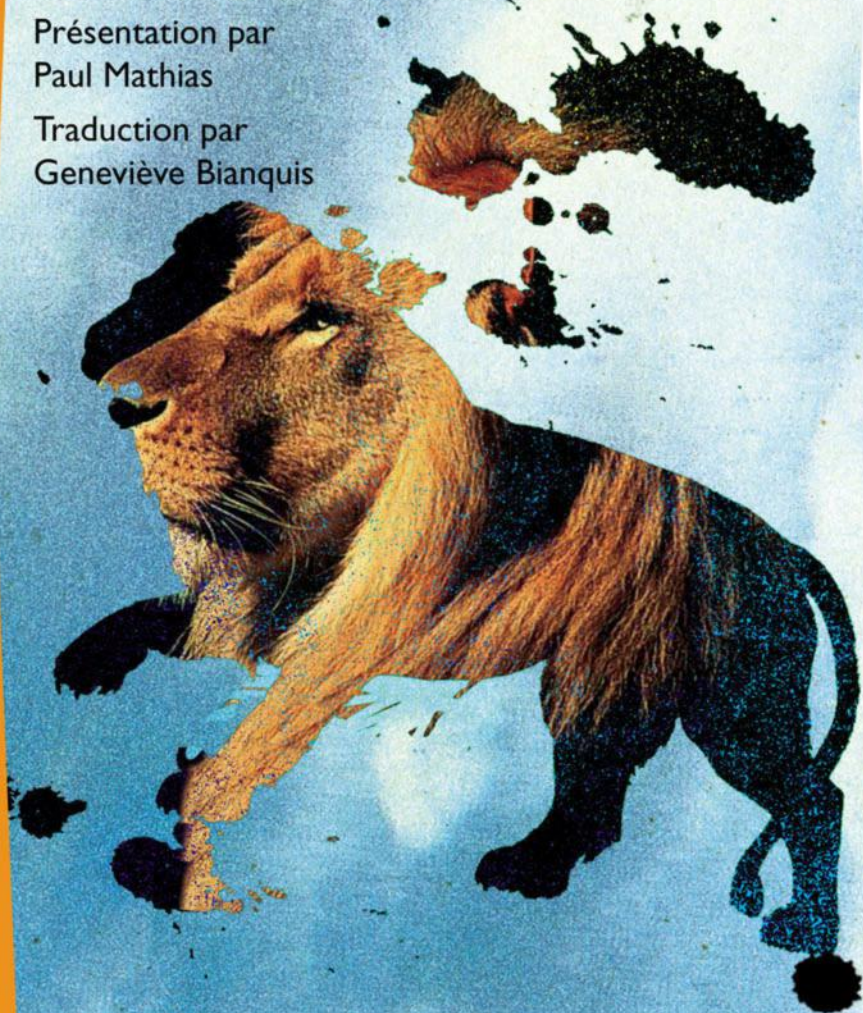


Nietzsche

Ainsi parlait Zarathoustra

Présentation par
Paul Mathias

Traduction par
Geneviève Bianquis



NIETZSCHE

Ainsi parlait Zarathoustra

« Cette œuvre est complètement à part. Ne parlons pas ici des poètes : peut-être n'y a-t-il jamais rien eu qui soit d'une telle surabondance de force. Ma notion du "dionysiaque" s'est faite ici *action d'éclat* ; comparé à elle, tout autre agir humain apparaît misérable et limité. Qu'un Goethe, qu'un Shakespeare ne sauraient respirer un seul instant dans cette atmosphère de passion et d'altitude, que Dante, auprès de Zarathoustra, ne soit qu'un croyant, et non quelqu'un qui commence par *créer* la vérité, un esprit qui *gouverne le monde*, un destin –, que les poètes du Véda soient des prêtres et pas même dignes de dénouer les chaussures de Zarathoustra, voilà qui n'est encore qu'une litote et ne donne aucune idée de la distance, de la solitude *azurée* où vit cette œuvre » (Nietzsche, *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres »).

Présentation et notes par Paul Mathias
Traduction (révisée) par Geneviève Bianquis
Bibliographie mise à jour par Blaise Benoit

Texte intégral

Illustration :

Virginie Berthemet

© Flammarion



Flammarion

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

*Du même auteur
dans la même collection*

**AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA
L'ANTÉCHRIST
LE CRÉPUSCULE DES IDOLES - LE CAS WAGNER
ECCE HOMO - NIETZSCHE CONTRE WAGNER
LE GAI SAVOIR
GÉNÉALOGIE DE LA MORALE
LE LIVRE DU PHILOSOPHE
PAR-DELÀ BIEN ET MAL
SECONDE CONSIDÉRATION INTEMPESTIVE - DE L'UTILITÉ
ET DE L'INCONVÉNIENT DES ÉTUDES HISTORIQUES POUR
LA VIE**

FRIEDRICH NIETZSCHE

AINSI PARLAIT
ZARATHOUSTRA

Traduction révisée
de
Geneviève BIANQUIS

Présentation, notes et chronologie
par
Paul MATHIAS
Bibliographie par Blaise BENOIT

GF-Flammarion

© Aubier, Paris, 1969, pour la traduction.
© Flammarion, Paris, 1996, 2006, pour cette édition.
ISBN 978-2-08-127114-2

PRÉSENTATION

LA SOLITUDE DU SURHUMAIN

Le commerce des œuvres de Nietzsche est extraordinairement éprouvant. Et en particulier du *Zarathoustra*, dont le sens est incertain, la logique suspecte, et d'une manière générale la pensée fragmentée, plastique, et comme on dit « protéiforme ». Une tumeur, qu'elle émane d'un public savant et lettré, ou même seulement de ceux qu'une lecture aventureuse de textes sibyllins n'effraie point, veut que Nietzsche ait déclenché une tumeur quintessentielle dans le corps de la culture humaine et de sa métaphysique, qu'il a ainsi « continuée » ou « abolie ». Mais pour peu qu'on ait l'esprit un peu fruste, et qu'on soit plutôt accoutumé aux rigueurs et à l'aridité de la rationalité qu'aux fulgurances de l'intuition vitale, on ne peut éviter la pesanteur assez accablante de l'« incompréhensibilité » du verbe nietzschéen. Sans doute souhaiterait-on deviner son sérieux, mais on parvient mal à le rapporter aux règles d'intelligibilité desquelles on est coutumier, et dont on se sert peut-être « à la façon mesquine des couteliers delphiques », mais avec une assez incontestable efficacité. Or Nietzsche ne se laisse pas si aisément circonvenir et, pour tout dire, il rend intellectuellement irascible.

Dans sa brute « simplicité », la question du *Zarathoustra* se résume ainsi à savoir ce que l'on peut espérer en apprendre, et comment s'engager dans une lecture qui soit en quelque façon instructive et édifiante,

lors même que son texte n'est apparemment qu'une mosaïque irrégulière de métaphores divinatoires. Si, avec quelque indulgence, on accepte que le *Zarathoustra* soit un texte fondamentalement poétique, dont la « savante polyphonie vocale » ou « l'art subtil de la séduction sonore » traduisent un instinct de vérité et une « vision » hors du commun, il faut aussi souffrir de le réduire à l'appareil symphonique qui est le sien, et en laisser les séquences rythmer un plaisir esthétique riche de toutes les vérités possibles de tous les lecteurs possibles. Mais on aurait alors beaucoup de mal à éviter cette idéologie littéraire du miasme et de l'effusion, et cette espèce de romantisme naïf et infantile qui saisit les amoureux de la « beauté » et les ravis de la métaphore. Or, il faut bien s'aviser d'une vérité de fait, que le *Zarathoustra* n'est pas à proprement parler « beau », et qu'à tout prendre on lui accordera seulement la laideur propre aux sublimes. La lourdeur des séquences ou le martèlement de son « enseignement », l'épaisseur de ses allégories ou même la cuistrerie de ses références implicites, sont autant d'obstacles à surmonter et à vaincre si l'on veut pénétrer une parole dont on fait seulement le pari qu'elle est féconde d'un discours et d'une intelligence.

En quoi il convient bien sûr de s'interroger sur sa dimension « métaphorique ». Ce qui est sûr, c'est que la métaphore n'y est pas un procédé stylistique. « Image », « symbole », « déplacement de sens », le procédé est systématique et renferme à l'exclusion de tout autre la pensée qui se joue dans le texte. Où il faut relever un double refus, qui est autant celui de la « poésie », au sens à la fois littéraire et mystique d'une parole « inspirée », que celui de « l'objectivité », vers laquelle le *Zarathoustra* ne marque aucune aspiration. L'évacuation du principe de « vérité objective » est une évidence, et de nature rigoureusement théorique. La vérité est en effet un attribut du discours qui en garantit sans doute l'efficacité logique, en le rendant certain et convaincant, mais renferme par là même des processus implicites et troubles de formalisation du réel.

On peut avoir atteint des profondeurs insondables dans l'étude du « cerveau de la sangsue », mais non pas faire entendre ses « raisons », qui ne concernent précisément pas seulement la sangsue mais celui qui s'y « intéresse » et y consacre son existence. Les raisons de la rationalité ne sont pas du côté de la Raison, elles gisent dans les limbes organiques de l'existence qu'on lui sacrifie. L'objectivité s'avère ainsi plutôt une pétrification de l'intérêt et des instincts qui y président, dans laquelle nous restons aveugles à nous-mêmes comme aux choses, réduites à la figure exsangue de la détermination logique, universelle sans doute, mais aussi dévidée et devenue étrangère au « monde de la vie ». En quoi justement le rationnel est *le moins intéressant*, c'est-à-dire ce dans quoi l'on ne peut pas « être », et ce qu'on tient dans la distance propre au savoir et à l'érudition.

Ce n'est pas à dire cependant que la « poésie » soit l'élément du *Zarathoustra*. Car elle présente, en tant que « figure » du discours, un risque majeur de mésentente et de contresens. D'abord en raison de la « suffisance » du discours poétique, dont l'énoncé est la justification immédiate et irrécusable. « Les poètes sont menteurs » d'être trop aisément crus et suivis, et de ce qu'en somme on se livre à leur parole comme à des certitudes d'autant plus fortes qu'il leur suffit d'être « fulgurantes ». La vérité poétique est d'une fatuité injustifiable et dont il n'y a rien à dire. Ou bien il faut en faire une « généalogie », et chercher alors, au-delà de l'image ou du symbole, ce qui n'y est plus poésie mais culture, vision du monde, morale et « entente de l'Être ». Une expédiente érudition mêlerait alors l'analyse stylistique à l'histoire des idées et laisserait, dans le meilleur des cas, transpirer une véritable inspiration philosophique ou religieuse. Seulement si nous devons en quelque façon être « philologues » pour comprendre le *Zarathoustra*, rien ne garantit que l'analyse philologique en constituera un parcours véritablement éclairé. Car à supposer que nous parvenions à rapporter le texte de Nietzsche, qui est de

l'ordre des effets, à la culture qui l'a inspiré, et qui est pour nous de l'ordre des causes, nous pouvons être presque assurés que notre connaissance livresque de l'érudition nietzschéenne ne sera qu'une pâle reproduction de son nerf créatif, et le reflet fantomatique quoique rassurant du processus de la genèse du *Zarathoustra*. Le piège de la poésie est ainsi dans sa prétention à constituer un substrat philologique relativement plastique, au moment où les instruments qui doivent permettre d'en éclairer la leçon sont invariablement fixes, s'ils doivent être véritablement efficaces.

Il faut donc en prendre son parti et se dire qu'on apprendra le traitement de la « métaphore » nietzschéenne d'une manière étrangère à l'explication traditionnelle, littéraire ou même « philosophique », c'est-à-dire en évitant à la fois l'examen stylistique des figures et la lourde corrélation du « signifiant » et du « signifié » dans l'impénétrable secret du symbole. Façon de dire qu'il n'y a guère de méthode pour aborder le *Zarathoustra*, et qu'on ne peut gager d'une bonne intelligence de son discours, essentiellement parce qu'il ne se laisse pas encercler et déterminer par des règles de lecture qui font leurs preuves par ailleurs. Sans doute pourrait-on l'affirmer de nombreux textes de Nietzsche, mais le *Zarathoustra* n'est pas fait de dissertations, sa construction n'est pas thématique, et ses titres ne sont pas simplement des mises en demeure de penser telle ou telle « catégorie », en imposant parfois de ne point les penser comme des catégories. Nous sommes dès lors condamnés à une lecture nourrie de l'illisibilité du texte, et qui part du présupposé que s'il est effectivement illisible, c'est qu'il n'est pas constitué comme texte, mais donné à penser, non seulement à lire, mais *en quelque sorte* à écrire, ou du moins à (re)composer. Il y a dans le *Zarathoustra*, dira Nietzsche, quelque chose d'impossible, mais d'une impossibilité qui a pu être vaincue. C'est pour nous le pari d'une illisibilité séminale, en vertu de laquelle une lecture du *Zarathoustra* serait partielle non par impuissance, non par une déficience malheureuse

de l'organe de l'intelligence critique, mais « structurellement » et parce qu'elle doit être *constituante*. Une clé peut-être pour comprendre que ce soit « un livre pour tous et pour personne », puisqu'il n'offre aucune grille de lecture, mais ordonne à chacun d'y risquer sa propre transparence. En quoi il est bien au-delà de la poésie, qui par malheur peut faire plaisir; et de la science, dont il n'accepte pas l'ordination conceptuelle et l'agencement mécanique.

Il ne faut cependant pas croire la tâche aisée. Etre seul devant le *Zarathoustra*, ce n'est pas avoir la garantie que toute lecture est « bonne », précisément parce qu'elle est solitaire, et qu'on emporte avec soi cette histoire individuelle et cet « intérêt » pour les « profondeurs abyssales » qui rendent émouvants les introvertis du verbe et les lunatiques de l'exégèse savante. Nietzsche interdit de faire des choix pratiques. L'érudition mythologique ou religieuse permet de tisser des liens, non pas de rendre raison du texte; le plaisir du texte permet de s'attacher avec l'énergie du désespoir à l'entendre, non de le comprendre. De deux choses une troisième, donc, et c'en est une des leçons fondamentales. Le *Zarathoustra* est foncièrement duplice, impose une méfiance absolue à l'égard de ses « thèmes », à lire autant comme leurs propres « anti-thèmes » : critique de la morale par une figure emblématique de la morale, critique de la science par un homme de savoir, critique enfin du discours par un écrivain non seulement exubérant, mais dont la « tâche existentielle » paraît avoir été de se faire soi-même et tout entier écriture et discours. « Dire oui » au *Zarathoustra*, c'est donc prendre le parti de refuser sans concession les certitudes auxquelles il semble conduire. Paradoxe d'une lecture qui doit être conduite comme un refus de lire, de tenir un texte à distance pour en tirer enseignement; paradoxe d'une lecture qui appelle de simuler une espèce de « navigation » dont le seul terme est un horizon : *Zarathoustra* n'est pas le Surhomme, il en est l'attente, et la fondation de cette attente.

La mort de Dieu

Zarathoustra est un moraliste et un fondateur, dont le travail n'est pourtant ni de mettre au jour les fondements certains de conduites particulières, ni de révéler les principes inamissibles de la morale humaine. Il exprime plutôt une volonté d'affrontement dans laquelle deux impératifs se découvrent progressivement, à savoir de prendre au sérieux, pour l'épaisseur de leur sens, les enseignements de la morale, et de les soumettre à une critique si absolument négatrice qu'elle permette une « renaissance » ou une « rénovation » de la morale elle-même. Les sédiments éthiques sur lesquels repose son exigence de vérité sont un ressort indispensable à son propre mouvement de découverte des valeurs. « Dieu est mort ! », le pape mis « hors service », les « contempteurs du corps » disqualifiés dans leur tentative d'énoncer les règles d'une vie à la fois ordonnée et heureuse. Pour autant, rien n'autorise d'une part à penser qu'il suffit de prendre le contrepied de l'ascétisme religieux ou du moralisme laïque pour être dans le vrai ou le bien, ni d'autre part à estimer que la mort de Dieu nous dédouane de l'esprit religieux ou des reliques de sa morale universelle. En réalité, dans la dénonciation de la morale et de ses modalités régulières ou séculières, il reste toujours le mouvement essentiel de leur « position », et donc un obstacle indispensable, « comme un échelon », pour se hisser à la parole du *Zarathoustra*, à son langage de l'affirmation et son intime vérité. Le « travail du négatif » est, ici, commué en un « travail du positif ».

La reconnaissance de la « mort de Dieu » constitue en effet un acte tout uniment destructeur et fondateur, et en ce sens un préalable essentiel à la création de valeurs de vie révélatrices de l'épaisseur de l'humain, qui exige non pas que l'on poursuive les raffinements subtils de l'intellect, mais une appréhension « guerrière » du monde, et que l'on affronte sans cesse et de plain-pied une inexorable difficulté d'être. L'idée de la mort de Dieu est en cela une façon de n'être plus

« homme », c'est-à-dire de n'être plus déterminable « en soi », ou bien comme « créature », et par l'héritage d'une forme ou d'une autre de rationalité intelligible. La première certitude que l'on puisse donc avoir sur l'idée de la mort de Dieu est qu'elle ne recouvre pas simplement une expérience historique, au sens d'un fait social ou idéologique. Ce n'est pas l'intuition de la décadence du sentiment religieux qui importe, et rien n'autorise à y entrevoir la moindre prémonition géniale d'un siècle qui devait sombrer dans une libération démoniaque de sa puissance. La mort de Dieu n'est pas quelque chose qui a (eu) lieu à la manière d'un courant intellectuel, ni comme l'on peut constater que Schopenhauer ou les Goncourt ont « existé ». Si la remarque est importante, c'est justement qu'on ne tue pas Dieu pour faire place libre à d'autres dieux, ou bien à autre chose que des dieux. D'ailleurs, il faut le reconnaître, Dieu a la peau dure, et s'il s'agit simplement d'opérer des substitutions, un âne fera bien l'affaire, pourvu qu'il offre les mêmes *certitudes* et permette d'ordonner le monde selon une logique analogue de la causalité, de la régularité, en somme de la sécurité métaphysique et morale. Si la question de Dieu n'était qu'une affaire d'expédients, s'il suffisait de le « détruire » comme on fait des villes sur lesquelles on rebâtit sans s'inquiéter du sous-sol, on pourrait se contenter de « boucher un trou avec n'importe quel morceau d'étoupe », et Zarathoustra ne serait pas différent de ceux qu'il dénonce comme des êtres aveugles à la source véritable de leurs valeurs, à leur destinée et au libre cours du monde.

La mort de Dieu n'en est pas moins « inévitable », ou si l'on préfère « nécessaire ». Elle n'est certes pas le fruit ingrat d'une lente germination historique dont le philosophe Nietzsche serait dans son intuition zarathoustrienne le génial et involontaire dépositaire. Il n'y a pas ici de « grand homme » de l'intelligence, et « l'Antéchrist » n'est pas l'envers déplaisant d'une tradition jalouse de sa puissance. La nécessité de la mort de Dieu tient au fait qu'ayant été conçue et pensée, et

en vérité peu importe comment et en vertu de quelle causalité intellectuelle ou sociale, elle ne peut plus être « im-pensée » : nous sommes définitivement féconds de cette idée, qui offre le risque tout à fait singulier de nous jeter dans un nihilisme évidé, dans une sorte d'agnosticisme bon teint nourri d'autres certitudes, celles des sciences de la nature par exemple, ou celles des sciences historiques, qui nous informent si précisément des circonstances idéologiques de notre devenir et des structures objectives de notre comportement. Eviter un tel risque et féconder l'idée de la mort de Dieu est toute l'entreprise du *Zarathoustra*, son enjeu théorique majeur en même temps que son inachèvement, qui prépare la survenue du Surhumain mais n'en offre point le spectacle.

Du coup, nous avons bien affaire à une idée, et non pas à un phénomène intellectuel qui tiendrait sa place parmi d'autres d'extension plus ou moins comparable, comme la découverte de la quinine ou des lois de la mécanique ondulatoire. Il faut bien sûr prendre garde. Ce n'est pas l'occasion pour Nietzsche de faire la part des mondes, et de séparer d'un abîme le lieu des faits et celui des pensées. Une pensée *est* un fait, mais si c'est une pensée, c'est un fait *total*. Autrement dit, ce qui se joue dans la mort de Dieu n'est pas le sort d'un concept, d'une Ecole philosophique ou religieuse, ni même peut-être de la « modernité », mais bien le sort de la pensée comme aptitude à dire et tenter de comprendre ce qui est. C'est donc de l'acte même de l'intelligence qu'il s'agit, dont le substrat d'intelligibilité est immédiatement nié par la pensée de la mort de Dieu. Car cette pensée dit que puisqu'il n'y a plus de Dieu — ce qui n'est pas une simple hypothèse, mais une certitude : l'idée *nous est survenue* que le garant de tout l'Être ne se portait pas garant de lui-même —, il n'est pas sûr non plus qu'il y ait quoi que ce soit que l'on puisse nommer « entente », quoi que ce soit qui puisse tenir lieu de « souhaitable » et de « bon », de « mauvais » ou de « laid ». La mort de Dieu nous met à cet égard en face de nous-mêmes, et mieux encore *en*

nous-mêmes : pensée « tréfondamentale », parce qu'elle participe au dévoilement des conditions primordiales de toute pensée.

C'est ainsi une pensée permettant d'échafauder un dispositif essentiellement herméneutique, mais dont l'intérêt n'est pas de proposer une grille de lecture idéologique d'un prétendu phénomène de la disparition de Dieu. Au contraire, pourrait-on dire, la mort de Dieu est bel et bien une manière de *poser* Dieu : Dieu est *là*, mais en tant que processus qui se vide irrémédiablement de son sens et se manifeste enfin dans son impuissance à rendre compte des hommes et du monde, des valeurs ou des lois qui les régissent. Par quoi l'idée de Dieu se *déploie* comme le spectacle de l'impuissance de l'idée de Dieu. En ce sens, l'énoncé n'en est pas à strictement parler un acte « destructeur » : enseigner la mort de Dieu, ce n'est pas briser les tables de la loi, comme s'il suffisait justement de rompre symboliquement et historiquement avec un passé pour s'en affranchir. Elle exprime plutôt le sentiment profond, et qui n'est pas seulement de l'ordre de la conscience intellectuelle, de l'inévitabilité d'une disparition, et qu'on a affaire en quelque sorte à une « matière de décomposition ». Mais ce « sentiment » n'est pas univoque et s'accompagne de celui d'une véritable impuissance à en finir avec Dieu et ses épigones : « Dieu est le seul être, se souvient Nietzsche, qui, pour régner, n'a même pas besoin d'exister. » A cet égard, la décadence du sentiment religieux n'est pas tant sa ruine que la mise en forme de cette ruine. Les ruines, justement, sont d'édifiants spectacles, qui ne signifient pas seulement que des civilisations ont disparu, mais aussi qu'on en honore la mémoire et la grandeur passée, et qu'on en retient ainsi, serait-ce par défaut, certaines valeurs de vie. Elles sont donc autant le spectacle qu'une culture se donne d'elle-même en édifiant la distance qui la sépare de son propre passé, et comme une telle ruine, Dieu devient un point de non-retour dont la nostalgie demeure vivante.

C'est par quoi la mort de Dieu est décisive, et simultanément un mode positif de la pensée zarathoustrienne. Car Dieu fait voir de quoi sont faites les « valeurs », et dans quel terreau elles s'enracinent. L'impossibilité même d'admettre la mort de Dieu, la haine que suscite Zarathoustra de qui l'on veut tenir éloignés les enfants, sont autant de signes des *intérêts* que recouvre le sentiment religieux, et de l'attachement organique qui est le nôtre à nos valeurs. Dieu, même mort, *surtout* mort, nous instruit de ce que nos valeurs ne sont pas des formes abstraites et immuables de notre devenir, mais quelque chose que nous créons et faisons croître selon une nécessité dont nous refusons de nous représenter la véritable matière instinctuelle. Car la « transcendance » que nous croyons devoir reconnaître dans nos principes les plus élevés n'a pas le caractère de l'absolu et de l'irréfragable. Du souci qu'éveille en nous le besoin tout simplement « vital » de régler notre existence, nous passons subrepticement à la certitude que les lois sont un « donné » d'une nature à la fois comparable à celle du besoin, puisqu'elles sont d'une évidence incompressible, et bien plus haute, puisqu'elles permettent de fixer le monde humain, ses désirs, ses orientations, et en peu de mots l'ensemble de son devenir. En d'autres termes, la mort de Dieu, à laquelle nous restons réfractaires d'une manière quasiment « physiologique », nous instruit positivement de la possibilité tout ouverte de reprendre pour soi le spectaculaire anéantissement des valeurs, et d'entreprendre de créer *à part entière* ce qui peut être nommé par commodité une « éthique », mais qui est surtout un consentement absolu à la créativité de l'Être.

Pourtant, un tel processus « re-créatif » ne traduit nullement un simple basculement des valeurs de vie. La mort de Dieu permet en ce sens d'ouvrir un double front. Contre la tradition morale et son exaspération de la transcendance, qui donnait à croire que les productions locales des intérêts individuels et sociaux pouvaient constituer des fins absolues pour

toute conduite humaine. Mais aussi contre le basculement qu'opère le positivisme de la modernité, et qui n'est lui-même qu'une forme de « décadence », puisqu'il est l'effet mécanique, et d'une nécessité purement causale, de l'éveil spirituel suscité par la mort de Dieu. Il faut ainsi se garder de confondre le véritable renversement des valeurs entrevu par Zaratroustra avec la dénonciation platement réaliste de leur impuissance, et donc un agnosticisme assez peu consistant. La tentation est en effet grande de partir du principe qu'avec la mort de Dieu disparaît le sens de ce qui est, et que nous sommes livrés au désespoir de l'existence, à un néant désarticulé à notre pouvoir sur les choses, et qui nous renverrait ainsi vers les cristallisations de la connaissance, vers notre domination de la nature, ou la faculté enfin que nous avons de nous entendre et, par exemple, de construire des édifices juridiques et étatiques propres à garantir notre tranquillité et notre prospérité. Il y a péril dans la facilité avec laquelle il est possible de glisser vers les dérives modernes de l'observation clinique de l'humain, qui substituent à l'aliénation féconde à Dieu et à son histoire celle, plus grisante encore, aux faits sociaux et historiques, à la psychologie des foules et la grégarité de ses désirs. Pour le positivisme, qui prétend reconnaître qu'il n'y a plus de valeurs, sinon celles que les sociétés produisent comme un décalque de leur position historique, la critique des valeurs s'arrête à une simple caractériologie, à une étiologie qui, au mieux, s'érige en un cynisme clinquant et, le plus généralement, se délite dans une larmoyante représentation des injustices de ce monde — simple farce, donc, qui ne fait que traduire l'un des ridicules les plus symptomatiques de notre modernité.

En ce sens, la mort de Dieu n'est pas seulement le symptôme d'une décadence des valeurs, mais elle permet de projeter cette symptomatité sur les procédés spéculatifs de ceux qui s'entendent à mettre de la distance entre eux-mêmes et les valeurs enfin « réfutées ». Car, précisément, il ne s'agit pas ici de « réfutation »,

ni d'opérer sur les discours variés de la moralité selon des protocoles qui sont ceux de ces mêmes discours. Bien plutôt, le problème est de parvenir à *radicaliser* l'appréhension de la mort de Dieu, à l'affronter sur le mode guerrier du courage et de la « probité » et non, sournoisement, du ressentiment : il faut en accepter l'idée pour ce qu'elle *est*, et non pour ce qu'elle *promet*. Si la mort de Dieu ne signifiait que la vengeance contre le regard qui « scrute les cœurs et les reins », c'est-à-dire contre le jugement moral et son inflexibilité, il n'y aurait d'autre issue que de l'interpréter comme l'occasion que s'offrent des hommes plus ou moins habiles pour confisquer à leur profit la morale, et résoudre le problème des jugements de valeurs en général en des termes qui ne sont jamais que ceux de leur intérêt propre et de leur instinct de domination. Le risque offert à cet égard par la mort de Dieu est celui d'un « callicléisme » à la petite semaine, qui substituerait à la morale érigée par une culture ancestrale autant de « morales individuelles » qu'il y a de fats dont l'idiosyncrasie sociale et spirituelle constitue une nébuleuse idéologique purement contingente et inintelligible : une morale de « hérons », faite exprès pour « les plus hideux des hommes ».

Tout au contraire, l'affrontement héroïque de la mort de Dieu n'est nullement « réactif », il se révèle être la chance inouïe d'une production radicalement nouvelle de valeurs de vie articulées à ce qu'on reconnaîtra comme « l'innocence du devenir ». Il ne s'agit pas de faire le choix de Dieu ou du Progrès. L'autre de la croyance n'est pas précisément un « autre » parce que ce n'est pas l'absence de croyance, mais un autre *mode* de la croyance. Si la grégarité est « refus-de-savoir ce qui est vrai », on ne lui opposera pas la volonté d'un tel savoir, à laquelle pourrait si bien faire écho le développement de la science positive, mais une volonté de savoir comment s'ordonne la volonté au savoir et à sa vérité. Le dépassement de l'alternative, la troisième voie ouverte par l'homme Zarathoustra, est celle de la volonté elle-même et pré-

Des tables anciennes et nouvelles.	248
Le convalescent.	269
De la grande nostalgie.	276
La seconde chanson à danser.	279
Les sept sceaux.	283

QUATRIÈME ET DERNIÈRE PARTIE

L'offrande de miel.	293
Le cri de détresse.	297
Dialogue avec les Rois.	301
La sangsue.	305
L'Enchanteur.	308
Hors service.	315
Le plus hideux des hommes.	320
Le mendiant volontaire.	325
L'Ombre.	330
Midi.	333
La salutation.	336
La Cène.	342
De l'homme supérieur.	345
Le Chant de la mélancolie.	356
De la science.	360
Chez les filles du désert.	364
Le réveil.	369
La fête de l'Ane.	372
La chanson ivre.	376
Le signe.	384
<i>Notes.</i>	389
<i>Notice bibliographique.</i>	463
<i>Notice biographique.</i>	467
<i>Index des animaux.</i>	471

GF Flammarion

10/06/156085-VI-2010 – Impr. MAURY Imprimeur, 45330 Malesherbes.
N° d'édition N.01EHPN000326.N001 – Janvier 1996. – Printed in France.