

*A toutes celles  
sans lesquelles  
je ne me serais jamais tourné  
vers la Philosophie.*

*Non par fatuité.*

*Par vanité.*

## Introduction

« *La vanité humaine, autant que je sache, ne s'enquiert pas non plus, comme je l'ai déjà fait deux fois, si elle peut parler : elle parle toujours.* »<sup>1</sup>

Pourquoi parler ici de vanité ? Pourquoi consacrer une année à réfléchir sur la vanité, qui est réfléchissement par excellence, *comme problème* ? En vérité, il ne s'agit pas tant de penser que de vivre la vanité en tant que problème après l'avoir vécue *comme donnée* – et si nous la pensons, ce n'est qu'après en avoir *vécu* quelque chose. Ceci n'est pas un travail d'érudition, ou s'il le devient parfois, c'est sûrement – comme beaucoup d'érudition stérile – par vanité. Ce travail vise à la fécondité, il vise à énoncer quelque chose sur la vie, à donner à son lecteur une conception avec laquelle il peut vivre, et en fonction de laquelle infléchir sa conduite. « Regardez simplement avec quoi un érudit met à mort sa propre vie : qu'est-ce que l'emploi de la particule dans la langue grecque a à faire avec le sens de la vie antique ? Car bien sûr, quand il n'y a aucune direction, la plus grande partie de ce labeur de fourmis est tout simplement insensée et superflue. »<sup>2</sup> Nietzsche était toujours plus attentif non à ce que telle croyance fût vraie ou fausse, mais à ce qu'il fut possible de vivre avec elle. Et peut-être faut-il oser la question : une doctrine s'évalue-t-elle selon sa véracité ou selon la vie qu'elle fonde ?

Nous devons dès le commencement faire un détour par les sources dont on sait qu'elles ont pu nourrir la réflexion de Nietzsche, et qui font grand cas du thème de la vanité. Il ne s'agira pas d'un inventaire poussiéreux, mais d'une tentative à la fois de voir comment le thème a pu être problématisé – si tant est qu'il l'ait vraiment été – avant Nietzsche, et quels angles selon lesquels aborder le thème seront puisés dans ces textes classiques par le libre penseur. Les sources dont nous avons la certitude que Nietzsche avait une connaissance aiguë sont la Bible, à la fois dans le texte grec de la Septante et celui, latin, de la Vulgate, Goethe, Pascal, La Rochefoucauld, et Paul Rée. Les quatre premières font partie de ce que Nietzsche cite le plus fréquemment, et nous verrons bien plus en aval à quel point Paul Rée eut une influence décisive sur ce que nous nommerons la première théorie nietzschéenne de la justice. Après ce bref survol des sources, il s'agira de délimiter dans le corpus nietzschéen l'endroit où la notion prend une grande importance, et en se rapportant au

---

1 NIETZSCHE Friedrich, *Humain, trop humain, II, Le Voyageur et son ombre*, Introduction, Paris, LGF, 1995, trad. Henri Albert revue par Angèle Kremer-Marrietti. Phrase prononcée par l'Ombre.

2 *FP Considérations Inactuelles III-IV* 3 [63]. Nous citerons les fragments posthumes en faisant suivre l'abréviation FP du titre de l'œuvre qu'ils accompagnent, ou dans le cas contraire, de la tomaisson de l'édition Gallimard, du numéro de série où se trouve le texte, puis du numéro du fragment dans la série.

contexte où un *problème de la vanité* semble émerger chez Nietzsche, voir en quels termes le poser. Par suite, nous soumettrons un plan des opérations.

\*

Nous nous pencherons donc tout d'abord sur les sources bibliques du thème de la vanité. La critique du christianisme, dans l'œuvre de Nietzsche, ne fut pas un point de départ, contrairement au souci de justifier la vie : la *Naissance de la tragédie* ne mentionne ainsi qu'une seule fois – en passant – le christianisme, et la critique du christianisme commencera en filigrane, suivant le problème des prêtres, dans *Humain, trop humain*, avant de devenir saillante dans *Aurore*. L'*Ecclésiaste*<sup>3</sup> dit : « Vanité des vanités, tout est vanité. » Une interprétation courante de ce texte d'ouverture voudrait que le latin *vanitas* soit à rapprocher de *vanus*, et que la vanité connotât en vérité l'idée de vide. Dans sa variante extrême, cette interprétation prétend ainsi à une certaine anticipation « chrétienne » (!) de la découverte de la constitution profondément lacunaire de l'univers (ces interprètes pensent probablement aux modèles atomiques de Rutherford en 1916, puis de Bohr augmenté du principe d'exclusion de Pauli quelques années plus tard). Nous citerons en exemple paradigmatique de telles interprétations populaires le texte suivant : « Vanité des vanités, tout n'est que vanité. C'est *étymologiquement* [nous soulignons] et exprimé de la façon la plus précise [!] l'affirmation que le monde qui apparaît à nos sens, *notre monde est composé de vide* [sic !!!]. »<sup>4</sup> Un connaisseur aussi alerte que Nietzsche, à la fois du texte latin de la Vulgate et de celui, grec, de la Septante, n'est pas à rapprocher d'une lecture si – hâtive ! Il nous incombe donc de mettre les choses au clair à la fois en ce qui concerne l'étymologie, la précision, et les éléments constitutifs de cette *vanitas*. « Le terme dont nous gardons la traduction traditionnelle « vanité » signifie d'abord « buée », « haleine » [il s'agit de *hebel*, que l'exégèse a parfois voulu rapprocher de Abel], et fait partie du répertoire d'images qui décrivent dans la poésie hébraïque la fragilité humaine. Mais le mot a perdu son sens concret et n'évoque plus chez Qo [Qohélet, l'homme de l'assemblée, c'est-à-dire l'Ecclésiaste] que l'être illusoire des choses, leur absurdité et par conséquent la déception qu'elles réservent à l'homme. »<sup>5</sup> La traduction latine de Saint Jérôme, qui correspond à l'interprétation chrétienne la plus répandue de ces textes juifs<sup>6</sup>, rend *hebel* par *vanitas*, et a donc fortement contribué à associer à l'idée de vanité celles de fragilité, et d'être vain *parce qu'illusoire* (le fait que vanité signifie strictement être vain sans signifier strictement être fragile ou être illusoire est plus manifeste en allemand qu'en français : *eitel* = vain, *Eitelkeit* = vanité ; si le mot vanité

---

3 1:2, trad. Bible de Jérusalem.

4 René BARJAVEL, *Faim du tigre*, Paris, Folio, 1976, p. 184.

5 *Bible de Jérusalem*, Paris, éd. Du Cerf, 1998, p. 1101, note d/.

6 Les théologiens médiévaux lisaient l'Ancien Testament dans le texte de la Vulgate.

signifie strictement le caractère de ce qui est vain, c'est qu'il se construit en affixant le suffixe de qualité<sup>7</sup> au radical vain : une vain-ité). Cette association de la fragilité et de l'illusion se répercutera amplement dans la conception que se fait Nietzsche de la vanité. On la retrouve tout le long de *l'Ecclésiaste* : « tout est vanité et poursuite de vent »<sup>8</sup>, repris leitmotiviquement pour illustrer de multiples exemples du caractère vain *de se donner pour fin ce qui disparaîtra*, explicite la fragilité et l'illusion que connote *hebel* sans même que l'on ait à connaître le mot hébreu. Le texte de la Septante donne : Ματαιότης ματαιότητων, εἶπεν ὁ Ἐκκλησιαστής, ματαιότης ματαιότητων, τὰ πάντα ματαιότης. Le grec qui traduit *hebel* se translittère *mataiôtès*, qui ne connote non pas le vide, mais au sens large l'absence de fins, et au sens restreint *la présence mais la vacuité des fins que l'on se donne*. Il dérive de *maté*, terme pouvant se traduire par « grain de folie », ou euphémiquement par « enthousiasme ». Il est intéressant de remarquer, en ayant en tête cette racine grecque, que *'habal* en arabe, proche de l'hébreu *hébel*, est la racine dont dérive tout le champ lexical de la folie, dont *mah'boul*, qui donnera le mot français bien connu. Vanité des vanités, tout n'est que vanité, c'est *étymologiquement* l'idée que c'est folie de s'illusionner au point de faire d'une fin ce qui est périssable.

La position de Goethe, que connaissait bien Nietzsche, qui admirait d'ailleurs éminemment les conversations avec Eckermann<sup>9</sup>, est à la racine très différente de la position judéo-chrétienne. « Or, ce qu'on appelle vanité, ne me choquait pas ; car je me permettais aussi la mienne, si c'est être vain que se montrer, sans prétention, content de soi-même dans l'occasion. [...] On prodigue trop ce reproche en Allemagne : la vanité suppose nullité, une satisfaction de soi-même que rien ne justifie. »<sup>10</sup>. On a ici la formulation la plus ramassée et la plus synthétique de la position de Goethe quant à la vanité : il se pose par rapport à la racine de *eitelkeit* (« si c'est être vain ») pour s'y opposer, déterminant plutôt son effet comme « contentement de soi-même » - ce qui n'est certainement pas le cas d'un Faust, ou d'une Otilie ! La vanité, par ailleurs, ne suppose pas forcément une inadéquation d'un tel contentement de soi : elle n'est donc pas nécessairement un sentiment négatif. Du même coup, on ne voit pas en quoi elle se distingue des acceptions usuelles de l'orgueil et de la fierté. Le thème dominant du premier *Faust* semble à première vue la vanité étant donné le caractère vain des choses terrestres auxquelles Faust s'adonne sous l'impulsion de Méphistophélès, mais l'impulsion première qui pousse Faust à conclure le pacte provient de cette insatisfaction de soi, particulièrement de sa connaissance, au sujet de laquelle le premier acte contient des passages

7 Il s'agit de -eit en allemand, -ité en français, -ness en anglais, -eco en espéranto, etc.

8 *Ibid.*, 1:14.

9 *Humain, trop humain, II, Le Voyageur et son ombre, Ibid.*, §109 : « le meilleur livre allemand » (Goethe's Unterhaltungen mit Eckermann, dem besten deutschen Buche).

10 GOETHE Wilhelm, *Mémoires*, T. 2, L. XV, trad. Aubert de Vitry, 1803, p. 136.

que le philosophe ne parviendra jamais à épuiser<sup>11</sup>. C'est la raison pour laquelle Goethe n'a – à notre connaissance du moins – jamais explicitement lié le *Faust* au thème de la vanité. Le *Faust* se lie plutôt au problème de la passion, comprenant à la fois le plaisir, la passion amoureuse, et la passion de la connaissance (Nietzsche héritera par ailleurs amplement de ce dernier problème). Prenons acte, enfin, que Goethe prend bien soin de ne pas parler de la vanité comme *amour* de soi, pour que l'on se garde de confondre la vanité avec une passion ! Ainsi, s'il y a une influence de Goethe sur Nietzsche quant au problème de la vanité, c'est probablement en ce que le jeune Nietzsche ne distingue pas rigoureusement orgueil, fierté, et vanité, et qu'il partagera par la suite ces notions selon le critère du contentement de soi. Il faut également se demander si ce que Goethe ne nomme *pas* vanité ne devient pourtant pas telle dans l'acception que le terme prendra chez Nietzsche : le sentiment de faiblesse, l'immense désir de se mirer comme une divinité peut s'admirer, sans y parvenir, sont en ce sens des indices forts. Ne nions donc pas la probabilité forte que Nietzsche ait vu beaucoup de philosophie dans l'étude des caractères des personnages de Goethe, comme il le fit pour ceux de Stendhal et – tardivement – ceux de Dostoïevski.

Nous allons néanmoins nous rendre compte que Pascal et la Rochefoucauld eurent une incidence encore plus forte sur la pensée de la vanité, telle qu'elle se trouve chez Nietzsche, que l'Ancien Testament et Goethe. Il peut sembler étonnant, de prime abord, que des fragments tels que « Il a quatre laquais. »<sup>12</sup>, « Talon de soulier. »<sup>13</sup> et « La cause et les effets de l'amour. Cléopâtre. »<sup>14</sup> se situent précisément dans la liasse des *Pensées* intitulée « Vanité. » Il faut comprendre que pour Pascal, ce que l'on cherche à faire valoir par vanité ne relève jamais de ce que l'on *est*, mais de ce que l'on *a*, et c'est à cette lumière qu'il faut comprendre le célèbre fragment : « Le moi est haïssable. Vous, Mïton, le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable. »<sup>15</sup> Il nous semble que pour Pascal, suite à la Chute<sup>16</sup>, il ne peut plus y avoir d'amour de soi en tant que tel, si bien que pour être aimé, il faut avoir recours à des attributs extérieurs au moi, et les faire passer pour intrinsèques à celui-ci. Ainsi, on le « couvre », bien qu'il soit toujours là. Chez Pascal, le processus de vanité relève d'un tel procès d'autoduperie où l'objet d'amour n'est jamais qu'un avoir, et non un être. « Vous êtes donc toujours haïssable. » L'impact dans la philosophie nietzschéenne est

---

11 *Faust*, Première partie, trad. Gérard de Nerval, 1828, p. 42 : « Moi, l'image de la divinité, *qui me croyais déjà parvenu au miroir de l'éternelle vérité* [nous soulignons] ; qui, dépouillé, isolé des enfans de la terre, *aspirais à toute la clarté du ciel* [idem] ; moi qui croyais, supérieur aux chérubins, pouvoir confondre mes forces indépendantes avec celles de la nature, et, créateur aussi, jouir de la vie d'un Dieu, ai-je pu mesurer mes pressentimens à une telle élévation ?... Et comme je dois expier tant d'audace ! Une parole foudroyante vient de me rejeter bien loin ! »

12 PASCAL Blaise, *Pensées*, éd. de M. Le Guern, Paris, Galimard, Folio, 1978, §17.

13 *Ibid.*, §32.

14 *Ibid.*, §42.

15 *Ibid.*, §509.

16 La Chute renvoie ici au péché originel, tel qu'interprété par Augustin d'HIPPONE dans *De la grâce de Jésus Christ et du péché originel*, sans d'ailleurs avoir recours à la *Genèse* mais à un passage de *l'Épître aux Romains*.

colossal, car bien que la Chute ne puisse être le point de départ de Nietzsche sur la question, l'incapacité de s'aimer soi-même, le sentiment de sa propre faiblesse, travaillent en profondeur la notion de vanité dans *Humain, trop humain*. Nietzsche utilisera très vite des procédures proches de celles décrites par Pascal : la mise en scène du moi, simulation dissimulatrice, visant un amour qui dans ces conditions sera inauthentique. La position pascalienne peut ainsi se lire concentrée en une phrase extraordinaire de précision et de concision : « Il veut être grand et il se voit petit ; il veut être heureux et il se voit misérable ; il se veut parfait et il se voit plein d'imperfection ; il veut être l'objet de l'amour et de l'estime des hommes, et il voit que ses défauts ne méritent que leur aversion et leur mépris. »<sup>17</sup>

Chez Pascal, la vanité était inhérente à une volonté et pourtant une incapacité de s'aimer soi-même, état correspondant à celui de faute, faisant suite à la Chute. Elle était donc au fond de la nature humaine. On retrouve la même structure – incapacité mais volonté de s'aimer – chez La Rochefoucauld – bien qu'il la comprenne souvent sous le terme plus général d'« amour propre » - sans avoir recours à la terminologie ni à l'explication chrétienne. En effet, c'est seulement dans la seconde édition de ses *Maximes* que La Rochefoucauld rapporte l'amour propre à « la condition du péché », dans ce que l'on nomme aujourd'hui le *Discours de la Chapelle-Bessé*<sup>18</sup>. Ni la première, ni les trois éditions suivantes publiées du vivant de l'auteur, ne contiennent ce rapport au christianisme, qui n'avait lieu d'être que pour des raisons politiques, et non doctrinales. La particularité de La Rochefoucauld sera donc de placer l'amour-propre au fond de la nature humaine sans avoir besoin de recourir à Dieu pour cela – et c'est exactement ce que fera Nietzsche à son tour. La Rochefoucauld atteint ce degré de radicalité que l'on retrouvera chez le philosophe de l'esprit libre : même lorsque l'on semble s'en être débarrassé, c'est elle-même qui œuvre toujours, qui se nie car sa négation apparente est adéquate à ses fins (ces deux derniers points sont saillants dans la première Maxime Supprimée, consacrée à l'amour-propre, et qui ouvrait la première édition des *Maximes*). L'héritage n'est donc pas seulement formel (usage de maximes), stylistique (recherche de la meilleure formule possible, qui dit le plus de choses en le moins de mots possibles), ou méthodologique (le propre d'une maxime est de constater puis soumettre à l'évaluation du lecteur). L'impact de la La Rochefoucauld sur Nietzsche est énorme : que ce soit le fait de penser la vanité sur le modèle d'une monnaie d'échange (« La flatterie est une fausse monnaie qui n'a de cours que par notre vanité. »<sup>19</sup>), le fait de distinguer orgueil et vanité<sup>20</sup>, le fait que la volonté de la considération d'autrui à laquelle se ramène la vanité peut conduire à jouer des mises en scène telles

---

17 *Pensées, op. cit.*, §758.

18 LA ROCHEFOUCAULD François, *Maximes*, Paris, Classiques Garnier, 1983, p. 269 sq.

19 *Ibid.*, §158, cf. *Humain, trop humain, I, op. cit.*, §79.

20 *Ibid.*, §33, cf. *Humain, trop humain, I, op. cit.*, §170.

que l'on passe sa vie dans la tristesse, l'affliction, et le déplaisir<sup>21</sup> ou à aller contre notre goût<sup>22</sup>. Sans aucun doute, si Nietzsche n'avait lu et relu attentivement La Rochefoucauld, ce qui fait le sel de sa notion de vanité n'aurait pas été présent dans son œuvre. De nombreux traits de sa façon de la penser se trouvent déjà dans les textes de l'aristocrate français.

Nous terminerons cette rétrospective des sources du problème en abordant un contemporain et ami de Nietzsche. On ne peut évidemment faire l'économie d'un rapide passage par Paul REE quand il s'agit d'aborder Nietzsche, surtout celui d'*Humain, trop humain*. Ce que Nietzsche doit à Rée (qui traite frontalement de la vanité à la fois dans le §5 de *De l'origine des sentiments moraux*, et dans le septième chapitre de ses *Observations psychologiques*, intitulé *Versuch über Eitelkeit*<sup>23</sup>, et sur lequel nous allons ici nous fonder) c'est tout d'abord l'idée que la vanité est essentiellement problématique (« *Die Existenz der Eitelkeit ist ein Problem* »). Rée distingue deux types de vanité : celle qui incombe à l'amour de soi (*weil sie eigennützig sind*), de sorte qu'un tel amour nous porte à quérir tout avantage que nous pouvons, et celle qui incombe au contraire au fait d'être vain (*weil sie eitel sind*) de sorte qu'une bonne opinion sur nous ne « soit pas déplaisante ». Dans les deux cas, il y a « absence d'indifférence » (!) quant à l'opinion que les autres ont de nous. Le second vaniteux n'est pas ambitieux et se contente de petites flatteries, tandis que le premier vaniteux n'est jamais repu : ainsi y a-t-il une bonne et une mauvaise vanité. Nietzsche reprendra à son compte le second type de vanité, mais récusera le fait qu'être vain conduise à revoir ses ambitions à la baisse (ainsi que La Rochefoucauld avant lui). Là où l'influence de Rée sur Nietzsche sera beaucoup plus prégnante, c'est que Rée réfléchit sans cesse au rapport entre la vanité et la constitution de la société civile, en ce qu'un tel tempérament contribue 1/ à stimuler la compétition (l'influence de Spencer est ici probante, comme elle l'est sur toute sa théorie de la justice) et 2/ nous fait développer un sens de l'honneur. Nietzsche pensera plutôt la contribution de la vanité à la coutume et à une sorte d'égalisation sociale (une large partie de ce travail sera consacrée à cet aspect de la réflexion nietzschéenne), la faisant ainsi participer d'une sorte d'insociable sociabilité : dans tous les cas, l'idée de penser la vanité comme facteur déterminant de la constitution du social tel qu'il est, il la doit, sans doute possible, à Rée.

\*

S'il faut étudier la vanité chez Nietzsche, une petite mise au point statistique s'impose pour discerner le moment où la notion cesse d'être subsidiaire pour devenir véritablement problématique

---

21 *Ibid.*, §233, cf. *Humain, trop humain*, I, *op. cit.*, livre III.

22 *Ibid.*, §467.

23 REE Paul, *Gesammelte Werke 1875-1885*, Berlin, Walter de Gruyter, Supplementa Nietzscheana, 2004, pp. 121-125.

dans l'oeuvre de l'esprit libre. Ainsi avons-nous inventorié le nombre d'occurrences du mot *Eitelkeit* dans les œuvres de Nietzsche :

*Die Geburt der Tragödie (La Naissance de la tragédie)* : 1 occurrence (§19).

*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* : 1 occurrence (1ère préface).

*Ueber Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* : 1 occurrence (§1).

*Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (2nde Inactuelle)* : 3 occurrences (§§2, 6, 9).

*Schopenhauer als Erzieher (3ème Inactuelle)* : 1 occurrence (§6).

Soit en tout seulement sept occurrences avant *Humain, trop humain* ! Nous avons ensuite :

*Menschliches Allzumenschliches I (Humain, trop humain I)* : 39 occurrences

*Menschliches Allzumenschliches II* : 41 occurrences

*Morgenröthe (Aurore)* : 19 occurrences

*Die fröhliche Wissenschaft (Le Gai savoir)* : 8 occurrences

Il y a donc clairement, vers *Humain, trop humain*, une poussée du problème de la vanité qu'il n'y a ni dans les œuvres qui précèdent, ni à ce degré dans celles qui suivent. Se concentrer sur cette œuvre pour aborder le problème semble, par conséquent, s'imposer.

Il est en outre intéressant de faire des statistiques similaires sur les posthumes : il y a ainsi seulement neuf occurrences de la vanité avant 1875<sup>24</sup>. Nous nous expliquerons le pic en 1873 en abordant dans notre première partie la seconde *Considération Inactuelle*, puisqu'il s'agit de l'année de son élaboration. Par la suite, rien que sur l'année 1875, nous comptons six occurrences, puis en 1876, quatorze : comme si Nietzsche avait, trois années avant la publication de *Humain, trop humain*, commencé à se poser sérieusement le problème de la vanité. Non seulement un tel phénomène n'a rien d'anormal, mais il corrobore même une interprétation rétrospective qu'eut Nietzsche de la genèse de ses œuvres – nous devons néanmoins toujours être méfiants envers les auto-interprétations de Nietzsche : « Il ne faut parler que lorsqu'on n'a pas le droit de se taire, et ne parler que de ce que l'on a surmonté [...] tous mes écrits, avec une seule exception il est vrai [il pense très probablement ici à la 4ème *Inactuelle*], doivent être *antidatés* – ils ne parlent toujours que de ce que j'ai laissé derrière moi »<sup>25</sup>. Aborder ce qui précède *Humain, trop humain* sera donc nécessaire non seulement pour constater l'émergence du problème de la vanité en général dans

---

24 Dont voici les références, triées selon l'année : 1869 2 [23] ; 1870 5 [32] ; 1870 8 [68] ; 1871 9 [5] ; 1873 29 [13, 51, 82, 96] ; 1874 37 [1].

25 *Humain, trop humain, II, op. cit.*, Préface de 1886, §1.



l'œuvre de Nietzsche, mais également l'émergence d'éléments propres à la façon avec laquelle cette notion sera problématisée dans *Humain, trop humain*. En revanche, nous ne suivrons pas Nietzsche en disant que le problème aurait été résolu, « surmonté », avant même la rédaction de *Humain, trop humain* : une lecture attentive des textes nous l'interdit.

Un autre argument nous permet de situer le début de l'élaboration de *Humain, trop humain*, au moment où les posthumes commencent de traiter plus fréquemment de la vanité. La section de *Ecce Homo* consacrée à *Humain, trop Humain*<sup>26</sup>, explicite bien sous quel rapport dès les années 1875-1876 (« à l'époque des premières représentations solennelles de Bayreuth »), Nietzsche éprouva tout ce qui se tramait dans le cercle wagnérien comme lui étant étranger, comme lui donnant un sentiment d'étrangéreté (*Fremdheit*), ce qui l'amena à en ressentir du dégoût, et à fuir. C'est à ce moment là que commença le mouvement de libération dans lequel s'inscrirait la genèse d'*Humain, trop humain*, et les carnets en portent la trace : « de temps en temps, je notais sous le titre général de le *Soc de la charrue* quelques phrases dans mon carnet, de mordantes remarques de psychologie qu'on retrouverait peut-être encore dans *Humain, trop humain*. » On retrouvera ces fameux fragments en 1876, l'année du pic d'occurrences d'*Eitelkeit* dans les posthumes : ils constituent le cahier n°18 intitulé « Le soc » (de charrue, *Die Pflugschar*) puis ré-intitulé, au bout de 12 fragments, *Menschliches und Allzumenschliches*. Nous étudierons de plus près la genèse de l'oeuvre, et ce que son plan a de significatif, en temps utile<sup>27</sup>.

Quel est donc le thème dominant de *Humain, trop humain*, et en quoi ce thème a-t-il conduit Nietzsche à tant s'intéresser à la vanité humaine, trop humaine ? *Humain, trop humain*, est un livre pour esprit libre (*ein Buch für freie Geister*). La Préface, écrite huit ans plus tard, en 1886, nous permet de mieux appréhender ce que signifie cette expression « esprit libre » dont « il n'y en a jamais eu »<sup>28</sup> et dont on peut donc déjà dire qu'il s'agirait d'une possibilité, d'un type d'homme encore à venir. Autant dire que comme plus tard le *Zarathoustra*, l'ouvrage n'est pas dédié aux contemporains de Nietzsche ! Le texte de la Préface insiste sur la solitude de l'esprit libre, cette solitude à laquelle « condamne toute différence de vue »<sup>29</sup>. L'esprit libre doit par le « soupçon » se débarrasser de toutes ses attaches, de ses liens avec les autres hommes (liens qui prennent la forme du devoir chez les « hommes d'une espèce rare et exquise »<sup>30</sup>, ce qui est une façon de dire qu'il y a

---

26 NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo* in *Oeuvres philosophiques complètes T. VIII/1*, Paris, Gallimard, 1974, Pourquoi j'écris de si bon livres, *Humain, trop humain*, §2.

27 Signalons la publication d'une étude sur ce fameux voyage à Sorrente de 1876-1878 par Paolo d'Iorio, dont la parution est prévue le 10 mai 2012 aux éditions du CNRS sous le titre *Le voyage de Nietzsche à Sorrente et la genèse de la philosophie de l'esprit libre*.

28 *Humain, trop humain*, I, *op. cit.*, Préface de 1886, §2.

29 *Ibid.*, §1.

30 *Ibid.*, §3.

bien d'autres types de liens) pour enfin être « arraché » de ses préjugés (« une peur, une défiance soudaine de tout ce qu'elle aimait »). Alors se produit la « grande santé »<sup>31</sup>, le moment où suite à cette libération, il devient possible de devenir un expérimentateur libre, c'est-à-dire où ce qui était impensable au sein de la multitude et des préjugés auxquels elle nous attachait devient pensable. De nouvelles possibilités de vie doivent dès lors émerger. L'esprit peut enfin penser librement : le serf esprit est devenu esprit libre. Alors « ses yeux s'ouvrent pour la première fois aux choses prochaines »<sup>32</sup>. « Il était *hors* de soi : il n'y a aucun doute. Il se voit maintenant pour la première fois. » Nous pouvons voir plus d'un parallèle avec le §2 de la section consacrée à *Humain, trop humain* de *Ecce Homo* : douter, fuir vers la solitude, éprouver une pensée libérée, n'est-ce pas, après tout, le comportement que Nietzsche s'attribue lui-même ? Et quelle ironie mordante de s'attribuer une grande santé du point de vue de la pensée là où l'homme est si convalescent ! En outre, le §1 de cette même section d'*Ecce Homo* nous donne des renseignements complémentaires : « Un esprit libre ne signifie pas autre chose qu'un esprit *affranchi*, un esprit qui a repris possession de lui-même. »<sup>33</sup> Un peu plus haut, Nietzsche déclare « qu'en l'écrivant, je me suis débarrassé de tout ce qu'il y avait en moi d'*étranger* à ma nature ». Il précise l'idée quelques pages plus loin : « je mis brusquement fin à tout ce qui s'était infiltré en moi de « délire sacré », d'« idéalisme », de « beaux sentiments » et autres féminités. »<sup>34</sup> Il faut bien comprendre que l'esprit libre n'est pas seulement celui qui s'arrache à l'habitude par une différence d'opinion, une libre pensée qui va faire l'histoire, puisqu'une telle différence d'opinion peut se muer en une nouvelle habitude<sup>35</sup> : la libre pensée doit s'élever plus haut, ne pas chercher la hâte ni une simple différenciation, mais une indépendance. De là ressort une distinction fondamentale, faisant suite à une expérience fondamentale, et qui travaille l'ensemble d'*Humain, trop humain* de l'intérieur : la distinction entre esprit libre et esprit serf. Si un trait de l'esprit libre est la solitude, un trait de l'esprit serf est la multitude, et si un trait de l'esprit libre serait de ne rien avoir en lui qui ne lui soit propre, alors le trait de l'esprit serf est d'avoir en lui ce qui lui est étranger. Nous pouvons donc nous poser la question : la vanité est-elle une forme de liberté ou de servitude de la pensée ? Cette question elle-même fait écho aux deux suivantes : la vanité est-elle inhérente à la solitude ou à la multitude ? La vanité conserve-t-elle la pensée indépendante ? Et toute réponse ne pourra évidemment se dispenser d'un : pourquoi ? En quoi ? Ainsi pouvons-nous formuler la problématique générale de ce travail : *comment se situe la vanité par rapport au problème plus général de l'asservissement de l'esprit ?* Car un esprit serf n'est pas un esprit qui sert, mais bel et bien un esprit asservi : l'allemand donne *ein gebundener Geist* au début du §3 de la Préface. *Gebundenen* est une épithète dérivée du participe passé du verbe *bunden*,

---

31 *Ibid.*, §4.

32 *Ibid.*, §5.

33 *Ecce Homo*, *op. cit.*, Pourquoi j'écris de si bons livres, Humain, trop humain, §1.

34 *Ibid.*, §5.

35 *FP Humain, trop humain I* 19 [89].

signifiant au sens large « imposer » et au sens restreint « lier par contrat ». La traduction par « serf esprit », que nous devons à Angèle Kremer-Marrietti, est très élégante, et a l'avantage de connoter le luthéranisme dans lequel Nietzsche a grandi et par rapport auquel il se pose, mais imprécise. Il est bon d'avoir constamment la signification de l'allemand *gebundenen* en tête lorsqu'il est question de « serf esprit ».

Nous devons, afin de répondre au problème qui se pose, opérer en trois temps si nous ne voulons rien négliger :

1/ il nous semble indispensable de suivre le cheminement de la notion de vanité dans le corpus philosophique de Nietzsche jusqu'à la définition qui en est donnée dans *Humain, trop humain*, ne serait-ce que pour suivre le travail qui conduit à cette définition, mais également parce que nous avons vu plus haut que les écrits de Nietzsche doivent être « antidatés »

2/ il nous semble encore plus indispensable de suivre scrupuleusement le plan de *Humain, trop humain*, la façon avec laquelle l'asservissement de l'esprit sera pensée le long de ce plan, et de là la façon avec laquelle la vanité sera pensée le long de ce plan

3/ c'est seulement une fois ce travail fait que nous pourrions prétendre aborder *Humain, trop humain* de façon transversale pour traiter la vanité selon les thématiques principales d'asservissement de l'esprit que nous aurons rencontrées

Nous utiliserons pour ce travail l'édition critique Colli & Montinari (NIETZSCHE Friedrich, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967 sq.) et la traduction française de la partie philosophique de cette édition qui a été placée sous la direction de Gilles Deleuze et Maurice de Gandillac (NIETZSCHE Friedrich, *Oeuvres philosophiques complètes (18 vol.)*, Paris, Gallimard, 1968-1997). Nous compléterons par des éditions poche, que nous référencerons au fur et à mesure que nous les utiliserons. Quant à la littérature secondaire, faute d'abondamment la moissonner, nous avons du moins consacré plusieurs mois à la compulsion diligemment. Il nous est alors apparu que la solution la plus raisonnable quant à ce travail de recherche était de l'éviter autant que faire se pouvait. Car que penser d'un travail sur la vanité chez Nietzsche qui finirait par traiter de la vanité chez Wotling, Blondel, Heidegger, ou encore Didier Franck ? Le défaut commun de ces littératures secondaires est de se borner au dernier Nietzsche et de ne considérer le premier Nietzsche et le Nietzsche intermédiaire qu'en passant, alors qu'il nous semble impossible de vraiment apprécier le projet nietzschéen si on fait l'économie du jeune Nietzsche. Les commentateurs de ce siècle devraient avoir retenu que le Nietzsche de Deleuze n'a rien à voir avec Nietzsche, mais seulement avec un certain Nietzsche qui n'aurait sans doute écrit que la *Généalogie de la morale* et les deux (nous avons compté !) passages d'*Ecce Homo* où il est question de

ressentiment et de réaction : on ne peut dépasser une telle malhonnêteté qu'en embrassant tout Nietzsche. Le thème de la pureté, ainsi qu'il se présente dans le *Zarathoustra*, nous semble ainsi inintelligible si on n'a pas attentivement considéré les textes du jeune Nietzsche sur la tragédie euripidienne, la fidélité, la vanité, et la coutume, points qui seront tous les quatre détaillés dans le cours de ce mémoire ; quant à son « atomisme spiritualiste », il est très souvent simplifié dans la littérature secondaire, faute de l'enraciner dans le terreau d'autres textes de jeunesse que *Vérité et mensonge au sens extra-moral* et de voir selon quelles modalités, et en défendant quel projet, Nietzsche s'écarte dès les fragments posthumes contemporains à la *Naissance de la tragédie* de la métaphysique schopenhauérienne pour aller, de façon conséquente avec sa première publication philosophique, vers une métaphysique subordonnée à la nécessité de justifier la vie. Notre principal présupposé méthodologique sera donc le suivant : se nourrir quasi-exclusivement de Nietzsche, ne pas en escamoter les contradictions internes, et n'utiliser la littérature secondaire que dans les très rares cas où celle-ci se révèle pertinente. Le chemin est long, mais la voie est libre.