

## Plan détaillé et contenu de la deuxième partie

« L'ontogenèse est la récapitulation de la phylogenèse. » HAECKEL, Cours XV de *Natürliche Schöpfungsgeschichte*.

### II – La vanité en mouvement

[Pour l'introduction : relire, citer, développer, tous les aphorismes cités.]

A l'origine, Nietzsche prévoit seulement d'ajouter des aphorismes aux Inactuelles (16 [12] 1876, puis 17 [72] été 1876). Il forme ensuite le projet d'HTH en 2 grandes sections : 1/ Libération de l'esprit (dont le contenu se muera en celui des cinq premiers livres de HTH), 2/ Aphorismes sur femme et enfant, état et société (se muera en les quatre livres suivants, sans discontinuité thématique tranchée puisque selon 17 [76] le mariage, l'Etat, etc. reposent sur la foi et non le savoir, et sont donc des institutions de l'esprit serf).

HTH I §16: Notre monde est issu de la sédimentation d'une foule d'erreurs (entendre : art et science) qui constituent un trésor : le trésor de la valeur et du sens conféré à ce qui n'en a pas.

§20 : Il est intéressant de prendre un pas de recul pour envisager l'enchaînement de cette sédimentation historique (p. ex. religion puis métaphysique) comme historiquement et utilitairement justifié (on comprend l'erreur et son pourquoi), mais également d'épuiser jusqu'au bout dans le concept ces idées pour se rendre compte qu'elles sont désormais dépassées.

§586 « tout ne parle pleinement qu'une fois au coeur ». Comprendre, avec le §239 : impossibilité d'une régression, un nouveau charme exclut l'ancien, analogie des saisons.

Il y a en fait dans l'ensemble du mouvement de Humain, trop humain, un côté polémique avec Schopenhauer, puisque Nietzsche rétablit l'idée de progrès, et qu'il est nécessaire pour l'individu de récapituler les précédentes étapes du développement de la culture pour ne pas régresser (§§292, 239, et dans une certaine mesure §41).

Il y a une cohérence du plan de HTH, relatée dans le §272 (et de façon moins explicite §592), en 18 [11] (dans le fameux carnet du *Soc*), et en 23 [46]. Les étapes naturelles du genre humain sont dans l'ordre :  
1/ religion  
2/ art  
3/ science (comprise comme volonté de connaissance en général).

Le plan de HTH se présente ainsi :

Livre I : Métaphysique (travail préliminaire de déconstruction des préjugés métaphysiques, comme dans *Par-delà bien et mal*, sans lequel on ne peut comprendre que la justice repose sur des erreurs métaphysiques, sachant que sans la justice on ne peut comprendre le point de départ de la phase religieuse)

Livre II : Morale et justice (elles s'appuient sur les erreurs métaphysiques, p. ex. la croyance à l'être)

Livre III : Religion (elle autorise une décharge de puissance malgré la justice)

Le religion meurt lorsque la connaissance progresse, et que les présupposés de la religion ne sont plus compatibles avec les axiomes de la connaissance. Une fois la religion dépassée, l'art prend le relais, c'est à son tour d'essayer de retrouver le sentiment religieux, le besoin métaphysique laissé béant par sa disparition (décharge de puissance, croyance au parfait, au non-devenu).

Livre IV : Artistique. §231 : c'est la contrainte qui pousse ce qui est libre à la force. L'art, à son plus haut degré d'excellence, c'est danser dans les chaînes (VO §140). Belle citation de Burckhardt en HTH II 30 [65] qui vient compléter les remarques précédentes : « Mais quand l'art se limite dans ses moyens, c'est bien qu'il est puissant par essence. » Derniers aphorismes du quatrième livre : l'absence de contraintes en art le pousse vers son déclin. Alors les résurgences de l'art tandis qu'il est mort sont d'une beauté terrible.

Livre V : non pas la science, mais caractérisation du clivage esprit libre / esprit serf présent en filigrane dans les trois livres précédents (notamment par le biais de l'opposition nette et régulière entre habitude et courage). Une telle caractérisation relève donc d'une synthèse d'éléments présents à toutes les phases de la culture. S'il ne s'agit pas ici de science, c'est qu'elle ne procure de plaisir que dans un premier temps (§554), et doit donc s'autodétruire si elle n'est pas accompagnée par l'art pour procurer du plaisir.

#### 1/ Vanité, justice, et morale (ou couardise et habitude)

« Caractériser Rée comme le tireur d'élite qui met toujours dans le mille. » 23 [47]. Cf. 23 [41] : « Cela, c'est l'effet produit par La Rochefoucauld et par l'auteur des *Observations psychologiques* : ces tireurs d'élite

mettent dans le mille, mais on souhaiterait, dans l'intérêt de la bonne marche de l'humanité, qu'ils n'eussent pas cet esprit de dépréciation et de dénigrement [qui fait dépérir la croyance en l'homme]. »

Avant d'aborder la moralité à proprement parler, nous devons donner la linéature qui caractérise l'esprit serf et permet de le reconnaître. Nous nous rendrons très rapidement compte de l'avantage d'une telle démarche.

L'esprit serf a principalement quatre croyances caractéristiques, inventoriées dans le §229 :

- tout ce qui est agréable est justifié
- ce qui n'a pas nui (ou fait périr, Aurore 6 [421]) sur une longue durée a valeur d'utilité, voire de vérité (§§96-97, §227) ; la réciproque s'applique également, ce qui est nuisible est faux (§227)
- l'esprit serf se soumet par crainte (§§98 sq., FP 23 [66]), ce qui signifie non pas l'angoisse, l'effroi, ou une peur véritable, mais seulement un souci de se rendre la vie plus facile, une crainte de déplaisir (§139) : nous retrouvons ici la couardise déterminant l'esprit serf comme tel
- tout ce pour quoi on s'est sacrifié augmente en valeur (§53, FP 23 [65], VO §4)

La plupart de ces points seront rationnellement justifiés non pas parce qu'ils seront démontrés, mais parce qu'ils ne seront pas réfutables (§§630-631). En fait, l'esprit serf n'a de cesse, en raison de ses caractères, de se soumettre à ce qui lui est extérieur *sans raison* (en note : §283, qui mentionne à titre d'exemples l'Etat et l'argent, c'est-à-dire des types de culture *expansive* d'après la 3ème *Inactuelle*, ce qui fait de l'esprit serf un agent de ces cultures), sans raison, c'est-à-dire par la coutume à laquelle l'engagent ses caractères. Il sera de ce fait pleinement asservi (§286) et même rendu malade (§289). Partant, il y aura dans certaines sociétés (Nietzsche pense sans doute à la Grèce de l'époque classique) deux castes (§439, 19 [21]) : ceux qui pratiquent le travail libre, l'*otium*, et ceux qui pratiquent le travail forcé.

La première théorie nietzschéenne de la moralité se situe au §39 de Humain, trop humain I. Elle est proche de celle de Paul Rée et sera attaquée en partie au début de la première dissertation de la Généalogie de la Morale. Il s'agit d'une théorie généalogique, dont nous nous arrêterons à la première étape pour répondre aux problèmes qu'elle soulève afin d'en aborder la suite, d'autant plus que tandis que la première étape ne s'est pas conservée dans la dernière période, la suite s'est, au contraire, maintenue, bien qu'avec un horizon différent.

#### 1/ Utilité de l'action par son seul effet.

Nous devons impérativement faire une mise au point sur la constitution du jugement de vérité *inhérente à la moralité* et sans laquelle on ne peut s'expliquer complètement ce premier point. §30 : On conclut de l'effet agréable à la vérité de la cause, et une telle attitude est déterminée comme contraire à celle de l'esprit libre. Comment une telle constitution comme vérité est possible ? §15 : une croyance forte, un sentiment fort (*stark Gefühl*), peut avoir valeur de vérité. Mais rien ne garantit une telle valeur de vérité : « la croyance forte ne prouve que sa force, non la vérité de ce en laquelle on croit ». Ce qui est intéressant, c'est que la croyance forte est elle-même reconduite à un sentiment fort. Ce sentiment est un sentiment profond, c'est-à-dire une évaluation de la pensée qui l'accompagne comme profonde. Il n'est donc en tant que tel, considéré pour lui-même, qu'une évaluation forte : le sentiment profond n'est qu'un sentiment fort. Pourtant de lui on fait découler la croyance forte dont on fait découler la valeur de vérité. Le §15 en tout cas établit la possibilité que la force d'un sentiment suffise à mener à un jugement de vérité. Même schéma §97, puis §120 : l'effet agréable entraîne l'apparence de l'utilité, et cette apparence de l'utilité entraîne la constitution comme vérité. Synthèse §227, mais sur la base de « ce qui ne fait pas de mal », si bien qu'on dérive de l'effet qualitatif à l'effet quantitatif. En effet, il y a plusieurs cas qui entraînent la croyance forte :

**A/** L'effet. C'est le cas que l'on a vu. L'effet est déterminant de la croyance que l'on porte vers un phénomène. Il s'agit seulement ici de l'effet agréable.

**B/** Le temps. Le texte le plus important à ce sujet est le §96. C'est non seulement l'effet, mais surtout la *quantité d'effet* d'un phénomène qui va affecter la force de la croyance qu'on lui porte, donc le jugement de vérité qui lui est apposé. Deux types de cas se présentent : d'une part, si la quantité renvoie à l'espace, on accordera créance à ce qui nous émeut, nous secoue, par sa monumentalité (§161) ; d'autre part, si la quantité renvoie au temps, quand un phénomène est établi depuis longtemps, cette durée sera assimilée à une quantité d'effet, qui va stimuler la force de la croyance qui y est investie : la durée va donc constituer le phénomène comme vérité. Deux corollaires : d'une part, ce n'est plus le caractère agréable de l'effet, mais *le caractère non-désagréable sur une longue durée* de l'effet (car le critère est déporté de la qualité vers la quantité), qui va être déterminant ; d'autre part, ce qui dure, le *lang-weile*, l'ennui dont on a déjà vu qu'il est, en tant que longue durée monotone, pour Nietzsche synonyme de souffrance, finit par devenir la valeur suprême, le Vrai.

**C/** La crainte de déplaisir. §§98 sq. : Il s'agit d'une conséquence logique du déportement vers le quantitatif, suite auquel on ne cherche l'effet qu'en tant qu'il n'est pas désagréable. C'est par une telle crainte de déplaisir par exemple que l'on se soumet à l'Etat. On retrouve ici l'élément de couardise qui œuvre au

sein de la vanité. La crainte du déplaisir implique le fait de se soumettre à une volonté étrangère *en général*, et peut donc concerner également la figure du saint (§139 : « le saint se rend ainsi la vie plus facile »).

**D/ Le sacrifice.** §53 : quand on s'est sacrifié pour quelque chose, on préfère parler de degré de vérité que d'abandonner le jugement de vérité sur cette chose. Nietzsche indique que ce qui nous pousse à un tel jugement, c'est la croyance forte que ces hommes ont déployé en commettant de tels sacrifices, et par laquelle on se dit que ces hommes jugeaient la cause comme vraie.

Or, ce que nous avons inventorié ici, ce sont les quatre caractères de l'esprit serf, qui édifie la moralité pour le premier, et maintient l'assentiment envers ce qui est déjà établi pour les trois suivants. Ce que ces caractères ont en commun, c'est qu'ils sont des vecteurs d'établissement et de maintien de la coutume, mieux : que sans eux, la tradition, en tant qu'elle ne se fait qu'à travers le maintien de conséquences qui ne sont plus fondées, serait impossible. A chaque fois que nous retrouverons, chez le vaniteux, la croyance forte par quantité d'effet, par crainte de déplaisir, ou par sacrifice, c'est qu'il est une force de la tradition, qu'il est un esprit serf, par ce caractère même qu'il présente. Plus la croyance de l'esprit serf sera forte, plus il sera proche de l'esprit *fort*, fort ne signifiant pas ici « libéré ». Selon le §228, ce qui fait la force de l'esprit fort, c'est 1/ la petite quantité de ses motifs (et au contraire, §230, les motifs nombreux entraînent hésitation, faiblesse, amis liberté), 2/ un surcroît d'énergie dû à ce petit nombre et au peu de changements qu'il subit, 3/ une bonne conscience, puisqu'il est applaudi par ses pairs car il entretient la tradition. Autant dire qu'être un serf esprit prédispose à l'esprit fort.

Explication de la possibilité d'aller plus loin : Au-delà de cette étape, on perd ou on oublie l'utilité de l'action, et pourtant elle se conserve. Comment peut-on oublier le motif d'une action et pourtant maintenir l'action ? C'est-à-dire : comment la moralité peut-elle maintenir son contenu ? Nous avons une réponse en 19 [97] : « Quand on renverse une *croyance*, on ne renverse pas les *conséquences* qui en sont sorties. Celles-ci survivent grâce à la tradition : la tradition ferme les yeux sur le lien entre croyance et conséquence. Celle-ci semble exister par elle-même. La conséquence renie son origine. » Donc si la croyance forte, qui rend possible la constitution comme vérité, s'effrite, la conséquence de cette croyance se maintient en raison de la force d'inertie de la tradition. Le caractère propre de cette conception de la moralité, c'est que si la conséquence ne se maintient plus par la croyance forte de type effet (1/ A/), elle se maintiendra par la croyance forte de type temps (1/ B/) et/ou crainte de déplaisir (1/ C/) et/ou sacrifice (1/ D/), c'est-à-dire par d'autres caractères de l'esprit serf, qui ne vont pas vers l'agréable, mais vers le déjà-établi. Ce qui va donc poser problème au dernier Nietzsche, c'est la possibilité d'oublier l'utilité, prise pour elle-même, indépendamment de la question du maintien des conséquences sans la croyance qui les a instituées. Dans *Aurore*, l'édification d'une valeur en raison de son utilité sera nommée conception morale (*moralische Begriffe*), et son héritage en raison d'une tradition sera nommé sentiment moral (*moralische Gefühle*). Bien évidemment, les tentatives de rationalisation du sentiment moral existent (*Aurore*, §34), ces rationalisations seront des effets du sentiment moral interprétés comme causes. Nous pouvons voir dans le maintien d'une conséquence sans la croyance qui l'a instituée le passage de la conception au sentiment moral, mais le maintien de la conséquence par une autre croyance n'est bien évidemment pas encore ce processus de rationalisation.

**2/ Déplacement de l'effet à l'acte** (similairement au renversement de l'effet à la cause rencontré §§12-13 : l'acte est regardé après l'effet mais placé avant).

**3/ Déplacement de l'acte au motif** (ce qui implique dualisme entre l'agent et l'acte). Notons que chez Nietzsche, en tant qu'on ne peut promettre que la continuité d'un acte mais pas celle d'un motif (on peut promettre la continuité de l'apparence de l'amour, pas de l'amour même, §58), et ce parce qu'on ne contrôle pas ses sentiments, ce déplacement est déjà une aberration.

**4/ Donc conséquence logique de ce dualisme : déplacement vers l'agent.** Notons que dans le §32 de PBM survit cette idée que la moralité commence par la considération du seul effet de l'acte avant d'aller vers l'acte, puis vers l'agent. Pourtant l'agent ne peut avoir de responsabilité que s'il est libre, ce que rejette Nietzsche, qui peut très bien s'expliquer le fait du regret par la croyance en la liberté, sans qu'il y ait besoin de liberté réelle. Dans ce cas, la logique de la moralité est une logique de déportement vers la cause, ou du moins ce qui est jugé tel, et il est de fait complètement arbitraire de s'arrêter au criminel sans se tourner vers ce qui peut être jugé comme ses causes, ainsi les institutions qui l'ont formé. Cette conséquence autodestructive de la logique causale de la moralité est analysée p. ex. §§70 & 72.

La justice est distinguée de la moralité. Elle concerne (§92) le cas beaucoup plus particulier où deux forces à peu près égales se rencontrent, elles ne peuvent établir de rapport hiérarchique de commandement/obéissance, et doivent donc se livrer à des compromis : la justice est l'histoire de ces compromis, elle résulte d'un équilibre des puissances, plus précisément d'un sentiment réciproque d'être en présence d'une puissance égale. Le caractère d'un tel compromis est proche de celui de la vanité, puisqu'il

s'agit d'un caractère de réversibilité économique, le modèle de la justice est le *troc*. La justice et la vanité fonctionnent sur le modèle d'une monnaie d'échange : celle-ci échange l'estime comme une monnaie, alors que l'autre échange tout dommage subi contre un dommage égal, et conduit ainsi à la suspension de l'offense (à quoi bon commettre l'offense si c'est pour la subir?). Elle naît donc de l'utilité entre forces supposées égales, puis peu à peu cette utilité est oubliée, et on pense qu'il y a des actes justes en soi, désintéressés puisqu'on a oublié leur utilité, qu'ils n'ont donc pas d'utilité apparente (cf. VO §§39-40). On se met même à inférer qu'un tel désintéressement serait le propre de la justice. La justice est si l'on veut un cas particulier de la moralité. Le rapport entre justice et vanité, et en tant que la justice est un cas particulier de la moralité (elle en suit en tout cas les étapes), le rapport entre moralité et vanité, n'est pas simplement la similitude dans les modèles économiques qui leur servent d'analogie. Dans le §94 qui désigne les trois étapes de la moralité, Nietzsche explique qu'il y a dans un premier temps l'utilité comme critère de la moralité, utilité dont on a vu dans le cas de la justice qu'elle concerne un équilibre des forces, une réversibilité des dommages, entre forces s'évaluant comme égales. Dans un second temps, l'utilité est ramenée au fait d'être admiré ; l'utile en dépend désormais, il est *sous* l'admiration, qui devient la monnaie d'échange (on ne pourrait pas être plus clairement dans la vanité) : c'est la phase de l'honneur. Or, on sait que l'honneur n'est jamais imputé à un acte, mais à un agent, et que c'est par cet agent qu'on en conserve le compte : ce second temps, cette transformation de l'utilité en admiration, ne peut donc venir qu'à la fin de la théorie de la moralité telle que nous l'avons envisagé jusqu'ici, ce qui est cohérent, puisqu'à ce niveau de développement de la moralité, l'utilité en est pour ainsi dire désengagée.

Comment s'expliquer l'édification d'une étape entière consacrée à l'admiration ? Si le vaniteux présente les caractères de l'esprit serf qui entraînent la croyance forte envers ce qui est déjà établi, alors il est une force de la tradition, et sa présence se justifie ici. C'est exactement ce dont il est question dans le FP 3 [119] d'Aurore, où la justice, parce qu'en période de paix l'homme développe la couardise dont on a vu qu'elle travaillait en profondeur la vanité, finit par ne plus avoir besoin de sentences punitives hypertrophiées, éternisées (religion) ni de sentences punitives terrestres, car le « tremblement de la vanité » suffit à la maintenir. Or nous devons avoir à l'esprit que le vaniteux *ne peut pas* être le parfait décalque de tous les caractères de l'esprit serf puisqu'il (§89) s'écarte de toute considération utilitaire, bien qu'il présente effectivement une forte couardise. De surcroît, le vaniteux a des motifs de croyance forte qui ne se retrouvent pas chez l'esprit serf (il peut tenir à une opinion parce qu'elle est difficile, ou parce qu'il l'a trouvée seul, c'est-à-dire comme faire-valoir, §527). Comment peut-il donc être une force de la tradition ? C'est que nonobstant ce qui vient d'être dit, le vaniteux doit donner l'*apparence* de l'esprit serf, attendu qu'il n'y a pas encore eu d'esprit libre, qu'il est propre au vaniteux de se soumettre à une volonté étrangère en tant qu'il se soumet à des critères extérieurs de jugement (c'est ce que nous avons amplement vu en parlant d'« insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi »), et que cette volonté étrangère ne peut donc être que celle d'un esprit serf. Nous avons vu, en lisant le §228 sur l'esprit fort, qu'entretenir la tradition, c'est se faire applaudir par les autres esprits serfs, et nous savons que le vaniteux cherche à être applaudi. En outre, toute forme de soumission à une volonté étrangère est déjà par définition un asservissement, bien que ce ne soit pas pour les mêmes raisons que l'esprit serf. Le vaniteux sera donc non pas le décalque des caractères de l'esprit serf, mais le poncif de son comportement. Nous nous poserons légitimement la question subséquente dans notre dernière partie : la vanité produit-elle vraiment de l'habitude, ou produit-elle du mimétisme, de l'imitation de ce qui a de l'efficace dans la quête de l'effet, et ce mimétisme à son tour une apparence d'habitude ? Cette apparence d'habitude peut-elle à son tour se muer en habitude véritable, transformant le vaniteux en authentique esprit serf ? Dans tous les cas, on peut aller vers la vanité par habitude de se soumettre à l'évaluation d'une puissance étrangère, c'est-à-dire parce que l'on est esprit serf, ainsi que nous l'avons vu dans la définition proposée à la fin de notre première partie (nous citer en note : « La vanité (et ce sera fortement étayé §501) trouve son point d'origine dans *l'insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi*, mais elle peut également être produite par une vieille habitude d'avoir recours à l'évaluation d'une autorité extérieure (point développé en 19 [113] et également §260 »), tout comme de façon plus générale l'habitude peut entretenir la vanité (§583, 19 [45]). Mais si nous pensons la vanité intrinsèquement, et non de façon dérivée<sup>1</sup>, c'est-à-dire si nous la pensons selon le schéma que nous avons développé à la fin de notre première partie *sentiment de faiblesse* → *peur* → *mépris de soi* → *insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi* → *couardise, recherche de l'effet* → *vanité*, alors c'est seulement en se posant la question du mimétisme que nous parviendrons à saisir la contribution de la vanité, prise pour elle-même, à la tradition.

---

1 Il y a dans les faits dans *Humain, trop humain* trois, et non pas deux façons d'envisager la vanité. La vanité vigilante, issue d'un sentiment de faiblesse, et qui est celle dont Nietzsche fait quasi-systématiquement question ; la vanité renversée, dérivée de l'asservissement de l'esprit (elle ne part pas de l'insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi vers l'évaluation étrangère, mais au contraire elle part, par habitude, de l'évaluation étrangère), que Nietzsche traite rarement ; et enfin la vanité aveugle, dont on ne retrouvera qu'une seule mention en *FP Humain, trop humain I* 20 [8].

Enfin, la troisième étape relève de la considération du point de vue de l'utilité du tout. Ce qui ressort particulièrement de ce §94, c'est donc que la notion d'utilité, désertée par la moralité qui cherche à établir la moralité immanente des phénomènes en tant justement qu'ils ne semblent pas utiles, donc pas intéressés, va être réinvestie par la vanité.

## 2/ Vanité et religion (ou apparition du *dividuum*)

« Vénérer la maladie même comme une divinité, pourvu qu'elle fût douée de *puissance*. » §214.

La vanité, telle que la pense Nietzsche, a un lien très fort avec le fait de se faire du mal, voire avec la maladie. Ainsi peut-on préférer par vanité une vie dans le prolétariat plutôt qu'une vie moins pénible d'esclave simplement par la considération de l'estime dont jouissent ces classes (§457). Lorsque l'on est malade, on peut, du fait de son sentiment de faiblesse, plonger dans la vanité (§546). On peut également chercher à se frayer un sillage dans la sollicitude d'autrui par la maladie (Aurore, fin du §88). Nous allons voir, en abordant le phénomène religieux, particulièrement celui de l'ascétisme, que ce lien entre maladie et vanité est bien plus profond que ce que l'on serait tenté de croire à première vue.

§52 : l'autoduperie est un caractère important de l'homme religieux. Il s'agit d'un susciter-la-croyance en eux-mêmes, car c'est de la croyance forte, rappelle la dernière phrase et ainsi que nous l'avons déjà vu, que viendra la valeur de vérité. Ce susciter-la-croyance soulève des questions dont on fera cas dans notre dernière partie. Le clou est enfoncé §55 : le fait qu'ils vivent selon leur mensonge est en soi une victoire sur soi-même dont ils retirent satisfaction, selon la structure dont nous verrons qu'elle est propre à la *dividuation*.

Ce crescendo culmine avec le §57 et l'apparition de la figure du *dividuum*. Le mot « *dividu* » a déjà été employé dans la langue française par un auteur qui se réclame d'ailleurs constamment de Nietzsche (Alain DAMASIO, *La Zone du dehors*, Paris, Gallimard, Folio SF, 2009, pp. 196-198) mais dans une analyse qui n'a rien à voir avec Nietzsche. Aussi proposons-nous d'écrire « *dividuation* » quand il s'agit du processus qui mène au *dividuum*, mais de maintenir l'appellation latine qu'emploie Nietzsche dans ce §57. Quatre exemples de *dividuation* sont alignés : l'auteur souhaite être écrasé, l'épouse souhaite être mise à l'épreuve par l'infidélité, le soldat souhaite mourir pour sa patrie, la mère et son enfant. C'est en fin de compte aimer une part de soi-même plus que l'autre. On se rend compte à ces exemples que le phénomène est loin d'être circonscrit au seul religieux, mais intéresse, ainsi que l'indique le « en morale » de la dernière phrase, l'ensemble des comportements moraux. Il engage à ce point la moralité dans son ensemble qu'il donne l'apparence de l'altruisme sans relever de celui-ci : « l'auteur, la jeune fille, le soldat, la mère, ceux-là sont-ils altruistes ? » (22 [65]). A cette lumière, le pastiche de St Luc §87 « celui qui s'abaisse veut se faire élever » devient compréhensible. Autre exemple (§63) : lorsqu'on rabaisse quelqu'un *en imagination*, on ne fait que le rabaisser « dans son idée » (dans sa représentation, *in ihrer Vorstellung*), c'est-à-dire qu'on ne fait que rabaisser la version de ce quelqu'un dont nous avons idée en nous-mêmes, pour nous-mêmes, et on est ainsi dans un cas de décharge typique du *dividuum*. Nous avons pourtant déjà vu qu'un tel rabaissement a été explicitement mis au compte de la vanité.

Le §134 explicite que l'homme qui n'a eu de cesse de se sacrifier à lui-même de la façon que nous avons vue finit, du fait du sentiment de bien-être dû au sentiment de sa propre force (*an sich selber das Wohlbehagen an der eigenen Kraft*) qu'entraîne le fait d'avoir pu exercer et éprouver sur lui-même cette force, par éprouver un contentement de soi. Reconduire de cette façon la cruauté du *dividuum* au fait de chercher le sentiment de sa puissance, c'est ce que fait explicitement le FP 4 [187] d'Aurore. Ces formes que prend l'ascète sont autant de formes de ce plaisir de l'émotion pour elle-même (*Lust an der Emotion an sich*) : le livre III n'a de cesse d'insister qu'il y a bien du plaisir dans ces phénomènes proprement morbides (§140). Nietzsche insiste beaucoup sur le fait que l'on prend réelle. Cette position est cohérente avec le fait que le non-contentement de soi caractéristique de la vanité trouve généalogiquement sa provenance dans un sentiment de faiblesse. Alors « l'amour avec lequel au fond il s'aime lui-même lui apparaît comme un amour divin ; ce qu'il nomme grâce et rédemption est en réalité une grâce et une rédemption venant de lui-même. » Le §137 explicite bien que dans la *dividuation*, il s'agit du fait d'exercer sa puissance sur soi faute de pouvoir l'exercer sur soi-même. On retrouve donc exactement le même schéma qu'à l'extrême fin de la seconde dissertation de la *Généalogie de la morale* : « Cet écartèlement de soi-même [...] ne sont à proprement parler qu'un très haut degré de vanité. » Pourquoi donc la *dividuation* semble être un symptôme de vanité selon ce diagnostic sans appel de Nietzsche ? Parce qu'en fin de compte, en exerçant sa puissance contre soi-même, on finit par éprouver un sentiment de force, et non plus de faiblesse, et donc à éprouver un contentement de soi. Il s'agit donc, comme pour la vanité, de chercher à passer d'un mépris de soi à un amour de soi. Mais ici aussi, on ne peut éprouver ce contentement de soi que s'il semble provenir qu'un regard extérieur. C'est ce qu'il se passe au terme de la *dividuation* : le contentement de soi que l'on

éprouve n'est pas interprété comme son amour propre, mais improprement comme l'amour d'un autre, p. ex. l'amour de Dieu, ce qui est typique de la vanité. C'est ce que l'homme religieux, qui est l'exemple sur lequel commencent les analyses du *dividuum*, nomme la grâce divine, qu'elle soit suffisante ou nécessaire.

Nietzsche explique également, dans le §140, qu'il y a dans ces procédures également un souci de briser l'ennui, le *lang-weile*, qui est le cas p. ex. de l'habitude du travail (§611), et dont nous avons vu qu'il était caractéristique de l'esprit serf : il s'agirait dès lors de trancher la souffrance par le plaisir, quitte à se nuire pour ce faire. L'ennui est en ce sens un stimulant de l'agitation, de l'accélération (19 [98]). La servitude d'esprit entraîne l'habitude, c'est ce que nous avons vu en abordant la moralité, et l'habitude est une souffrance. C'est donc non seulement la vanité, mais plus généralement l'asservissement de l'esprit qui conduit à la *dividuation*. Ce qui est certain, c'est que non seulement la *dividuation* peut être le fait d'un « très haut degré de vanité », mais le vaniteux, en tant qu'il se met en scène pour produire de l'effet, peut exacerber sa *dividuation* pour les besoins d'une telle mise en scène de soi. C'est ce qu'explique le §141. La mise en scène de soi conduit à se réinterpréter non comme *dividuum*, c'est-à-dire comme agissant effectivement à son encontre, mais comme champ de bataille entre puissances surnaturelles, dont l'ascète ne se prétend pas l'agent, mais seulement le lieu.

### 3/ Vanité et art (ou recherche de l'effet)

Si nous avons amplement retrouvé le thème de la couardise en traitant de la moralité, nous retrouvons très fortement celui de la recherche de l'effet quant à la figure de l'artiste. Le §145 expose que l'artiste (dont Nietzsche lorsqu'il se dit inspiré d'ailleurs !) cherche à occulter le processus généalogique de l'œuvre pour la faire passer comme advenue et non devenue, de sorte que l'on croie en la perfection de cette œuvre (*Das Vollkommene soll nicht geworden sein*). Même Beethoven, reprend le §155, eut besoin d'innombrables carnets de notes, bien que l'on crût à son inspiration divine. Or ici, ce susciter-la-croyance est subsumé sous l'impératif de produire de l'effet. C'est parce qu'il veut produire l'effet de la perfection que l'artiste cherche à susciter la croyance en l'adventon de son œuvre. Nous ne sortons pas cette structure de nulle part étant donné que dès la fin du paragraphe suivant (§146) : « en vérité il ne veut pas abandonner les meilleurs effets (*Wirkungsvollsten*, littéralement volonté de ce qui a de l'efficace, c'est ce mot qui est quasiment systématiquement traduit par *effet*) de son art (Kunst) [...] la croyance à je ne sais quel miracle du devenir. »

§166. Vouloir l'effet, c'est se placer du point de vue du public, car le public veut de l'effet. C'est le basculement de Sophocle à Euripide dans *La naissance de la tragédie* (chap. 11). L'esthète, en revanche, se préoccupe de la « forme », de la « disposition technique de l'œuvre » : il se place ainsi du point de vue de la genèse de l'œuvre, il pratique le *sibi scribere*. L'artiste vaniteux dont il peut être question ici n'est donc pas l'artiste en général. Ne pas écrire pour soi, mais en vue d'un effet, c'est se faire un *moyen*, explicite le §200, et comme nous l'avons déjà vu en lisant la quatrième *Inactuelle*. On peut également sacrifier le rythme parce que l'on se soucie de la possibilité de produire un effet (le rythme est sacrifié parce que les plus connus seront joués en priorité), indique le §198. Ainsi l'artiste vaniteux 1/ se dérobera du point de vue de la genèse de l'œuvre, 2/ sacrifiera le rythme, 3/ se fera moyen.

Le fait que l'artiste et le religieux puissent présenter tous les deux le caractère de la vanité n'est pas un accident : c'est que l'artiste est l'héritier de l'homme religieux, il est l'homme qui suite au discrédit jeté sur la religion cherche à retrouver le sentiment religieux (§150). C'est la raison pour laquelle, explicitement parmi les exemples employés par Nietzsche §57, l'artiste se *dividue*.

Aussi, nous retrouverons dans l'art un thème que nous avons juste esquissé, celui du mimétisme. L'analyse de l'épigone, §158, nous montre que de forts phénomènes de mimétisme sont manifestes dans l'histoire de l'art. A chaque fois qu'il y eut un grand artiste, la création artistique en général subit un déclin, car lui fait suite une génération d'imitateurs, qui tentent sans doute par l'imitation de produire les mêmes effets que le maître puisqu'ils s'agit d' « êtres vains ». Le paragraphe se termine en rappelant que « le cas le plus heureux dans l'art », c'est la joute entre plusieurs génies, phrase qui s'éclaire si on émet l'hypothèse qu'il s'agit du cas qui fait l'objet de la cinquième *Préface à cinq livres qui n'ont pas été écrits*. Nous disposons d'un fragment préparatoire à cette analyse de l'épigone, 1875 5 [146], où il est déjà à la fois question de la « dégénérescence » qui « suit immédiatement chaque grande apparition » et qui tient à « l'imitation facile et à la compréhension superficielle des grands modèles ». Il y est également déjà question que le cas le plus heureux dans l'évolution, c'est quand plusieurs génies se brident réciproquement, et non pas quand une figure domine pour s'abîmer dans une *hubris* créatrice dénuée de mesure, or on a déjà vu à quel point la contrainte est importante en art. De fait, ainsi que le précise le §209 des *Opinions et sentences mêlées* sur l'origine de la mode, on imite l'homme admiré parce qu'en fin de compte, on cherche le contentement de soi-même que l'homme admiré semble avoir, et ce n'est qu'en tant que l'on cherche ce contentement de soi-

même que l'on cherche l'admiration : il est difficile de décrire une procédure qui soit plus authentiquement propre au vaniteux. Il y a donc bien un rapport entre mimétisme et vanité, qu'il s'agira d'analyser rigoureusement dans notre dernière partie, ainsi qu'annoncé au cours de notre analyse sur la justice.

Terminer sur le thème de la peau. La recherche de l'effet conduit à être sourd à soi-même comme à autrui, ainsi qu'on l'a déjà vu en fin de première partie, et conduit à se mettre en scène en vue de l'effet, et à se présenter comme étant cette mise en scène, comme étant ce qui produit effectivement l'effet. Donc je ne suis pas moi-même, ce non-moi (prenons les termes de façon indicative, pas technique) produit de l'effet, mais on prétend que ce non-moi est moi, que c'est moi qui ait produit l'effet. C'est la raison pour laquelle les §§82-84 font radicalement déterminer la vanité comme *peau*, et c'est en partant de cette histoire de peau que nous allons enfin pouvoir élucider la nature de l'autoduperie que nous avons croisée à l'œuvre dans le type de l'ascète. Ce qui est certain, c'est qu'il y a réciprocité, c'est-à-dire que l'on juge également le non-moi d'autrui comme relevant de leur moi, ou leurs attributs comme relevant du moi, l'objet d'amour comme faisant partie du moi (pour mettre en évidence la proximité avec Pascal) : on ne leur considère donc pas imputable nos turpitudes privées, ainsi qu'on l'a déjà vu dans le §46, et *la vanité accomplie comme peau* conduit donc à se rabaisser par défaut par rapport à autrui.