

« *L'homme est l'animal monstrueux et le suranimal* » : La question du dépassement des normes dans la pensée de Nietzsche

Résumé

Cette étude montre qu'en reconduisant la notion de norme au problème plus radical des valeurs, Nietzsche met au jour le danger que constitue la volonté d'imposer à tous les individus des normes identiques et fixes. Il démontre à l'inverse la nécessité, non seulement de mettre en question les normes admises, mais aussi et surtout de penser un perpétuel dépassement, et par là une constante recréation des normes – c'est-à-dire des valeurs –, de façon à ce qu'elles puissent jouer non plus à titre de conditions de conservation de la vie, mais en tant que condition d'un « dépassement de soi » pour différents types de vie humains.

Mots-clés : Normes ; valeurs ; culture ; santé ; Nietzsche ; Canguilhem.

Abstract

The purpose of this paper is to show that, in Nietzsche's view, the notion of norms is to be investigated in the light of the more radical problematic of values. Along these lines, he demonstrates that making the same unvarying norms prevail for all individuals involves a danger. And conversely, that it is the philosopher's duty to challenge the ruling norms: as a matter of fact, norms, that is values, must constantly be overcome and re-created, so that they no longer are mere conditions of self-preservation, but become conditions of self-overcoming for different types of human life.

Keywords : Norms; values; culture; health; Nietzsche; Canguilhem.

« L'homme est l'animal monstrueux et le suranimal » : La question du dépassement des normes dans la pensée de Nietzsche

Nietzsche s'est parfois plu à se présenter, ou du moins à se représenter, comme un penseur « monstrueux » (« un monstre unique dans l'histoire »¹). Cette image n'est pas seulement l'effet d'un procédé rhétorique destiné à choquer le lecteur ou à attirer son attention. Les métaphores dont use constamment Nietzsche sont non moins significatives que les termes dits « conceptuels », dont il fait également usage. Qu'est-ce qu'un monstre en effet, si ce n'est ce type d'être vivant qui apparaît hors d'ordre, extra-ordinaire, ou « hors de la norme », celui qui par son existence même met en évidence la fragilité de l'ordre auquel la vie nous avait habitués, et qui suscite par là l'inquiétude² ? Le monstrueux n'est pas seulement écart, distance à l'égard de la norme, et transgression de celle-ci ; on pourrait dire qu'il est aussi ce qui incarne la possibilité d'un ordre et de normes différents et nouveaux. Ce n'est, en ce sens, pas seulement lui-même que Nietzsche caractérise comme « monstrueux » : Socrate déjà, dans la mesure où il contribua à renverser les valeurs de la Grèce tragique en exigeant que l'instinct se subordonne désormais à la raison, et que l'homme aspire avant toutes choses à la connaissance, pouvait à bon droit être considéré comme un « *monstrum* »³. Plus généralement encore : c'est la nature tout entière qui peut être pensée comme monstrueuse, dans la mesure du moins où elle recouvre ce « phénomène monstrueux »⁴ auquel Nietzsche donne le nom de Dionysiaque, c'est-à-dire cette « pulsion » de la nature qui porte au dépassement des limites et des distinctions établies, et à l'abolition des formes individualisées⁵.

1. *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 2. Nous nous référons ici, sauf mention contraire à l'édition française des œuvres complètes de Nietzsche établies par G. Colli et M. Montinari : *Œuvres philosophiques complètes (OPC)*, Paris, Gallimard. Les *Fragments posthumes* seront désignés par l'abréviation *FP*, suivie du nom de l'œuvre correspondante ou du numéro du tome dans l'édition Gallimard, puis du numéro du fragment cité.

2. Cf. Canguillhem, 1998 : 171sq. Sur cette question, voir également, Caiozzo & Demartini, 2008 & Jaedicke, 1998.

3. *Le crépuscule des idoles (CId)*, « Le problème de Socrate », § 3 & 9 (Wotling, 2005) ; cf. *La naissance de la tragédie (NT)*, § 13.

4. *NT*, *Essai d'autocritique*, §1 ; cf. *NT*, § 22, qui évoque également la « monstrueuse pulsion dionysiaque » (trad. modifiée).

5. *NT*, § 1.

« Ce monde » est « un monstre de force »⁶, qui implique une perpétuelle puissance de métamorphose ou de transfiguration : les formes, les limites, les distinctions que nous y apercevons actuellement ne sauraient être pensées comme absolues, ni comme absolument statiques. Ce propos, il faut le préciser, prend sens dans le contexte de la philosophie *de l'interprétation* qui est celle de Nietzsche : dénonçant le caractère contradictoire d'une volonté de vérité absolue (car tout « connaître » signifie « entrer en relation conditionnelle avec quelque chose »⁷), Nietzsche exige que la prétendue « connaissance » de la réalité soit désormais pensée comme n'étant qu'« interprétation, et rien de plus », interprétation toujours relative à ce que nous sommes et à nos besoins propres⁸. Dès lors le « monde » (« ce monstre de monde inconnu ») ou la « réalité » ne sont pas uns, mais multiples, *infinis* même, comme l'est le champ des possibilités interprétatives⁹.

C'est, dès lors, également dans ce contexte que surgit le questionnement qui conduit précisément Nietzsche à se décrire comme étant en quelque manière un « monstre » – et qui vise en effet à interroger non seulement la nature et le contenu, mais aussi et surtout la *valeur* des normes généralement admises : à quels besoins répondent-elles ? Quel mode ou quel type de vie rendent-elles possible ? La norme, que nous entendons ici dans un premier temps au sens général d'un standard ou d'une règle ayant (implicitement ou explicitement) valeur prescriptive, doit en effet elle aussi être pensée comme une interprétation répondant à des besoins déterminés, et qui participera en conséquence des conditions de vie inhérentes à un type de vivant donné. Si les normes se conçoivent comme expression d'une *exigence*, il se peut qu'elles soient, pour le philosophe, particulièrement révélatrices : car étudier et évaluer des normes, c'est pouvoir interroger non seulement ce que les hommes font effectivement, mais aussi ce qu'ils veulent, ce vers quoi ils tendent ou à quoi ils prétendent, dans le champ théorique aussi bien que pratique.

Nietzsche, il faut le noter, ne fait qu'un usage relativement restreint du terme spécifique de « norme(s) ». Mais, dans le cas d'un philosophe aussi défiant que l'est Nietzsche à l'égard du langage et des préjugés qu'il recouvre, il faut dire que la – relative – absence du mot toutefois n'implique pas toujours l'absence de la chose, ou de l'idée, particulièrement si celle-ci est de fait problématique. Or si la norme désigne étymologiquement ce qui est *droit*, si elle est alors généralement conçue comme *mesure* de ce qui est et de ce qui doit être, Nietzsche quant à lui se refuse à présupposer la rectitude de ce que nous concevons comme « normes », et s'attache avant tout en ce sens à étudier la diversité des exigences qui semblent admises par la culture Européenne moderne. Il existe ainsi, par exemple, un « goût normal »¹⁰ qui tend manifestement à réguler spontanément nos procédures de

6. *FP XI*, 38 [12].

7. *FP XII*, 2 [54] : « à supposer même qu'il y ait un en soi, un absolu, de ce fait il ne pourrait justement pas être connu ».

8. Cf. *Id.* et *FP XI*, 39 [4].

9. *Le gai savoir (GS)* § 374 (Wotling, 1997) : « Le monde nous est bien plutôt devenu, une fois encore, 'infini' : dans la mesure où nous ne pouvons pas écarter la possibilité qu'il renferme en lui des interprétations infinies ».

10. *Aurore (A)*, § 544.

recherche ou de connaissance (le goût de la logique, des procédures démonstratives entre autres) – goût qui eût peut-être semblé « anormal », voire « monstrueux », à d'autres types d'homme et au sein d'autres cultures, celle par exemple de la Grèce présocratique¹¹. De même, il apparaît que le type de moralité dominant notre culture recouvre une série d'exigences, le cas échéant d'idéaux, qui ne jouent pas seulement à titre de représentations conscientes ou de principes discursifs, mais qui induisent des réactions, des sentiments, des comportements quasi instinctifs : le refus de la souffrance pour autrui mais aussi pour soi-même ; la dévalorisation spontanée de l'égoïsme, du conflit, ou encore de la cruauté ; la valorisation en retour de l'abnégation, de l'amour du prochain, et de la pitié, etc. Nietzsche reconduit en d'autres termes ce que nous appelons usuellement des normes à ce que lui-même désigne comme des « valeurs », c'est-à-dire à des préférences fondamentales relatives à une forme de vie et à des besoins déterminés¹² – mais dont la valeur effective pour la vie demeure cependant en question. Interroger la valeur de ces valeurs : telle est l'enquête que doit dans un premier temps mener le philosophe, enquête que Nietzsche désignera à partir de 1887, dans la *Généalogie de la morale*, sous le nom de « généalogie ».

Or l'examen de ces valeurs révèle de fait leur caractère problématique, et plus spécifiquement encore le caractère problématique de leur cristallisation sous forme de normes figées et valant apparemment en elles-mêmes. Autrement dit : la réflexion nietzschéenne sur ce que nous désignons usuellement comme autant de normes ne vise pas seulement à pointer tour à tour et diversement la dangerosité de chacune. De manière plus radicale, Nietzsche s'attache à mettre en lumière les dangers qu'implique le fait de penser les valeurs comme étant des normes, soit encore les graves insuffisances que recèlent la notion même de norme, et le type d'usage que nous en faisons. La suite de ce travail s'attachera en d'autres termes à démontrer que Nietzsche met en question, non pas seulement les normes admises dans leur diversité, mais plus radicalement la normativité de la norme comme telle, c'est-à-dire le sens et l'usage des normes tels qu'ils sont généralement conçus, ou en d'autres termes encore : le *besoin* de normer *tel* qu'il s'est le plus souvent réalisé et imposé jusqu'ici au sein de la culture Européenne qui constitue le lieu ou l'objet d'interrogation central de la réflexion de Nietzsche.

Nous montrerons que Nietzsche dénonce avant tout à cet égard : (1) Le caractère dérivé et superficiel de la norme, ignorante de ses propres sources et de ce qui l'engendre (le caractère seulement *symptomatique* de la norme) ; (2) Son caractère avant tout négatif, et ce à trois égards, Nietzsche critiquant en effet : le caractère idéalisant de la norme, soit le fait que les normes que nous privilégions soient construites non à partir de la considération de la complexité du réel, mais par le biais de la négation de celle-ci ; son caractère général, ou universel, oublieux de la diversité toujours inhérente au réel, et tout particulièrement de la diversité humaine ; son caractère univoque, fixe, immuable, qui conduit à figer les croyances

11. Cf. de nouveau *NT*, § 13.

12. Cf. *Par-delà bien et mal (PBM)*, § 3 (Wotling, 2000) : les valeurs sont « des exigences physiologiques liées à la conservation d'une espèce déterminée de vie ».

aussi bien que les conduites – ces derniers points étant ce qui conduit surtout Nietzsche à dénoncer sa dangerosité en ce qui concerne l'avenir de l'existence humaine. On verra, en conséquence, (3) que la philosophie nietzschéenne n'est pas *refus* de toute norme, mais tout au contraire effort pour repenser le statut et l'usage des normes, par la reconduction de celles-ci à la question plus fondamentale des valeurs et de leur ancrage vital ou physiologique. C'est là ce qui doit conduire, pour finir, à renoncer à concevoir l'idée d'un « goût » ou d'un homme « normal », au profit de l'idée d'un homme *normatif*, que caractérise avant tout une tendance à surmonter sans cesse ses propres normes, et par là à se dépasser sans cesse lui-même.

I. Les normes comme symptômes

Que signifie, usuellement, une « norme » ? Communément, la norme s'identifie tantôt à l'habituel ou l'ordinaire, à ce qui a lieu en moyenne : dans le contexte d'une telle approche quantitative, on pourrait dire par exemple qu'un état de santé permanent est anormal, puisque la maladie est le plus souvent inévitable pour l'homme. Mais la norme peut aussi s'identifier à l'idéal, à ce dont on considère qu'il devrait avoir lieu quoique cela puisse ne se produire jamais : l'expérience commune de la douleur et de la maladie est alors ce qui peut conduire, suivant cette fois une approche qualitative, à considérer l'absence de souffrance, le « silence des organes », comme la norme – et l'état pathologique comme anormal. Ces deux sens de la notion de norme, bien loin de se recouvrir, apparaissent donc dans un premier temps comme susceptibles de se contrarier, l'être ne coïncidant pas avec le devoir-être. Il peut arriver cependant que le concept qualitatif de la norme se trouve rabattu sur son concept quantitatif, ce qui a été déterminé statistiquement comme le plus habituel dessinant, si ce n'est l'idéal à atteindre, du moins la ligne qui permettra de mesurer des écarts différenciés, et ainsi des degrés (par excès ou par défaut) d'anormalité. Or c'est bien à ces trois aspects de la norme que Nietzsche s'intéresse en nombre de ses textes : à la norme comme idéal, à la norme comme moyenne, et – plus encore peut-être – au procédé qui consiste à faire de la norme-moyenne un idéal. Cet examen, ainsi que nous l'avons noté dans notre introduction, implique avant toute chose d'apercevoir le caractère interprétatif des normes. Plus précisément encore, Nietzsche indique clairement que les normes qui sont les nôtres sont issues des besoins – que Nietzsche désigne également comme autant d'« instincts » ou de « pulsions » – qui nous sont propres. Ce sont autrement dit nos besoins ou instincts eux-mêmes qui (nous) imposent telle ou telle norme déterminée :

Ce sont nos besoins qui *interprètent le monde* : nos instincts, leur pour et leur contre. Chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme (*als Norm aufzwingen*) à tous les autres instincts¹³.

13. *FP XII*, 7 [60] ; *FP XI*, 39 [14].

La norme est expression d'un certain type d'instinct(s), ou de besoin(s), et c'est précisément ce caractère symptomatique qui permet au philosophe, que Nietzsche pense métaphoriquement comme un philosophe-médecin, d'en interroger la valeur et d'établir dès lors un diagnostic quant au type d'homme ou de culture que caractérise un tel symptôme : *quel* instinct, quelle perspective se sont ici imposés « comme norme », mettant ainsi à l'écart d'autres perspectives, d'autres exigences ?

100

Pour mieux comprendre ceci, examinons un exemple auquel Nietzsche accorde régulièrement son attention, et ce dès ses tout premiers écrits philosophiques : celui de la pensée rationnelle, ou logique, qui procède à partir de concepts et par enchaînement de concepts. Nietzsche y insiste dès la *Naissance de la tragédie*, comme aussi dans *Vérité et mensonge extra-moral* : l'exigence logique n'est en rien une exigence immémoriale ; on peut tout au contraire retracer les sources, et le développement historique, de ce qui nous apparaît désormais comme le « goût normal »¹⁴ en matière de pensée. La pensée conceptuelle répond, d'une part, à un besoin de simplification : le concept permet de penser l'identité d'une diversité, en autorisant à négliger (à « oublier ») les différences, l'indéfinie singularité du réel ; elle est ce qui permet de maîtriser ce dernier en s'abstrayant de sa complexité initiale, soutenue en cela par le langage même, dont les unités linguistiques conduisent à croire d'autant plus fermement à l'unité réelle du concept¹⁵. Elle répond, d'autre part, à un besoin de mise en ordre, au besoin d'échapper au chaos auquel nous confronte initialement l'intuition sensible : là où la singularité de l'intuition interdit toute « classification », celle-ci est au contraire rendue possible par la généralité des concepts qui permettent de désigner par exemple ce qui est commun à différentes espèces, de déterminer des genres et des classes¹⁶, etc. Simplification et mise en ordre contribuent à nous rendre le monde plus aisément connaissable, plus aisé à appréhender, et dès lors surtout à maîtriser : la pensée conceptuelle, loin d'être un mode de pensée désintéressé, apparaît au contraire comme une « condition de vie »¹⁷ qui nous est peu à peu devenue si habituelle et nécessaire, qu'elle s'impose à nous avec l'immédiateté d'un « goût » physiologique, qu'elle nous apparaît comme le seul mode de pensée possible, et souhaitable – et sa mise en question comme un danger qu'il faut à toute force éviter, ce pourquoi précisément nous ne nous

14. A, § 544 : « nous autres modernes, nous sommes si bien habitués et entraînés par éducation à la nécessité de la logique que notre langue lui trouve un goût normal ».

15. Cf. *Vérité et mensonge au sens extra-moral (VM)*, § 1 : « Pensons encore une fois plus particulièrement à la formation des concepts : tout mot devient immédiatement concept dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique. » (OPC, I 2 : 281). Voir également sur cette question GS, § 111, qui retrace la « *Provenance du logique* ».

16. *Ibid.* : 283.

17. Cf. GS, §110 : « la force des connaissances ne tient pas à leur degré de vérité mais à leur ancienneté, au fait qu'elles sont incorporées, à leur caractère de condition de vie. ».

posons généralement plus la question de sa valeur. Et c'est pourquoi aussi nous avons fait, de ce qui n'était d'abord que réponse factuelle à un besoin pratique et vital, une *norme* à laquelle nous attribuons une valeur quasi absolue : le monde des concepts s'oppose désormais « [...] à l'autre monde, le monde intuitif des premières impressions, comme étant mieux établi, plus général, mieux connu, plus humain, et, pour cette raison, comme une instance régulatrice et impérative »¹⁸.

D'un « article de foi » dont l'ancienneté nous empêche désormais d'apercevoir le caractère « erroné » (puisqu'à proprement parler il « n'y a rien en soi d'identique »¹⁹), nous avons fait l'une des « [...] normes en fonction desquelles on mesur[e] le 'vrai' et le 'non vrai' – jusqu'au cœur des régions les plus écartées de la logique pure²⁰.

La norme logique fait partie en d'autres termes de ce que Nietzsche désigne comme des interprétations « simplificatrices », comme l'une de ces « fictions » qui sont progressivement devenues des « fictions normatives », mais dont il convient d'interroger alors la valeur pour la vie humaine elle-même. La question est en effet la suivante : que *signifie* le fait que nous ayons *besoin* de tels processus de simplification, le fait en d'autres termes que nous ne puissions affronter la diversité et le chaos du sensible ?²¹.

La norme, comme toute interprétation, joue à titre de symptôme d'un certain type de besoin, d'un certain mode de vie, dont on peut questionner la faiblesse ou la force relatives. Mais on pourrait dire plus précisément encore que ce qui est susceptible d'être caractérisé comme norme est une interprétation de premier rang, susceptible de jouer un rôle régulateur à l'égard d'autres processus interprétatifs particuliers, comme c'est manifestement le cas des normes logiques, qui supposent un constant besoin d'unité et d'identité, et un refus tout aussi constant de la diversité et de la contradiction. Nietzsche décèle d'ailleurs, par-delà les normes logiques elles-mêmes, une tendance plus profonde encore, qu'il dénonce sous le nom de « besoin atomiste »²², et qui concerne une tendance générale à la simplification par le biais d'une pensée de l'unité. Celle-ci ne concerne pas seulement l'atomisme matérialiste d'un Epicure, ou de la science moderne. Car il joue bien plus généralement là où nous posons l'existence de « substances » ou de « choses » unifiées, là où nous n'apercevons pourtant d'abord qu'une multiplicité de qualités changeantes : ainsi lorsque nous pensons un « atomisme de l'âme », une unité absolue du soi ou de l'individu ; mais aussi l'unité substantielle des choses prétendument « immédiatement » perçues²³. Le besoin atomiste – besoin d'unité et de stabilité – qui sous-tend la pensée conceptuelle, joue donc aussi bien et déjà

18. VM, § 1 : 283. Nous soulignons.

19. GS, § 111.

20. GS, § 110.

21. FP XI, 43 [1] : « Que l'on apprécie toute la valeur de l'ignorance dans son rapport aux moyens de conservation de l'être vivant, de même la valeur des simplifications en général et la valeur des fictions normatives, par exemple des fictions logiques, que l'on considère avant tout la valeur des interprétations, et dans quelle mesure il ne s'agit pas d'un « c'est », mais d'un « cela signifie ».

22. Cf. PBM, § 12 & 17.

23. Cf. FP XIV, 14 [79].

au sein de la perception elle-même, dont il faut comprendre qu'elle est aussi déjà interprétation en fonction de besoins spécifiques. Il s'accompagne et se trouve conforté par ce que Nietzsche dénonce cette fois sous le nom de « dualisme », ou de préjugé dualiste, c'est-à-dire par la tendance à penser la réalité suivant des schèmes dichotomiques, des oppositions duelles et exclusives : la substance et ses accidents, le sujet et ses actes, le sensible et l'intelligible, le singulier et l'universel, le vrai et le faux, le bien et le mal, etc. – oppositions au sein desquelles la dévalorisation de l'un des deux termes au profit du second constitue la condition de possibilité de la simplification atomiste : s'il faut chercher une vérité, conçue comme stable et universelle, il est alors non seulement permis – mais requis – de se détourner de la variété du sensible, source d'erreur et de fausseté.

La norme conceptuelle apparaît ainsi comme un cas parmi d'autres de la mise en œuvre (généralement inaperçue, ou inconsciente) du besoin atomiste même. Or si le concept, et plus largement la tendance atomiste, apparaissent avant tout comme un moyen d'ignorer le caractère complexe, divers, contradictoire et changeant du réel – s'ils ne permettent autrement dit de maîtriser la réalité que par le biais de sa négation –, il faut dire alors qu'ils ne sont le symptôme d'une relative faiblesse, d'une incapacité à se confronter à la réalité dans sa complexité même : c'est donc la crainte, et le besoin de se protéger de ce que l'on n'a pas la force d'affronter, qui sont à la source du « goût normal » en matière de connaissance qu'est la logique, tout comme aussi des préjugés dualiste et atomiste qui informent la perception même que nous avons du monde.

Ce ne sont là que quelques exemples parmi d'autres – mais ce sont des exemples importants et des plus éclairants. Car ce que Nietzsche met en lumière, c'est que le type de normes que nous privilégions généralement en tous domaines – ou plutôt, que la manière même dont nous concevons la nature des normes – constitue généralement le moyen d'une telle simplification, plus précisément d'une telle fuite à l'égard du réel, symptômes de crainte, et par conséquent de faiblesse ou de maladie.

II. La négativité de la norme

Les normes, qui ne sont jamais données mais créées, peuvent généralement être thématiques, dans le cadre de la pensée Nietzscheenne, comme autant d'interprétations, ou encore de fictions. Ce que Nietzsche dénonce, ce n'est cependant pas leur caractère fictif ou forgé en tant que tel (puisque à de telles fictions, nous ne saurions en aucun cas échapper absolument au profit d'une prétendue connaissance absolue) ; mais c'est le *type spécifique* de fiction que nous choisissons de nous imposer à titre de normes.

Cela est manifeste, tout d'abord, en ce qui concerne les *idéaux* qui dominent selon Nietzsche la culture européenne moderne, et que Nietzsche caractérise fondamentalement comme des « idéaux négatifs »²⁴, « des idéaux hostiles à la vie,

24. *Généalogie de la morale (GM) II*, § 18 (Wotling, 2000).

des idéaux diffamant le monde »²⁵. Qu'est-ce à dire ? Ceci signifie que les idéaux que nous nous imposons à titre de normes impliquent avant tout un processus de négation de ce que nous sommes nécessairement. On pense par exemple, dans le champ moral, l'idéal de l'homme *bon*, pensé comme celui qui est capable de ne pas céder à ses désirs et passions, plus spécifiquement encore à ses inclinations égoïstes. Mais que serait un homme dépassionné, et dénué de tout égoïsme ? Nietzsche met en évidence, avant tout, le caractère contradictoire d'une telle conception : « un être qui serait uniquement capable d'actions pures de tout égoïsme est encore plus fabuleux que l'oiseau Phénix [...] ; comment *pourrait-il* même faire quelque chose qui n'eût aucun rapport avec lui [...] ? Comment l'*ego* serait-il capable d'agir sans *ego* ? »²⁶. Mais il en indique également le caractère néfaste : faire du « non-égoïsme » la norme et l'idéal de l'individu, c'est exiger que l'individu fasse abstraction de ce qui constitue pour lui une condition de vie nécessaire (« la *fatalité* même de la vie »²⁷) – c'est exiger, à terme, que l'individu se nie lui-même. De la même manière, Nietzsche dénonce la logique de négation des passions, des désirs – bref, de la sensibilité humaine – qui caractérise la moralité issue des idéaux chrétiens :

L'Eglise combat la passion par l'ablation à tous les sens du terme : sa pratique, son « traitement », c'est le castratisme. Elle ne pose jamais la question : « Comment spiritualise-t-on, embellit-on, divinise-t-on un désir ? » – de tout temps, elle a mis l'accent sur la discipline de l'extirpation (de la sensualité, de l'orgueil [...], de la convoitise, de la soif de vengeance). *Mais attaquer les passions à la racine signifie attaquer la vie à la racine [...]*²⁸.

Les normes morales sont construites ici par le biais de la négation de ce qui est pourtant nécessairement constitutif du vivant humain, qui se trouve dès lors dévalorisé comme n'étant pas conforme à cette norme prétendument supérieure. En d'autres termes, la création de la norme est ce qui conduit à considérer, et surtout à dévaloriser la réalité qui la précède comme étant *a-normale*. Pour reprendre une formule éclairante dont fera usage G. Canguilhem : dans le cadre d'une telle conception de la norme, l'« anormal, logiquement second », est cependant « existentiellement premier »²⁹. Et, dans une perspective nietzschéenne, la dénonciation de ce qui nécessairement existe comme « *anormal* » constitue le moyen de sa dévalorisation. C'est, par exemple, l'idée d'un homme agissant de façon purement rationnelle, désintéressée et dépassionnée qui conduit à affirmer que « les passions constituent l'anormal, le dangereux »³⁰ ; c'est la visée idéale du bonheur conçu comme état de paix absolue (comme « paix de l'âme », dans le cas de l'individu) qui conduit à considérer toute forme de conflit comme anormale

25. *GM*, II, § 24.

26. *Humain, trop humain*, I, § 133.

27. *FP XIV*, 14 [192]. Cf. *FP IX*, 18 [32] : « Égoïsme : un terme insultant et sale pour ce qui est le fait de tout être vivant ».

28. *Cid*, « La morale comme contre-nature », § 1. La dernière phrase est soulignée par nous.

29. Canguilhem, 1997 : 180.

30. *FP XIII*, 11 [310].

et devant être abolie³¹ ; tout comme c'est encore par exemple la conception d'un état (originaire) d'innocence absolue de l'homme qui a conduit à considérer que l'« humanité depuis Adam jusqu'à maintenant s'est trouvée dans un état anormal », que « le caractère naturel de *cette* vie est une *malédiction* »³². En niant ou jetant l'opprobre sur la vie et la réalité des vivants eux-mêmes (en prétendant par exemple abolir toute forme d'égoïsme³³, et extirper les passions au lieu de travailler à leur élaboration, à leur affinement³⁴) de tels idéaux contribuent à son affaiblissement - à son caractère maladif, pour employer la métaphore médicale dont Nietzsche fait régulièrement usage. A la construction d'une norme idéale qui nous écarte de la considération de l'homme lui-même, qui nous conduit à le négliger, Nietzsche oppose l'exigence de penser des normes qui prennent en compte la vie humaine dans sa complexité au lieu de tenter de la réduire ou de la nier : « seul l'homme idéal heurte le goût du philosophe »³⁵, dans la mesure où cet « idéal », bien loin de permettre de penser avec rigueur les normes qu'il conviendrait d'imposer à l'homme (que l'égoïsme, les passions, les inclinations, ne constituent pas moins que la raison) contribue bien plutôt à la négation et l'affaiblissement de celui-ci.

L'histoire et la généalogie de ces normes conduisent cependant Nietzsche à préciser encore davantage son analyse - et sa critique. Il montre en effet que la constitution de telles normes a généralement constitué le moyen, pour les individus (ou pour les groupes d'individus) les plus faibles, de se protéger des plus puissants : la dévalorisation de l'égoïsme, de la violence des passions, et en retour l'exaltation de l'altruisme, de l'abnégation et du désintéressement, sont autant de ruses dont ont originairement usé les plus faibles afin de désarmer l'égoïsme de ceux qu'ils craignaient³⁶. Ainsi la morale altruiste apparaît-elle issue d'un affect de crainte, et n'être elle-même qu'une « forme spécifique de l'égoïsme »³⁷. Elle a donc pour origine cela même qu'elle calomnie, de sorte qu'il faut admettre son caractère intrinsèquement contradictoire. Mais elle se révèle aussi, en tout ceci, doublement négative. Il apparaît en effet que de telles normes ne supposent pas seulement ici un refus de la complexité interne de l'homme. Elles impliquent également un refus de sa diversité externe - plus encore : elles apparaissent comme un *instrument* mis au service d'une tentative pour abolir effectivement la diversité qui caractérise d'abord ce que l'on désigne souvent, mais à tort, sous le terme unique et uniformisant d'« humanité »³⁸. Ces normes visent en effet, comme le montre en particulier la *Généalogie de la morale*, à calomnier et discréditer cela même qui constitue le trait caractéristique des hommes les plus puissants, des hommes d'exception qui suscitent la crainte du plus grand nombre ; et à constituer en retour les caractéristiques

31. Voir par exemple *PBM*, § 200.

32. *FP XIII*, 11 [263].

33. Sur l'idée d'une différenciation des formes et des valeurs de « l'égoïsme », cf. *Cid*, « Incursions d'un inactuel », § 33.

34. *Cid*, « La morale comme contre-nature », § 1-2.

35. *Cid*, « Incursions d'un inactuel », § 32.

36. Cf. *PBM*, § 201.

37. *FP XIV*, 14 [29].

38. Mais - comme tout autre concept général : « L'Humanité est une abstraction » (*FP XIV*, 15 [65]).

propres des plus faibles eux-mêmes à titre de normes³⁹ devant s'imposer autant que possible à tous. Elles visent, comme l'indique encore un fragment posthume de 1887, à « discrédit[er] toute la tendance de l'homme fort, en établissant des moyens de protection des plus faibles [...] comme norme de valeur (*als Werth-Norm*) »⁴⁰. Ainsi, comme l'indique encore un posthume daté cette fois de 1888 :

La morale a toujours été un malentendu : en réalité, une espèce qui avait chevillé au corps un *fatum* <l'obligeant> à agir de telle ou telle manière, voulait se justifier en *imposant par décret* sa propre norme comme norme universelle...⁴¹.

Les normes morales qui dominent l'Europe sont bien trois fois négatives : parce qu'elles prétendent nier ou négliger les conditions mêmes de la vie humaine, elles contribuent à l'affaiblissement de l'homme, et dans le même temps aussi à son uniformisation. Nietzsche use régulièrement pour les désigner de la formule d'« idéaux grégaires » (relatifs à une morale de « l'animal du troupeau »), dans la mesure où ils contribuent en effet à rendre les hommes plus faibles, donc d'autant plus dociles et prompts à obéir aux commandements qu'on leur impose⁴² ; dans la mesure aussi où, s'imposant identiquement à tous sur une longue durée, ils conduisent à favoriser des choix et des modes de vie communs, et à abolir – ou mettre du moins à l'écart – autant que possible ce et ceux qui y font exception⁴³.

Aussi faut-il comprendre que la norme « idéale » de l'homme bienveillant, doux, dépassionné, désintéressé, altruiste, correspond tout aussi bien à une norme « moyenne ». La première contribue en effet à favoriser l'existence d'une humanité aussi uniforme et commune que possible, en faisant obstacle à tout instinct qui serait susceptible de « propulse[r] l'individu bien au-delà et au-dessus de la moyenne et du bas niveau de la conscience du troupeau »⁴⁴. Elle constitue autrement dit en terme la condition d'existence favorable à une « évolution continue de l'homme vers le semblable, l'habituel, le moyen », donc à l'avènement et la conservation d'un « homme-moyenne »⁴⁵.

Il est important cependant de noter à cet égard que les normes dites théoriques ne contribuent pas moins à ce résultat pratique que les normes morales elles-mêmes. Car l'imposition d'un « goût normal » en matière de connaissance, par exemple l'exigence d'unité qui sous tend aussi bien la connaissance perceptive que la connaissance rationnelle, constitue tout aussi bien le moyen de cette même uniformisation, comme le soulignent plusieurs textes :

39. Voir par exemple *GM*, I, § 14 : « La faiblesse doit être, à coups de mensonges, renversée en *mérite* [...] l'impuissance qui n'exerce pas de représailles en « bonté » ; la bassesse craintive en « humilité » ; la soumission à ceux que l'on hait en « obéissance » [...]. »

40. *FP XIII*, 11 [153].

41. *FP XIV*, 14 [142].

42. Cf. *PBM*, § 199 et 202.

43. *PBM*, § 199.

44. *PBM*, § 201.

45. *PBM*, § 268 et 26.

[...] la science ne fait que *poursuivre* le processus, qui a *constitué* l'histoire de l'espèce, lequel tend à rendre endémique la croyance à certaines choses et à éliminer l'incrédule pour le laisser dépérir. [...] *L'uniformité de la sensation*, jadis recherchée par la société, par la religion, c'est à présent la science qui la recherche : le *goût normal* pour toutes choses est établi ; la connaissance, reposant sur la croyance à la persistance, se trouve au service des *formes plus grossières* de la persistance [...] et elle tend à éliminer et à tuer les formes plus subtiles, le goût idiosyncrasique – elle travaille contre l'*individualisation*, contre le *goût* qui ne sont condition d'existence que pour *un seul*⁴⁶.

De même en va-t-il du préjugé dualiste également évoqué dans la première partie de ce travail, et dont Nietzsche nous dit clairement dans un posthume de 1887 : « La doctrine des contraires (bon, mauvais etc.) possède une valeur comme règle normative d'éducation parce qu'elle oblige à prendre parti »⁴⁷, parce qu'elle invite en d'autres termes à mettre à l'écart les individus (« mauvais »), ou les modes de pensée (« faux », « illogiques ») qui s'écarteraient des normes désormais admises.

En ce sens, il faut bien voir que c'est aussi la constante volonté de penser des normes générales, voire universelles, et par conséquent aussi invariables, qui pose plus globalement problème, comme l'indique particulièrement clairement le paragraphe 120 du *Gai Savoir* :

Santé de l'âme. – La populaire formule médicale de morale (l'auteur en est Ariston de Chios) «la vertu est la santé de l'âme» – devrait au moins, pour être utilisable, être modifiée de la manière suivante : «ta vertu est la santé de ton âme». Car il n'y a pas de santé en soi, et tous les essais pour définir ce type de chose ont échoué misérablement. C'est de ton but, de ton horizon, de tes pulsions, de tes erreurs et en particulier des idéaux et des fantasmes de ton âme que dépend la détermination de *ce que* doit signifier la santé même pour ton *corps*. Il existe donc d'innombrables santés du corps ; et plus on permet à nouveau à l'individuel et à l'incomparable de lever la tête, plus on se défait du dogme de l'«égalité des hommes», et plus il faut aussi que nos médecins se débarrassent du concept de santé normale, et en outre de régime normal, de cours normal de la maladie. Et alors seulement, le temps sera peut-être venu de réfléchir à la santé et à la maladie de l'*âme* et de placer la vertu propre de chacun dans la santé de celle-ci : laquelle pourrait certes apparaître chez l'un comme le contraire de la santé pour un autre.

La question des normes morales (mais le propos vaudrait aussi bien pour les normes dites « théoriques ») est ici pensée par analogie avec la question des normes médicales susceptibles d'assurer la « santé » de l'homme. Dans les deux

46. *FP GS*, 11 [156], cf. 11 [252] : « Une formidable cruauté a existé depuis le début de la vie organique, éliminant tout ce qui « *ressentait autrement* ». – La *science* n'est peut-être qu'un prolongement de ce processus éliminatoire, elle est totalement inconcevable si elle ne reconnaît pas l'« homme normal » en tant que la « mesure » suprême, à maintenir par tous les moyens ! ».

47. *FP XII*, 1 [4].

cas, Nietzsche indique que l'on tend à commettre une faute identique : on cherche à penser une norme *également valable pour tous*. Mais, tout comme les variations de constitution et d'état physiologiques impliquent que le médecin fasse usage de prescriptions singulières et variables, les différences extra- et intra-individuelles devraient conduire à penser des prescriptions pratiques et des « vertus » singulières. Il faut en d'autres termes renoncer à la conception et l'usage des normes tels qu'ils sont le plus souvent entendus : de même qu'il n'y a pas de « santé normale » ou de « régime normal », il ne saurait y avoir davantage de « devoir », de « vertu » – ou encore de « goûts » – normaux valant de façon permanente et pour *tous* les individus. Inversement, le besoin de penser de telles normes générales provient une fois encore du besoin d'interdire « à l'individuel et à l'incomparable de lever la tête », bref, du besoin d'exclure l'exceptionnel, de mettre à l'écart toute puissance supérieure susceptible de constituer un danger, et en conséquence de rendre autant que possible les hommes semblables et « égaux » entre eux.

III. De l'homme *normal* à l'homme *normatif*

Ainsi les normes, et plus radicalement les formes de normativité qui ont jusqu'ici dominé la culture Européenne – dans le champ théorique tout autant que pratique – se révèlent elles dans leur ensemble issues de la crainte, d'un besoin d'éviter et de mettre à l'écart ce que l'on n'a pas la force d'affronter. Elles se caractérisent par une essentielle négativité qui entraîne en outre nécessairement une limitation indûe des possibilités humaines, limitation d'autant plus forte que ces normes se présentent généralement comme des absolus, se parant de l'autorité inhérente à ce qui est posé comme « vérité », puisque leur caractère interprétatif n'est en aucun cas reconnu. En repensant les normes comme autant d'interprétations, et plus radicalement la nature du besoin de normer qui les sous-tend et qui nous caractérise, en repensant en d'autres termes les normes comme *valeurs*, Nietzsche entend à l'inverse marquer le caractère illégitime d'une telle limitation et, ce faisant, repenser le champ des possibilités qui s'ouvrent à l'humanité. A l'horizon commun et limité des « normes », Nietzsche oppose en effet l'« horizon de l'infini »⁴⁸ des interprétations et des valeurs, un horizon « enfin redevenu libre »⁴⁹ après qu'ont été rendues manifestes les insuffisances des valeurs particulières qui dominaient jusqu'ici sous le nom de « normes ».

La détermination de ces insuffisances permet de dessiner en retour le type d'exigences qui doivent permettre de les surpasser : là où l'on s'est attaché jusqu'ici à simplifier, uniformiser et figer, il convient désormais de penser des valeurs susceptibles de favoriser au contraire l'appréhension de la réalité dans son caractère complexe, différencié, muable, et par là même contradictoire et parfois effrayant, ou douloureux. Dans ce contexte, Nietzsche n'entend pas pour autant renoncer radicalement à user des termes usuels (idéal, norme, anormal, etc.) dont il a critiqué la signification admise. De façon plus nuancée, et suivant en cela une stratégie

48. GS, § 124. Cf. également GS, § 143, cité *infra*.

49. GS, § 343.

caractéristique de ce qu'il désigne comme son « nouveau langage », il entend bien plutôt indiquer la nécessité de penser à nouveaux frais la ou les significations possibles de ces termes.

Ainsi ne refuse-t-il nullement, par exemple, que l'homme se donne et poursuive un « idéal » : il indique tout au contraire à de multiples reprises qu'un idéal est nécessaire, mais qu'il ne saurait plus être pensé comme simplement *idéel*, c'est-à-dire comme résultat de la négation de la réalité même. C'est en ce sens par exemple que le paragraphe 143 du *Gai savoir* examine une autre manière – singulière, et multiple – de penser les normes, et les idéaux eux-mêmes, qui était inhérente à la culture et au polythéisme grecs antiques : ce dernier doit en effet être compris comme expression d'une « pulsion d'idéal personnel », comme symptôme donc d'une capacité à penser la diversité humaine et la « multiplicité de normes » qui en découle, ce contre la dangereuse uniformité des normes religieuses ou morales qui caractérisent à l'inverse notre culture :

Etre *hostile* à cette pulsion d'idéal personnel : c'était autrefois la loi de toute moralité. Il n'y avait alors qu'une norme : « l'homme » – et tout peuple croyait *détenir* cette norme unique et ultime. Mais au dessus de soi et en dehors de soi, dans un lointain surmonde, on pouvait voir une *multiplicité de normes* : un dieu n'était pas négation de l'autre dieu ou blasphème envers lui ! [...] Le monothéisme en revanche, cette conséquence rigide de la doctrine de l'homme normal unique – donc la croyance en un dieu normal, à côté duquel il n'y a que des faux dieux mensongers – fut peut-être le plus grand danger pour l'humanité jusqu'à aujourd'hui [...].

C'est en ce sens également que la fin du paragraphe 120 du *Gai savoir*, précédemment cité, affirmait :

C'est de ton but, de ton horizon, de tes pulsions, de tes erreurs et en particulier des idéaux et des fantasmes de ton âme que dépend la détermination de ce que doit signifier la santé même pour ton corps.

On voit que l'idéal n'est plus ici pensé comme un en soi, mais comme une exigence individuelle qui doit être réfléchi sur le fond des « pulsions », des besoins qui caractérisent un individu, et dès lors à titre de fiction (d'« erreur ») susceptible de répondre au mieux à ces besoins. La suite du même aphorisme nous indique en outre que cet « idéal » ne peut plus être pensé comme résultant d'un processus de négation :

Enfin, la grande question demeurerait encore ouverte : celle de savoir si nous pourrions nous passer de la maladie, même pour le développement de notre vertu, et si en particulier notre soif de connaissance et de connaissance de nous-mêmes n'auraient pas tout autant besoin de l'âme malade que de l'âme saine : bref, si la volonté exclusive de santé ne serait pas un préjugé, une lâcheté et

peut-être un reste de barbarie et de mentalité arriérée des plus raffinées.

L'« idéal » n'est plus ici synonyme de la fiction simplifiante que constituerait l'idée d'un état de santé parfait et permanent, d'une « paix » absolue du corps ou de l'âme – symptômes de peur et de « lâcheté ». Il se conçoit au contraire comme incitation à se confronter à cela même qui nous effraye, à ce qui nous fait souffrir, et par conséquent à concevoir cet « idéal » que serait la « santé » elle-même, non comme *élimination* de toute maladie, mais comme capacité à souffrir et *surmonter* les états de maladie⁵⁰. L'homme sain est celui dont les forces l'autorisent à accepter les risques multiples qu'implique toute vie humaine ; l'homme malade est celui que sa faiblesse conduit à se replier sur soi de manière à éviter tout risque – toute maladie, tout accident, tout conflit possible⁵¹. Ceci vaut aussi en ce qui concerne les risques que recèle la violence des passions, question que nous avons évoquée dans le second temps de ce travail :

Il faut s'entendre sur ceci : à la passion on peut objecter ce qu'il faut objecter à la maladie : et pourtant – nous ne pourrions pas nous passer de la maladie, et moins encore des passions [...] ⁵²

On assiste en tout ceci à un renouvellement du sens de ces diverses notions, et plus précisément au dépassement des relations duelles d'opposition et d'exclusion qui les structuraient jusqu'ici – ce qui implique dès lors également un dépassement du « préjugé » et de la « norme » dualistes : l'idéal n'est plus la négation du réel ; l'homme « bon » n'est plus nécessairement l'homme dépassionné, tout comme – ainsi que nous l'avons vu plus haut – l'altruisme n'est en rien exclusion de tout égoïsme ; enfin, la santé n'est pas le contraire de la maladie, mais un processus dynamique qui implique l'épreuve même de la maladie⁵³. Plus généralement alors, la dévalorisation de « l'anormal » par le biais de la (sur)valorisation du « normal » ne va plus de soi, ainsi que l'indique la suite du fragment précédent : « Nous *avons besoin* de l'anormal, par ces grandes maladies, nous donnons à la vie un *choc** monstrueux ... »⁵⁴. De même, là où le type de normes morales généralement admises conduisait à dévaloriser et repousser l'exception, qualifiée comme « anormale », il faut au contraire reconnaître par exemple que : « l'humanité croit grâce à la vénération de ce qui est grand, et le grand est aussi 'l'anormal' »⁵⁵.

50. Cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 2, et les fragments posthumes préparatoires correspondants : *FP XIV*, 15 [118] et 18 [11] : « La maladie est un puissant stimulant. Seulement il faut être en assez bonne santé pour la maladie. ».

51. Cf. *FP XIV*, 14 [65] : la « disposition malade » est « impuissance à résister au danger d'une intrusion nuisible ».

52. *FP XIV*, 14 [157].

53. Cf. *FP XIV*, 14 [65] : « *Santé* et *maladie* ne sont rien d'essentiellement différent, comme le croyaient les médecins d'autrefois, et encore quelques praticiens d'aujourd'hui. Il ne faut pas en faire des principes ou des entités distinctes qui se disputent l'organisme vivant et en font leur champ de bataille. »

54. *FP XIV*, 14 [157].

55. *FP Considérations Inactuelles I-II*, 19 [80], cf. 19 [81]. Voir aussi sur cette idée *PBM*, § 197.

Bref, si un « idéal » peut encore être pensé il ne saurait plus être conçu comme un idéal valable universellement et de manière stable. « L'idéal » que Nietzsche décrit sous le nom de « *grande santé* » est un « idéal singulier », qui ne se conçoit plus comme état dernier et fixe, comme état « normal » définitivement conquis et excluant dès lors tout état « anormal » ou « pathologique », mais elle est au contraire un processus individuel et continu de lutte et de conquête face à ce que l'on a trop longtemps considéré à tort comme son opposé : c'est

110 |

[...] une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et doit conquérir continuellement, parce qu'on la sacrifie et doit la sacrifier sans cesse ! [...] un idéal singulier, tentateur, riche en dangers, dont nous ne voudrions convaincre personne, parce qu'à personne nous n'accordons si facilement le droit à cet idéal : l'idéal d'un esprit qui [...] en vertu d'une plénitude et d'une puissance débordantes, joue avec tout ce qui fut jusqu'à présent qualifié de saint, bon, intangible, divin [...] ⁵⁶.

Un tel idéal en d'autres termes n'est pas en lui-même normatif : il consiste tout au contraire dans la capacité de surpasser les normes qui prétendraient indûment limiter ou figer nos possibilités. De sorte que, si des normes peuvent encore être pensées, elles ne sauraient être que provisoires, muables, labiles ; et qu'en conséquence l'homme sain ne s'identifie plus à un homme soumis à des normes, mais au contraire à un individu capable de repenser et recréer les normes qui peuvent contribuer à son propre développement – à un homme normatif plutôt que normal. Cette idée nietzschéenne, centrale pour notre propos, aura on le sait un prolongement désormais bien connu au XX^e siècle dans le cadre de la réflexion de Georges Canguilhem sur les normes ⁵⁷. Bien que celui-ci ne cite que rarement le nom du philosophe allemand, il reformule de fait on ne peut plus clairement les exigences de celui-ci en matière de « santé » humaine :

[...] la limitation forcée d'un être humain à une condition unique et invariable est jugée péjorativement, par référence à l'idéal normal humain qui est l'adaptation possible et voulue à toutes les conditions imaginables. C'est l'abus possible de la santé qui est au fond de la valeur accordée à la santé [...]. L'homme normal c'est l'homme normatif, l'être capable d'instituer de nouvelles normes, même organiques. Ce qui caractérise la santé c'est la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentanément, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles ⁵⁸.

56. GS, § 382.

57. Sur la relation entre la philosophie nietzschéenne et la réflexion de G. Canguilhem, particulièrement sur la question des normes, voir Cherlonneix, 2008 : 35 *sqq* & Stiegler, 2000 : 85 *sqq*.

58. Canguilhem, 1997 : 87 & 130.

Il faut renoncer à l'idée statique de santé normale au profit de la conception dynamique d'une santé conçue comme puissance normative, donc d'adaptation et de variation – qui s'oppose donc aussi à la puissance de la seule habitude, suivant une thématique dont on peut entrevoir la source, par exemple, chez Montaigne⁵⁹. Une telle exigence se dit, dans les textes nietzschéens, au travers de métaphores multiples : celle du voyageur et du voyage, du découvreur et de l'aventurier ; celle de l'expérimentation et de l'essai ; celle de la légèreté de la danse ; celle de la création artistique ; celle aussi de la métamorphose – et, corrélativement, dans le cadre plus général d'une métaphorique animale, celle de la monstruosité. Le « monstre » s'oppose en effet ici, d'une part spécifiquement à l'image de « l'animal de troupeau » ou de « l'animal domestique », soumis à des normes constantes et communes (à des « instincts » et des « idéaux grégaires ») ; d'autre part et plus généralement à tout vivant qui ne serait que peu, voire pas susceptible de faire varier son propre type, comme l'indiquent les dernières lignes du paragraphe 143 du *Gai savoir*, déjà évoqué plus haut :

[...] la croyance en un dieu normal, à côté duquel il n'y a que des faux dieux mensongers – fut peut-être le plus grand danger pour l'humanité jusqu'à aujourd'hui : ce qui la menaçait là, c'est ce coup d'arrêt prématuré que la plupart des autres espèces animales, pour autant que nous puissions le voir, ont déjà atteint depuis longtemps ; en ce qu'elles croient toutes à un animal normal unique, idéal de leur espèce, et qu'elles ont définitivement traduit la moralité des mœurs dans leur chair et dans leur sang. Dans le polythéisme se préparaient la liberté d'esprit et la multiplicité d'esprit de l'homme : la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, sans cesse renouvelés et toujours plus personnels : de sorte que pour l'homme seul, parmi tous les animaux, il n'y a ni horizons ni perspectives éternels.

A la fixité des autres espèces animales, Nietzsche oppose la labilité et les possibilités multiples qui s'offrent encore à l'homme, cet « *animal qui n'est pas encore fixé de manière stable* »⁶⁰, et pour lequel en conséquence il faut cesser de penser des normes, des buts, des « horizons » et « des perspectives éternelles ». Ce n'est pas une différence de nature qui sépare « l'animal homme » des autres vivants, mais une différence de degré de complexité et de diversité qui induit une différence de degré de variabilité, ce pourquoi Nietzsche le décrit également, dans un posthume de 1887, en ces termes :

L'homme est l'animal monstrueux et le suranimal ; l'homme supérieur est l'homme monstrueux et le surhumain : ainsi cela s'appartient réciproquement. A chaque croissance de l'homme en grandeur et hauteur, il ne laisse pas de croître vers le bas et l'effroyable : l'on ne doit pas vouloir l'un sans l'autre – ou

59. On se reportera sur cette question aux analyses de Bouriau, 2006 & 2008.

60. *PBM*, § 62.

plutôt : plus l'on veut foncièrement l'un, plus l'on atteint foncièrement l'autre⁶¹.

Être un « *animal monstrueux* », c'est être un « *suranimal* », c'est-à-dire précisément le type de vivant qui surpasse les autres par ses possibilités de développement, de sur-passement de ce qu'il est actuellement ; c'est être un vivant encore en devenir, que ne limite aucune nature déjà fixée, aucune norme absolue. Nietzsche nous invite à penser ici les possibilités (indéfinies) de variation de l'homme, ce qui suppose la reconnaissance du caractère multiple, contradictoire et muable de l'homme – là où inversement les normes qui ont jusqu'ici prévalu se constituaient sur le fond d'un refus de celui-ci : face à l'ancien refus de la douleur, de la cruauté, des passions ou encore de la maladie, Nietzsche invite au contraire à penser la nécessité de celles-ci, pour le « bien » et la « santé » même de l'homme (« on ne doit pas vouloir l'un sans l'autre »).

Là où les normes anciennes permettaient d'ignorer que l'homme est « *un monstre un chaos** » (Nietzsche reprenant ici une formule pascalienne)⁶², il faut au contraire penser l'homme comme celui qui se doit de dépasser de telles normes afin de surpasser aussi les insuffisances de l'état auquel elles l'ont conduit – et prendre en compte en conséquence son caractère complexe, labile, « monstrueux », « chaotique ».

La métaphore du « monstre » – tout comme d'ailleurs aussi celle de la danse, ou de l'art – nous indique cependant quelque chose de plus. La légèreté du danseur, l'originalité de l'artiste, n'impliquent en effet nullement l'absence ou le refus de toute norme : la grâce du danseur ou du virtuose ne s'actualise que parce qu'ont d'abord été parfaitement assimilées des règles dont l'individu en vient alors à pouvoir jouer, et se jouer ; et l'originalité de l'artiste, du créateur, doit se concevoir non comme refus de toute règle mais comme modification ou dépassement de règles anciennes. Il s'agit à chaque fois, comme l'indique Nietzsche à propos des artistes grecs antiques, de « se laisser imposer une contrainte multiple », puis « de ce non content, d'inventer une contrainte nouvelle, de s'y plier et d'en triompher avec grâce »⁶³. De même en va-t-il du monstre qui, comme nous l'avions noté dès notre introduction, n'apparaît tel que parce qu'il est « hors normes », que parce qu'il surpasse les normes actuellement admises et connues : dire que l'homme doit être pensé comme « animal monstrueux », ce n'est pas dire qu'il se doit de renoncer à toute norme, mais qu'il doit être capable de réfléchir, de mettre en question, et le cas échéant d'abandonner ou mieux, de surpasser, lesdites normes.

C'est pourquoi Nietzsche peut affirmer, sans qu'il y ait là nulle contradiction, que l'indépendance du philosophe à l'esprit libre n'exclut pas, mais suppose au contraire qu'il ne se désintéresse pas des règles et des normes régnautes : « Devenir l'avocat de la règle – voilà qui pourrait être la forme et le raffinement ultimes sous lesquels le sens du noble se manifeste sur terre »⁶⁴. L'esprit libre, qui par ses

61. FP XII, 9 [154], trad. modifiée.

62. FP XIII, 9 [182]. Cf. Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 434/Lafuma 131.

63. HTH II, *Opinions et sentences mêlées*, § 122 & 140.

64. GS, § 55.

qualités d'indépendance, de courage, fait en un sens exception aux normes, ne prétend cependant pas les ignorer ou les nier absolument : sa tâche philosophique de questionnement et d'évaluation implique au contraire qu'il étudie de près les normes actuelles ou anciennes, qu'il en interroge les sources et les conséquences, qu'il les confronte à d'autres afin de pouvoir finalement évaluer leur valeur. L'homme hors-normes n'est donc tel que parce qu'il sait d'abord se soucier des normes elles-mêmes, comme l'indique Nietzsche lorsqu'il décrit, dans le paragraphe 26 de *Par-delà bien et mal*, la figure du philosophe et de l'esprit libre : s'il est vrai que cet « homme hors du commun » ne peut qu'aspérer par là même à échapper à ce qui est commun, à « oublier la règle "homme", lui qui en est l'exception », il faut dire cependant que « l'instinct de connaissance » qui le caractérise le conduira à ne pas céder trop vite à ce bel isolement, mais tout au contraire à se diriger « droit sur cette règle, en homme de connaissance au sens élevé et exceptionnel », à vouloir étudier sérieusement « l'homme-moyenne » lui-même, donc à reconnaître que « "la règle est plus intéressante que l'exception, – que moi, l'exception !" ». Le dépassement des normes, il faut le comprendre ici, ne résulte pas d'une brutale négation ou destruction de celles-ci, mais ne peut avoir lieu que sur le fond de leur prise en compte, de leur considération et de leur interrogation rigoureuse.

Or l'enquête nietzschéenne à l'égard des normes – plus profondément, des valeurs – caractéristiques de l'Europe moderne révèle à propos de celle-ci quelque chose de plus : notre culture se caractérise par un état ou un mouvement de nihilisme, c'est-à-dire par un mouvement progressif de dévalorisation des valeurs qui jusque là dominaient – et conditionnaient – l'existence des individus. Le nihilisme (c'est-à-dire le sentiment que ce à quoi nous avons cru le plus fermement perd de sa valeur, et de sa force, la perte donc des croyances et des buts anciens, et le sentiment de désespoir qui peut en découler) constitue pour l'homme occidental moderne, comme le souligne Nietzsche dans plusieurs posthumes, un « phénomène normal », un « état normal »⁶⁵. Mais cette « normalité » recèle un intérêt propre pour le philosophe : car ce mouvement de dévalorisation des valeurs, qui se conçoit spécifiquement comme mouvement d'autodépassement (*Selbstüberwindung*) des valeurs (comme la « conséquence nécessaire des idéaux prévalents jusqu'alors »⁶⁶) ouvre la possibilité d'envisager la possibilité de leur renversement, par le biais de la création de nouvelles valeurs. A celui du moins qui sait interpréter ce processus de disparition progressive de la puissance, auparavant considérée comme absolue, des normes admises, comme synonyme de nouvelles possibilités d'avenir, le « nihilisme » peut apparaître positivement comme « idéal de la *suprême puissance* de l'esprit, de la vie surabondante »⁶⁷, c'est-à-dire comme le commencement d'une manière radicalement nouvelle de penser et de poser les normes humaines : comme conditions simplement provisoires de l'accroissement de cette puissance, comme moments (et non comme termes) du développement de cette « vie surabondante » qui caractérise cet « animal monstrueux » qu'est, ou que devrait être, l'homme.

65. *FP XIII*, 9 [60] & 9 [35].

66. *FP XIII*, 9 [1].

67. *FP XIII*, 9 [39]. Cf. aussi *FP XIII*, 9 [43].

Conclusion

On comprend pour finir le peu de privilège que Nietzsche accorde au terme de « norme » : la ligne n'est pas une ni « droite » qui conduit à l'accroissement de la santé ou à l'épanouissement de la vie, mais au contraire toujours multiple, et soumise aux détours et aux contradictions inhérentes aux existences humaines individuelles. A l'idée de normes, toujours superficielles et dangereusement fixes, Nietzsche substitue un questionnement sur les valeurs, envisagées dans leur fonction vitale, et par conséquent aussi comme muables, à l'égal de la vie même. A la fixité et la pesanteur des normes qui ont jusqu'ici indûment limité l'existence humaine, il oppose l'exigence d'une légèreté, voire d'une gaieté philosophique, qui implique de savoir considérer les valeurs dans leur diversité et leur labilité, et de ne considérer jamais une norme déterminée que comme condition de possibilité de son surassement.

L'« anormal », le « monstrueux », ne sont plus dans ce contexte des figures négatives, mais indiquent au contraire de façon imagée la nécessité – pour l'individu, pour le philosophe – de ne considérer les normes que pour mieux s'en distancier, et pour les transformer de manière à ne pas restreindre indûment ses possibilités de pensée et, corrélativement, ses possibilités de vie. Le monstre que pense Nietzsche est ainsi un « *monstre gai* », dans la mesure où il échappe à l'esprit de sérieux qui a jusqu'ici conduit à croire au caractère absolu des normes admises. Un « *un monstre gai* », ainsi que l'écrivait F. Galliani, « *vaut mieux qu'un sentimental ennuyeux* »⁶⁸.

L'homme sain, l'homme puissant, est celui qui est capable de faire sien ce qui lui apparaît d'abord comme monstrueux, anormal, radicalement étranger – celui qui est capable d'accepter et de maîtriser, au lieu de les condamner, ces « monstres splendides » que sont ses propres forces et ses propres passions ; celui qui éprouve aussi le « ravissement de pénétrer dans [un] pays lointain, monstrueux, étrange et hors du temps, auquel les livres donnent accès, et par quoi l'horizon tout entier [prend] de nouvelles couleurs, de nouvelles possibilités... »⁶⁹ ; bref, celui qui est capable d'affronter le caractère complexe, multiforme, changeant, « monstrueux » du réel, que les normes anciennes visaient au contraire à masquer - et qui, en dépassant ces dernières, ne peut, au moins pour un temps, qu'apparaître comme étant lui aussi en quelque manière « monstrueux ».

— Céline DENAT

Université de Reims Champagne-Ardenne

68. *FP XIII*, 9 [107], et 11 [20]. Formule, en français dans le texte, empruntée à la correspondance de F. Galliani (Lettre à M. Suard, 30 juin 1770).

69. *FP XIV*, 16 [34].

Œuvres citées

- BOURIAU, Christophe, (2006) : « La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne ». *Noesis*. 10 : 73-92 (<<http://noesis.revues.org/index432.html>>)
- (2008) : « Nietzsche et la réappropriation des normes de la Renaissance ». *Philosophia Scientiæ*. 12.2 : 51-63 (<<http://philosophiascientiae.revues.org/131>>).
- CAIOZZO, Anna & DEMARTINI, Anne-Emmanuelle (2008) : « L'histoire des monstres : questions de méthode ». *Monstre et imaginaire social : Approches historiques*. Dir. CAIOZZO, A. & DEMARTINI, A.-E. Paris : Creaphis : 4-28
- CANGUILHEM, Georges (1998) : *La connaissance du vivant*. Paris : Vrin.
- (1997) : *Le normal et le pathologique*. Paris : PUF : Quadrige.
- CHERLONNEIX, Laurent (2008) : « Après Nietzsche et Canguilhem ». *Philosophie et médecine : en hommage à G. Canguilhem*. Dir. Anne FAGOT-LARGEAULT, Claude DEBRU & Michel MORANGE. Paris : Vrin : 35-47.
- JAEDICKE, Christian (1998) : *Nietzsche : figures de la monstruosité. Tératographies*. Paris-Montréal : L'Harmattan.
- NIETZSCHE, Friedrich (1967-1997) : *Œuvres philosophiques complètes*, Textes et variantes établis par G. COLLI & M. MONTINARI, 14 tomes en 18 vols. Paris : Gallimard.
- (1997) *Le Gai Savoir*. Trad. P. WOTLING. Paris : GF-Flammarion.
- (2000) *Par-delà Bien et Mal*. Trad. P. WOTLING. Paris : GF-Flammarion.
- (2000) *Éléments pour une Généalogie de la Morale*. Trad. P. WOTLING. Paris : Librairie Générale Française.
- (2005) *Le Cas Wagner et Le Crépuscule des Idoles*. Présentations et traductions d'E. BLONDEL & P. WOTLING. Paris : GF-Flammarion.
- STIEGLER, B. (2000) : « De Canguilhem à Nietzsche : la normativité du vivant ». *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, textes réunis par Guillaume LE BLANC. Paris : ENS éditions.

