qui est permis par le fait que si la croix évoque indubitablement Jésus, ce dernier n’est jamais nommé explicitement. Ici, il semble que soit fait allusion à l’idée chrétienne selon laquelle les Juifs auraient poussé Ponce Pilate à décider l’exécution de Jésus et que, comme on peut le lire dans l’épître aux Hébreux de Paul : « ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement »<sup>12</sup>. Néanmoins, à aucun moment, l’homme dont il est question dans le texte de Nietzsche n’est envisagé comme étant le fils de Dieu ou le messie. Il est simplement l’homme, dissocié de Dieu ; sa mort est donc inutile. Elle ne fait pas partie d’un plan pour la Rédemption de l’humanité.

---

<sup>12</sup> Épître aux Hébreux 6, 6. L’épître renvoie à un passage de L’Évangile selon Matthieu (26, 57-68) qui raconte la présentation de Jésus devant le Sanhédrin (la plus haute instance juive dans le domaine politique et religieux, mais aussi le plus haut tribunal juif) durant laquelle les grands prêtres cherchent un prétexte pour éliminer Jésus dont ils étaient jaloux, puis au passage, que l’on trouve dans chacun des quatre évangiles, qui raconte comment les Juifs réclament au gouverneur Ponce Pilate la mort de Jésus (Mt 27, 11-26, Jn 19, Lc 23, 13-25, Mc 15, 1-15).



Dans le discours intitulé *Der hässlichste Mensch* (IV, p. 327-332)<sup>13</sup>, le personnage éponyme est identifié comme le meurtrier de Dieu. C'est à la pitié qu'il lui inspire que Zarathoustra l'identifie : « *Der Gott, der Alles sah, auch den Menschen: dieser Gott musste sterben! Der Mensch erträgt es nicht, dass solch ein Zeuge lebt.* » (p. 331). Ce passage nous apporte donc une précision sur les conditions de la mort de Dieu. Elle résulte aussi d'une des caractéristiques du divin dans les religions monothéistes, à savoir son omniscience. Le Dieu qui est mort, c'est celui qui sait tout et qui voit tout. Le fait d'être percé à jour en permanence est insupportable aux humains. Par ailleurs, même si Nietzsche n'écrit pas aussi clairement que dans *Le Gai savoir* que ce sont les hommes qui ont tué Dieu, Zarathoustra accuse cet homme rencontré aux enfers et qui représente toute la souffrance et la laideur humaine d'avoir tué Dieu, par la pitié qu'il inspire. En effet, la pitié dont les hommes sont l'objet et qui est aussi le résultat de l'omniscience divine leur est insupportable — l'homme percé à jour ne peut inspirer que la pitié — parce qu'elle renvoie à toute sa souffrance, sa laideur, sa petitesse. Il finit donc par tuer celui auquel il inspire ce sentiment.

### **Les croyants**

*Von den Hinterweltlern* raconte comment Zarathoustra lui-même a un jour cru en Dieu. Il est le premier des *Hinterweltler*<sup>14</sup>. Il s'est imaginé un Dieu imparfait, créateur d'un monde imparfait. La création a pour origine le moment où Dieu cesse de se regarder lui-même : « *Wegsehen wollte der Schöpfer von sich — da schuf er die Welt* » (I, *Von den Hinterweltlern*, p. 35-38, ici p. 35). Ce type de lien entre le créateur et le monde qu'il a créé est déjà présent dans la Kabbale lurienne, qui raconte que Dieu s'est rétracté pour faire de la place à sa création. Ici, il est plutôt question du regard. Dieu s'épuise dans la contemplation de lui-même et de cette envie de se quitter des yeux, née de la souffrance, émerge sa force créatrice. En somme, ce Dieu dans lequel croyait Zarathoustra, est semblable aux hommes. Il invente un monde pour se distraire de sa souffrance et de son manque et au lieu de travailler au

---

<sup>13</sup> Ce chapitre raconte la descente aux Enfers de Zarathoustra. Il renvoie à toute une tradition de descente aux Enfers, présente à la fois dans la tradition antique et dans la tradition chrétienne. On pensera notamment à Orphée qui descend aux enfers pour y retrouver Eurydice, ainsi que le raconte Ovide dans les *Métamorphoses*. Mais Jésus est également descendu aux Enfers entre sa crucifixion et sa résurrection. Cet événement est mentionné dans les Actes des Apôtres (Actes 2:31) : « C'est la résurrection du Christ qu'il a prévue et annoncée, en disant qu'il ne serait pas abandonné dans le séjour des morts et que sa chair ne verrait pas la corruption. » Toutefois, aucun récit ne lui est associé au sein des Évangiles. La tradition chrétienne le constituera au fur et à mesure.

<sup>14</sup> On traduit la plupart du temps *Hinterwelt* par arrière-monde. Les *Hinterweltler* peuvent donc être les « arrière-mondistes » ou « ceux de l'arrière-monde ».

dépassement de lui-même, il crée un objet en dehors de lui, tout comme les hommes préfèrent croire en une instance extérieure qu'en eux-mêmes. Cette ressemblance s'explique aisément, puisque dans la conception de Nietzsche, comme dans toute conception athée du divin, ce sont les hommes qui créent les Dieux : « dieser Gott, den ich schuf, war Menschenwerk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern » (*Ibid.*) Il qualifie ensuite ce Dieu qu'il a créé de fantôme. Il est donc tout entier renvoyé au domaine des superstitions. Il s'adresse ensuite aux *Hinterweltler* pour leur apprendre d'où vient leur croyance : de la souffrance et de l'incapacité. La croyance en un autre monde, en une puissance supérieure au-delà des humains est donc entièrement placée du côté du manque.

Dans le même discours, à la p. 36, à partir de la ligne 21, Nietzsche aborde une autre facette de la croyance. La première relevait du besoin de consolation induit par la souffrance. Celle-ci renvoie au besoin de comprendre l'être : « der Bauch des Seins ». Il renvoie ici à la tradition philosophique et à la tâche d'explication qui lui incombe. Outre le lien intrinsèque entre philosophie et théologie, qui marque la pensée occidentale depuis le Moyen Âge, la tentation est grande pour les philosophes d'expliquer l'origine de l'être par une force inconnue, invisible et toute puissante. La scolastique du Moyen Âge reprend en effet l'idée aristotélicienne du premier moteur, en faisant de Dieu la cause première et en inscrivant ainsi l'univers, et l'homme avec lui, dans une chaîne de causalité qui part de Dieu. Rompant avec cette tradition, Nietzsche place le Je humain au centre du processus de connaissance :

Ja, dieses Ich und des Ich's Widerspruch und Wirrsal redet noch am redlichsten von seinem Sein, dieses schaffende, wollende werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist. (*Von den Hinterweltlern*, p. 36)

Il reprend ici l'idée du sophiste Protagoras selon laquelle « L'homme est la mesure de toute chose : de celles qui sont, du fait qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, du fait qu'elles ne sont pas »<sup>15</sup>. Nietzsche se place donc dans une tradition de négation du divin, qui précède l'idée de Dieu comme source de la causalité, telle qu'elle a été formulée par Aristote, dont les scolastiques ont hérité l'idée d'une cause première de nature divine<sup>16</sup>. Et le vecteur de la connaissance de l'être qu'identifie Nietzsche, c'est le corps (*Leib*) et la terre. Ils sont porteurs

---

<sup>15</sup> Protagoras est un penseur présocratique du V<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. Cette opinion qui est rapportée par plusieurs sources, dont Platon, aurait, selon les dires de Diogène de Laërce, valu un procès à son auteur, en raison de la négation de l'existence de Dieu qu'il contient.

<sup>16</sup> Chez Aristote, cette cause première est appelée « premier moteur », *Métaphysique*, livre 12,  $\Lambda$  (lambda), 1072 a 25. Au sujet de la causalité chez Nietzsche, on renverra à l'article suivant : Guillaume Toning, « Nietzsche, critique de la causalité », *Linx*, 54 | 2006, p. 129-138. <https://journals.openedition.org/linx/513> [15.10.2020].

de tout le sens que l'homme peut dégager de lui-même et du monde qui l'entoure. Le discours se clôt sur l'idée que le corps sain est la seule instance digne d'être écoutée. Il oppose à ce corps sain le corps malade des *Hinterweltler*, qui les pousse à désirer quitter ce corps et à fuir dans des arrière-mondes (*Hinterwelten*). Nietzsche évoque aussi dans ce chapitre ceux qu'il appelle *Die Gottähnlichen*. Il les accuse non seulement de propager de fausses croyances, mais de ne pas seulement vouloir que l'on croie dans la doctrine qu'ils propagent, mais que l'on croie en eux.

### ***La possibilité d'un Dieu***

Le discours intitulé *Auf den glückseligen Inseln* (II, 109-112) interroge le rapport des humains à Dieu en signalant à ces derniers leur incapacité à créer un Dieu et à le penser. Il oppose à ce dernier le surhomme, comme un horizon de pensée et de création envisageable. « Gott ist eine Muthmaassung : aber ich will, dass euer Muthmaassen begrenzt sei in der Denkbarkeit » (p. 109). Toute projection vers l'avenir relève de la supposition, à ce titre le surhomme est autant une supposition que Dieu. Mais Nietzsche le postule comme un objectif atteignable dans le cadre d'un projet de rénovation de l'homme. Les « frères » auxquels s'adresse Zarathoustra ne pourront peut-être pas eux-mêmes devenir des surhommes, mais ils peuvent selon lui ajouter leur pierre à l'édifice et en être les ancêtres. Il ajoute deux arguments : « wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein ! Also giebt es keine Götter. » Il s'agit d'une forme de syllogisme qui *de facto* ne prouve rien, mais vise plutôt à réaffirmer le positionnement du Je. Nietzsche impose la méfiance face au fait de s'abîmer dans la supposition d'un Dieu, qui est insupportable aux humains et qui présuppose une immuabilité (*das Unvergängliche*), alors que l'expérience que le Je fait du monde, est celle d'un changement constant. Il renvoie l'immuabilité au rang des métaphores (*Gleichniss*) et donc dans la proximité du mensonge. Il aborde ensuite la question de la volonté et plus précisément de la volonté créatrice (*Schaffens-Wille*) qui s'éteint si l'on croit en un Dieu créateur. Le fait d'appeler le surhomme un « Schaffender », un créateur, c'est mettre le Schaffen à la place du Schöpfen et l'homme à la place de Dieu.

Dans *Vom Lesen und Schreiben* (I, p. 48-50, ici p. 49), Nietzsche écrit : « Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde ». Nous avons déjà évoqué l'importance de la danse dans la rénovation de l'homme souhaitée par Nietzsche, par la bouche de Zarathoustra. Il s'agirait d'un Dieu qui ne pousserait pas à mépriser le monde et le corps, mais qui irait dans

le sens de l'affirmation du corps, de la légèreté et du mouvement, un Dieu dionysiaque en somme, dénué de toute l'austérité que la culture judéo-chrétienne confère à l'idée du divin.

### ***Außer Dienst***

Le chapitre *Außer Dienst* (IV, p. 321-327) du quatrième livre raconte la rencontre de Zarathoustra avec le dernier pape, qui a abandonné ses fonctions après la mort de Dieu. Il est à la recherche du plus pieux des hommes, mais ce dernier est mort aussi. Il se met donc en quête du plus pieux des hommes qui ne croit pas en Dieu, à savoir Zarathoustra, qui lui-même trouve dans le dernier pape l'homme qui est plus dépourvu de Dieu que lui (*gottlos*). L'idée est que celui qui a le plus aimé Dieu est celui qui en est le plus privé. On peut néanmoins se demander vers quoi se dirige la piété de Zarathoustra, si c'est une piété sans Dieu. Il faut s'imaginer que sa foi dans l'avenir, les forces de la vie, le mouvement et la venue du surhomme lui tient lieu de piété.

Zarathoustra prend auprès du dernier pape des informations sur les circonstances de la mort de Dieu. Son interlocuteur ne répond pas directement à sa question sur le rôle de la pitié et de l'amour dans la mort de Dieu. Voici la réponse qu'il obtient dans un premier temps : « Es war ein verborgener Gott, voller Heimlichkeit (orth. correcte ?). Wahrlich zu einem Sohne sogar kam er nicht anders als auf Schleichwegen. An der Thür seines Glaubens steht der Ehebruch. » (p. 323). Cette affirmation provocante fait référence à deux traditions distinctes. La première est celle héritée de de l'Ancien Testament et de sa traduction en latin par Jérôme : la Vulgate. Il s'agit l'idée du *deus absconditus* (Dieu caché), tirée du livre d'Isaïe (Es 45, 15), qui se réfère à l'incapacité des humains à appréhender Dieu par la raison. Chez Blaise Pascal, philosophe chrétien et janséniste de l'Âge classique à l'inverse, Dieu n'est pas caché du fait de sa nature transcendante, mais il se cache parce que les hommes sont aveuglés par le péché originel. L'idée est que le Christ est le seul à pouvoir les délivrer de ce péché. Vient s'ajouter à cela dans la pensée pascalienne le lien entre le Dieu caché et la nécessité de la foi : « Si Dieu se découvrait continuellement aux hommes, il n'y aurait point de mérite à le croire ; et s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. »<sup>17</sup> Chez Nietzsche, cette idée est transformée et semble plutôt renvoyer à un trait de caractère de Dieu, qui refuse de se montrer et a le goût du secret. L'idée que Dieu est devenu père par un chemin détourné (« auf Schleichwegen », p. 323) fait référence à l'élection de Marie, qui était mariée à Joseph et a porté le fils de Dieu.

---

<sup>17</sup> <http://www.penseesdepascal.fr/General/Dieucache.php> (15.10.2020).

Elle évoque plutôt la représentation de Zeus, le roi des dieux de la tradition grecque, qui fait usage de stratagèmes pour obtenir les faveurs sexuelles des femmes. On pensera à Lédà, qu'il a séduite en prenant la forme d'un cygne ou à Europe, qu'il approche en se métamorphosant en taureau blanc. Pour Nietzsche, la fécondation de Marie ne relève pas d'une conception sans péché, mais bien de l'adultère.

Le vieux pape raconte ensuite la vie de Dieu et confirme à Zarathoustra qu'il est mort de sa pitié. Mais Zarathoustra remet en cause cette thèse qu'il a lui-même défendue dans *Von den Mitleidigen* (II, p. 113-115, ici p. 115) : « Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes ». Il sort de l'évidence pour signifier qu'il peut y avoir plusieurs raisons à cette mort et plusieurs manières de mourir pour un seul Dieu. Il développe dans les lignes qui suivent une caractéristique de Dieu, qui vient s'ajouter à son caractère secret. Il s'agit d'un Dieu dont le discours est peu clair, qui n'a rien fait pour se faire comprendre des hommes et s'est ensuite vengé sur eux du fait qu'ils l'ont mal compris. Il considère cela comme un péché d'une forme particulière qui donne lieu à un double blasphème. Il accuse en effet Dieu de « pécher contre le bon goût ».

## 5. Nietzsches Schreibweisen und -strategien in *Also sprach Zarathustra*

### **Philosophische Schreibweise**

Das vorherige Kapitel hatten wir mit einem Zitat aus einem Brief Nietzsches angefangen, in dem er das *Zarathustra* als „fünftes Evangelium“ bezeichnete.<sup>18</sup> Die biblische Dimension in Nietzsches Schreibweise müssen Sie also selbstverständlich immer im Kopf behalten. Im Text sind aber andere Ausdrucksformen zu finden, vor allem solche, die poetischer Natur sind. Die einzige Art zu schreiben, die vom Autor systematisch vermieden wird, ist die traditionelle philosophische Form der strengen Demonstration, die sich durch ihre argumentative Geschlossenheit charakterisiert. Nietzsche definiert zum Beispiel nie die Termini, die er benutzt. Die Grundfrage der Philosophie seit Platon lautet „Was ist...“. Sie wird im *Zarathustra* in der Form vielfach gestellt. In keinem der Fälle wird sie aber im Sinne der philosophischen Tradition streng beantwortet. Und eine Begründung für das Umgehen dieser Frage wird gleich in der Vorrede gegeben „Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?“ — so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfen der letzte Mensch, der Alles klein macht.“ (§5, S. 19) Die Anapher der Formulierung zeigt, dass es wirklich um diese für die Philosophie typische Art des Fragens geht. Ihr wird vorgeworfen, alles klein zu machen. Dabei wird vor allem die Frage dadurch diskreditiert, dass der „letzte Mensch“ sie benutzt, und durch seine kleinliche das Bequeme suchende Art, ihr ihre Größe nimmt. Der letzte Mensch repräsentiert die Dekadenz des Menschen, seine Tendenz, eine biedere, vorsichtige Existenz zu führen. Wenn Antworten auf die Frage „was ist“ kommen, liefern sie meistens keine strenge Definition<sup>19</sup>, sondern eine Wertung, wie Sie es an der Nummer 4 der folgenden Liste beobachten können.

Hier ein paar Beispiele der Anwendung der Frage *Was ist* im *Zarathustra*:

1. Was ist das Schwerste, ihr Helden? so fragt der tragsame Geist, dass ich es auf mich nehme und meiner Stärke froh werde.“ (I, *Von den drei Verwandlungen*, S. 29)
2. Was ist dieser Mensch? Ein Haufen von Krankheiten, welche durch den Geist in die Welt hinausgreifen: da wollen sie ihre Beute machen. Was ist dieser Mensch? Ein Knäuel wilder Schlangen, welche selten bei einander Ruhe haben [...] (I, *Vom bleichen Verbrecher*, p. 46.)

---

<sup>18</sup> An Ernst Schmeitzner in Chemnitz, <Rapallo, 13. Februar 1883>. Voir [nietzschesource.org](http://nietzschesource.org) [19/10/2020].

<sup>19</sup> Die Idee einer philosophischen Definition hängt meistens mit der Notwendigkeit zusammen, zwei Begriffe streng zu unterscheiden. Dieser Anspruch, Grenzen zwischen Begriffen und Gültigkeitsbereichen zu ziehen, kann mit dem griechischen Wort *krinein* assoziiert werden, den man in Kants Verständnis der *Kritik* wiederfindet. Kritik in diesem Sinne meint nicht die kritische Infragestellung einer Idee, sondern die strenge Definition von Begriffen und Gebieten der Philosophie.

3. Was ist gut? fragt ihr. Tapfer sein ist gut. Lasst die kleinen Mädchen reden: „gut sein ist, was hübsch zugleich und rührend ist.“ (I, *Vom Krieg und Kriegsvolke*, S. 59)
4. „Staat? Was ist das? Wohlan! Jetzt thut mir die Ohren auf, denn jetzt sage ich euch mein Wort vom Tode der Völker. Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: „Ich, der Staat, bin das Volk.“ Lüge ist's!“ (I, *Vom neuen Götzen*, S. 61)
5. „was ist Keuschheit! „Ist Keuschheit nicht Thorheit? (I, *Von der Keuschheit*, S. 70)
6. „Kirche? Was ist denn das?“ Kirche? antwortete ich, das ist eine Art von Staat, und zwar die verlogenste. (II, *Von grossen Ereignissen*, S. 169)
7. Was ist die höchste Art alles Seienden und was die geringste? Der Schmarotzer ist die geringste Art; wer aber höchster Art ist, der ernährt die meisten Schmarotzer. Die Seele nämlich, welche die längste Leiter hat und am tiefsten hinunter kann: wie sollten nicht an der die meisten Schmarotzer sitzen? (III, *Von alten und neuen Tafeln* § 19, S. 261)

Schauen Sie sich diese Aussagen an. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass die meisten sich nicht als allgemeingültig geben. Sie sind perspektivisch zu verstehen, je nachdem wer sie ausspricht. Die Nummer 3 ist in der Hinsicht besonders aufschlussreich. Es wird gefragt, was gut ist, aber die Antwort versucht nicht zu bestimmen, was die Güte eines Gegenstands oder eines Begriffs ausmacht, sondern es wird nur ein Beispiel angegeben. Das ist oft der „Denkfehler“, den Sokrates' Gesprächspartner in den Platonischen Dialogen begehen. Kallikles behauptet zum Beispiel im Dialog *Gorgias*, dass das Gute und das Angenehme identisch seien. Vorher hat er auch behauptet, die Tapferen seien die Besten (*Gorgias*, 491b-495a), was auf eine unaufdringliche Referenz Nietzsches auf den Platonischen Dialog in der genannten Passage schließen lässt. Nun wird auf die Perspektive des „kleinen Mädchens“ hingewiesen, die das Gute nicht mit Tapferkeit, sondern mit etwas Hübschem und Rührendem assoziieren würde. Nicht die Antwort und ihr relativer Charakter werden kritisiert, sondern implizit die Möglichkeit, eine endgültige Antwort auf solche Fragen zu geben. Diesen Perspektivismus sehen Sie auch an dem ersten Beispiel. Der „tragsame Geist“ fragt, „was ist das Schwerste“, weil er sich in seiner Eigenschaft als „tragsam“ besonders für die Frage nach dem Gewicht interessiert.

Die Frage nach dem *Warum* weist auch Zarathustra in der Rede *Von den Dichtern* (II, S. 163-166, hier S. 163) von sich: „Ich gehöre nicht zu Denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf“. Und er fügt hinzu: „Ist denn mein Erleben von Gestern“. Wir haben schon mehrmals gesehen, dass Zarathustra sich in die Zukunft projiziert, so ist der Wille und so ist sein Denken gerichtet. Nun, wenn man nach einer Begründung für etwas fragen, muss man in die Vergangenheit, auf das, was vor diesem Etwas war, schauen. Hiermit wird die traditionelle

Frage der Philosophie nach der Kausalität verabschiedet. Wir hatten im vorigen Kapitel bereits festgestellt, dass die Ablehnung kausaler Zusammenhänge auch religiöse Erklärungsmuster hinfällig werden lässt.

### ***Gebildetes Schreiben und Aphorismus***

Jenseits der großen Institutionen werden viele Gewohnheiten seiner Epoche von Nietzsche kritisiert. Wie bereits erwähnt gehört die Bildung dazu, Lese- und Schreibgewohnheiten sind auch Teil dieser Thematik. *Vom Lesen und Schreiben* (I, S. 48-50) hat in diesem Zusammenhang programmatischen Charakter, da die Rede es dem Verfasser erlaubt, sich von der Masse anderer Schriftsteller abzuheben und seinen Anspruch an sich selbst und an seinen Leser klarzustellen. „Schreibe mit Blut“, sagt Zarathustra und betont damit die Verbundenheit des Schreibens mit dem Leben. Texte, die es verdient haben, gelesen zu werden, stellen ein Opfer dar. Man denke hier an die christliche Metapher des Pelikans, die von Alfred de Musset in *La Nuit de Mai* bedient wird. Hier wird der Dichter mit dem Vogel gleichgesetzt, der seine Kinder mit dem eigenen Blut seiner Brust nährt<sup>20</sup>. Dieses Opfer erfordert von dem Leser eine besondere Leistung. „ich hasse die lesenden Müssiggänger“ (I, S. 48), schreibt Nietzsche. Und einige Zeilen weiter: „Wer in Blut und Sprüche schreibt, der will nicht gelesen, sondern auswendig gelernt werden“. Dieses Schreiben in Sprüchen erinnert stark an die aphoristische Dimension des Werkes, bei dem einzelne Ausdrücke wirklich dazu einladen, sie auswendig zu lernen. Nietzsches affirmierender Ton, der selten definiert und Nuancen oft fallen lässt, ist der aphoristischen Tradition zuzurechnen. Allerdings wird diese apodiktische Tendenz seines Schreibens, die keinen Widerspruch zu dulden scheint, dadurch relativiert, dass er im Laufe der Texte – und so auch im *Zarathustra* – verschiedene Perspektiven einnimmt, sich oft selbst widerspricht und somit die Aphorismen selbst entkräftet.<sup>21</sup> In *Zur Genealogie der Moral* liefert er auch eine Art Gebrauchsanleitung, wie man als Leser mit der aphoristischen Schreibweise umgehen sollte: „Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht „entziffert“; vielmehr hat nun dessen Auslegung zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf.“ (*Vorrede, Zur Genealogie der Moral*, 1887, §8, S. 255.) Der Sinn des Aphorismus ist also nicht von vornherein ausgemacht. Der Leser muss an seiner

---

<sup>20</sup> Alfred de Musset, *La nuit de Mai*. dans *Oeuvres complètes illustrées*, 1927-1929, p. 63. [http://classes.bnf.fr/essentiels/grand/ess\\_1949.htm](http://classes.bnf.fr/essentiels/grand/ess_1949.htm) [19.10.2020].

<sup>21</sup> Es gibt eine lange Tradition des Aphorismus im deutschen Sprachraum ab dem 18. Jahrhundert. Als wichtige Vorgänger Nietzsches in diesem Bereich wären Georg Lichtenberg, Goethe, Novalis und Schopenhauer zu nennen.



Entzifferung arbeiten, und er sollte nicht als einfach gegeben erachtet werden. In *Vom Geist der Schwere* (III, S. 241-245, hier S. 241) sagt Zarathustra: „Mein Mundwerk — ist des Volkes“. Somit lehnt er das gebildete Schreiben radikal ab, wobei diese Ausdrucksweise stark an Luthers Vorsatz, der ihn bei seiner Bibelübersetzung der Bibel geleitet hat. Diesen formuliert er im *Sendbrief vom Dolmetschen*: „Man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gasse, den einfachen Mann auf dem Markt danach fragen und denselben auf das Maul sehen, wie sie reden, und danach übersetzen.“<sup>22</sup> Diesem Prinzip folgt auch Zarathustra, der versucht, eine eingängige einfache Sprache zu sprechen und auf die Sprache aller zu hören.

### **Lyrische Schreibweise**

Im *Zarathustra* sind auch einige Gedichte zu lesen, die später – 1889-89 – separat unter dem Titel *Dionysos-Dithyramben* von Nietzsche veröffentlicht wurden. Der Dithyrambus ist ursprünglich eine religiöse Hymne, die zu Ehren Dionysos von einem Männer-Chor gesungen wurde. Der Gesang wurde von einem Aulos (einer Art Flöte) und von Tanz begleitet. Das Gedicht besteht aus vom Koryphee gesungenen Strophen und vom Chor gesungenen Antistropen. Der Dithyrambus wurde von Aristoteles als Vorform der antiken Tragödie verstanden. In *Ecce Homo* wird über Zarathustra gesagt: „Welche Sprache wird ein solcher Geist reden, wenn er allein redet? Die Sprache des Dithyrambus. Ich bin der Erfinder des Dithyrambus.“ Somit rückt die Figur Zarathustras in die Nähe von Dionysos.<sup>23</sup>

Die lyrische Form ist an vielen Stellen des Textes zu beobachten. Abgesehen von den Beispielen, auf die ich noch kurz eingehen will, findet man sie in:

- *Das Nachtlid* (II, S. 136-138)
- *Das Tanzlied* (II, S. 139-141)
- *Das Grablied* (II, S. 142-145)
- *Auf dem Oelberg* (III, S. 218-221)
- *Das andere Tanzlied* (III, S. 282-285)
- *Die Sieben Siegel* (III, S. 287-291)
- *Der Zauberer* (IV, §1, S. 313-317)
- *Das Lied der Schwermuth* (IV, §3, S. 371-374)

---

<sup>22</sup> Martin Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen*, 1530.

<http://www.zeno.org/Literatur/M/Luther,+Martin/Traktate/Ein+Sendbrief+vom+Dolmetschen> [19/10/2020].

<sup>23</sup> Marco Brusotti, „Dionysos-Dithyramben (1888/89)“, in: Henning Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, S. 136-137. Vgl. auch Rüdiger Ziemann, „Die Gedichte“, in: Henning Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, S. 150-156.

- *Unter Töchtern der Wüste* (IV, §2, S. 380-385)
- *Das Nachtwandlerlied* (IV, §3-12, S. 397-404)

Bei den ersten drei wird der Gesangcharakter des Kapitels nicht nur durch den Titel expliziert, sondern auch dadurch, dass es mit „also sang Zarathustra“ endet. Das ist auch der Fall bei *Auf dem Oelberg*, bei dem nur die typische Form und die Abschlussformel auf den lyrischen Charakter des Textes hinweisen.

In *Ecce Homo* findet man verschiedene Erklärungen über die Entstehung und den Status des *Nachtlieds* (II, S. 136): „Auch die tiefste Schwermuth eines solchen Dionysos wird noch Dithyrambus; ich nehme, zum Zeichen, das *Nachtlied*, die unsterbliche Klage, durch die Überfülle von Licht und Macht, durch seine Sonnen-Natur, verurtheilt zu sein, nicht zu lieben.“ (*Ecce Homo, Also sprach Zarathustra* §7). Der Ton der Klage, der eigentlich für den antiken Dithyrambus nicht genretypisch ist, macht sich unter anderem an den Ausrufezeichen und an den Ausrufen „Oh“ und „Ach“ bemerkbar. Das Kapitel dient deutlich der Rückbesinnung Zarathustras auf seine eigenen Charaktereigenschaften zwischen Licht und Dunkelheit. Paradoxien und starke Gegensätze sind für diesen Text ausschlaggebend.<sup>24</sup> Die meisten Gedichte aus dem Zarathustra weisen keine strenge lyrische Form auf. Sie spielen eher andeutungsweise mit formalen Charakteristika der Lyrik. *Das andere Tanzlied* (III, S. 282-285) ist eine Ansprache an das Leben, das allegorisch als eine Frau repräsentiert wird. Im zweiten Absatz antwortet sie mit einer Klage an Zarathustra. Das Kapitel endet im dritten Absatz mit rhythmischen und gereimten Versen, die jeweils mit dem Ausruf aufeinander folgender Zahlen eingeleitet werden.

Die *Sieben Siegel* (III, S. 287-291), die den dritten Teil abschließen, bilden eine Brücke zwischen dem lyrischen und dem biblischen Element im Zarathustra. Der Titel ist nämlich der Offenbarung des Johannes entnommen (Offb 8).<sup>25</sup> Jeder der sieben Absätze, die jeweils ein Siegel repräsentieren, schließt mit einem Refrain: „o wie sollte ich s[...] Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit“. Jeder Absatz fängt mit „Wenn“ an, mal im hypothetischen, mal im zeitlichen Sinne gebraucht. Jede dieser Erinnerungen bzw. Möglichkeiten, die den ersten Teil jedes Absatzes

---

<sup>24</sup> NB: Wenn Sie in die Situation kommen sollten, eins der Gedichte aus dem *Zarathustra* analysieren zu müssen, sollten Sie sich auch auf die lyrische Form und auf den Kontrast mit der Schreibweise des restlichen Textes konzentrieren.

<sup>25</sup> Marc Buhot de Launay, « Nietzsche et le prophétisme », in : *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 183 à 192, ici p. 185.

aufmacht, mündet in ein Bekenntnis zur Ewigkeit in Form der Wiederkunft.<sup>26</sup> Sie ist die Offenbarung, die in diesen sieben Siegeln verkündet wird.

Allerdings ist Nietzsches Haltung zum Dichter und zum dichterischen Sprechen höchst ambivalent, wie man es dieser Aussage aus *Von alten und neuen Tafeln* entnehmen kann: „– dass ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich schäme mich, dass ich noch Dichter sein muss!“ (III, §2, S. 247). Zarathustra ist ein Dichter<sup>27</sup>, aber Dichter lügen, wie er es in *Von den Dichtern* feststellt. Diese Idee findet man an verschiedenen Stellen im Text, aber besonders eindrücklich ist die Form, die sie im *Lied der Schwermuth* annimmt (IV, §3, S. 371-374, hier S. 372). In diesem Gedicht findet man die bekannte Formulierung „Nur Narr! nur Dichter!“. Allerdings wird sie nicht von Zarathustra selbst ausgesprochen, sondern vom Zauberer, den er zuvor getroffen hat. Wie es oft bei Nietzsche-Zarathustra der Fall ist, ist die Haltung des Zauberers den Dichtern gegenüber dennoch alles andere als eindeutig. In der letzten Strophe des Gedichts scheint er auch, sich mit ihnen zu identifizieren. Das Problematische an Dichtern ist, dass sie lügen. Sie sind aber auf eine andere Weise lügender als der Staat und die Kirche zum Beispiel. Als „herumsteigend auf lügnerischen Wort-Brücken“ werden sie bezeichnet. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass die Lüge ebenfalls einen ambivalenten Status in Nietzsches Philosophie hat, weil sie mit dem bildlichen Sprechen zu tun hat. Die Alltagssprache ist voller Metaphern, von denen der Sprecher manchmal vergisst, dass es sich um Metaphern handelt. Er nimmt sie dann für die Wahrheit, und genau da fängt die Lüge an. In *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* schreibt Nietzsche über die Entstehung von Begriffen:

Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. So gewiß nie ein Blatt einem anderen ganz gleich ist, so gewiss ist der Begriff Blatt durch beliebiges Fallenlassen dieser individuellen Verschiedenheiten, durch ein Vergessen des Unterscheidenden gebildet und erweckt nun die Vorstellung, als ob es in der Natur außer den Blättern etwas gäbe, das „Blatt“ wäre, etwa eine Urform, nach der alle Blätter gewebt, gezeichnet [...] bemalt wären.<sup>28</sup>

Die Begriffe, und zwar nicht nur diejenigen, die abstrakte Zusammenhänge bezeichnen, sondern alle Begriffe, setzen einen Prozess der Abstraktion voraus, bei dem der Sprecher die individuellen Fälle vergisst, um nur noch Gemeinsamkeiten und schematische Charakterzüge

---

<sup>26</sup> Das achte Kapitel dieses Kurses wird sich mit dem Thema Zeitlichkeit und Ewigkeit befassen.

<sup>27</sup> In der Rede *Von den Dichtern* (II, S. 163-166, hier S. 164) schließt sich den Dichtern mit ihren Lügen und Verfälschungen an: „Und wer von uns Dichtern hätte nicht seinen Wein verfälscht?“

<sup>28</sup> Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, Frankfurt/Main, Insel, 2000, S. 14.

im Kopf zu behalten. Die einzelnen Dinge werden in Großeinheiten aufgelöst und danach retrospektiv an ihrer Konformität mit diesen Sammelbegriffen gemessen. Der Begriff, der erst im Nachhinein entstanden ist, gibt sich als „Urform“ aus. Wie der französische Dichter Stéphane Mallarmé über „eine Blume“ schrieb: „l'absente de tout bouquet“.<sup>29</sup> Die Bezeichnung, die alles ebnet, ist das, was es in der Wirklichkeit nicht gibt. Die von dem Dichter bevorzugte Ausdrucksform ist die Metapher, und in diesem Sinne ist er von dieser Kritik besonders betroffen. Nietzsche, der manchmal höhnisch als „Dichter-Philosoph“ bezeichnet wurde, zeigt sich also sowohl der philosophischen als auch der dichterischen Sprache skeptisch gegenüber.

### **Gleichnisse**

Im *Zarathustra* geht es vielfach um Gleichnisse, sie sind auch Gegenstand der Kritik im *Lied der Schwermuth* und bilden den gemeinsamen Nenner zwischen der Sprache der Dichter und der Sprache der Bibel. Der ambivalente Charakter der Gleichnisse wird in der Rede *Auf den glückseligen Inseln* besonders eindrücklich formuliert: „Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel. — Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!“ (II, S. 110). Es gibt also gute und schlechte Gleichnisse. Die schlechten fixieren und suchen das Unvergängliche. Wenn sie aber Metaphern des Werdens und des Flusses des Lebens sein können, dann sind sie gut. Die Bilder, die Nietzsche im *Zarathustra* erfinden, um Menschen zu bezeichnen, zum Beispiel die Prediger der Gleichheit als Taranteln (*Von den Taranteln*, II, S. 128-131, hier S. 128) sind auch Gleichnisse, und sie sind im Werk zahlreich. Sie sind Teil einer assoziativen Schreibweise, die verschiedene Bereiche verbindet. Wie Sie vielleicht bemerkt haben, weist die erzählerische Schreibweise, die Nietzsche für das *Zarathustra* gewählt hat, in eine ähnliche Richtung. Eine Erzählung setzt einen gewissen Fluss, eine Zeitlichkeit voraus, die sonst in der Philosophie nicht vorhanden ist. Sie ist auch grundsätzlich perspektivisch, da eine Erzählung immer einen Erzähler braucht, selbst wenn dieser sich nicht sichtbar macht.

Alle diese Verfahren arbeiten der Fixierung, die der Philosophie sonst eigen ist, entgegen und erklären vielleicht auch die Wahl einer oft biblisch anmutenden Schreibweise. Über die biblischen Einflüsse im *Zarathustra* habe ich einiges in den Kapiteln 2 und 4 gesagt, was Ihnen

---

<sup>29</sup> [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Mallarm%C3%A9\\_-\\_Divagations.djvu/263](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Mallarm%C3%A9_-_Divagations.djvu/263) [18/10/2020]

erlauben sollte, die biblische Schreibweise im Text leicht zu erkennen. Wenn Sie mit der Sprache der Bibel auf Deutsch nicht vertraut sind, nehmen Sie sie als Bettlektüre. Es ist für die Lektüre des *Zarathustras* sowie eigentlich für das Verstehen jedes Werks aus der Zeit extrem hilfreich. Zwei Bemerkungen, bevor ich dieses Kapitel schließe. Wenn Sie ein Musterbeispiel der Bibelparodie im Zarathustra lesen wollen, ist *Von grossen Ereignissen* (II, S. 167-171) besonders gut geeignet. Sowohl die Schreibweise als auch die Erzählung der Fahrt in die Hölle verbinden Elemente, die sehr direkt dem Sprachduktus und dem thematischen Feld des Neuen Testaments entnommen sind.

## 6. Les humains et le surhomme dans le Zarathoustra

Nous avons vu que Nietzsche prenait ses distances avec les formes habituelles du discours philosophique. Cela constitue une difficulté pour le lecteur, qui cherchera en vain les définitions des concepts qu'il utilise. Cela étant, son discours livre de nombreux points de repère qui permettent de se faire une idée de la conception qu'il se fait de l'un ou l'autre concept. Ces points de repère résident bien souvent dans les relations qu'il tisse entre les différentes instances qu'il convoque. Cette dimension relationnelle de la pensée peut être observée dans l'usage que Nietzsche fait de la métaphore et de l'allégorie, toutes deux des figures qui se fondent sur la mise en relation de termes entre eux. C'est donc aussi de manière relationnelle que Nietzsche comprend les humains dans le *Zarathoustra*. Il oppose l'homme aux animaux, le surhomme à l'homme, les hommes aux femmes. Dans les pages qui suivent, je vais tenter une typologie des humains dans le *Zarathoustra*, pour tirer au clair les plus importantes de ces relations et livrer un panorama de la thématique de l'humain dans le *Zarathoustra*. On gardera néanmoins à l'esprit que ce sujet est intimement lié à d'autres qui feront ou ont fait l'objet de développements dans d'autres chapitres.

### **Homme et surhomme**

Du fait de la dimension relationnelle de la pensée de Nietzsche que j'évoquais en introduction, il n'est pas possible de traiter de l'homme indépendamment du surhomme. Comme l'écrit Giorgio Penzo dans l'article « Übermensch » du *Nietzsche-Handbuch* : «

Der Übermensch kann als die Chiffre für die authentische Dimension des Menschen angesehen werden. Aber diese Authentizität ist an die Realität des Werdens gebunden. Es steht nicht auf der einen Seite der Mensch und auf der anderen Seite der Übermensch.<sup>1</sup>

L'homme et le surhomme ne sont opposés que de manière superficielle, puisque le surhomme est ce qui rend l'homme authentiquement homme. Pour être homme, ce dernier doit être dans le dépassement constant de lui-même. Dès le prologue du *Zarathoustra*, Nietzsche insiste sur la dimension transitoire de l'homme et sur le caractère dynamique de sa relation au surhomme. Dans ce cadre, l'homme est essentiellement présenté comme ce qui doit être surmonté. Cela fait partie de l'enseignement de Zarathoustra, qui indique dans le prologue :

---

<sup>1</sup> Giorgio Penzo, « Übermensch », in : Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 342-345, ici p. 342.

« Ich lehre euch den Übermenschen » (*Vorrede* § 3, p 14). Pour approfondir la question précédemment évoquée de la juste distance par rapport aux êtres humains, il est donc nécessaire de se demander quel rôle joue l'homme sur le chemin du surhomme, afin de mieux comprendre pourquoi Zarathoustra, malgré ses critiques et le diagnostic qu'il pose, doit toujours revenir aux hommes. Dans le prologue, on peut lire :

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und *Übermensch*, — ein Seil über einem Abgrunde. Ein gefährliches Hinüber, ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken, ein gefährliches Schaudern und Stehenbleiben. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. (*Vorrede*, S. 16-17)

Dans ce passage, il définit les humains par leur fonction, celle d'un pont, d'un passage, donc d'un lien irremplaçable avec le surhomme. La nécessité de la venue de ce dernier ne peut s'expliquer que par les défauts des humains qui, dans leur situation actuelle, sont autant de figures du malheur, de la souffrance et de l'inauthenticité. L'homme apparaît ainsi comme une figure paradoxale qui, de près, ne se caractérise que par ses défauts, mais dont apparaît la grandeur, dès qu'on adopte une perspective plus large, qui inclut le surhomme.

Le fait que Zarathoustra, qui n'est à aucun moment qualifié de surhomme, puisse constituer un modèle pour les humains, tient à la dynamique propre au personnage. Dans le deuxième paragraphe du prologue, le vieillard qu'il rencontre reconnaît en lui un certain nombre des caractéristiques qui sont celles des transformations qui doivent mener l'homme sur le chemin du surhomme. Il est devenu enfant, il marche tel un danseur (p. 12). Prenez le temps de lire attentivement le réquisitoire contre les humains que contient ce second paragraphe. Giorgio Penzo insiste à propos de ce passage sur le lien entre l'être de l'homme sur lequel ouvre le surhomme et l'abîme qui s'ouvre sous les pieds de l'homme, compris comme une corde tendue entre animal et surhomme. Cet abîme est celui qui caractérise à la fois l'être et le rien, ce qui fonde le nihilisme de Nietzsche<sup>2</sup>.

À la question de savoir d'où vient l'idée du surhomme, que Nietzsche développe, Peter Köster donne un élément de réponse important. Il y voit la rencontre d'un ensemble d'idées qui ont cours à l'époque de Nietzsche et au nombre desquelles on compte le darwinisme et le matérialisme, la foi bourgeoise dans le progrès et le triomphalisme culturel propre à l'Allemagne<sup>3</sup>. Au sein du texte, le surhomme est essentiellement présenté par des images :

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 343.

<sup>3</sup> Peter Köster, « Gott », in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 245-248, ici p. 247.

« Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren : welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch » (*Vorrede* § 7, p. 23) Quelques paragraphes plus tôt, on peut aussi lire : « Der Übermensch ist der *Sinn der Erde*. » Le surhomme est donc ce qui permet aux hommes d'accéder au sens, un sens connecté avec la matérialité de la vie, ancré dans la terre, à l'inverse du sens fourni par les instances religieuses, qui poussent à le chercher au-delà du monde et de la réalité terrestre. Ce sens n'est pas un donné, tout comme le surhomme qui en est dépositaire, il doit être créé dans le dépassement de soi. L'opposition entre humain et surhomme ne doit donc pas être comprise de manière statique, elle est essentiellement dialectique, parce qu'elle relève d'une dynamique constante, d'une ouverture vers l'avenir des possibles.

Dans ce cadre, on peut se demander si la venue du surhomme n'est pas une fiction qui conduit l'homme à prendre ses distances par rapport à lui-même et à ses petites activités quotidiennes mesquines pour rechercher la grandeur et l'élévation de soi. Dans *Vom höheren Menschen*, Zarathoustra déclare : „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges, — und nicht der Mensch: nicht der Nächste“ (p. 357). L'éloge de la distance, que l'on retrouve également dans *Von der Nächstenliebe* (I, p. 77-79) en lien avec le surhomme, invite l'homme à rechercher précisément ce qui est lointain. Zarathoustra offre donc à l'homme la perspective d'un but éloigné qui doit le guider dans sa recherche de l'amélioration de lui-même.

Le surhomme est également lié à l'idée de Dieu, qu'il vient remplacer comme un horizon atteignable. Je vous renvoie au passage tiré de *Auf den glückseligen Inseln* (II, 109-112) et cité dans le quatrième chapitre de ce cours, dans lequel Nietzsche compare les suppositions (« Muthmassungen ») que constituent Dieu et le surhomme. Dans *Von der schenkenden Tugend* (I, p. 102), Zarathoustra explique que la mort de Dieu est un préalable à la venue du surhomme. Ce dernier constitue pour les hommes un nouvel horizon : « Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne blickte ; nun aber lehrte ich euch sagen: Übermensch », peut-on également lire dans *Auf den glückseligen Inseln* (p. 109). Dans la vision de Nietzsche, le surhomme doit être issu d'un « peuple élu » (« auserwähltes Volk ») (*Von der schenkenden Tugend* §2, p. 101). Dans un sens similaire, Nietzsche postule le surhomme comme un objectif réalisable dans le cadre d'un projet de renouvellement de l'humanité. Les « frères » auxquels Zarathoustra s'adresse dans *Auf den glückseligen Inseln* (II, 109-112) ne peuvent pas devenir eux-mêmes des surhommes, mais ils peuvent, selon Zarathoustra, apporter leur contribution



à la venue du surhomme et en être ainsi les ancêtres. Car le surhomme est, contrairement à Dieu, une « Muthmaassung », une supposition, à laquelle l'homme peut travailler activement par la connaissance et en développant sa puissance créatrice.

### ***Le dernier homme***

Une des grandes figures de la décadence humaine, telle qu'elle apparaît dans le *Zarathoustra* est le dernier homme, qui apparaît dans le cinquième paragraphe du prologue (*Vorrede*, § 5, p. 18-21). Il représente la petitesse de l'idéal bourgeois, soucieux de préserver son bonheur médiocre. Il est considéré par Zarathoustra comme ce qu'il y a de plus méprisable. L'idée même de la préservation de ce qui est et de vouloir figer le bonheur ou le bien-être, est contraire à la dynamique dont Zarathoustra se fait le chantre. Dans ce paragraphe, il est difficile de savoir si le dernier homme représente ce qui est, un état de décadence que l'humanité a déjà atteint ou ce qui attend les hommes s'ils ne se consacrent pas dès maintenant à la construction de leur avenir. Le bonheur que critique ici Zarathoustra est fait de l'évitement de tout ce qui interroge ce mode de vie même et de l'évitement de tout ce qui représente un risque pour la santé ou pour l'intégrité physique. « Kein Hirt und Eine Heerde ! Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich : wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus » (*Vorrede*, §5, p. 18-21, ici p. 20). La médiocrité érigée en valeur est le fondement de l'égalité, au sujet de laquelle nous avons déjà évoqué la critique nietzschéenne. Les principes de la société que Zarathoustra décrit ici sont tellement consensuels que ceux qui n'y adhèrent pas se perçoivent eux-mêmes comme des fous. Il n'y a alors plus de forces suffisantes pour développer une résistance et un espoir en un avenir autre. Dans la troisième partie du *Zarathoustra*, le personnage associe les derniers hommes à ceux qu'il appelle « die Guten und Gerechten » (III, *Von alten und neuen Tafeln*, §27, p. 267). Ils sont les défenseurs des valeurs qui servent de base à la société des derniers hommes, ceux qui se conforment aux règles telles qu'elles sont et sont incapables d'en inventer de nouvelles. Voici l'explication que Nietzsche donne de cette association dans *Ecce Homo* : « In diesem Sinne nennt Zarathustra die Guten bald „die letzten Menschen“, bald den „Anfang vom Ende“; vor Allem empfindet er sie als die schädlichste Art Mensch, weil sie ebenso auf Kosten der Wahrheit als auf Kosten der Zukunft ihre Existenz durchsetzen. » Il ne faut pas croire au pacifisme de façade des derniers hommes. Ils luttent également pour imposer leur vision du monde et empêcher tout changement de paradigme.

### ***Der höhere Mensch***

La quatrième partie du *Zarathoustra* raconte la quête du personnage principal parti à la recherche d'hommes supérieurs, qui pourraient servir de base à la venue du surhomme. Ils sont, qu'ils le veuillent ou non, en opposition aux derniers hommes. Ce conflit est mis en scène par Zarathoustra dans le discours qui leur est consacré :

„Ihr höheren Menschen, Diess lernt von mir: auf dem Markt glaubt Niemand an höhere Menschen. Und wollt ihr dort reden, wohlan! Der Pöbel aber blinzelt „wir sind Alle gleich.“ „Ihr höheren Menschen, — so blinzelt der Pöbel — es giebt keine höheren Menschen, wir sind Alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott — sind wir Alle gleich!“<sup>4</sup>

On reconnaît les derniers hommes au clignement d'yeux qui leur est associé également dans le cinquième paragraphe du prologue. Tout comme le peuple refuse d'écouter Zarathoustra dans le prologue, les hommes supérieurs ne parviennent pas à se faire entendre de ceux qui se considèrent comme tous égaux.

Le rapport que Zarathoustra entretient avec ces hommes supérieurs évolue au fil de l'œuvre et est marqué par une certaine ambivalence. La première fois que l'homme supérieur apparaît dans la quatrième partie du *Zarathoustra*, c'est sous la forme d'un cri de détresse (IV *Der Nothschrei*, p. 300-304) que Zarathoustra ne parvient d'abord pas à identifier, mais qu'un devin interprète pour le personnage principal. Il plonge ce dernier dans une grande angoisse, parce que cette détresse est comprise par lui, ainsi que par le devin comme un appel à sa pitié. Néanmoins, il reprend ses esprits et se met en quête de l'homme supérieur, une quête qui va l'occuper durant une bonne part de cette quatrième partie. Il trouve d'abord deux rois, accompagnés d'un âne qui se dévoilent comme des hommes supérieurs. Il poursuit sa quête et tombe sur un magicien, qui lui-même fait preuve de grandeur en admettant sa petitesse et est l'auteur du cri de détresse qui a mis Zarathoustra sur le chemin des hommes supérieurs. Lui, le magicien, est à la recherche de Zarathoustra. Il rencontre ensuite le dernier pape (*Außer Dienst*, p. 321-326), puis le plus laid des hommes (IV, *Der hässlichste Mensch*, p. 327-332), au sujet duquel il se demande s'il ne serait pas l'homme supérieur : « Wehe, war Der vielleicht der *höhere Mensch*, dessen Schrei ich hörte? Ich liebe die grossen Verachtenden. Der Mensch aber ist Etwas, das überwunden werden muss. » (p. 332). Le critère est donc le mépris que cet homme se porte à lui-même. C'est le point commun entre toutes ces rencontres : la remise

---

<sup>4</sup> ASZ, IV, *Vom höheren Menschen*, p. 356-368, §1, ici p. 356.

en cause radicale que chacun de ces hommes a le courage de faire pour prendre conscience de sa condition et désirer la changer. Il retrouve tous les personnages qu'il a rencontrés au fil du texte dans le discours intitulé *Die Begrüssung* (p. 346-352) et entend de nouveau le cri de détresse qui l'a poussé à se mettre à la recherche des hommes supérieurs. Dans ce texte, il croit les avoir trouvés, mais il se ravise néanmoins et déclare : « Ihr mögt wahrlich insgesamt höhere Menschen sein [...]: aber für mich — seid ihr nicht hoch und stark genug. » (p. 350) La justification qu'il donne concerne la nécessité de trouver des guerriers qui ne veulent pas être épargnés. Mais on est en droit de se demander si ce jugement ne s'accompagne pas du fait que l'idée du surhomme n'est efficace pour l'individu que si elle est placée dans un avenir lointain. Le surhomme doit être à la fois distant et accessible, c'est seulement ainsi qu'il peut contribuer à la libération de l'homme. Il ne serait par ailleurs pas étonnant que le fait que Zarathoustra trouve des hommes supérieurs différents de ceux qu'il s'était représenté et qui étaient figés dans son imagination soit un élément constitutif de toute recherche. Ce que l'on trouve vient modifier et dynamiser l'objet même de la recherche.

### ***Les femmes dans le Zarathoustra***

On constate aisément en lisant le *Zarathoustra* qu'il s'agit d'un monde masculin. Mis à part des allégories de notions abstraites, telles que la solitude ou l'éternité, on n'y rencontre quasiment aucune femme<sup>5</sup>. Les femmes y font néanmoins l'objet de certaines réflexions, pour la plupart fort désobligeantes à leur égard. Une vieille femme fait exception, qu'il rencontre dans le discours intitulé *Von alten und jungen Weiblein*. Elle se plaint à Zarathoustra du peu d'intérêt qu'il leur témoigne : « Vieles sprach Zarathustra auch zu uns Weibern, doch nie sprach er uns über das Weib » (I, p. 84-86, ici p. 84). Les femmes sont dans ce discours en permanence évoquées dans leurs relations avec les hommes et avec les enfants qui constituent leur but, non seulement dans l'enfantement, mais dans leur capacité à faire advenir l'enfant en l'homme. Si on relie cela aux trois transformations évoquées dans le prologue, ce rôle n'est pas négligeable. En ce sens, et dans leur capacité d'enfantement, elles ont un rôle à jouer dans la venue du surhomme. Néanmoins, leur fonction est essentiellement de se plier à la volonté des hommes : « Das Glück des Mannes heißt : ich will. Das Glück des Weibes heisst : er will. » (p. 85). Ce discours se clôt par la remarque la plus misogyne du texte, que Nietzsche place dans la bouche de la vieille femme : « Du gehst zu Frauen? Vergiss die

---

<sup>5</sup> Sven Brömsel, « die Frau », in : Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 232-235.

Peitsche nicht ! » (p. 86). Cependant, elle entre dans une curieuse résonance avec la photographie la plus connue de Nietzsche, qui le montre attelé à une carriole avec son ami Paul Rée, sur laquelle est juchée Lou Andreas-Salomé, elle-même munie d'un fouet.

Néanmoins, on notera que Nietzsche, sans toujours le dire explicitement, considère que les femmes sont capables d'évoluer : « Noch ist das *Weib* nicht der Freundschaft fähig », peut-on lire dans *Vom Freunde* (I, p. 71-73, ici p. 73) et s'ensuit une comparaison avec différents animaux. On notera le « noch » qui implique la possibilité d'une évolution et la remarque concernant les hommes, qui bien souvent ne sont pas non plus capables d'amitié. Et puis, « Deshalb ist das *Weib* noch nicht der Freundschaft fähig: es kennt nur die Liebe. » Dans ces deux occurrences, c'est le « noch nicht » qui porte l'idée qu'un changement des femmes est possible. On notera que, dans la tradition de Montaigne, l'amitié est ici considérée comme un sentiment plus noble, car moins versatile que l'amour<sup>6</sup>. Si les femmes peuvent évoluer et accéder à une forme d'existence authentique, elles ont pour cela besoin des hommes : « Denn nur wer Mannes genug ist, wird im Weibe das *Weib* — erlösen ». (III, *Von der verkleinernden Tugend*, p. 211-214, ici p. 213-14). Et si les femmes deviennent plus masculines, c'est que les hommes ne le sont pas assez. Si l'on trace donc une échelle de valeurs qui irait de l'animal au surhomme, pour reprendre l'image de la corde, présente dans le prologue (p. 16) et que j'évoquais plus haut, les femmes se situeraient quelque part entre l'animal et l'homme. Femmes et hommes sont réduits à des fonctions dans le *Zarathoustra*, comme on peut le lire dans *Von alten und neuen Tafeln*, (III, p. ) : « So will ich Mann und Weib: kriegstüchtig den Einen, gebärtüchtig das Andre, beide aber tanztüchtig mit Kopf und Beinen ». Les femmes et les hommes peuvent donc tous deux avoir part à la danse, qui est le symbole du mouvement et de la dynamique que Zarathoustra appelle de ses vœux. Mais chacun se doit de rester à sa place : celle de l'homme consiste à faire la guerre, celle de la femme à mettre au monde des enfants. « den Willen zu Zweien, das Eine zu schaffen, das mehr ist, als die es schufen » (I, *Von Kind und Ehe*, p. 90). La vision du couple qui se dégage de ce passage est très proche de la manière dont Zarathoustra envisage le surhomme : une création humaine qui dépasse les hommes. Il insiste ici sur le fait que l'enfantement met les

---

<sup>6</sup> Michel de MONTAIGNE, « De l'amitié » [1580], in : *idem, Les essais I*, Paris : Gallimard, 1965, p. 263-277, ici p. 266.

humains dans la position de créateurs qu'il appelle de ses vœux, même si elle ne saurait se réduire à cet aspect biologique<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Pour approfondir le sujet de l'homme et du surhomme chez Nietzsche et dans le *Zarathoustra*, je vous recommande la lecture des deux textes suivants : Lucas Degryse , „Le surhomme et la volonté de puissance“ *Le Philosophoire* , 2002/3 n° 18, p. 69 -80. Jean-François Mattéi , « Le premier ou le dernier homme ? », in : *La pensée de midi*, 2010/1 N° 30, p. 99-106.

## 7. Wille und Wille zur Macht

Die Idee des Willens und genauer des Willens zur Macht ist eine der ersten Assoziationen, die einem unmittelbar einfallen, wenn man an Nietzsche denkt. Der Wille zur Macht war auch der Titel eines Buchprojekts, das Nietzsche jedoch Ende des Jahres 1888 aufgab. Unter diesem Titel ließ trotz dieses Umstands seine Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche eine Sammlung posthumer Fragmente 1901 erscheinen, um von dem Ruhm ihres verstorbenen Bruders zu profitieren. Sie gab das Werk als abgeschlossen aus und erklärte seinen fragmentarischen Charakter mit der erfundenen Ausrede, Franz Overbeck, einer der besten Freunde Nietzsches, habe die letzten Teile des Werkes verloren. Hinzukommt, dass die Transkription, die dem Buch zugrunde liegt, an vielen Stellen fehlerhaft ist.<sup>8</sup>

### ***Der Wille zur Macht und seine Quellen***

Folgendermaßen definiert Volker Gerhardt im *Nietzsche-Handbuch* den Willen zur Macht: „‘Wille zur Macht’ soll nicht nur die Triebkraft jener Wesen sein, die einen Willen haben, sondern soll als energetischer Impuls allen Geschehens werden“.<sup>9</sup> Der Wille zur Macht bezieht sich also nicht nur auf den Drang zur Durchsetzung, der das menschliche Leben charakterisiert. Es ist eine Kraft, die sich durch alle Prozesse der Welt durchzieht. In diesem Sinne ist auch der Wille zur Macht ein Gleichnis, eine Beschreibung aus menschlicher Perspektive der Dynamik, die der Welt innewohnt. Von Schopenhauer hat Nietzsche die Idee übernommen, „die Lebenskraft eines jeden endlichen Wesens“ sowie das „dynamische [...] Prinzip nicht nur allen lebendigen Daseins, sondern des Seins überhaupt“ als Wille zu bezeichnen.<sup>10</sup> Schopenhauer postuliert einen Grundwillen, der viele Züge des Kantschen „Dings an sich“ aufweist. Er kann nicht Gegenstand einer Erkenntnis sein, aber manifestiert sich als „Wille zum Leben“ bei den einzelnen Wesen. In *Die Welt als Wille und Vorstellung* definiert Schopenhauer den Willen als Lebensprinzip:

Das Selbe zeigt sich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquirt und eigentlich immer, wenn gleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen bei Seite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig

---

<sup>8</sup> Falls Sie sich für die Geschichte dieser Fälschung interessieren, können Sie auf folgender Webseite Näheres erfahren: <https://nietzsche.ralfj.de/> [28.10.2020]. Das ist aber auf keinen Fall für die Lektüre des *Zarathustra* notwendig.

<sup>9</sup> Volker Gerhardt, „Wille zur Macht“, in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, S. 351-355, hier S. 351,

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 352.

blieb, damit das Spiel des steten Überganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Tod, heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerathe, das sich als furchtbare lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertödtender *languor* zeigt. – Diesem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck; das gesammte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit, durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestirende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist.<sup>11</sup>

Ab *Morgenröthe* (1881) verändert Nietzsche diese Idee, indem er das Motiv der „Steigerung der lebendigen Kräfte“, das man auch noch weitestgehend im *Zarathustra* vorfindet, hinzufügt. Dieses bildet eine dynamische Komponente der ständigen Verbesserung, die für den Willen richtungsweisend ist. Er bestreitet auch die Existenz eines Willens zum Leben, bzw. zum Dasein, da der Wille das Dasein voraussetzt. In dem Sinne ist die Grundform des Willens schon immer Wille zur Macht. Volker Gerhardt weist darauf hin, dass parallel dazu, Nietzsche immer wieder die konkrete Existenz des Willens an sich negiert. Das liegt daran, dass der Wille nicht von anderen Faktoren getrennt werden kann. „Nietzsche hat ein sich wirklich vollziehendes Wollen im Blick, das immer schon mit Macht ausgestattet sein muß, um überhaupt als Wollen kenntlich zu werden.“<sup>12</sup> Der Wille und die Macht gehen also miteinander einher und sind nicht separat zu denken. Der Wille zur Macht ist auch durch seine Dynamik und seinen Drang zur Steigerung als Bedingung für das Kommen des Übermenschen anzusehen.

### ***Der Wille zur Macht als Möglichkeit der Steigerung***

Von der *Selbst-Überwindung* (II, S. 146-149) ist die Rede, in der Nietzsche im *Zarathustra* den Willen zur Macht am explizitesten definiert. Er tut es im Rahmen einer eindeutigen Kritik an den Philosophen, die von einem „Wille[n] zur Denkbarkeit alles Seienden“ getrieben sind (S. 146). Die Weisesten, an die Zarathustra sich wendet, sind auch in ihrer Aufgabe, die Ethik und die Moral zu definieren, – es geht in diesem Text um Werte, um Gut und Böse – von einem Willen zur Macht getrieben. Allerdings setzt Zarathustra ihnen eine Konzeption entgegen, die Wille und Leben in Verbindung setzt: „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht“ (S. 147). Die hier von Nietzsche vertretene Idee ist der biologischen Theorie des

---

<sup>11</sup> Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zweites Buch, §29, S. 217.

<sup>12</sup> Ebd., S. 353.

Selbsterhaltungstrieb entgegengesetzt, die postuliert, dass das Leben einfach nur alles tut, um weiter zu bestehen. Der nietzscheanische Wille hingegen, der durch Dynamik und Steigerung gekennzeichnet ist, setzt sich als Gegensatz zu dem Gehorsam, den die Weisesten mit dem Leben assoziieren. An dieser Stelle bringt also Zarathustra die theoretische Grundlage der in der *Vorrede* bildlich aufgefassten Verwandlungen ins Licht. Das Kamel war die Figur des Gehorsams – es antwortete noch auf das Gebot „du sollst“, und der Löwe war durch die Verbform „ich will“ gekennzeichnet. Der Löwe ist die Figur des Willens zur Macht, weil er einerseits in der Kollektivvorstellung mit Macht assoziiert wird, ihn Nietzsche im Text aber mit Willen verbindet. In *Von der Selbst-Überwindung* kommt die Idee hinzu, dass jedes Leben vom Willen zur Macht getrieben wird, egal ob man gehorcht oder gebietet. Das Leben wird als das definiert, „was sich immer selber überwinden muss“. Somit wird das dynamische Prinzip der Steigerung formuliert, an dem der Mensch, „der überwunden werden muss“, auch teilhat. Wenn der Wille zur Macht ein Ziel verfolgt, ist sein Weg dahin nicht geradlinig: „Dass ich Kampf sein muss und Werden und Zweck und der Zwecke Widerspruch: ach, wer meinen Willen erräth wohl auch, auf welchen krummen Wegen er gehen muss“. (S. 148) Der Wille wird hier abermals in seiner Dynamik gezeigt, die ihn dazu bringt, widersprüchliche Zwecke zu verfolgen. Also der Konflikt, der Krieg, die Feindschaft, von denen im *Zarathustra* vielfach die Rede ist, bestehen nicht nur zwischen den Lebewesen, ist aber bereits in dem jeweiligen einzelnen Willen vorhanden. Aus der Dynamik, die jedem Willen und jedem Leben eignet, ergibt sich also auch die Unbeständigkeit der Werte und die Unmöglichkeit ein für alle Mal zu bestimmen, was das Gute und was das Böse ist.

### ***Wille zur Macht und Perspektivismus***

Der Wille zur Macht ist zwar einer der wichtigsten Begriffe der Nietzscheanischen Philosophie, allerdings sollte er nicht als einheitliches Prinzip, das alles andere erklären würde, gedeutet werden. Wie es Rüdiger Schmidt und Cord Spreckelsen schreiben: „Es gibt keine Vervollständigung seiner Überlegungen zu einer ‘Willensmetaphysik’. Eine entsprechende vereinheitlichende Interpretation seiner Texte zu geben würde bedeuten, den experimentellen Charakter dieser Äußerungen zu überlesen.“<sup>13</sup> Die Dynamik, die Zarathustra im Text als Voraussetzung für jegliche Form der Veränderung ansieht und die jedem Leben

---

<sup>13</sup> Rüdiger Schmidt; Cord Spreckelsen, *Nietzsche für Anfänger. Also sprach Zarathustra*, München, DTV, 1995, S. 157.



zugrunde liegt, ist auch als Prinzip seiner Philosophie anzusehen. In diesem Sinne kann sein Denken nicht auf einen Interpretationsschlüssel fixiert werden.

*Vom tausend und Einem Ziele* (I, S. 74-76) bringt die Idee des Willens zur Macht in Verbindung mit dem Perspektivismus, der die Welt regiert und alle menschlichen Wertschätzungen und Auffassungen von Gut und Böse radikal in Frage stellt. Zarathustra als Reisender hat viele Völker und Menschen kennengelernt und musste feststellen, dass sie unterschiedliche Werte vertreten. Diese Tatsache deutet er aber nicht als Beweis für einen einfachen Relativismus, sondern als Begründung des Willens zur Macht. Der Aufbau von Wertvorstellungen ist die Art, wie sich eine menschliche Gruppe durchsetzt: „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.“ (S. 74). Diese Werte haben damit zu tun, was diese Gruppe höher oder stärker macht als ihre Nachbarn, was auch erklärt, warum letzterer die Tendenz hat die Werte der anderen zu hassen. Dies macht für die jeweilige Gruppe den „Sinn aller Dinge“ (ebd.) aus. Daraus ergibt sich, dass die Werte nicht von außen kommen. Sie werden von den Gruppen nicht gefunden, oder nicht von einer „Stimme vom Himmel“ gegeben, sondern jede Gruppe gibt sich selbst ihre Werte je nachdem, wie sie ihr im Verhältnis zu den anderen Gruppen nützlich sind. Sie sind also grundsätzlich geschaffene und relationale, und folglich keine objektiven Größen: „Schätzen ist Schaffen“ schreibt Nietzsche in *Vom tausend und Einem Ziele*“ (S. 75), und das ganze System der Konstruktion von Wertevorstellungen ist Instrument des Willens zur Macht.

Der Wille zur Macht drückt sich nicht nur bei herrschenden Persönlichkeiten aus, wie man in *Von der Selbst-Überwindung* lesen kann (II, S. 146):

Wo ich Lebendiges fand, da fand ich *Willen zur Macht*; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein. Dass dem Stärkeren diene das Schwächere, dazu überredet es sein Wille, der über noch Schwächeres Herr sein will: dieser Lust allein mag es nicht entrathen. (II, *Von der Selbst-Überwindung*, p. 146)

Selbst derjenige, der sich in den Dienst anderer stellt, folgt dabei seinem Willen zur Macht. Wenn man den Willen zur Macht als Lebenskraft versteht, ist es ganz verständlich, letztere wird von Nietzsche als das Bedürfnis, sich durchzusetzen, ausgelegt. Was hinzu kommt, ist das Abhängigkeitsverhältnis, das zwischen dem Diener und seinem Herren entsteht. Auch der Diener versucht, indem er in seiner Tätigkeit als Diener sich permanent steigert, Macht auf seinen Herren auszuüben. In *Von den drei Bösen* (III, §2, S. 238) spricht

Nietzsche von der „gesunden Selbstsucht“, die man sich als ein Sich-Selbst-Wollen übersetzen kann.

### ***Wille, Freiheit und Erlösung***

Das Thema des freien Willens bzw. der Willensfreiheit rückt Nietzsche ebenfalls in ein neues Licht, indem er schreibt: „Wollen befreit: das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit — so lehrt sie euch Zarathustra“. Dieser Assoziation von Wille und Befreiung ist der Rede *Auf den glückseligen Inseln* entnommen (II, S. 111), man findet sie jedoch auch noch in *Von der Erlösung* (II, S. ) und in *Von alten und neuen Tafeln* (III, §16, S. ). In letzterem Text fügt er hinzu: „denn Wollen ist Schaffen“. In der kreativen Komponente des Willens besteht also auch sein befreiendes Element. Allerdings entfernt sich somit Nietzsche von der philosophischen Idee des freien Willens, die er in der *Fröhlichen Wissenschaft* als Aberglauben bezeichnet.<sup>14</sup> Der Wille wird auch in dem Text *Von der Erlösung* als gefangen betrachtet, er ist also nicht per se frei, aber er ist ein Instrument der Befreiung.

Der Wille ist auch ein grundlegendes Element für Zarathustras Verständnis der Erlösung. In der Rede *Von der Erlösung* (II, S. 177-182) weigert sich zunächst die Hauptfigur, die Krüppel und Behinderten, die ihn umzingeln, von ihrer Krankheit zu befreien, mit der Begründung: „Wenn man dem Bucklichten seinen Buckel nimmt, so nimmt man ihm seinen Geist.“ (S. 177). Das Schicksal des Einzelnen soll also nicht durch einen von außen veranlassten Eingriff verändert werden. Jeder soll an seinem Schicksal und an seiner Verbesserung innerhalb dessen arbeiten. Der zweite Grund, den Zarathustra danach angibt, ist, dass – genau gesehen – jedem Menschen etwas fehlt. Die Behinderten, die ihn in diesem Text ansprechen, sind also bei Weitem keine Ausnahme, sondern nur eine sichtbare Erscheinung von Mängeln, die in der menschlichen Natur liegen. Später in der Rede, definiert er, was er mit „Erlösung“ meint: „Die Vergangnen zu erlösen und alles ‘Es war’ umzuschaffen in ein ‘So wollte ich es!’ — das hiesse mir erst Erlösung“. (S. 179) Der Wille erlöst also den Menschen von der Last der Vergangenheit, da er eine Umdeutung ermöglicht. Man kann die Vergangenheit nicht verändern, aber die Perspektive, mit der man auf sie blickt. Der Perspektivismus setzt den Willen voraus. Es handelt sich hier um eine Form der Entscheidung im Nachhinein, die einen kreativen Umgang mit der eigenen Vergangenheit erlaubt. Die Vergangenheit ist auch das, was den Willen begrenzt, worauf er nicht direkt agieren kann und was ihn frustriert, weil er

---

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 345, S. 579: „den Aberglauben des freien Willens“

das, was war, nicht mehr verändern kann. Es ist das, was Gérard Bensussan Nietzsches „Ontologie der Hoffnung“ nennt und was man mit Nietzsche auch als *amor fati* (Liebe zum Schicksal) bezeichnen kann.<sup>15</sup> Der Wille kämpft also mit der Zeit, das ist, was uns die Seiten 180-181 der Rede *Von der Erlösung* lehren. Folgendermaßen schließt Zarathustra seine Rede ab:

Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist —: doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“ — Aber an dieser Stelle seiner Rede geschah es, dass Zarathustra plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt.

Zwei Fragen bleiben offen und führen zu Zarathustras Erschrecken: Wie kann der Wille noch weiter gehen, sich noch steigern, jenseits seiner Versöhnung mit der Zeit? Und was ist der Grund des Gefangenseins des Willens, der die Vergangenheit verändern will? Der erste, ursprüngliche Grund und die letzten Dinge bleiben also unerklärt. Bemerkenswert ist an der Stelle auch die indirekte Formulierung von Zarathustras Angst. Nietzsche schreibt nicht: „die Angst überfiel Zarathustra“ oder „er erschrak“, sondern: „geschah es, dass Zarathustra plötzlich innehielt und ganz einem Solchen gleich sah, der auf das Äusserste erschrickt.“ In dem Moment nimmt er also die Züge einer Person an, die erschrickt. Sein inneres Empfinden bleibt aber undurchdringlich. Er beruhigt sich auch schnell und kommentiert folgendermaßen sein Innehalten: „Es ist schwer mit Menschen zu leben, weil Schweigen so schwer ist. Sonderlich für einen Geschwätzig“ (S. 182) Dieses Verhältnis des Willens zu den ersten und den letzten Dingen bildet also den Moment, indem Zarathustra zum Schweigen gebracht wird, was ein Zeichen dafür ist, dass sie für die Erkenntnis nicht erreichbar sind.

Abschließend möchte ich auf die Erklärung, die Marc de Launay für den Willen zur Macht im Zusammenhang mit der ewigen Wiederkunft aufstellt:

Les forces dont il est question dans la conception de l'éternel retour sont déjà présentes en nous sous la forme de vecteurs pulsionnels qui ne sont jamais isolés et qui tous obéissent à une seule loi, celle de l'épanchement maximal – toujours contrarié et différé par les conflits avec les autres vecteurs –, à une seule dynamique, que Nietzsche met au fondement de ce que nous appelons jugement de valeur, celle de

---

<sup>15</sup> Gérard Bensussan, *Le temps messianique*, Paris, Vrin, 2001, p. 141. „*Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe!“, schreibt Nietzsche in der *fröhlichen Wissenschaft*, Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 276, S. 521.

décider en permanence de ce qui est utile ou nuisible à cet épanchement, de choisir sans cesse la meilleure manière de favoriser cet épanchement.<sup>16</sup>

Ohne hier explizit den Willen zur Macht zu nennen, erklärt er, wie sich bei Nietzsche Triebe und Kräfte verhalten. Er bringt sie in Verbindung mit dem ersten Prinzip der Thermodynamik, nach dem die Energie eines abgeschlossenen Systems konstant bleibt.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Marc Buhot de Launay, « Nietzsche et le prophétisme », in : *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 183 à 192, hier S. 191.

<sup>17</sup> Wenn Sie sich für Nietzsches Rezeption von Theorien aus der Physik interessieren, können Sie den folgenden Aufsatz lesen: Juliano C.S. Neves, „Nietzsche for physicists“, <https://arxiv.org/pdf/1611.08193.pdf> [16.11.2020].

## 8. Temporalité et éternel retour

La temporalité est bien plus qu'une thématique dans le *Zarathoustra* de Nietzsche, elle est un des éléments centraux qui régissent l'économie du texte. Nous avons déjà vu que l'idée du surhomme implique une orientation vers l'avenir et que Nietzsche critique systématiquement l'attachement au passé sur lequel se fondent les sociétés humaines. Mais outre l'évocation de ces divisions classiques de la temporalité en trois moments que sont le passé, le présent et l'avenir, certaines grandes figures du texte évoquent une temporalité presque mythique, que certains auteurs comme Gérard Bensussan ou Marc Crépon, que nous citerons dans ce chapitre, rattachent à une conception messianique du temps<sup>18</sup>.

La conception du temps développée par Nietzsche s'inspire de celle de Schopenhauer que Thomas H. Brobjer définit de la manière suivante :

Als ihm eigentümliche Auffassung setzt Schopenhauer die Zeit ausschließlich in der flüchtigen Gegenwart, im Wechsel der Augenblicke, an, während Vergangenheit und Zukunft für ihn keinen Bestand haben. Die Zeit und mit ihr alles Dasein erklärt Schopenhauer dann für nichtig, weil jeder Augenblick nur in Bezug auf einen anderen Augenblick steht, ohne in sich selbst ruhen zu können.<sup>19</sup>

Nietzsche reprend cette idée que le temps est une entité mobile, caractérisée par son flux continu et impossible à arrêter ou à retenir. Cette vision de la temporalité renvoie au devenir. Mais au lieu, comme Schopenhauer, de regretter cet état de fait et d'en déduire son manque de substance, il en fait un des points cardinaux de sa philosophie. On retrouve en effet dans cette conception de la temporalité la dimension relationnelle et dynamique, dont j'ai déjà eu l'occasion de souligner l'importance. Nietzsche reprend l'idée d'Héraclite, le philosophe présocratique, selon laquelle on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, mais il la radicalise, comme dans ce passage de *Menschliches Allzumenschliches* : « Auch hier sogar, wenn wir in den Fluss unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklit's Satz: man steigt nicht zweimal in den selben Fluss ».<sup>20</sup> Il applique en effet ce principe à la rencontre de chaque individu avec lui-même et en fait une expérience changeante, qui ne saurait être comprise comme porteuse d'une identité stable.

---

<sup>18</sup> Thomas H. Brobjer, « Zeit », Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 358-360. Marc Crépon, „L'éternel retour et la pensée de la mort“, *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 193-202.

<sup>19</sup> Thomas H. Brobjer, « Zeit », Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 358-360, ici p. 358

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, 1879, II, § 223.

Nietzsche considère en outre que pour toute action, il y a un moment propice, se réappropriant en cela l'idée antique du Kairos. Les développements nietzschéens sur la temporalité jouent donc sur la tension entre le flux et le devenir d'une part et sur l'instant d'autre part. Cependant cette tension est résolue en même temps que celle qui lie le temps à l'éternité, parce que l'instant dans son intensité est en mesure de porter en lui une promesse d'éternité.

Zarathoustra donne de l'instant une définition très précise dans *Vom Gesicht und Räthsel* (III, §2, p. 199-202, ici p. 200) :

Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus — das ist eine andre Ewigkeit.  
Sie widersprechen sich, diese Wege; sie stossen sich gerade vor den Kopf: — und hier, an diesem *Thorwege*, ist es, wo sie zusammen kommen. Der Name des Thorwegs steht oben geschrieben: „Augenblick“.

L'instant est donc à la croisée des deux chemins qui mènent chacun à l'éternité, le passé et l'avenir. Cette vision ne va pas dans le sens de la circularité que Nietzsche prête également à la temporalité – j'y reviendrai –, mais elle se distingue aussi, à bien y regarder, de celle du temps linéaire, faite d'une concaténation (enchaînement) d'instants. Les instants ne s'enchaînent pas, ils sont l'objet d'une rencontre entre un passé et un avenir éternel. Ils sont éminemment liés à l'éternité, puisqu'ils en émergent. Cette vision en apparence si éloignée de celle du temps circulaire, Nietzsche l'associe cependant à l'éternel retour, parce que chacun de ces instants implique nécessairement le suivant, à chaque fois de la même manière : « Denn was laufen kann von allen Dingen : auch in diesen langen Gasse hinaus — muss es einmal noch laufen ! ». Ce qui s'est déjà produit d'une manière devra nécessairement se reproduire de la même manière, que le temps soit représenté comme un cercle ou comme composé de deux rues qui se croisent.

*Das Nachtwandler-Lied* (IV §9, p. 401-402) pose la question de la génération et du rapport entre le désir et l'éternité :

Ich will Erben, so spricht Alles, was leidet, ich will Kinder, ich will nicht mich ,“ — Lust aber will nicht Erben, nicht Kinder, — Lust will sich selber, will Ewigkeit, will *Wiederkunft*, will Alles-sich-ewig-gleich. Weh spricht: „Brich, blute, Herz! Wandle, Bein! Flügel, flieg! Hinan! Hinauf! Schmerz!“ Wohlan! Wohlauf! Oh mein altes Herz: Weh spricht: „vergeh!“ (p. 402)

La volonté d'avoir des héritiers, des enfants, de laisser sur terre quelque chose d'autre que soi, ce qui correspond au principe de l'engendrement et des générations, relève de la

souffrance. Le désir ou le plaisir (*Lust*)<sup>21</sup>, se veut lui-même, il veut se reproduire lui-même. Il veut être une éternité qui lui permette de se persévérer dans son être. Dans ce texte, Nietzsche oppose une éternité faite de succession et de générations, à celle dont il parle quand il dit : « Denn alle Lust will Ewigkeit ». La répétition comme un refrain de cette expression mime dans la matérialité du texte la dimension récurrente de cette éternité. Cette éternité-là est celle de l'éternel retour, une éternité cyclique qui s'oppose par sa profondeur à la succession superficielle des choses et des générations<sup>22</sup>.

### **Minuit, minuit. Le temps en son milieu**

Ce n'est pas un hasard, si cette scène de promenade nocturne des hommes supérieurs, auxquels Zarathoustra adresse ce chant, est située à minuit, dont Zarathoustra dit qu'il est un autre midi (« Mitternacht ist auch Mittag », S. 402). En effet, cette éternité n'est pas celle, purement cumulative, de la fin des temps. Elle surgit du milieu du temps, comme le souligne Marc de Launay :

L'éternel retour est la réalité de la temporalité ; or le temps de son annonce qui ne le prédit pas, mais le révèle, c'est « Midi », ou « Minuit », ou encore le « Milieu » : « Car, à vrai dire, pour de telles choses, il n'y a plus de temps sur la terre », écrit Nietzsche en conclusion de la IV<sup>ème</sup> partie du *Zarathoustra* : « Debout ! [...] Voici *mon* aube, *mon* jour se lève : *parais à présent, monte au ciel, grand Midi !* » Et Zarathoustra peut enfin quitter sa caverne.<sup>23</sup>

Comme il le signale, c'est à la venue de ce grand midi (« großer Mittag ») que Zarathoustra sort de sa caverne et que se clôt le texte. Zarathoustra définit ce grand midi de la façon suivante dans le discours intitulé *Von der schenkenden Tugend* : « Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen. » (I, §3, p. 102). Ce midi est donc un moment de l'humanité où elle est consciente de son rôle de pont, de transition entre l'animal et le surhomme. L'idée de la conscience n'est pas exprimée de façon directe, mais elle s'entend dans l'espoir qui caractérise cette position médiane ou méridienne que ce moment occupe. Le soir n'est donc

---

<sup>21</sup> Attention à la traduction de *Lust* qui renvoie en allemand autant au désir qu'au plaisir.

<sup>22</sup> Au sujet de l'éternel retour, voir aussi Daniel Pimbé, *Nietzsche*, [http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/nietzsche\\_pimbe.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/nietzsche_pimbe.pdf) [05/11/2020], p. 74-87.

<sup>23</sup> Marc Buhot de Launay, « Nietzsche et le prophétisme », in : *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 183 à 192, ici p. 188. L'auteur signale d'ailleurs un peu plus loin dans son texte que l'emploi de cette expression d'éternel retour est plutôt rare dans l'œuvre publiée de Nietzsche (Ibid., p. 190).

pas lié à la décadence ou à la stérilité, mais à la venue d'un nouveau matin qui sera le signe de l'arrivée du surhomme. Le fait d'adopter un modèle de temporalité qui se fonde sur la métaphore de la journée appuie l'idée nietzschéenne du temps cyclique. Le grand midi est aussi pensé par Nietzsche comme le moment de la Révélation. « Da soll vieles offenbar werden », peut-on lire dans *Von den drei Bösen* (III, § 2, p. 240). Cette dernière ne doit cependant pas être comprise dans un sens religieux, mais plutôt dans celui de la manifestation de choses qui n'étaient jusque-là pas visibles.

### **Le temps cyclique**

L'idée du temps cyclique, d'un temps marqué par le retour est exprimée de manière particulièrement explicite dans *Der Genesende* (III, §2, p. 271-277). Le temps y est représenté comme une roue : « ewig rollt das Rad des Seins » (p. 271) On pensera peut-être à la roue d'Ixion, évoquée par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*<sup>24</sup> et qui représente le châtement éternel<sup>25</sup>. L'idée de la roue est une des représentations de la fortune, mais renvoie ici au caractère cyclique du temps : « das Jahr des Seins », celui qui revient toujours, comme les jours, les mois et les saisons. La troisième représentation qu'en donne Nietzsche en quelques lignes dans ce texte est celui de l'anneau « Ring des Seins » (p. 273), comme ce dont on peut éternellement faire le tour. J'évoquais précédemment l'idée nietzschéenne du mitan, le midi métaphysique à partir duquel peut émerger une Révélation. Vous aurez cependant noté que si le temps est de forme ronde ou circulaire, il n'a pas de milieu, ou son milieu est partout. Ce texte qui raconte la convalescence de Zarathoustra porte en lui tout le paradoxe de l'éternel retour. C'est de lui qu'il a été malade sept jours durant : « Allzuletzt der Grösste! — Das war mein Überdruß am Menschen! Und ewige Wiederkunft auch des Kleinsten! — Das war mein Überdruß an allem Dasein! » La dépression – pour dire en termes contemporains le mal que décrit Zarathoustra – qui l'affecte est liée au fait que les hommes les plus grands sont encore trop petits et que l'éternel de retour affecte les petits comme les grands<sup>26</sup>. Cette expérience de la dimension tragique de l'éternel retour, qui fait tout revenir à égalité, grand ou petit, bon ou mauvais, fait de Zarathoustra le professeur de l'éternel retour (« Lehrer der

---

<sup>24</sup> Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, §6, p. 348.

<sup>25</sup> Ixion est puni par Zeus pour avoir cherché à séduire Héra. Il est attaché par Hermès dans le Tartare à une roue enflammée et ailée, qui tourne dans les airs pour l'éternité.

<sup>26</sup> On retrouve une considération de même nature dans ASZ, IV, *Vom höheren Menschen*, p. 356-368, §1, ici p. 350. Zarathoustra y trouve que les hommes plus élevés qu'il a trouvés ne sont pas encore assez forts à son goût.



ewigen Wiederkunft »). Nous avons là encore la preuve, comme je l'ai déjà souligné à plusieurs reprises, que Zarathoustra doit faire lui-même dans son intimité l'ensemble des expériences qu'il enseigne. Voici le contenu de l'enseignement de Zarathoustra :

Du lehrst, dass es ein grosses Jahr des Werdens giebt, ein Ungeheuer von grossem Jahre: das muss sich, einer Sanduhr gleich, immer wieder von Neuem umdrehn, damit es von Neuem ablaufe und auslaufe: —

— so dass alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten, — so dass wir selber in jedem grossen Jahre uns selber gleich sind, im Grössten und auch im Kleinsten.

Und wenn du jetzt sterben wolltest, oh Zarathustra: siehe, wir wissen auch, wie du da zu dir sprechen würdest: — aber deine Thiere bitten dich, dass du noch nicht sterbest! [...]

„Nun sterbe und schwinde ich, würdest du sprechen, und im Nu bin ich ein Nichts. Die Seelen sind so sterblich wie die Leiber.

Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, — der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.

Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:

— ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, —

— dass ich wieder das Wort spreche vom grossen Erden- und Menschen-Mittage, dass ich wieder den Menschen den Übermenschen künde.

La dynamique du devenir est ainsi faite qu'elle prévoit que le sablier de la vie soit sans cesse retourné une fois qu'il s'est vidé. La vie telle qu'elle est, exactement dans le même enchaînement de cause est appelée à revenir, en tout point identique à celle qui a déjà été vécue. L'expérience tragique que fait ici Zarathoustra est exactement celle que Nietzsche décrivait déjà dans *Le Gai savoir*.

Le paragraphe 341 du *Gai Savoir* intitulé *Das grösste Schwergewicht* présente les conséquences possibles sur l'agir humain de l'idée de l'éternel retour<sup>27</sup>. Il se présente comme une parabole et raconte la visite d'un démon qui vient proposer à un humain de revivre sa vie exactement comme il l'a déjà vécue, sans pouvoir y changer la moindre chose : « die ewige Sanduhr des Daseins wird immer wieder umgedreht ». Cette phrase exprime l'idée de l'éternel retour du même. Cette idée, si elle est pensée sérieusement, est apte à transformer l'homme si elle ne le broie pas : « die Frage bei Allem und Jedem 'willst du diess noch einmal und noch unzählige Male?' Würde als das grösste Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! »

---

<sup>27</sup> Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, §341, p.570.

Nietzsche retourne l'idée selon laquelle il faut mesurer la valeur du présent, en raison de la finitude de la vie et de toute chose et qui est souvent représentée par la citation d'un vers du poète latin Horace (65-8 avant notre ère) : « *Carpe diem, quam minimum credula postero* » (Cueille le jour sans te soucier du lendemain).<sup>28</sup> Dans l'aphorisme de Nietzsche, l'incitation à peser l'importance de chaque action et à la mesurer à l'ensemble de la temporalité n'est pas liée à l'idée de la finitude, mais à celle de la répétition. Si chaque instant, chaque action, chaque décision est appelée à se répéter à l'infini, alors chacune d'elles prend également un poids infini et doit être précisément réfléchi : « Oder wie müsstest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts mehr zu verlangen, als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung »<sup>29</sup>. La répétition impose à l'homme une responsabilité nouvelle qui l'engage uniquement envers lui-même et envers sa vie. C'est à l'aune de cette idée de la répétition qu'il doit mesurer la valeur de ses actions. À cette répétition d'une vie entière s'oppose la rumination (« *Wiederkäuen* ») des épisodes de cette vie, qui n'apporte que de la tristesse<sup>30</sup>. Nietzsche ne voit pas non plus, à l'inverse de Platon et des stoïciens, comme le signale très justement Gérard Bensussan, ce que la répétition des cycles naturels du temps peut avoir de rassérénant : « face à l'instabilité, au changement incessant et au devenir, la perpétuelle reproduction du rythme des naissances et des corruptions du monde peut consoler et rassurer. »<sup>31</sup> Chez Nietzsche, il y a une volonté de fonder l'éternel retour de manière quasi scientifique. En effet, si le temps est infini, le nombre des éléments qui se meuvent en lui est fini. Les événements finiront donc fatalement par se répéter, selon lui. Comme l'écrit encore Bensussan : « La limitation et la stabilité quantitatives que [Nietzsche] attribue à la force est par ailleurs conforme au système fermé postulé par la première loi de la thermodynamique. La conclusion qu'en tire Nietzsche est que tout revient au même un nombre infini de fois, dans le même ordre et le même enchaînement. »<sup>32</sup>

Ce n'est qu'à la fin de la troisième partie du *Zarathoustra* que le personnage principal parvient enfin à accepter cette dimension cyclique de l'éternité et à lui dire oui. Ce Oui ou ce Amen est présenté dans le discours intitulé *Die sieben Siegel*, dont chacun des paragraphes se

---

<sup>28</sup> Horace, *Odes*, I, 11,8)

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> *Also sprach Zarathustra*, IV, *Der freiwillige Bettler*, p. 333-337, ici p. 334.

<sup>31</sup> Gérard Bensussan, *Le temps messianique*, Paris, Vrin, 2001, p. 138.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 139. Comme je le disais dans le paragraphe précédent, le premier principe de la thermodynamique veut que dans un système clos, l'énergie est constante.

clot par ces mots « Denn ich liebe dich, oh Ewigkeit » (III, p. 287-291). Ce texte se présente comme les noces de Zarathoustra avec l'éternité.

### **La temporalité et la mort**

Cette vision du temps et de l'éternité affecte naturellement la pensée de la mort. Comme l'écrit Marc Crépon, en s'appuyant sur le discours *Vom freien Tod* : « Comment aimer la vie, sans que l'amour qu'on a pour elle soit alourdi par la crainte de la mort ? Cela suppose, nous l'avons vu, une autre pensée de la vie et de la mort, c'est-à-dire du temps, qui retrouve, dans la finitude même, la dimension d'une promesse. »<sup>33</sup> L'enjeu de la mort est rendu crucial par le fait que Nietzsche récuse les outre-mondes, la perspective d'une vie après la mort, qui soit le lieu du bonheur vrai. S'il n'y a pas d'au-delà et si la vie est appelée à se répéter de manière strictement identique à ce qu'elle a été, alors la vie comme la mort, telles qu'elles sont, prennent une importance cruciale. C'est également ce qu'écrit Marc Crépon, dans son article très éclairant et que je vous conseille : « La pensée de l'éternel retour, l'affirmation du retour à l'identique de tout ce qui fut, de tout ce qui est et de tout ce qui sera m'apprend [...] à ne pas me laisser voler ma propre mort. »<sup>34</sup> C'est un des enseignements du discours *Vom freien Tod* (I, p. 93-96), où il est notamment question de mourir au moment opportun (« stirb zur rechten Zeit ! », dit Zarathoustra). L'existence d'un tel moment opportun dépend de la vie qui a été menée :

Den vollbringenden Tod zeige ich euch, der den Lebenden ein Stachel und ein Gelöbniss wird.

Seinen Tod stirbt der Vollbringende, siegreich, umringt von Hoffenden und Gelobenden. Also sollte man sterben lernen; und es sollte kein Fest geben, wo ein solcher Sterbender nicht der Lebenden Schwüre weihte!

Also zu sterben ist das Beste; das Zweite aber ist: im Kampfe zu sterben und eine grosse Seele zu verschwenden.

Aber dem Kämpfenden gleich verhasst wie dem Sieger ist euer grinsender Tod, der heranschleicht wie ein Dieb — und doch als Herr kommt.

Meinen Tod lobe ich euch, den freien Tod, der mir kommt, weil ich will.

Und wann werde ich wollen? — Wer ein Ziel hat und einen Erben, der will den Tod zur rechten Zeit für Ziel und Erben.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Marc Crépon, „L'éternel retour et la pensée de la mort“, *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 193-202, ici p. 197.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>35</sup> Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 93-94.

La mort que souhaite Zarathoustra pour lui et pour les hommes est pour ainsi dire le couronnement de la vie, dont elle constitue l'accomplissement. Elle donne espoir au vivant. C'est une mort joyeuse et entourée. On reconnaîtra également ici la dimension agonale du discours de Zarathoustra, qui voit dans la mort au combat le paradigme du type de mort qu'il décrit ici. Cette idée de la mort libre, qui est aussi une mort choisie – je vous renvoie à ce sujet aux développements sur la volonté du chapitre précédent – ne fait pas référence au suicide. Il ne s'agit pas de se donner la mort, mais de participer activement et consciemment au moment de sa mort pour qu'elle puisse être un accomplissement et non une fuite. L'image du combattant est à cet égard éclairante, parce qu'elle implique d'être prêt à mourir et donc prêt pour la mort au moment où elle arrive.

On ne peut clore ce chapitre sur la temporalité sans s'interroger sur le rapport à l'histoire développé par Nietzsche. On a déjà vu que ce dernier se moquait dans *Von Lande der Bildung* du vernis historique, présenté comme un maquillage cachant un vide, que se donnait la société humaine de son époque. Voici ce que Marc de Launay écrit du rapport que Nietzsche entretient à l'histoire et de la critique à laquelle il soumet la science historique de son époque :

Le sens historien dénoncé dans la deuxième inactuelle, c'est celui qui présuppose toujours un point de vue supra-historique, une philosophie de l'histoire qui synthétiserait dans une totalité (ce qu'on appelait à l'époque *Weltgeschichte*) la diversité enfin réduite du temps ; une histoire qui donnerait ainsi à tous les conflits du passé la forme finale de la réconciliation.<sup>36</sup>

La deuxième inactuelle est le texte que j'ai déjà évoqué et dont le titre est *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) et Nietzsche y interroge le rapport à l'histoire de ses contemporains. L'histoire est la grande affaire du 19<sup>ème</sup> siècle allemand et à bien des égards, l'approche historique est la seule qui était alors considérée comme légitime dans ce que l'on n'appelait pas encore les sciences humaines. Nietzsche réfute la vision totalisante de l'histoire représentée par Hegel. Nietzsche distingue deux aspects de l'histoire. Ce qu'il appelle *Historie* renvoie à la vision historiciste défendue par la science historique de son temps, qui défendait le rationalisme. Il lui oppose une vision respectueuse des mythes et des grands récits, qui soit à la fois créative et esthétique et réponde aux besoins des humains. Il

---

<sup>36</sup> Marc Buhot de Launay, « Nietzsche et le prophétisme », in : *Les Études philosophiques*, 2005/2 n° 73, p. 183 à 192, ici p. 189. Le texte que Marc de Launay appelle la deuxième inactuelle est *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*.

oppose également à la foi dans le progrès qui caractérise son époque une vision marquée par l'idée de décadence et par l'absence de sens des événements historiques.

## 9. Figuren und Landschaften in Nietzsches Zarathustra

Im *Zarathustra* entsteht eine Welt voller Figuren und Landschaften, in der die Tiere sprechen und märchenhafte Gestalten auftauchen. Die Welt, in der sich die Hauptfigur bewegt, ist weder chronologisch noch räumlich situiert. Außer der Hauptfigur haben weder Orte noch Figuren einen wirklichen Namen. Nietzsche benutzt viel eher wie in der antiken Tradition „Epitheta“<sup>37</sup>. Die Stadt heißt „die bunte Kuh“, er segelt in die „glückseligen Inseln“. Der Drache heißt „du sollst“, um nur ein paar Beispiele dieser Schreibgewohnheit zu nennen. Die Nutzung von Figuren, auch von Tieren, um bestimmte Tendenzen oder Charakterzüge zu benennen, erlaubt es eben Nietzsche, die wirklich gemeinten Gruppen nicht zu benennen und somit sein Werk vom historischen Kontext seiner Entstehung loszureißen.

### *Tiere*

Im *Zarathustra* finden sich allerlei Tiere: Affen, Spinnen, Schlangen – Schlange und Adler sind Zarathustras Tiere – aber auch Katzen, Hunde, Blutegel und Fledermäuse und am Ende ein Esel. Manche tauchen als richtige Figuren auf, wie Zarathustras Tiere, die ihm im dritten Teil bei seinem Genesungsprozess helfen (III, *Der Genesende*, § 2, S. 271-277). Sie sprechen und haben eine Funktion in den philosophischen Ausführungen. Selbstverständlich hat aber auch die Wahl dieser zwei Tiere eine symbolische Bedeutung. In der *Vorrede*, wenn er die beiden Tiere vorstellt, sagt Zarathustra:

Ein Adler zog in weiten Kreisen durch die Luft, und an ihm hieng eine Schlange, nicht einer Beute gleich, sondern einer Freundin: denn sie hielt sich um seinen Hals geringelt. „Es sind meine Thiere!“ sagte Zarathustra und freute sich von Herzen.

Das stolzeste Thier *unter der Sonne* und das klügste Thier *unter der Sonne* — sie sind ausgezogen auf Kundschaft. [...]

Möchte ich klüger sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange!  
Aber Unmögliches bitte ich da: so bitte ich denn meinen Stolz, dass er immer mit meiner Klugheit gehe!

Und wenn mich einst meine Klugheit verlässt: — ach, sie liebt es, davonzufiegen! — möge mein Stolz dann noch mit meiner Thorheit fliegen! (*Vorrede*, §10, S. 27)

---

<sup>37</sup> Ein Epitheton ist ein Zusatz oder ein Beiwort, das eine Figur oder einen Ort charakterisieren soll. Solche Figuren sind besonders bei Homer belegt, bei dem zahlreiche Beispiele zu finden sind. Die kuhäugige Hera, die rosenfingrige Eos, der listenreiche Odysseus, die wolletragenden Schafe. Sie sollen in den Kulturen, in denen Erzählungen nur mündlich tradiert wurden, bei der Memorierung helfen.

Er fügt auch hinzu: „Mögen mich meine Thiere führen“. Beide Tiere mit ihrem Stolz und ihrer Klugheit sind also für Zarathustra Wegweiser auf seinem Weg. Ihr Bündnis verkörpert die Annahme, dass der Wunsch, klug zu sein, sich von dem Stolz nährt. Sie sind aber auch natürlich in ihrer Verhaltensweise symbolisch. Der Adler repräsentiert den Himmel und die Schlange die Verbundenheit mit der Erde. Und der Adler hat, wie hier in der *Vorrede*, die Fähigkeit, die Schlange in die Höhe zu tragen „gleich einer Freundin“. Es ist also kein Himmel, der sich von der Erde abkehrt, der Adler hat lediglich die Möglichkeit, auf die Erde einen distanzierten Blick zu werfen. Die Schlange dagegen ist mit der Erde assoziiert. Zu ihrer Symbolik schreibt Bernd Thönges:

(1) Die Schlange ist ein Symbol der Klugheit und der Erkenntnis. (2) Als chthonische Schlange manifestiert sie die aggressiven Kräfte der Unterwelt und der Finsternis und ist ein Feind des spirituellen und solaren Prinzips. (3) Um den Baum oder einen anderen axialen Gegenstand geschlungen, symbolisiert sie den Genius des Wachsenden und eine zyklische Existenz; als Tier, das periodisch seine Haut erneuert, ist sie das Zeichen für die Regeneration des Kosmos. In Nietzsches Bildphantasie überlagern sich diese drei Bedeutungsschichten.<sup>38</sup>

Die Schlange ist also im Verhältnis zur Zeitlichkeit zu verstehen, da sie auch die zyklische Auffassung der Zeit repräsentiert. Ihre Funktion ist allerdings vielseitig im *Zarathustra*. In der Rede *Vom Biss der Natter* (II, S. 87-89) hat sie die Funktion eines Weckrufs. Mit ihrem Biss weckt sie Zarathustra, der eingeschlafen war und sich danach als Drachen bezeichnet, also als unempfindlich für ihr Gift. In dieser Rede wird mit der Etymologie des Substantivs Gift gespielt, das von *geben* stammt, und Zarathustra gibt dem Tier sein Gift zurück, weil das Tier seiner Ansicht nach nicht reich genug ist, um ihm etwas zu schenken. Er will seinen Jüngern keine Moral für diese Geschichte geben, erklärt aber, dass man seinen Feinden glaubhaft machen soll, dass sie einem etwas Gutes getan haben, statt Böses mit Gutem zu vergelten. In einer anderen Rede wird auch ein Mensch von einer Schlange geweckt. Es ist ein Hirt, dem eine Schlange in den Mund gekrochen war. Auf Anraten Zarathustras beißt er den Kopf der Schlange ab und erfährt somit eine Verwandlung, die ihn zum Lachen bringt. Mit diesem Kraftakt wird er zum Sieger. Die Schlange aus dieser Geschichte ist „alles Schwerste, Schwärzeste, [das einem Menschen] in den Schlund kriechen wird“. Dass Nietzsche die Schlange zur Begleiterin Zarathustras macht, bedeutet also keineswegs, dass er das Tier in

---

<sup>38</sup> Bernd Thönges, *Das Genie des Herzens. Über das Verhältnis von aphoristischem Stil und dionysischer Philosophie in Nietzsches Werken*, Stuttgart, Metzler, 1993, S. 206.

seiner Symbolik verharmlost. Er benutzt alle Assoziationen, die mit ihm zusammenhängen, auch die unheimlichen, um seinen Text zu bereichern.

Das wichtigste Beispiel für Tiergleichnisse im *Zarathustra* sind die drei Verwandlungen, die den ersten Teil eröffnen (*Von den drei Verwandlungen*, I, S. 29-31) und die wir bereits analysiert haben. Da bilden Kamel und Löwe die ersten zwei Stadien des Menschen in seinem Umgang mit sich, mit dem Willen und mit den ihm von Moral und Gesellschaft auferlegten Pflichten. Tiere sind auch von Nietzsche gern gewählte Bildspender für Metaphern. Der Narr aus *Vom Vorübergehen* (III, S. 222-225) wird zum Beispiel als „den Affen Zarathustra's“ bezeichnet. Der Mond in *Von der unbefleckten Erkenntnis* (II, S. 156-159, hier S. 156) wird als Katze charakterisiert. Hier wird an die allgemeine volkstümliche Repräsentation dieser Tiere appelliert. Der Affe steht für seine Fähigkeit zur Imitation und also für das Epigonale der Narrenfigur; die Katze ist listig und geht schleichend hin und her. Sie wird als unehrlich wahrgenommen. Manchmal, wie in *Das andere Tanzlied* (III, S. 281-286, hier S. 283) wird die Anhäufung von Tiernamen als Möglichkeit einer Animalisierung des Lebens genutzt: „Du Eule! Du *Fledermaus*! Du willst mich äffen? Wo sind wir? Von den Hunden lernst du diess Heulen und Kläffen. Du fletschest mich lieblich an mit weissen Zähnelein, deine bösen Augen springen gegen mich aus lockichtem Mähnelein!“ Hier werden die Tiernamen fast wie Schimpfwörter benutzt.

Interessant ist noch der Fall des Esels, der im vierten Teil des *Zarathustra* auftaucht. Er begleitet die zwei Könige, denen Zarathustra begegnet (IV, *Gespräch mit den Königen* §1), bevor er beim großen Eselsfest zur Kultfigur wird. Allerdings ist es nicht das erste Mal, dass Zarathustra die Figur des Esels bemüht. Im ersten Teil erscheint der „hübsche lastbare Esel“ als ein Bruder des Kamels.<sup>39</sup> In der Rede *Von den berühmten Weisen* aus dem zweiten Teil (S. 132, 133) erscheint der Esel zusätzlich als „hartnäckig und klug“. Er gehört also zu den Tieren, die als Sympathieträger im *Zarathustra* gelten können. Im Gegensatz zu den vielen Tieren, die im Werk auch sprechen, sagt der Esel aus dem vierten Teil nur I-A. Hier ist ein Wortspiel zwischen Bejahung und tatsächlichem Eselsschrei zu erkennen. Als Figur der Bejahung, wenn wir uns nach den *Drei Verwandlungen* aus dem ersten Teil orientieren, ist der Esel allerdings dem Kind ähnlich, einem Kind aber mit „bösem Willen“, wie der Text immer wieder betont. Im zweiten Absatz der Rede *Die Erweckung* wird der Esel zu einem komischen Götzen, der von den anderen höheren Menschen angebetet wird. Er wird zu einem lastbaren

---

<sup>39</sup> ASZ, *Vom Lesen und Schreiben*, I, S. 49.



Gott der Bejahung, die wie Nietzsche nicht ohne Ironie bemerkt, dazu führt, dass „er selten Unrecht [bekommt]“. Die Idee des Esels als Gott ist natürlich Gotteslästerung, sie verbindet aber gleichzeitig einige der Prinzipien, die Nietzsche in den vorigen Reden und Teilen benannt hat. Es ist ein Gott, der sich wenig um die Menschen kümmert, „die Welt nach seinem Bilde [erschaffen hat], nämlich so dumm als möglich“, und er trägt die Eigenschaft des Kindes bis zum Äußersten, denn seine Unschuld besteht darin, nicht zu wissen, was Unschuld ist. Als in der nächsten Rede mit dem Titel *Das Eselsfest* Zarathustra, indem er allerdings selbst I-A schreit, seine Gäste fragt, ob sie verrückt geworden sind, dass sie so einen Gott anbeten, antwortet ihm der Papst: „Lieber Gott also anbeten, in dieser Gestalt, als in gar keiner Gestalt!“ Da es sogar diesen höheren Menschen notwendig ist, irgendeinen Gott anzubeten, haben sie sich also einen harmlosen ausgesucht. Das Eselsfest wird abschließend als ein Zeichen der Genesung gedeutet, bei dem es heißt, dass der Esel, dem man Wein zu trinken gegeben hatte, sogar getanzt habe. Diese letzte Parodie des religiösen Kultes scheint für den Wandlungsprozess der Menschen notwendig zu sein, sie erlaubt einen Moment des Rausches, der nicht auf ein Jenseits hindeutet, sondern im Hier und Jetzt verankert ist.

### ***Landschaften***

In *Also sprach Zarathustra* dienen die Landschaften als Anhaltspunkte für die Erzählung. Sie sind nie Gegenstand ausführlicher Beschreibungen, repräsentieren aber die Bewegung Zarathustras und haben vielfach Symbolcharakter. Am Anfang der *Vorrede* heißt es, dass Zarathustra seine Heimat am See mit dreißig verließ, um in die Berge zu gehen. Das Gebirge, in dem seine Höhle sich auch befindet, ist sein Rückzugsort, an dem sich seine Tiere befinden und wo er einsam und in Geborgenheit lebt. Die Berge repräsentieren die Höhe, was in der Formulierung von Zarathustras Entschluss, sie zu verlassen, deutlich wird, „in die Tiefe [zu] steigen“ (*Vorrede* § 1, S. 11). Im starken Gegensatz dazu steht die Stadt, in der Zarathustra das erste Mal im dritten Absatz der *Vorrede* (s.o – je ne sais wieder auf Menschen trifft. Getrennt sind die Berge von der Stadt durch einen Wald (*Vorrede*, §2, S. 12-14). Es wäre auch sehr leicht, obwohl sie skizzenhaft bleiben, Zarathustras Landschaften zu kartographieren. Diese zwei Pole: Gebirge und Höhle einerseits und Stadt andererseits bilden die Hauptschauplätze der Handlung. Zarathustra spricht auch in dem Lied mit dem Titel *Auf dem Oelberge* (III, S. 218-221) vom „Sonnen-Winkel [seines] Oelberges“, wo er sich im Winter aufwärmt. Die Symbolik des Ölbergs geht auf die Bibel zurück, in der von diesem nordöstlich von Jerusalem situierten

Berg die Rede ist. Er wird im Alten Testament selten erwähnt (2. Sam 15,30; Sach 14,4). Im Neuen Testament scheint Jesus eine besondere Verbindung zu dem Berg zu haben, an dem er übernachtet (Lk 21,37; Lk 22,39; Joh 8,1) und auch zu seinen Jüngern spricht (Lk 24,50; Apg 1,12). Zarathustra bekennt auch in der Rede *Der Wanderer* (III, S. 193) seine Liebe zu Berglandschaften, was zu einem der autobiographischen Elemente im Text gehört. Nietzsche liebte das Wandern in den Küstenbergen aus Norditalien, die er oft während seiner Aufenthalte in der Region um Genua bestiegen hatte:

Als nun Zarathustra so den *Berg* hinanstieg, gedachte er unterwegs des vielen einsamen Wanderns von Jugend an, und wie viele Berge und Rücken und Gipfel er schon gestiegen sei. Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger, sagte er zu seinem Herzen, ich liebe die Ebenen nicht und es scheint, ich kann nicht lange still sitzen. (*Der Wanderer*, III, S. 193)

Hier erfahren wir, dass die Berge nicht nur für Höhe stehen. Das Wandern ist ein Symbol der Bewegung in der Einsamkeit, die auch Zarathustra charakterisiert. Vom Bergsteigen ist auch im nächsten Text *Vom Gesicht und Räthsel* die Rede (III, S. 197-199). Da wird die Schwierigkeit des Aufwärtskommens mit dem inneren Weg, den Zarathustra gehen will, verglichen. Auf diesem Pfad, „der trotzig durch Geröll stieg, ein boshafter, einsamer, dem nicht Kraut, nicht Strauch mehr zusprach“ (S. 198). Der als trotzig bezeichnete Weg begegnet Zarathustras trotziger Haltung und in dieser schlechten Stimmung wird auch ein Zwerg inszeniert, von dem später noch die Rede sein wird.

Hinzu kommen die „glückseligen Inseln“ aus dem Zweiten Teil, die auch als die „glückseligen Inseln Zarathustra’s“ bezeichnet werden (II, *Von grossen Ereignissen*, S. 167). Unweit von ihnen befindet sich eine Insel mit einem Vulkan, der den Eingang zur Hölle markiert. Hier ist ähnlich wie bei Zarathustras Höhle im Gebirge die Verbindung von Höhe und Tiefe bezeichnend. Generell sind die Landschaften, die dem *Zarathustra* seine narrative Struktur geben, von starken Gegensätzen geprägt.

### ***Mythos und Dionysisches***

Über den Mythos bei Nietzsche hat der zeitgenössische deutsche Philosoph Hans Blumenberg (1920-1996) geschrieben: „Seit Plato hat wohl nur noch Nietzsche theoretisch durchdachte elementare Mythen zu ersinnen gesucht und als philosophisches Instrument eingesetzt“<sup>40</sup>. Nietzsche selbst bekennt sich in der *Geburt der Tragödie* zur mythischen Dimension von Kultur

---

<sup>40</sup> Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/Main, 1979, S. 194.

und Gesellschaft, allerdings, wenn er das Mythische selbst einsetzt, versucht er nie dabei eine neue Glaubenslehre zu stiften, sondern bedient lediglich eine unvermeidliche Tendenz von Menschengruppen, Geschichten zu erzählen:

Ohne Mythos aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schliesst eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab [...] und selbst der Staat kennt keine mächtigeren ungeschriebnen Gesetze als das mythische Fundament.<sup>41</sup>

Daraus können wir schließen, dass das Mythische im *Zarathustra* nicht nur die Kulisse oder die Vorlage des philosophischen Diskurses ist. Es gehört vielmehr zur schöpferischen Dimension des Werkes und stellt ein Bekenntnis zu Urformen der Ausdrucksweise dar. Die fiktionale Dimension des Textes wird affirmiert, weil sie ein Mittel ist, keine vorgefasste unleugbare Wahrheit zu präsentieren, sondern eine Dynamik zu entwickeln, in der die Wahrheit sich formen und umformen lässt und vom Leser auch jederzeit kreativ umwandelt werden kann.

Das Dionysische im *Zarathustra*<sup>42</sup> repräsentiert den Kult des Chaos, das Rauschhafte Lustvolle, das zur Erneuerung der Menschheit beitragen soll. Allerdings werden Dionysos und das Dionysische nie im Text explizit genannt. Sie waren Gegenstand der Frühschrift *Die Geburt der Tragödie* (1872). Nietzsches Interesse für das Dionysische ist kein Alleinstellungsmerkmal; es hatte sich bereits in der Literatur und Philosophie der deutschen Romantik durchgesetzt, bei Friedrich Schlegel, aber auch bei Novalis und Hölderlin, sowie bei Schelling. Dazu schreibt Christian Schüle:

Für Nietzsche ist der Dionysos eine Chiffre für die Wiedergewinnung des tragischen Lebensgefühls der Griechen, für die Wiedergewinnung von Mythos, Naturnähe und Instinkt. Keineswegs jedoch will der Philosoph das Dionysische per se [...] Stattdessen sucht er nach einem 'Bruderbund' von Apollo und Dionysos, der erst die Spannung und die Nöte der griechischen Kultur zu erklären vermag.<sup>43</sup>

Im Laufe der Zeit scheint sich das Dionysische bei Nietzsche von seinem Counterpart und von seiner am Anfang rein ästhetischen Dimension losgelöst zu haben, um nunmehr alles Lebensbejahende zu bezeichnen. Es ist auch die Figur der ständigen Überschreitung der

---

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, 1872, § 23, S. 145.

<sup>42</sup> Zum Begriffspaar apollinisch und dionysisch, vgl. Christian Schüle, „Apollinisch-dionysisch“, in: *Nietzsche-Handbuch*, S. 187-190

<sup>43</sup> Ebd., S. 188.

Grenzen, von der wir gesehen haben, dass sie für die Figur des Übermenschlichen grundlegend ist. Als solches fungiert es auch als Gegenstück zur christlichen Moral.

### **Nietzsche und die Romantik**

Genauso wie sein Verhältnis zum Mythos ist Nietzsches Bezug zur Romantik komplex und in der Forschung stark umstritten. Allerdings scheinen die Stimmen zu überwiegen, die Nietzsches kritisches Verhältnis zur Romantik akzentuieren. Nichtsdestoweniger hat sich Nietzsche in der Form der Erzählung und in den Figuren und Landschaften, die er für den *Zarathustra* ausgewählt hat, im romantischen Fundus bedient. Laut Claus Zittel im *Nietzsche-Handbuch* besteht „die antiromantische Haltung [...] im bewußten Aushalten des unwiederbringlichen Verlorenseins vergangenen Glücks“<sup>44</sup>. Diese Idee kennen wir bereits aus unserer Lektüre des *Zarathustra*. Die Frage ist nun, was sie für eine Auswirkung auf unsere Interpretation der Nutzung romantischer Elemente als Szenerie für die Erzählung haben sollte. Die schemenhaften Figuren, die Nietzsche im Werk bemüht, sind nie dafür da, eine Idylle entstehen zu lassen. Sie betonen eher das Unheimliche oder sorgen für merkwürdige, ja komische Begebenheiten. Die Welt, die er entstehen lässt, ist voller Rätsel und seltsamer Begegnungen, die den Leser nie in eine angenehme Welt, nach der er sich sehnen könnte, eintauchen lassen. Verse und Lieder, die im *Zarathustra* auch als Bestandteil der Erzählung und der philosophischen Ausführungen integriert sind, sind auch in vielen Prosatexten der Romantik zu finden, wie etwas in Goethes *Wilhelm Meister* oder in Eduard Mörikes *Maler Nolten*. Dirk von Petersdorff sieht in der von Nietzsche hergestellten Vereinigung zwischen „der „Schwere und dem Lachen“ die Spur der romantischen Ironie,<sup>45</sup> die er mit Nietzsches Perspektivismus assoziiert und allgemein mit einer Art absoluten Wahrheitsansprüchen zu begegnen.<sup>46</sup>

Aus der Vorstellungswelt der Romantik stammen auch zahlreiche Figuren wie der Zwerg, der an vielen Stellen auftaucht, oder der Drache. Der Zwerg spielt in den Märchen der

---

<sup>44</sup> Claus Zittel, „Romantik“, in: *Nietzsche-Handbuch*, S. 315-317, hier S. 316.

<sup>45</sup> In der deutschen Romantik kommt der Ironie eine neue Bedeutung zu. Sie bekommt zunächst bei Friedrich Schlegel ein theoretisches Fundament, wird aber von vielen Autoren übernommen. Es geht unter anderem darum, die Illusion, die jeder Fiktion innewohnt, zu brechen und somit neue Perspektiven nicht nur auf Inhalt, sondern auch auf ästhetische Verfahren zu eröffnen.

<sup>46</sup> Dirk von Petersdorff, „Nietzsche und die romantische Ironie“, in: *Antike und Romantik bei Nietzsche*, Berlin, De Gruyter, S. 29-43, hier S. 29-30. Vgl. auch Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches, Vorrede §6*, S. 20: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen scheinbare Teleologie der Horizonte.“

Romantik eine Rolle, allerdings wird zu der Zeit der Gattungsname selten verwendet. Der Zwerg aus der Rede *Vom Gesicht und Räthsel* (III, S. 198-202) trägt den typischen Charakter einer Bergfigur und spielt die Rolle des Kontrahenten Zarathustras. Die genaue Quelle ist schwer auszumachen, man kann allerdings annehmen, dass der Zwerg Alberich aus Richard Wagners *Ring des Nibelungen* Nietzsche als Vorlage diente. Im *Zarathustra* repräsentiert er die böse Klugheit negativer Gedanken. In dieser Rede (S. 200) wie in *Vom Geist der Schwere* wird der Zwerg mit diesem Geist identifiziert (III, §2, S. 243), wo er übrigens auch mit dem Maulwurf identifiziert wird. Der Zwerg ist auch einer der Beinamen des Teufels im *Zarathustra* (*Ausser Dienst*, IV, S. 321). Er versinnbildlicht das Negative, das was drückt und den Menschen daran hindert, über sich hinauszugehen und sich selbst zu realisieren. Er hat also auch eine metaphorische Funktion.

## 10. *Also sprach Zarathustra*, sa réception et ses grandes interprétations

Le rôle de la sœur de Nietzsche dans la première réception de l'auteur a déjà été évoqué dans le cadre de ce cours. Elle a contribué à la surévaluation de la thématique de la « volonté de puissance » en en faisant le livre clé et inachevé de son frère, alors même que ce dernier avait abandonné ce projet et qu'il s'agit en grande partie d'un montage posthume de sa part. Elle a également tout fait pour faire de son frère une icône nationaliste et antidémocratique.<sup>47</sup> Il n'en reste pas moins que la réception de Nietzsche est massive depuis les années 1890 et qu'elle va bien au-delà de ce que sa sœur avait prévu ou souhaité, même dans le champ politique où les courants les plus divers se réclament de lui. Jacques Le Rider signale que malgré le spectre très large de sa réception, « le nom de Nietzsche a été associé à plusieurs moments calamiteux de l'histoire culturelle allemande »<sup>48</sup>. Il renvoie à la récupération dont il a fait l'objet de la part de Hitler et des nationaux-socialistes, mais rappelle aussi, ce qui est moins connu, que le *Zarathoustra* a également été lu comme un « bréviaire des idées belliqueuses de 1914 ». Ce contexte explique pourquoi la réception de l'auteur est parfois plus bienveillante en France ou en Italie qu'en Allemagne, où son œuvre est restée liée à cette récupération par les courants politiques les moins recommandables<sup>49</sup>.

Je disais en introduction que Nietzsche a souvent été considéré comme un *Dichter-Philosoph*, ce qui constitue une manière de le décrédibiliser à deux titres, à la fois comme poète et comme philosophe. Quoiqu'il en soit, la réception de Nietzsche est d'abord passée par la littérature. Au moment de l'écriture du *Zarathoustra*, il est un inconnu, obligé de publier ses œuvres, qui ne se vendent pas, à compte d'auteur. Cependant, dès les années 1890, alors qu'il sombre dans la folie, il commence à être massivement lu, en Allemagne, puis dans l'ensemble de l'Europe et à marquer durablement la littérature et la culture du tournant du siècle et de la modernité.

Dans le *Nietzsche-Handbuch*, Bruno Hillebrand consacre un article à la réception de Nietzsche dans la littérature de langue allemande et on y voit apparaître tout ce que la littérature de la modernité compte de grands noms : Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal, Stefan George, mais aussi les frères Heinrich et Thomas Mann, Robert Musil, Alfred Döblin et

---

<sup>47</sup> Voir Jacques Le Rider, « Nietzsche », *Dictionnaire du monde germanique*, p. 790-793, ici p. 792.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 793

<sup>49</sup> Si vous souhaitez approfondir ce sujet, je vous renvoie au volume collectif suivant : Sebastian Kaufmann und Andreas Urs Sommer, *Nietzsche und die Konservative Revolution*, Berlin De Gruyter, 2018.

Gottfried Benn<sup>50</sup>. Cela étant, Hillebrand signale que cette première phase de la réception de Nietzsche, qui commence dans les années 1890, repose bien souvent sur un malentendu, relatif notamment à la question du surhomme, qui est perçu par de nombreux auteurs comme une figure de la virilité triomphante et dont la portée philosophique est tout simplement ignorée. En revanche, les premiers écrivains européens, lecteurs de Nietzsche, au nombre desquels on compte également beaucoup de Français, tels qu'André Gide, André Malraux ou Albert Camus, ont grandement contribué aux premières interprétations de Nietzsche et à une meilleure compréhension de son œuvre. Nietzsche est sans doute, comme le souligne Hillebrand, le philosophe qui a le plus inspiré la littérature et c'est par le *Zarathoustra* que cette inspiration commence, alors que les autres œuvres étaient très peu lues dans ces premières années de la réception de l'auteur. Le rôle du surhomme dans ce processus de réception permet à ces auteurs de donner une réponse à la décadence qui leur semble caractériser leur époque et de placer leur espoir dans une vision qui évoque la virilité et la force<sup>51</sup>. On peut noter aussi que la structure narrative du *Zarathoustra* le rend comparativement plus facile d'accès que d'autres textes, ce qui peut également expliquer son succès. Voici comment Hildebrand résume la réception de Nietzsche, du *Zarathoustra* et particulièrement de l'idée du surhomme à l'échelle européenne :

Der Übermensch, das ist die literarische Konsequenz der auftrumpfenden Haltung eines ganzen Zeitalters, zeigt sich europaweit als arroganter Typ, in Deutschland sehr früh als Aufschneider und Maulheld – in Frankreich als Ausbund von Narzißmuzz und ästhetischer Eitelkeit, so André Gide – in Italien als präfaschistischer Typ, repräsentiert durch Gabriele d'Annunzio – in England als wissenschaftlicher Dandy im Banne einer Femme fatale, so in Shaws Komödie *Man and Superman* (1903).<sup>52</sup>

C'est en raison de cette réception erronée et propice au malentendu que l'on préfère souvent dans la philosophie française traduire *Übermensch* par surhumain, plutôt que par surhomme. Cependant, il m'a semblé que cette traduction était elle aussi problématique, parce que le terme est dès lors plus interprété comme un adjectif substantivé, indiquant le caractère ou l'essence de ce qui est surhumain, que comme un nom : sur-humain.

La réception de Nietzsche en France est digne d'intérêt, tout à fait indépendamment du fait que c'est le pays qui constitue le cadre de ce cours et du concours que vous préparez.

---

<sup>50</sup> Bruno Hillebrand, « Aspekte der Rezeption und Wirkung. Literatur und Dichtung (deutschsprachig) », in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 444-466.

<sup>51</sup> Ebd., S. 445.

<sup>52</sup> Ebd.

Elle a un statut exceptionnel du fait de sa précocité et de son intensité<sup>53</sup>. La première étude de grande envergure date de 1920, elle a pour auteur Charles Andlers et pour titre *Nietzsche sa vie et sa pensée*. Voici ce qu'écrit Ebeling au sujet de la réception du philosophe en France : « Tatsächlich dient und dient das Denken Nietzsches französischen Philosophen als Projektionsfläche und Polarisierungspunkt zugleich, mit dessen Hilfe wesentliche Demarkationslinien der französischen Philosophie gewogen werden konnten. »<sup>54</sup> Ebeling souligne également que cette réception ne se limite pas, comme on l'a vu, au domaine de la philosophie, mais s'étend à l'ensemble de la littérature et des arts. Elle est par exemple centrale pour le surréalisme. Par ailleurs, la critique nietzschéenne de la culture judéo-chrétienne et du rationalisme a donné lieu en France à de vigoureux débats.

Ebeling distingue trois phases dans la réception de Nietzsche en France, la première est contemporaine de la fin de la vie du philosophe et commence, comme en Allemagne, à la fin du 19<sup>ème</sup> siècle. Les années 1920 voient une réorientation de la lecture de Nietzsche dans le domaine littéraire (avec André Gide, Paul Valéry et Georges Bataille) et un début d'appropriation critique par la philosophie, avec Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty entre les années 1930 et 1950. La troisième phase est celle qui a eu le plus de retentissement dans le monde universitaire, elle coïncide avec l'avènement du structuralisme dans les années 1960, puis du poststructuralisme. La réception proprement philosophique de Nietzsche en France se concentre sur certaines thématiques, notamment la volonté de puissance (chez Gilles Deleuze et Michel Foucault), l'éternel retour (Jean-Paul Sartre, Albert Camus), le surhomme (Foucault et Deleuze) et puis également l'écriture de Nietzsche ainsi que les liens qu'elle met au jour entre philosophie et littérature, comme chez Maurice Blanchot et Jacques Derrida.

Le rapport de Nietzsche à l'histoire et à la temporalité a également fait l'objet d'une réception productive chez de nombreux auteurs, et notamment Michel Foucault, qui dans son article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »<sup>55</sup> met à l'honneur la vision nietzschéenne de l'histoire et le refus de la téléologie qu'elle implique. C'est de sa lecture de Nietzsche qu'il

---

<sup>53</sup> Knut Ebeling, « Aspekte der Rezeption und Wirkung. Frankreich », in: Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 435-437.

<sup>54</sup> Ebd, p. 435-436.

<sup>55</sup> Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (*Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971), Foucault



tire, du moins en partie sa propre méthode d'analyse, qu'il qualifie de généalogique, avant de lui préférer ce qu'il appellera l'archéologie<sup>56</sup>.

En Allemagne, c'est à Martin Heidegger que l'on doit le début de la réception proprement philosophique de l'œuvre de Nietzsche. On citera notamment les cours sur Nietzsche qu'il a donnés à l'Université de Fribourg en Brisgau entre 1936 et 1942 et qui ont été publiés en deux volumes en 1961<sup>57</sup>. On notera qu'à la même époque, un autre philosophe, dont la pensée est proche de celle de Heidegger, consacre également un grand livre à la pensée de Nietzsche. Il s'agit de Karl Jaspers<sup>58</sup>. Le texte de Heidegger intitulé *Wer ist Nietzsches Zarathustra* est d'ailleurs très accessible et vous aurez beaucoup de profit à le lire<sup>59</sup>. Il montre comment interroger le texte de Nietzsche en passant sur la dimension de conseil de vie et sur sa dimension poétique à laquelle s'arrêtent trop souvent les lecteurs, pour y chercher un contenu qui l'inscrive dans l'analyse du Dasein, de cet étant donc pour lequel se pose la question de sa propre existence et également la question de l'être. L'interprétation de Heidegger, comme celle de Karl Jaspers marquent un tournant dans les lectures philosophiques de Nietzsche, dont ils accentuent l'importance pour l'ontologie et la pensée de l'existence. Voici ce qu'écrit Giorgio Penzo au sujet de la lecture heideggérienne de Nietzsche :

Heidegger schreibt Nietzsche das Verdienst zu, daß er den Nihilismus als grundlegendes Moment des abendländischen Denkens herausgestellt hat, wenn er auch das Wesen des Nichts als Entzug des Seins zu denken vermag. Heidegger meint auch, Nietzsche habe das Verdienst, das Dogmatische der Wahrheit nicht anzuerkennen und diese als ständiges Fragen auszulegen.<sup>60</sup>

Deux points donc à retenir ici, d'abord Heidegger ne renvoie pas le nihilisme de Nietzsche à une opinion ou une vision du monde, qui serait propre au philosophe du *Zarathoustra*, mais bien plutôt une caractéristique de la pensée occidentale dans son ensemble, que Nietzsche aurait le mérite d'avoir mis au jour, à savoir que là où il y va de l'être, il y va aussi du rien. Le mérite de Nietzsche réside aussi dans le fait de ne pas avoir pris la vérité constituée comme un donné qui doit être accepté comme tel, mais comme le résultat d'une construction qui

---

<sup>56</sup> À ce sujet, voir Florence Hulak, « Michel Foucault, la philosophie et les sciences humaines : jusqu'où l'histoire peut-elle être foucauldienne ? », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [Online], #13 | 2013 <http://journals.openedition.org/traces/5718> [15/11/2020]

<sup>57</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche I et Nietzsche II, Gesamtausgabe* 6.1 et 6.2, Francfort/Main, 1961

<sup>58</sup> Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin, 1936.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra* [1953], in : *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 2000, p. 99-126.

<sup>60</sup> <sup>60</sup> Giorgio Penzo, « Übermensch », in : Ottmann, *Nietzsche-Handbuch*, p. 342-345, ici p. 345.

doit en permanence être interrogée, parce qu'elle se constitue elle-même toujours comme une réponse, bien souvent à la question « qu'est-ce que », que j'évoquais dans le chapitre sur l'écriture de Nietzsche. Quelques années avant Heidegger, en 1921, un des précurseurs de la philosophie de l'existence du nom de Franz Rosenzweig, avait reconnu à Nietzsche le mérite d'avoir été le premier à placer l'homme, au sens de la personne même du philosophe, au centre de sa philosophie : « Der Philosoph hörte auf, quantité négligeable für seine Philosophie zu sein »<sup>61</sup>. La philosophie sort avec Nietzsche de l'abstraction, pour prendre en charge et engager le philosophe même, avec les tourments et les interrogations, qui sont ceux de sa vie.

Nietzsche a eu un rôle capital pour l'ensemble de la vie intellectuelle de la génération qui a suivi, notamment aussi pour Georg Simmel, qui y a trouvé une première application des travaux de Darwin au domaine de la vie humaine et de la société. Sa philosophie de la vie a également eu un impact important pour les penseurs de l'existence qui émergent en Allemagne et en France avant et après la Seconde Guerre mondiale. Il a aussi joué un rôle pour ses détracteurs et ceux qui ont construit leur pensée en opposition à sa philosophie, notamment toute la théorie critique qui émerge à la même époque dans le cadre de l'École de Francfort. À ce sujet, on lira avec profit le texte de Jürgen Habermas intitulé *Der philosophische Diskurs der Moderne* dont la quatrième conférence est consacrée à Nietzsche et a pour titre « Eintritt in die Postmoderne : Nietzsche als Drehscheibe »<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Francfort/Main, Suhrkamp, 1988, p. 10.

<sup>62</sup> J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard (NRF / Bibliothèque de philosophie), 1988. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, p. 104-129.

### **En guise de conclusion : le renversement des valeurs**

Pour conclure ce tour d'horizon des grands thèmes qui parcourent le *Zarathoustra*, je voudrais encore évoquer une dernière grande expression nietzschéenne qui, si elle ne se trouve pas telle quelle dans le *Zarathoustra*, joue à mon avis un rôle pour sa compréhension, il s'agit de ce que l'on traduit en français par « renversement des valeurs » (*Umwerthung der Werthe*). Cette expression apparaît d'abord comme le sous-titre d'un projet abandonné par Nietzsche et dont le titre principal était *Philosophie der ewigen Wiederkunft*. On la retrouve ensuite comme sous-titre d'un autre projet abandonné, dont nous avons déjà parlé, à savoir La volonté de puissance, dont le titre devait être *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe*. Ce jeu sur les titres permet de faire le lien entre la question des valeurs et de leur renversement, l'éternel retour et la volonté de puissance. Ce renversement, comme le souligne Andreas Urs Sommer, Nietzsche ne s'en fait pas l'inventeur, ou le seul représentant dans l'histoire. Il évoque notamment la figure de Paul, qui dans son rôle fondateur pour la religion chrétienne, procède déjà à un renversement des valeurs<sup>63</sup>. Sommer indique que cette expression, présente chez Nietzsche, notamment dans *Der Antichrist* et dans *Götzendämmerung* (1888) n'est pas dotée d'un contenu clair. Néanmoins, si l'on réfléchit à la manière dont, d'une part les valeurs en vigueur dans la société sont critiquées dans le *Zarathoustra*, et dont d'autre part, la dimension créatrice de valeurs est soulignée en lien avec la venue du surhomme, il est tout à fait possible de rattacher ces éléments de pensée à l'idée du renversement des valeurs. À ce titre, les discours consacrés à la constitution de « nouvelles tables » (*Neue Tafeln*) sont particulièrement éclairants. Il faut d'ailleurs insister sur le caractère dynamique de l'expression. Pour Nietzsche, il s'agit en effet moins de viser le résultat du renversement, que le renversement lui-même comme processus dynamique. Nous avons bien identifié les points de critique qu'il formule, à l'égard de la morale religieuse, de l'État, des canons esthétiques et culturels, mais il ne saurait s'agir de substituer à l'ordre ambiant un autre système de valeur qui serait tout aussi figé. En ce sens, la pensée de Nietzsche ne vise pas une utopie stabilisée, mais fait constamment signe vers un horizon capable de dynamiser, de mettre en mouvement l'ordre établi.

---

<sup>63</sup> Andreas Urs Sommer, „Umwerthung der Werthe“, in: Ottman, *Nietzsche-Handbuch*, p. 345-346, ici p. 345.