

## **Les illusions de la nature humaine dans la philosophie de Nietzsche : de l'humanisme aux sciences de l'homme**

*The Illusions of Human Nature in Nietzsche's Philosophy: From Humanism to Human Sciences*

**David Simonin\***

### **Résumé**

Dans sa réflexion approfondie sur la nature humaine et dans son effort répété pour mieux la comprendre, Nietzsche s'est attaché à démasquer différentes projections idéalistes. Tout en utilisant l'humanisme contre le christianisme, il poursuivit inlassablement les résidus de conceptions illusoire portant sur la nature humaine qui se maintiennent jusque dans l'humanisme et, par-delà celui-ci, jusque dans les sciences de l'homme elles-mêmes, dont l'époque de Nietzsche vit l'avènement. Il mit ainsi son érudition de philologue au service de son questionnement philosophique sur le devenir de la nature humaine. Tour à tour humaniste et antihumaniste, il emprunta à toutes les disciplines qui pouvaient nourrir sa pensée et, tout en évitant les représentations fantasmatiques de l'homme, véhiculées par le christianisme (*imago dei*) aussi bien que par l'humanisme (*das Humane*), il chercha à identifier aussi précisément que possible ce qu'est l'homme (*der Mensch*), afin d'ouvrir sous le nom de « surhomme » la voie d'une humanité encore à venir.

**Mots clés :** christianisme, anthropologie, sciences de l'homme, évolutionnisme, lectures de Nietzsche.

### **Abstract**

In his extensive reflection on human nature and in his repeated efforts to understand it better, Nietzsche set out to unmask various idealistic projections. While using humanism against Christianity, he relentlessly pursued the residues of illusory conceptions of human nature that persisted even in humanism and, beyond it, in the human sciences themselves, which flourished in Nietzsche's time. He thus put his erudition as a philologist at the service of his philosophical questioning about the future of human nature. Alternately humanist and anti-humanist, he borrowed from all the disciplines that could nourish his thought and, while avoiding the phantasmatic representations of man conveyed by Christianity (*imago dei*) as well as by humanism (*das Humane*), he sought to identify as precisely as possible what man (*der Mensch*) is, in order to open up, under the name of "Übermensch", the way to a humanity still to come.

**Keywords:** Christianity, anthropology, human sciences, evolutionism, Nietzsche's Readings.

---

\* Normalien, agrégé et docteur en philosophie de Sorbonne-Université et de l'Università del Salento. Chercheur associé à l'Institut des textes et manuscrits modernes (ITEM, CNRS / ENS), Paris, France. ORCID : <https://orcid.org/0000-0003-0945-7878> Contact : [David.SIMONIN@hotmail.fr](mailto:David.SIMONIN@hotmail.fr)

L'humanisme désigne premièrement un savoir philologique érudit lié à la culture des humanités, deuxièmement une attitude philosophique ayant trait au développement de la personne et des qualités humaines, en tant qu'espèce et en tant qu'individu, et troisièmement un mouvement historique apparu au *Quattrocento* et se prolongeant jusqu'aux Lumières, mais qui surtout fut clairement identifié comme tel dans l'Allemagne du XIX<sup>ème</sup> siècle — l'Allemagne de Nietzsche. Le philosophe du surhumain se rattache ainsi triplement à l'humanisme : par ses activités de philologue, par son questionnement philosophique et par la situation historique de sa pensée. Quoique chacune de ces trois approches recouvre un ensemble vaste et complexe de positions parfois incompatibles, ce qui suppose d'appréhender les prises de position de Nietzsche avec circonspection<sup>1</sup>, il est donc légitime de souligner une certaine affinité du philosophe avec l'humanisme : « c'est un humaniste parce qu'il n'a rien fait d'autre que parler à l'homme, de l'homme et pour l'homme durant toute sa vie » (SANTINI, 2020, p. 10)<sup>2</sup>. De fait, même s'il n'a pas élaboré de « doctrine philosophique complète, systématiquement développée [...] de l'homme » (SCHACHT, 2011, p. 242), il est indéniable que Nietzsche a placé l'énigme de l'homme au cœur de sa réflexion, ce que nous voudrions d'abord rappeler ici par un bref regard d'ensemble sur l'expression « connaisseur des hommes [*Menschenkenner*] » et sur les débuts de certaines de ses œuvres principales.

La connaissance de l'homme est la plupart du temps introduite sur un mode hypothétique, voir négatif : Schopenhauer ne l'est pas vraiment (NF 1878 27[49])<sup>3</sup> ; Nietzsche recommande aux connaisseurs des hommes d'apprendre à se mieux connaître (M 18)<sup>4</sup> ; nous, les modernes, sommes de mauvais connaisseurs des hommes (M 460)<sup>5</sup>. En 1883, Nietzsche caresse le projet de donner à Leipzig des conférences sur les Grecs en tant que connaisseurs des hommes, dans lesquelles il aurait souligné une double méconnaissance, indiquant à la fois qu'ils étaient assez superficiels en matière de

<sup>1</sup> Mentionnons, pour nous en tenir à quelques exemples, la tension entre les orientations universaliste et individualiste de l'humanisme, l'ambivalence de la question de la dignité de l'homme, qu'il s'agit de revaloriser sans pour autant l'idéaliser. Plus spécifiquement, voir aussi MAGNARD, 2006, §1.

<sup>2</sup> Voir aussi MANN, 1948, p. 51, qui note que Nietzsche « doit accepter d'être appelé un humaniste, tout comme il doit tolérer que l'on conçoive sa critique de la morale comme une ultime manifestation des Lumières » ; et GERHARDT, 2011, p. 319, qui relève qu'il en va encore avec Nietzsche d'une humanité voulant faire plus d'expériences sur elle-même et sur l'existence, ce qui est la condition première de l'humanité.

<sup>3</sup> NF 1887 9[3], qui fait de Kant un piètre psychologue et connaisseur de l'homme.

<sup>4</sup> Salanskis (2015, p. 153) suppose que ce sont ici les anthropologues qui sont principalement visés.

<sup>5</sup> Voir encore M 303 et M 545 pour deux autres occurrences également négatives.

psychologie et que nous les connaissons fort mal<sup>6</sup>. Finalement, les meilleurs connaisseurs d'hommes semblent être à ses yeux les moralistes classiques (parmi lesquels il range Stendhal), qu'il crédite d'une grande perspicacité psychologique<sup>7</sup>. Quant à Nietzsche lui-même, s'il se targue parfois d'être fin connaisseur de l'homme<sup>8</sup>, il reconnaît aussi qu'il n'y excelle pas toujours et s'abuse peut-être à ce propos<sup>9</sup>, ce qui ne l'empêche pas de chercher à en apprendre toujours plus (NF 1885, 41[10])<sup>10</sup>. C'est ce que montrent également les préfaces et les débuts de ses œuvres.

En 1875, alors qu'il travaillait à une cinquième considération inactuelle, dont le titre devait être « nous autres philologues » mais qui ne vit pas le jour, il écrivit : « L'humain [*das Menschliche*] que nous montre l'Antiquité ne doit pas être confondu avec l'humain [*das Humane*] » (NF 1875, 3[12])<sup>11</sup>. Ce faisant, il distinguait deux conceptions de la nature humaine et prenait ses distances avec la conception humaniste, prépondérante parmi les philologues, pour s'intéresser de plus près à l'ensemble de ce qui s'appellerait bientôt les *Choses humaines, trop humaines* (*Menschliches, Allzumenschliches*), ou encore son « humanité [*Menschlichkeit*] »<sup>12</sup>, ainsi que Nietzsche nommera l'ensemble des trois œuvres composées à la fin des années 1870. À une vision idéalisée de l'Homme devait se substituer l'étude critique des multiples phénomènes constituant sa part d'ombre, sa « face cachée »<sup>13</sup>. Sans nous y restreindre exclusivement, nous nous concentrerons dans cet article sur cette étape importante, qui s'ouvre en 1875 lorsque « commence la fin de la phase de Bâle »<sup>14</sup> et, en se prolongeant jusqu'au *Gai savoir* (1882), conduit ensuite au surhomme, dans *Ainsi parla Zarathoustra* (1883-85).

Le premier paragraphe de *Choses humaines, trop humaines* (1878) parle alors d'une entreprise philosophique exigeant d'être « quasiment déshumanisé » (*fast entmensch*, MA I 1)<sup>15</sup>, tandis que le deuxième paragraphe reproche aux philosophes

---

<sup>6</sup> Voir NF 1883 8[15], 14[1], 24[1] et la lettre à Heinrich Köselitz du 16 août 1883, BVN 1883, 452.

<sup>7</sup> Voir NF 1884 26[404] et 1885 38[5].

<sup>8</sup> Voir le brouillon d'une lettre à Franziska Nietzsche de janvier/février 1884, BVN 1884, 482, la lettre à Heinrich von Stein de la mi-mars 1885, BVN 1885, 584, ainsi que la lettre à Franziska Nietzsche du 18 octobre 1887 BVN 1887, 929.

<sup>9</sup> Voir le brouillon d'une lettre à Paul Rée de la mi-juillet 1883, BVN 1883, 434, le brouillon d'une lettre à Marie Köckert de la mi-février 1885, BVN 1885, 574, et NF 1886, 5[21].

<sup>10</sup> Il s'agit d'un projet de préface pour *Choses humaines, trop humaines*.

<sup>11</sup> Voir déjà NF 1870, 5[123] : « le concept d'humanité [*Humanität*] n'a rien de grec ».

<sup>12</sup> Lettre du 18 décembre 1879 à son éditeur Ernst Schmeitzner, BVN 1879, 915.

<sup>13</sup> Sa « Kehrseite », selon l'expression d'Orsucci (1996, p. 108).

<sup>14</sup> C'est ainsi que Paolo D'Iorio qualifie l'ébranlement de 1875 (in NIETZSCHE, 2022, p. 70). À cette même époque, Nietzsche commence à lire de nombreux ouvrages d'anthropologie et d'ethnographie, qui lui servent à renouveler sa compréhension de l'homme ; nous y reviendrons dans la troisième partie de cet article.

<sup>15</sup> Nietzsche ne s'en tient pas systématiquement à la distinction précédente.

leur « péché originel », consistant à ne se faire qu'un concept vague de l'homme, conçu comme *aeterna veritas* : « Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir, que la faculté de connaître l'est aussi » (MA I 2). Le même titre est réutilisé dans le cinquième paragraphe de l'œuvre suivante, *Opinions et sentences mêlées* (1879), qui reproche la généralisation et la systématisation abusive, par des philosophes comme Schopenhauer, des thèses plus subtiles de « ceux qui examinent les hommes (moralistes) » (VM 5). *Le Voyageur et son ombre* (1880) s'ouvre ensuite sur un dialogue entre le voyageur et son ombre, « l'ombre de l'homme » qui, jouant ironiquement avec la caverne platonicienne, déclare aimer « les hommes parce qu'ils sont disciples de la lumière » et, en tant que tels, projettent nécessairement des ombres avec leur « rayon de soleil de la connaissance »<sup>16</sup>. C'est ici un *Mensch* clair-obscur qui répond à l'*Human* lumineux, à l'idéal humaniste des Lumières en lutte contre l'obscurantisme. Le § 2 se livre à une critique conjointe de la raison humaine et de la raison universelle, c'est-à-dire d'un élément central dans la représentation humaniste de l'homme, qui est aussi projection anthropomorphique sur le monde. Puis le § 6 critique, par la bouche de Socrate – l'un des pères du précepte humaniste : « connais-toi toi-même » –, la « négligence hautaine des choses humaines [*des Menschlichen*] au profit de l'Homme [*des Menschen*] » (WS 6), où l'on retrouve la même opposition entre un concept vague et général d'humanité et la diversité empirique réelle qu'il s'agit de faire ressortir. La préface, ajoutée en 1886 à la seconde édition du premier volume, précisera quant à elle qu'il faut nous faire « aventuriers et circumnavigateurs de ce monde intérieur qui s'appelle "l'homme" » : « "voici — *notre* problème !"... » (MA, Préface 7)<sup>17</sup>. Et la préface des deux appendices, ajoutée en 1886 également, donne une orientation plus personnelle à la démarche de Nietzsche (« ma part "humaine-trop-humaine" à moi »), tout en étendant ses résultats à tous les « *bons Européens* » qui veulent être la « *conscience* de l'âme moderne et en avoir, à ce titre, la *science* » (MA II, Préface 6). L'enjeu est donc l'acquisition d'une meilleure connaissance de l'homme, à partir d'une réflexion d'abord personnelle et progressivement élargie sur l'ensemble des choses humaines.

Les œuvres ultérieures prolongent cette enquête, depuis l'opposition entre un « bienfaiteur de l'humanité » et un type humain grégaire qui, au seuil du *Gai savoir*

<sup>16</sup> Sur le motif de l'ombre, voir Simonin (2021), en particulier p. 176 pour ce dialogue.

<sup>17</sup> Kremer-Marietti, (2009, p. 158), note du reste que « le livre entier s'inscrit dans la perspective humaniste ».

(1882), a fini par « modifier la nature humaine », l'homme étant « devenu peu à peu un animal fantasque » (FW 1), tandis que la préface ajoutée en 1886 met en avant « l'interrogation de soi-même » du psychologue-philosophe et pose la question de la « santé globale [...] de l'humanité » (FW, Préface 2) ; jusqu'à la première phrase d'*Éléments pour la généalogie de la morale* : « Nous, chercheurs de la connaissance, nous sommes pour nous-mêmes des inconnus » (GM, Préface 1) ; en passant par le prologue de *Zarathoustra*, qui le voit descendre près des hommes pour leur enseigner que l'homme doit être surmonté, et *Par-delà bien et mal*, dont la préface critique une nouvelle fois l'attitude dogmatique consistant à généraliser abusivement « quelques faits limités, très personnels, d'un caractère très humain, trop humain » (JGB, Préface), et dont le premier paragraphe s'ouvre sur l'image du sphinx et d'Œdipe, reconduisant ainsi « le problème de la valeur de la vérité » à la traditionnelle énigme de l'homme (JGB 1)<sup>18</sup>.

Le questionnement philosophique de Nietzsche, nourri par ses connaissances de philologue, ses références constantes aux Anciens et à certains grands thèmes de l'humanisme, sans oublier les débats de l'évolutionnisme et des différentes disciplines émergentes qui, telle l'anthropologie, prétendent au statut de science de l'homme, n'a de cesse de se confronter à la question de l'homme. Nietzsche propose une réflexion sur l'homme, sa nature, et surtout sur les manières de le connaître ou de le méconnaître. Sa tâche philosophique se veut un travail de déconstruction des illusions *de* l'homme, au double sens du génitif, c'est-à-dire essentiellement des illusions que l'homme nourrit à l'égard de lui-même. En cela, Nietzsche recourt à la fois à certains éléments de l'humanisme, notamment dans sa tension avec l'anthropologie chrétienne, et en même temps se méfie de l'idéalisation de l'homme que la tradition humaniste véhicule à son tour. Humaniste dissident, Nietzsche traque les représentations illusoire de l'homme dans la religion, dans l'humanisme et dans les sciences : il s'efforce de comprendre l'homme sans céder aux sirènes de l'enthousiasme, de lui redonner sa dignité sans le mettre sur un piédestal, de le modifier enfin, sans trop se perdre dans les innombrables fantasmes de l'homme nouveau.

(I) Nous verrons tout d'abord en quoi l'humanisme constitue pour Nietzsche un outil permettant d'éviter une première représentation illusoire de la nature humaine : l'anthropologie chrétienne de l'homme conçu comme *imago dei*. (II) Puis nous

---

<sup>18</sup> Voir Heit (2014, pp. 27-29), pour une analyse de la première section de *Par-delà bien et mal* avec une attention particulière à cette question de l'énigme de l'homme.

montrons que Nietzsche ne souscrit pas pour autant à toute la leçon de l'humanisme et, en particulier, se méfie d'une nouvelle représentation idéale et faussée de l'homme, qui semble prolonger les errements du christianisme en en prenant la place : l'anthropologie humaniste de l'homme conçu selon l'*Humanität*. (III) Enfin, nous étudierons ce qui demeure de ces aspirations idéalistes dans la conception de l'homme à l'âge des sciences de l'homme et de l'évolutionnisme qui, à la fois, découle historiquement et intellectuellement de la tradition humaniste et des Lumières, tout en ébranlant fortement certains de ses fondements les plus importants.

### **I/ *Imago dei* : l'humanisme contre les illusions de l'anthropologie chrétienne**

Nietzsche s'est très tôt confronté à la tradition humaniste, que ce soit par sa lecture des classiques grecs et latins<sup>19</sup>, par celle des philologues et des humanistes de la Renaissance au siècle des Lumières<sup>20</sup>, ou encore par celle de philologues et d'historiens contemporains qui se sont penchés sur les précédents<sup>21</sup>. Ce qui est frappant à chaque fois, c'est tout d'abord l'opposition tranchée entre l'humanisme et le christianisme : dès 1865, le jeune étudiant de philologie rend compte de la polémique (personnelle et dénuée d'enjeux scientifiques) entre Friedrich Ritschl, le maître de Nietzsche, et Otto Jahn, en déplorant un tel scandale entre des « représentants de

---

<sup>19</sup> Pour s'en tenir à quelques références importantes pour l'humanisme : Tércence, à qui l'on doit la formule *humani nil a me alienum puto*, tirée de la comédie *Le Bourreau de soi-même*, vers 77, et que Nietzsche citera dans M 49 notamment ; ou bien Cicéron, dont les œuvres sont conservées en latin et en allemand dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche, et qui serait l'inventeur du terme *humanitas*, désignant l'ensemble des qualités constitutives de la nature humaine ainsi que leur plein déploiement à l'aide de la culture et de l'éducation (Cf. AUVRAY-ASSAYAS, 2014). Vesperini (2015, §27 *sq.*), note quant à lui que l'*humanitas*, dans l'Antiquité romaine, désigne moins la nature humaine que sa seule dimension culturelle.

<sup>20</sup> Une lettre à Franziska Nietzsche du 28 octobre 1861, BVN 1861, 284, atteste par exemple que Nietzsche, adolescent, possédait déjà un ouvrage de l'humaniste français Marc-Antoine Muret (1526-1585). « Pétrarque, Érasme, Voltaire » sont les trois noms qui ornent « le drapeau des Lumières », écrit-il dans MA 26. Voir également NF 1878 30[54], où Nietzsche indique que l'Allemagne, sans Érasme et les humanistes, n'aurait jamais connu de Renaissance et aurait été intellectuellement ruinée par le jésuitisme.

<sup>21</sup> Voir notamment Burckhardt (1869), conservé en double dans la bibliothèque personnelle de Nietzsche, ou encore, plus tard, Gebhardt (1879 et 1887). À la page 47 de ce dernier ouvrage, Nietzsche a été interpellé par une opposition entre l'idéalisme des Grecs et le réalisme des Romains, qui se sont intéressés à « l'homme lui-même » (Nietzsche souligne), ce qui rappelle l'opposition entre *Human* et *Mensch*. De même, à la page suivante, Nietzsche a souligné que l'œuvre des Italiens était « plus humaine », Pétrarque étant « le plus grand des humanistes de l'Occident » (soulignements et trait de Nietzsche en marge). Pour les ouvrages conservés dans la bibliothèque de Nietzsche, nous renvoyons à Campioni *et al.* (2003).

l'humanisme [*Humanität*] », ce qui ne saurait réjouir que « certains théologiens »<sup>22</sup>. En 1871, il donne une série de cours intitulée « Encyclopédie de la philologie classique et introduction à son étude », dont le premier paragraphe indique déjà qu'« avec la Contre-Réforme et l'Inquisition, la culture profane fut mise en lisière et réprimée » (NIETZSCHE, 2022, p. 86), ce dont les Jésuites tirèrent profit, ainsi qu'il le précise. Il s'inspire de l'ouvrage de son collègue l'historien Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, dont le tome 2 consacre une partie à « La Résurrection de l'Antiquité », laquelle accorde une place importante à l'humanisme et s'achève par un chapitre sur « l'échec des humanistes » : « les humanistes tombèrent partout en discrédit au XVI<sup>ème</sup> siècle, [...] une troisième voix se fait entendre, celle de la Contre-Réforme : on les accuse d'incrédulité » (BURCKHARDT, 1869, pp. 212-213 / trad. fr. 1958, vol. 2, p. 153 ; *apud* NIETZSCHE, 2022, p. 162). La Contre-Réforme n'est d'ailleurs pas la seule responsable, puisque Nietzsche déclare ensuite que « l'humanisme fut réprimé par la Réforme » (NIETZSCHE, 2022, p. 94).

Son rapport aux penseurs majeurs de l'humanisme demeurera influencé par le positionnement qu'ils lui permettent d'adopter face à la religion chrétienne. Ainsi, dans les années 1880, Nietzsche louera de manière récurrente le paganisme de l'esprit latin, du style et du naturel de Pétrone, par opposition à la lourdeur contre-nature du christianisme<sup>23</sup>. De même Léonard de Vinci est-il « supra-chrétien » (NF 1885 34[149])<sup>24</sup>, tandis que Copernic, renouant avec la conception héliocentrique de l'Antiquité contre le géocentrisme chrétien, a redéfini la relation entre « Dieu et l'homme » (NF 1883 24[2])<sup>25</sup>. Plus nuancé envers Francis Bacon, Nietzsche a corné une page de son exemplaire du *Novum organum*, en traduction allemande, où celui-ci s'en prend à la superstition et incrimine également la scolastique des théologiens, qui constitue à ses yeux une entrave au développement de la science et a « injustement mêlé le divin et l'humain [*Göttliches und Menschliches*] » (BACON, 1830, p. 69) ; pourtant, il le range parmi ces Anglais qui, dépourvus d'esprit philosophique selon lui, ont encore besoin du christianisme pour se moraliser et s'humaniser (*Veranmenschlichung*) (Voir

---

<sup>22</sup> Lettre du 3 mai 1865 à Franziska et Elisabeth Nietzsche, BVN 1865, 465. La même identification des philologues – c'est-à-dire à cette époque : de lui-même également – avec les humanistes revient dans une lettre à Erwin Rohde du 3 ou 4 mai 1868, BVN 1868, 569 : « faisons en sorte que les jeunes philologues se comportent [...] en véritables promoteurs de l'humanisme ».

<sup>23</sup> Voir JGB 28 et AC 46, ainsi que NF 1884 26[427], 1885 34[102], 1887 9[143], 10[69, 93, 193], 1888 12[1], 15[104] et 24[1] (qui est une version préparatoire d'*Ecce Homo*).

<sup>24</sup> Voir également JGB 200 et sa version préparatoire NF 1885 34[148], où Léonard est reconduit à un type humain par opposition à un autre, chrétien.

<sup>25</sup> Voir également NF 1885,2[127] et NF 1885,5[50].

JBG 252). Quant à Dante, c'est un dogmatique qui est demeuré prisonnier du catholicisme (Voir NF 1884 26[42] et 1885 34[25]). Nietzsche a pu s'inspirer ici de *L'Histoire de l'origine et de l'influence des Lumières en Europe*, de l'historien William Edward Hartpole Lecky, dont l'ouvrage en deux volumes, très annoté par Nietzsche, retrace longuement la lutte entre l'esprit des Lumières et l'obscurantisme religieux. L'auteur indique que l'*Enfer* de Dante a ouvert « un nouvel abîme de frayeur » (LECKY, 1873, vol. 1, p. 187)<sup>26</sup>, confortant ainsi l'emprise de l'Église sur les esprits.

Depuis ses premières confrontations avec l'humanisme, en tant que philologue, jusqu'aux phases plus tardives de sa philosophie, Nietzsche a donc conçu l'humanisme et ses auteurs dans leur opposition au christianisme. Les résistances de ce dernier imposent toutefois un traitement fin et nuancé tant de l'affrontement lui-même que du positionnement de ses différents protagonistes. C'est dans cet esprit humaniste qu'il proclame, dans *Choses humaines, trop humaines* : « n'attendons plus l'aide et le signe d'un dieu : c'est à notre propre discernement de décider ici. À l'homme lui-même de prendre en main le gouvernement général de l'humanité » (MA I 245). Mais de quel renversement dans la conception de l'homme cette remarque est-elle le signe ?

L'anthropologie judéo-chrétienne considère l'homme comme *imago dei*, c'est-à-dire comme un être créé à l'image de Dieu : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Genèse 1 : 26). À la fois semblable à Dieu et en même temps, comme toute image, simple copie d'un modèle, l'homme est susceptible de présenter un certain décalage. L'éducation et la grande culture chrétienne de Nietzsche font qu'il connaît fort bien ce concept, auquel il lui est d'ailleurs arrivé de recourir, de manière ironique ou détournée : « Il y a dans le christianisme aussi une forme d'esprit épicurienne, qui procède de l'idée que Dieu ne peut exiger de l'homme, sa création et son image [*seinem Geschöpfe und Ebenbilde*], que ce qu'il doit être *possible* à celui-ci d'accomplir » (VM 96). Il tire ensuite de cette *idée* d'une ressemblance entre la créature et son Créateur une analyse psychologique lui permettant d'affirmer que la bonne nouvelle peut avoir des effets réels du simple fait que nous croyons à cette idée, fût-elle fausse : « L'erreur peut donc changer en vérité la *promesse* du Christ » (Ibidem)<sup>27</sup>, conclut-il.

<sup>26</sup> Avec soulignement et trois traits de Nietzsche en marge.

<sup>27</sup> Voir également *Le Service divin des Grecs*, § 2, in KGW II/5, p. 515, pour un usage païen de la formule, et encore NF 1882 3[1], n°160, pour un usage détourné qui fait de l'homme le créateur : « nous forgeons les êtres à l'image de *notre* dieu ».

Mais surtout, cette conception fondamentale de la nature humaine, conçue à partir de sa relation de dépendance à l'égard d'un être transcendant qui en est le Créateur, implique une double nature de l'être humain. Selon l'anthropologie chrétienne, telle que Nietzsche la conçoit, l'homme tient de la grâce et de la nature, il est semblable à Dieu par l'esprit, ou la raison, mais dissemblable par le corps, ou la chair, cette part diabolique qui l'incline à se détourner de Dieu, à céder à ses passions et à pécher. L'homme est l'un et l'autre : esprit et corps, Dieu et diable. Dans *Choses humaines, trop humaines*, Nietzsche résume ainsi l'enseignement du Sermon sur la Montagne : « Dans toute morale ascétique, l'homme adore une part de soi-même sous les espèces de Dieu, et il a besoin pour cela de changer en diable la part qui reste... » (MA I 137) Ainsi, tandis que le christianisme reconduit à un principe diabolique la nature humaine en sa corporéité, Nietzsche fait au contraire du « diable » une idée humaine (trop humaine), qui s'enracine dans le rapport de soi à soi de l'homme. La même idée revient quelques années plus tard dans *Aurore*, lorsqu'il s'efforce de donner un fondement physiologique à la morale et à la religion, ainsi qu'à leur critique : « Une goutte de sang en trop ou en moins dans le cerveau peut rendre notre vie indiciblement misérable et dure [...]. Mais c'est encore beaucoup plus effroyable lorsque l'on ne *sait* même pas que cette goutte en est cause. Lorsque l'on pense que c'est "le diable" ! Ou "le péché" ! — » (M 83). C'est donc bien une certaine représentation, chrétienne, de la nature humaine, que Nietzsche s'attache à rejeter comme imaginaire. Il a pu s'inspirer de nombreux auteurs chrétiens pour se forger cette image de la nature humaine ; Luther<sup>28</sup>, bien sûr, mais aussi Pascal, dont il a annoté le passage suivant dans son exemplaire des *Pensées*, lu en septembre 1880 alors qu'il travaillait sur *Aurore* : « il y a deux vérités de foi également constantes : l'une que l'homme dans l'état de la création ou dans celui de la grâce est élevé au-dessus de toute la nature, rendu comme semblable à Dieu et participant de la divinité. L'autre, qu'en l'état de la corruption et du péché il est déchu de cet état et rendu semblable aux bêtes » (PASCAL, 1993, §434)<sup>29</sup>. Peu auparavant, à l'été 1880, Nietzsche avait emprunté à son ami, le théologien Franz Overbeck, deux ouvrages des théologiens Moritz von Engelhardt et Hermann

---

<sup>28</sup> Voir Luther (2001, p. 127) : « la volonté humaine est placée entre les deux, telle une bête de somme. Si c'est Dieu qui la monte, elle veut aller et elle va là où Dieu veut [...]. Si Satan la monte, elle veut aller et elle va là où veut Satan. Et il n'est pas en son arbitrage de courir vers l'un ou l'autre de ces cavaliers ou de les chercher ». Sur les implications de cette conception pour la négation nietzschéenne du libre arbitre, voir Simonin (2022a, p. 271 *sq.*).

<sup>29</sup> Dans la traduction allemande de 1865 (vol. 2, p. 132), il y a un trait en marge. Voir également PASCAL, 1993, § 435 / 1865, vol. 2, p. 115, où Pascal mentionne « cette double capacité qui est commune à tous et de la grâce et du péché » (avec deux traits de Nietzsche en marge).

Lüdemann<sup>30</sup>. Dans le premier, consacré à Justin Martyr, l'auteur discute de manière récurrente de l'opposition entre les forces de Dieu, de Jésus-Christ ou du *Logos*, d'un côté, et celles de démons, de l'autre (ENGELHARDT, 1878, pp. 25-26, 159-167, 202, 213, 270, 300, 442-445 *et passim*). Le second est consacré à l'anthropologie de l'apôtre Paul, dont Nietzsche extrait de nombreuses citations dans le carnet N V 3, à l'été 1880, et qui concernent notamment la question de la nature charnelle de l'homme (LÜDEMANN, 1872). De manière significative, Nietzsche subvertit le sens de l'anthropologie *de* l'apôtre Paul en jouant sur le sens objectif ou subjectif du génitif, de sorte à retourner contre Paul (et à travers lui contre un type humain bien spécifique : le chrétien) ce que ce dernier disait de la nature humaine en général. Autrement dit, là aussi, la conception chrétienne de l'homme n'a pas d'autre valeur de vérité que ce qu'elle indique sur les êtres humains qui l'adoptent<sup>31</sup>.

La nature humaine, selon le christianisme, est donc *imago dei* et, par conséquent, double. La dernière conséquence de cette conception est que l'homme n'a de dignité que par sa ressemblance avec Dieu, mais est indigne du fait de tout ce qui l'en sépare. La part spirituelle de sa nature est digne, mais la part corporelle est indigne. L'homme ainsi conçu n'est donc digne que grâce à Dieu, jamais par lui-même, et il ne l'est jamais intégralement mais seulement dans la mesure où il tronque la part naturelle de son être au profit de la seule part supranaturelle. Dans un paragraphe de *Choses humaines, trop humaines*, qui suit de peu celui que nous avons cité précédemment et s'inscrit pareillement dans une série de réflexions sur « la vie religieuse », Nietzsche écrit que les « pessimistes chrétiens » se forgent un ennemi intérieur avec lequel ils sont en lutte permanente, oscillant entre « orgueil et humilité », s'imaginant pécheurs avant d'imaginer des « puissances surnaturelles » qui, seules, sont à même de leur offrir une rédemption (MA I 141)<sup>32</sup>. De Montaigne, à qui l'on doit le terme « inhumanité »<sup>33</sup> et que Nietzsche lut à Sorrente durant l'hiver 1876-1877 alors qu'il travaillait à ce qui deviendrait *Choses humaines, trop humaines* (Voir D'IORIO, 2012, pp. 32-33), Nietzsche retient notamment qu'il est contre-nature de se mépriser, car notre existence

<sup>30</sup> Voir les lettres à Overbeck des 22 juin et 19 juillet 1880, BVN 1880, 33 et 41.

<sup>31</sup> Pour plus de détails sur l'influence de cette lecture sur Nietzsche, voir SIMONIN 2022b.

<sup>32</sup> Pour plus de détails sur cette séquence d'aphorismes de *Choses humaines, trop humaines*, voir Simonin (2022a, pp. 69-83).

<sup>33</sup> Voir Magnard (2010), en particulier le § 13 de la version en ligne. L'auteur n'identifie que trois occurrences dans les *Essais*, mais il y en a plus (voir MONTAIGNE, 1864, pp. 122, 179, 217, 342, 474, 488, 498 et 622). Nietzsche possédait également la traduction allemande en trois volumes (1753-1754), qu'il a plus utilisée et qui comporte des annotations ; l'inhumanité est traduite par *Unmenschlichkeit*, sans annotation de Nietzsche.

est tout ce que nous avons : « c'est une maladie particulière, et qui ne se voit en aucune autre creature, de se haïr et desdaigner » (MONTAIGNE, 1864, p. 176 / 1753, vol. 1, p. 695)<sup>34</sup>.

Or, à sa lecture des *Pensées* de Pascal, en 1880, Nietzsche s'intéresse de près à cette question, et notamment à un passage où l'auteur écrit que « la vraie et unique vertu est donc de se haïr, car on est haïssable par sa concupiscence, et de chercher un être véritablement aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous » (§485)<sup>35</sup>. *En nous* et cependant *pas nous* : on ne saurait exprimer plus clairement l'ambivalence du rapport de l'humanité chrétienne à elle-même, entre amour orgueilleux et mépris haineux de soi-même, la constitution subjective reposant sur une scission interne qui ne voit de dignité à l'être humain que par le truchement de Dieu.

Nietzsche est très attentif à cette conception pascalienne de la haine de soi, que l'on retrouve à plusieurs reprises dans *Aurore* ; ainsi, dans la seconde moitié du livre I, consacrée au christianisme, Nietzsche mentionne une première fois le *spernere se ipsum* (M 56, le mépris de soi), puis nomme Pascal pour extrapoler, à partir de sa conception du moi « haïssable », l'idée de la « haine du prochain » aussi et, finalement, de l'*odium generis humani* (M 63) : la haine du genre humain. Nietzsche plie donc sa lecture de Pascal à son propos philosophique, comportant en l'occurrence une réflexion sur l'égoïsme et l'altruisme, et il souligne la contradiction entre l'amour du prochain et la haine de soi, également prônés par le christianisme. Il y revient un peu plus tard, en contrepoint, en invitant cette fois à s'aimer d'abord soi-même, visant ainsi à un recentrement de l'individu humain sur lui-même ; ici aussi, il en tire une conclusion de portée plus générale valant pour l'humanité entière : « aimez-vous vous-mêmes par grâce, — dès lors vous n'avez plus besoin de votre dieu et tout le drame de la chute et de la rédemption se joue intégralement en vous-mêmes ! » (M 79). Par le recours critique à un aspect central de la philosophie d'un auteur chrétien de première importance, Nietzsche se confronte donc directement à la question de la valeur, ou dignité, du genre humain tout entier. Selon son constat, le christianisme ne fait que dégrader cette dignité en la subordonnant à un être supérieur : misère de l'homme sans Dieu, de sorte que la dignité humaine est indexée sur celle de Dieu. Nietzsche, quant à

---

<sup>34</sup> L'ensemble du passage est marqué d'un trait en marge.

<sup>35</sup> 1865, vol. 1, p. 219 (cornée). Sur la haine de soi chrétienne et le moi haïssable, voir également les pensées 455, 468 et 476 (PASCAL, 1865, vol. 1, p. 191 et vol. 2, p. 118 et 273 (comportant divers traits de Nietzsche en marge).

lui, fait reposer sur l'humanité elle-même exclusivement la responsabilité de sa grandeur comme de sa misère<sup>36</sup>, ce qu'il exprime ici par l'idée d'une grâce *humaine*, sans recours à Dieu, faisant de cette scission interne (orgueil / humilité) de l'homme conçu comme *imago dei*, de ce drame théologique (chute / rédemption), une affaire exclusivement humaine. *En nous* et cependant *pas nous*, pour Pascal ; « intégralement en vous-mêmes », répond Nietzsche.

Or, ce recentrement de l'humanité sur elle-même, visant à lui rendre sa dignité sans recourir à Dieu, s'inscrit pleinement dans la tradition humaniste, que ce soit par son combat pour la sécularisation de la société ou pour la valorisation de la nature humaine<sup>37</sup>. On pense par exemple à l'ouvrage du philosophe et théologien humaniste Jean Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme* (1486), que Pascal critiqua et qui influença fortement les Lumières. Nietzsche ne semble pas l'avoir lu, et il ne partageait certes pas la conception du libre arbitre humain mise en avant par l'auteur, pas plus que son volontarisme outrancier<sup>38</sup>. Néanmoins, celui qui verra l'homme comme « *l'animal dont le caractère propre n'est pas encore fixé* » (JGB 62) pouvait se retrouver dans la définition d'une nature humaine ouverte, changeante et, comme telle, apte à prétendre aux plus hauts accomplissements, jusqu'à (presque) égaler le divin : « Qu'une sorte d'ambition sacrée envahisse notre esprit et fasse qu'insatisfaits de la médiocrité, nous aspirions aux sommets et travaillions de toutes nos forces à les atteindre » (MIRANDOLE, 2002, p. 15)<sup>39</sup>. Et de même que Pic de la Mirandole incitait à ne pas « abuser de l'extrême bienveillance du Père » (Ibidem), Nietzsche déclare, plus radicalement : « Jamais plus tu ne prieras [...] — tu t'interdis ici de t'arrêter devant une dernière sagesse, une dernière bonté, une dernière puissance », énumérant divers attributs divins qui n'ont plus lieu d'être avant de conclure : « peut-être l'homme ne cessera-t-il de s'élever toujours plus haut à partir de là même où il aura cessé de s'écouler en un dieu » (FW 285)<sup>40</sup>. Aussi la notion, d'origine humaniste, de dignité de la nature humaine prend-elle chez Nietzsche une connotation éminemment athée et antichrétienne, dans la mesure où elle n'est possible qu'en l'absence de Dieu ou, pour le

<sup>36</sup> « [T]out votre aimable et détestable moi », notera-t-il encore plus loin (M 539).

<sup>37</sup> Sur cette proximité de Nietzsche avec l'humanisme autour de la question de la dignité de l'homme, voir Rudolph (2020, p. 276).

<sup>38</sup> Voir Pic de la Mirandole, 2002, p. 13 : « notre condition native nous permet d'être ce que nous voulons », et p. 15 : « nous le pouvons, si nous le voulons ». Pour Nietzsche, en revanche, « l'humanité peut tellement moins qu'elle ne veut » (NF 1880 4[250]).

<sup>39</sup> Voir à ce propos Bouriau (2006, §§5 à 17).

<sup>40</sup> Le titre (*Excelsior*) est emprunté aux poèmes éponymes de Henry Wadsworth Longfellow et de Ralph Waldo Emerson.

dire autrement, que si Dieu est mort<sup>41</sup>. Si la lecture directe de Pic de la Mirandole n'est pas attestée, Nietzsche a pu se familiariser avec ces conceptions humanistes par l'intermédiaire d'historiens tels que Burckhardt ou Lecky, dont il a été question précédemment. Ainsi, Lecky relève que la fin du Moyen-Âge et le début de la Renaissance connaissent un regain du « sens de la dignité humaine [*Sinn für menschliche Würde*] » (LECKY, 1873, vol. 1, p. 188), et oppose par ailleurs deux conceptions de la nature humaine, selon le « sentiment de la peccabilité » (incarné par exemple par Luther) ou selon le « sentiment de la dignité humaine [*Gefühl der menschlichen Würde*] » (Ibidem, vol. 2, p. 159)<sup>42</sup>. Plus tard, dans l'une des notes posthumes où Nietzsche oppose le naturel païen de Pétrone au christianisme, il notera encore que « *Chrétien* est le dire non au naturel, le sentiment d'indignité [*das Unwürdigkeits-Gefühl*] dans le naturel, l'antinaturalité » (NF 1887 10[193]).

Contre l'anthropologie chrétienne, qui rend l'homme indigne et haïssable sans le secours de Dieu, Nietzsche retient donc de l'anthropologie humaniste la dignité de l'homme. Pour appuyer cette dignité humaine, il soulignera dans un premier temps la valeur de la raison humaine, contre la foi chrétienne, se faisant ainsi héritier de l'humanisme rationaliste des Lumières. C'est le sens de la dédicace à Voltaire, « l'un des plus grands libérateurs de l'esprit », ainsi que de la citation de Descartes en guise de préface à la première édition de *Choses humaines, trop humaines*, dans laquelle ce dernier déclarait vouloir « employer tout le temps de [s]a vie à développer [s]a raison et à rechercher les traces de la vérité ». L'opposition établie par Lecky entre l'avènement des Lumières et de la raison, et l'obscurantisme chrétien<sup>43</sup> constitue, là aussi, une voie d'accès privilégiée à la question de l'opposition entre foi et raison, ainsi qu'un important soutien à l'époque d'*Aurore*, dont la dimension rationaliste a été soulignée en

---

<sup>41</sup> C'est en ce sens que Pestalozzi (2020, pp. 33-34), interprète le poème de Nietzsche intitulé « à Goethe », première des Chansons du prince hors-la-loi qui servent d'appendice final au *Gai savoir*, qu'il fait dialoguer avec le prologue dans le ciel, au début du *Faust* I, et avec le chœur mystique qui clôt le *Faust* II. Dans ce poème, Nietzsche déclare que « Dieu » est une « imposture de poète », renversant ainsi la relation traditionnelle entre le créateur et la créature en faisant de Dieu une invention humaine à l'image de l'homme, substituant ainsi une anthropologie humaniste à l'anthropologie chrétienne. Voir aussi Canepa (2020), qui souligne également que c'est l'homme qui transfigure l'existence, et non pas Dieu ou le Christ.

<sup>42</sup> Dans le premier cas, Nietzsche a souligné l'expression citée et tracé deux traits en marge ; le second passage est marqué du signe « ^ » en marge.

<sup>43</sup> Voir notamment Lecky (1873, vol. 1, p. XXIII, XXV, 12, 51, 185, 233, 288-289, 311 et vol. 2, p. 73-74, 104, 129), tous ces passages étant annotés par Nietzsche.

premier par Walter Kaufmann (1950, p. 200 *sq.* notamment)<sup>44</sup>. Mais, parce qu'il doutait de l'étendue de la raison humaine, et sans doute aussi parce qu'une telle conception demeurerait trop proche de la compréhension dualiste de la nature humaine, qu'il récusait, Nietzsche a peu à peu modifié sa stratégie. Contre la scission de la nature humaine, qui conduit à humilier et mépriser la part naturelle et humaine, trop humaine, de l'homme, Nietzsche mettra donc toujours plus l'accent sur la nature humaine dans son entièreté, sans rien retrancher de ce qu'elle a de plus élevé, comme la raison, mais aussi de plus vil. Ainsi, dans une note de 1885, il évoque la maxime humaniste héritée de Térence, qu'il reconduit au « goût grec » d'auteurs tels que Pétrone, Horace, Homère ou Aristophane : « *nihil humani* — est le propre des Anciens ». Le type humain grec, souvent opposé au christianisme dans le corpus nietzschéen, et plus généralement au goût raffiné des Modernes dans ce cas, incarne donc ici un certain humanisme par son aptitude à tenir ensemble la « *grossièreté* » et la « *délicatesse* », pour prendre plaisir à l'homme jusque « dans les registres inférieurs ». L'humanisme de Nietzsche, qui est ici un humanisme antique, sait donc apprécier l'homme dans sa totalité, y compris dans « ce qui est trivial » (NF 1885 34[80])<sup>45</sup>, et s'oppose fortement à l'idéalisme de l'anthropologie chrétienne, qui ne sait prendre plaisir à l'homme que par sa nature supraterrrestre et divine, dans le mépris de tout ce qui est trop humain. C'est encore ce qui ressortira du regard rétrospectif porté dans *Ecce homo* sur *Choses humaines, trop humaines* et qui, avec Voltaire, fait l'éloge des Lumières dans ce qu'elles ont de plus cru, par opposition à l'attitude idéaliste contrainte d'inventer un idéal humain qui ne reflète pas toute la réalité : « on découvre un esprit impitoyable qui connaît tous les recoins où l'idéal va se nicher [...]. Une torche à la main, mais dont la lumière ne vacille pas, on y jette une lueur intense sur les *enfes* souterrains de l'idéal » (EH, *Choses humaines, trop humaines* 1).

Tel est donc en première approche l'humanisme de Nietzsche, qui emprunte à la fois à l'humanisme de la Renaissance et des Lumières ses projets d'émancipation rationaliste et laïque de l'homme, et à ses sources antiques et païennes pour le portrait plus naturel, plus inquiétant peut-être, mais aussi plus complet de la *Menschlichkeit* et

---

<sup>44</sup> Si l'auteur a sans doute exagéré l'ampleur de ce rationalisme, il n'en demeure pas moins que de nombreux paragraphes font l'éloge de la raison et déplorent qu'elle soit entravée (par la foi, notamment, mais aussi par la superstition ou par les passions) ainsi : M 28, 58, 89, 99, 197, 247 ou encore 548.

<sup>45</sup> Burckhardt (1869, p. 241 / 1958, vol. 2, p. 208), parle en ce sens de « l'homme dans son entier » (*apud* GONTIER, 2006, §30).

de ses parts d'ombre, dont l'anthropologie chrétienne n'a pas su rendre pleinement compte.

## **II/ *Das Humane* : les illusions de l'anthropologie humaniste**

Nous étions partis de l'opposition entre deux concepts d'homme : le *Mensch* et l'*Human*. Selon un premier point de vue, que Nietzsche retient de sa première formation et conserve durablement, l'humanisme permet donc d'esquisser une conception de la nature humaine alternative à l'anthropologie chrétienne, en retrouvant la naturalité de la *Menschlichkeit* telle que l'Antiquité la concevait. Cependant, dans sa récusation de l'*Humanität*, Nietzsche englobe l'humanisme aux côtés du christianisme dans une même critique des représentations idéalisatrices de la nature humaine, et ce faisant prend ses distances avec l'humanisme chrétien et ses ultimes avatars, au siècle des Lumières et parmi les philologues de son époque<sup>46</sup>. En opposant le *Mensch* à l'*Human*, Nietzsche s'efforce donc de jouer « l'homme contre l'humain », pour reprendre une formule de Pierre Magnard, ce qui implique d'éviter la « mystification humaniste » (2006, §§1-2)<sup>47</sup> elle-même qui, tout autant que le christianisme, falsifie l'image de l'homme en général, et du type humain de l'Antiquité en particulier. C'est en ce sens que Nietzsche écrit, en 1875, que « l'Antiquité de l'humanisme était une Antiquité mal connue et complètement falsifiée » (NF 1875 5[60]) et, dans *Le Gai savoir*, que les « notions d'humanité, de sentiment humain et de "dignité humaine" [*Humanität, Menschlichkeit und "Menschenwürde"*] » reposent sur des « erreurs » (FW 115). L'allié stratégique est donc aussi un adversaire, dans la mesure où il se contente peut-être de remplacer une fausse image de l'homme par une autre image également fausse : l'humanisme, rival de la religion dans ses configurations laïques, ne serait alors peut-être qu'un idéalisme caché<sup>48</sup>. Nietzsche, qui utilise l'humanisme contre l'Église, n'est

---

<sup>46</sup> Parmi les lectures de Nietzsche, mentionnons Érasme (1839) et Lessing (1867), deux éminents représentants de l'humanisme chrétien. Dans son *Éducation du genre humain*, ce dernier cherchait à concilier le développement humain par les lumières de la raison et de la Révélation (1867).

<sup>47</sup> Nous pourrions également renverser la formule de Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1957, p. 41), en disant que Nietzsche veut rendre l'humain (*humanus*) homme (*homo*).

<sup>48</sup> Röttges (1972, p. 214) parlait en ce sens d'un « reste métaphysique » dans l'humanisme kantien, pourtant rival de la religion par son effort, éminemment représentatif des Lumières, pour considérer l'existence de tout homme comme un but en soi.

pas pour autant naïvement humaniste, et il sait même qu'un certain humanisme a pu avoir partie liée avec le christianisme<sup>49</sup>.

Le premier élément central de la conception humaniste de l'homme est la raison, dont nous avons parlé précédemment. Cette faculté, qui contribue à la dignité de l'homme et se dresse face à l'obscurantisme et au dogmatisme de la foi, n'est pas exempte de travers similaires à ceux de l'anthropologie chrétienne. Elle permet encore de placer l'homme sur un piédestal au sein de l'ordre naturel et, elle-même objet d'une compréhension naïve, contribue à forger des représentations erronées de l'homme et de sa place dans le monde, ce qui la rend compatible avec la religion. Là contre, Nietzsche souligne que la raison est dérivée de son contraire, l'irrationnel (MA I 1), et ne fait que donner rétrospectivement l'apparence de la rationalité à des phénomènes qui en sont dépourvus (M 1). Cette faculté dont l'humanité se glorifie est en réalité tardive et précaire, entachée de multiples défauts, et elle n'est aucunement la garantie pour l'homme de son affinité avec le monde, qui lui serait par-là intelligible et maîtrisable. Adoptant le point de vue de l'homme, Nietzsche conclut sur la base d'un raisonnement de la partie au tout que le monde doit être aussi peu rationnel que « notre raison humaine » (WS 2). Après la ressemblance de l'homme et de Dieu, qui en faisait le sommet de la création, c'est donc la rationalité de l'homme et du monde qui est battue en brèche, dont la fonction n'est pas si différente. Plus tard, Nietzsche reviendra dans *Le Gai savoir* sur le préjugé de la science (non sans l'avoir identifiée précédemment à un nouvel avatar de « croyance métaphysique » [FW 344]), d'après lequel le monde nous serait commensurable et compréhensible du fait de « notre étroite petite raison humaine » (FW 373).

S'il s'en prend ainsi à la raison, c'est parce que Nietzsche perçoit que les représentations humanistes et rationalistes de la nature humaine sont tout aussi idéales et fantasmatiques que les représentations chrétiennes : la raison, remplaçant l'esprit, est encore ce qui distingue l'humanité et lui octroie une place privilégiée au sein du monde. L'homme n'est plus *imago dei*, mais il se veut encore divin ; l'humanisme, jouant la

---

<sup>49</sup> Le passage de Pic de la Mirandole que nous avons cité plus haut poursuivait en ces termes : « quant à nous, désormais incapables de battre en retraite et de supporter la seconde place, efforçons-nous d'égaliser leur dignité [sc. aux Séraphins, Chérubins et Trônes] et leur gloire » (2002, p. 15). C'est toujours sur la base de la ressemblance de l'homme avec le divin que ce théologien humaniste affirmait avec tant de conviction la dignité de l'homme : « Que l'on dise plutôt, avec le prophète Asaph : “Vous êtes tous des dieux et des enfants du Très-Haut” » (pp. 14-15). Chez Nietzsche, voir NF 1875 5[107] sur l'usage stratégique des humanités par Charlemagne, alors même qu'il luttait « contre le paganisme », véhiculant « une conception très *superficielle* de l'Antiquité » et instrumentalisant « la culture antique [...] pour faire accepter le christianisme ».

raison contre la foi, ne fait que poursuivre par d'autres moyens des aspirations similaires. C'est encore le motif pour lequel Nietzsche, dans *Par-delà bien et mal*, note que la foi l'a toujours emporté sur la raison à la seule exception de Descartes, dont le rationalisme « superficiel » a cependant accordé trop d'importance à la raison, qui n'est jamais « qu'un instrument » (JGB 191) (humain, trop humain, serait-on tenté d'ajouter). Plus explicitement encore, une version préparatoire de ce paragraphe recommande de « mieux douter que Descartes », en « réaction contre l'autorité absolue de la déesse "Raison" » (NF 1885 40[25]). De manière significative, Nietzsche dénonce ici la transposition sur la raison d'attributs empruntés à la théologie : il en fait une divinité et rejette son autorité absolue, tout comme les Lumières se réclamaient de la raison humaine pour rejeter l'autorité des Écritures et des institutions ecclésiastiques. Dès 1875, d'ailleurs, Nietzsche s'était montré très attentif à « la liaison entre l'*humanisme* et le *rationalisme religieux* » (NF 1875 5[33]), voyant fort bien que la raison n'était pas toujours l'adversaire de la foi et que l'idéal humaniste de l'homme, en tant qu'idéal, n'était pas toujours si éloigné de l'idéal chrétien.

Par ailleurs, la raison étant un élément définitionnel de la nature humaine même<sup>50</sup>, elle est une faculté universellement partagée par les êtres humains, d'où une forte orientation universaliste de l'humanisme, en particulier des Lumières. Nietzsche s'inscrit en faux contre une telle orientation également et, dès 1877, s'en prend par exemple à l'universalisme de la morale kantienne<sup>51</sup>, avant de mettre en doute quelques années plus tard l'idée même d'humanité : « Mais dites-moi donc, mes frères : si la fin manque encore à l'humanité, n'est-ce pas que manque aussi – l'humanité elle-même ? – » (ZA I Des milles et un but. Voir encore NF 1888 15[8]). Plus ambivalent envers Voltaire, il le rapproche parfois de cet humanisme *humanitaire* enclin au « culte de l'amour de l'humanité » (M 132)<sup>52</sup> : « Ô Voltaire ! Ô humanité ! Ô bêtise ! » (JGB

---

<sup>50</sup> Nous pensons bien entendu à la définition aristotélicienne de l'*animal rationale*, faisant de la raison la différence spécifique de l'homme. Quoique canonique, elle est loin de faire consensus dans l'histoire de la philosophie, contrairement à ce qu'affirmait Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme* (1957, p. 49 sq.) ; voir à ce propos Muglioni (2015, pp. 3-18). Nous pensons également, par exemple, à l'approche kantienne dans *L'anthropologie d'un point de vue pragmatique*, dont la préface définit l'homme « comme être terrestre doué de raison » (KANT, 1993, p. 41), par opposition aux « animaux dépourvus de raison » (Ibidem, §1, p. 51). Notons par ailleurs que Kant continue de concevoir la raison comme ce qui relie l'humanité à Dieu, puisqu'il mentionne également « la raison (celle de l'Être qui régit le monde) » (Ibidem, §87, p. 250).

<sup>51</sup> Voir NF 1877 22[5] : « Agir de telle sorte que l'humanité etc. [...] l'histoire dit le contraire. On est beaucoup plus obligé à l'égoïsme ».

<sup>52</sup> Intitulé de façon significative : « Les derniers échos du christianisme dans la morale ».

35)<sup>53</sup>. Cependant, dans *Choses humaines, trop humaines*, il cite Voltaire pour s'opposer à la démagogie de la démocratie : « *Quand la populace se mêler de raisonner, tout est perdu* » (MA I 438) ; et presque dix ans plus tard, à l'époque d'*Éléments pour la généalogie de la morale*, Nietzsche rapproche Voltaire de l'*humanité* au sens de la Renaissance (que l'on pourrait alors opposer à l'humanitarisme des Lumières et de la société moderne), synonyme de haute culture, de distinction dans le goût, les sciences et les arts (Voir NF 1887 9[184])<sup>54</sup>.

Ce qui se joue ici, à travers l'opposition entre l'humanisme de la Renaissance et l'humanitarisme universaliste des Lumières, dernier écho du christianisme, c'est la tension entre les orientations universaliste et individualiste de l'humanisme. Il y a en effet dès la Renaissance une connotation aristocratique au sein de l'humanisme, qui se maintient jusqu'à l'époque de Nietzsche et influe sur lui, avec l'idée que le développement de l'humanité n'est possible qu'au travers de ses exemplaires les plus réussis (« l'achèvement de la personnalité » dont parle Gebhart). En ce sens, la pensée aristocratique et hiérarchique de Nietzsche hérite bien d'une certaine tradition humaniste, qui conçoit l'homme en tant qu'individu avant de le concevoir spécifiquement ; ce n'est qu'au prix d'une torsion, consistant à réduire l'ensemble de l'humanisme à sa seule spécification humanitariste, que l'on peut qualifier Nietzsche d'anti-humaniste. Outre les historiens Gebhart et Burckhardt, ainsi que Voltaire à certains égards, l'humanisme individualiste de Nietzsche s'inspire également d'auteurs tels qu'Arthur Schopenhauer et Ernest Renan. En effet, le premier déplore le déclin de « la formation humaniste » au profit de la spécialisation qui rend le savant moderne comparable à « l'ouvrier d'usine » (SCHOPENHAUER, 1874, p. 520 ; cité in NIETZSCHE, 2022, p. 173). Sur la base de ce sens technique de l'humanisme

---

<sup>53</sup> Rappelons qu'« humaniste » a parfois été considéré comme synonyme de « philanthrope ». Nietzsche fait allusion à ce sens en utilisant le terme *humanitär* dans la seconde moitié des années 1880, dans un contexte politique (JGB 22 et 257) et en soulignant l'origine chrétienne de cette conception (AC 62). Voir également NF 1884 25[138], 1885 35[65], 40[55], 2[153] et 1888 22[4 et 10]. Santini (2020, pp. 9-10), souligne précisément l'antagonisme de l'humanisme et de l'humanitarisme dans la pensée nietzschéenne : « L'anti-humanitarisme de Nietzsche est alors peut-être la plus haute vertu humaniste qu'il ait exercée : Nietzsche aimait les hommes, il n'a jamais éprouvé de "compassion" pour eux, et précisément parce qu'il les aimait et ne compatissait pas à leur sort, il les poussait et les incitait à se dépasser » (p. 10).

<sup>54</sup> La même opposition se joue entre la *virtù* machiavélienne de la Renaissance et la *vertu* de la morale chrétienne et de ses ultimes avatars post-révolutionnaires. Outre la présentation de la *virtù* par Burckhardt, Nietzsche a pu s'inspirer ici de Gebhardt (1879, p. 252 [cornée]), où l'auteur oppose explicitement vertu et *virtù*, cette dernière représentant l'idéal d'humanité de la Renaissance. La même distinction revient dans Gebhardt (1887, p. 4 ; dans un chapitre consacré à la pensée de Burckhardt) : « Jamais l'homme n'a été plus libre en face du monde extérieur, de la société, de l'église ; jamais il ne s'est possédé plus pleinement lui-même. Les Italiens ont appelé *virtù* cet achèvement de la personnalité » (trait de Nietzsche en marge) ; l'auteur souligne ensuite la différence avec la vertu.

(opposant la *Bildung* complète du connaisseur accompli des « humanités », à la sèche érudition fournie par l'éducation moderne), Schopenhauer développe également l'idée plus générale d'une république des génies, par opposition à la république des lettres ou des savants. Il s'agit d'une république élitiste constituée d'individus exceptionnels qui, se détachant du reste de l'humanité, se répondent et s'influencent à travers l'intervalle des siècles. Nietzsche s'en fait l'écho dans sa deuxième *Considération inactuelle* :

on ne tiendra plus compte des masses, mais seulement des individus, qui forment une sorte de pont sur le torrent sauvage du devenir. [...] ils constituent cette République des génies dont parle quelque part Schopenhauer : un géant en appelle un autre à travers les intervalles désertiques des temps et, sans prendre garde aux nains bruyants et turbulents qui grouillent à leurs pieds, ils perpétuent ainsi le haut dialogue des esprits. [...] Non, le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ses exemplaires supérieurs (UB II 9).

Une idée analogue se déploie également dans la pensée de Renan, lorsqu'il écrit par exemple dans ses *Dialogues philosophiques* qu'en somme « la fin de l'humanité, c'est de produire des grands hommes [*der Zweck der Menschheit ist die Hervorbringung großer Männer*] » (RENAN, 1992, p. 138)<sup>55</sup>. Le point commun à Schopenhauer, Renan et Nietzsche, c'est l'idée d'après laquelle l'accomplissement de cette humanité supérieure, qui n'est possible que grâce à des grands hommes ou des individus géniaux, repose sur la connaissance : « le grand œuvre s'accomplira par la science, non par la démocratie » (Ibidem)<sup>56</sup>, poursuit Renan. Il n'est pas possible de développer ici la conception nietzschéenne de l'éducation, qui hérite de la tradition humaniste et repose, elle aussi, sur des affinités électives entre maître et disciple<sup>57</sup>. Retenons toutefois que tel est l'humanisme de Nietzsche, individualiste et aristocratique, inspiré de l'*umanità* et de la *virtù* des personnalités vigoureuses de la Renaissance, dont l'humanisme d'alors était l'une des expressions, et qui considère le développement de la raison et du savoir humains comme étant l'affaire de quelques élus.

En dépit de cet héritage individualiste de l'humanisme, qui prend chez Nietzsche la forme d'une valorisation de l'égoïsme et de l'aristocratie contre l'universalisme et la démocratie, sa pensée conserve cependant de l'humanisme l'idée d'une articulation entre le développement individuel et celui de l'espèce. Certes, l'humanité progresse aux

---

<sup>55</sup> RENAN, 1877, p. 76 avec un trait de Nietzsche en marge.

<sup>56</sup> Voir également p. 143 / 1877, p. 83 (avec plusieurs traits de Nietzsche en marge), où l'auteur développe l'idée d'une aristocratie des esprits supérieurs, fondée sur la science.

<sup>57</sup> Ce point constitue du reste l'un des aspects les plus étudiés de la relation de Nietzsche à l'humanisme, voir notamment Kessler (2006), Stiegler (2006) et Jegoudez (2006, 2020 et 2022).

yeux de Nietzsche grâce à quelques personnalités extraordinaires, le plus souvent au détriment ou, du moins, dans une totale indifférence à l'égard de la majorité. Il ne faudrait cependant pas conclure à un simple déplacement des enjeux de l'affirmation de soi de l'humanité, depuis l'échelle spécifique vers l'échelle individuelle, les mêmes présupposés – téléologiques, notamment – étant par ailleurs conservés. C'est pourquoi Nietzsche résiste à l'idéologie du progrès et à l'idée d'une fin de l'histoire que certains élus, nouvelles figures divines, seraient susceptibles d'atteindre. Il admet la finitude de l'individu humain et appelle son dépassement dans une humanité à venir, de même que Goethe, dans son poème « Limites de l'humanité », soulignait la finitude de l'homme au regard de Dieu pour mieux réinscrire le progrès de l'humanité dans la « chaîne infinie » (GOETHE, 1853, p. 67)<sup>58</sup> des générations qui se succèdent, de même encore que Kant ne concevait le plein développement des facultés humaines, et de la raison en particulier, qu'au niveau de l'espèce et jamais de l'individu (voir KANT, 2009, proposition 2, p. 11). De l'esprit libre, dont la préface à la seconde édition des *Choses humaines, trop humaines* déclare qu'il est à venir (Voir MA I, Préface 2 et 3), jusqu'à l'horizon du surhomme, Nietzsche poursuit la même ambition : porter le type humain à un niveau d'achèvement supérieur en s'appuyant sur des individus supérieurs qui, cependant, ne constituent jamais le terme de l'humanité mais toujours le pont qui lui permet d'aller au-delà d'elle-même. Il affirme donc à la fois l'individualisme contre l'universalisme, ainsi que nous l'avons vu, et en même temps le dépassement de l'individu au profit, non pas d'une humanité abstraite, mais d'autres individus incarnant un type humain qui reste à venir : « L'humanité doit placer son but au-delà d'elle-même – mais pas le situer dans un monde x qui serait faux, au contraire elle doit le placer dans sa propre *continuation* » (NF 1882 4[180]).

Nietzsche recourt donc abondamment à la tradition humaniste, notamment pour corriger les représentations erronées de la nature humaine, véhiculées par l'anthropologie chrétienne, mais il traque aussi les reliquats idéalistes qui se maintiennent dans l'anthropologie humaniste. L'homme n'est pas *imago dei*, mais il n'est pas non plus *animal rationale* dont la réalisation historique coïnciderait avec le progrès spécifique et universel de toute l'humanité. En jouant des tensions entre l'humanisme de la Renaissance et l'humanitarisme des Lumières, entre l'individualisme et l'universalisme, Nietzsche cherche donc à esquisser une image nuancée de la nature

---

<sup>58</sup> « Unendliche Kette ». Nietzsche cite ce poème dans sa lettre de septembre / octobre 1868 adressée à Paul Deussen, BVN 1868, 590.

humaine dans la complexité et la diversité de son devenir individuel et spécifique, en évitant les illusions de l'*Humanität* qui, pour partie, contribuent encore à façonner une représentation idéale de la nature humaine.

### **III/ *Der Mensch* : des humanités aux sciences de l'homme**

De la Renaissance à l'époque de Nietzsche, les *humanités* ont comme rivales toute une série de disciplines qui, toujours plus fortement et avec une nette accélération au XIX<sup>ème</sup> siècle, prétendent au statut de sciences de l'homme. La connaissance de la nature humaine ne dépendrait plus de la théologie, ni même de la philosophie humaniste, mais de la médecine et de la physiologie, de la biologie, de la psychologie, de la sociologie, de l'histoire ou encore de l'anthropologie et de l'ethnographie. Il semble alors que ces sciences empiriques soient plus à même de nous garantir l'accès au *Mensch*, en évitant les représentations idéales de la théologie aussi bien que celles de l'*Human*, dont l'humanisme est demeuré prisonnier. Nietzsche a d'abord pu être sensible à l'affinité de l'humanisme et des sciences humaines dans leur commune opposition à l'Église ; Burckhardt (1869, p. 227) oppose ainsi l'humanisme et les sciences naturelles profanes (telle la médecine), d'un côté, à l'Inquisition, de l'autre, et Lecky décrit dans la préface de son *Histoire des Lumières* le travail de l'historien, par opposition à celui du théologien (LECKY, 1873, vol. 1, pp. XIX et XXIV)<sup>59</sup>. Mais peu à peu, les sciences de l'homme, qui s'inscrivent dans le prolongement des sciences naturelles, font l'objet d'une attention grandissante de la part du philosophe qui, dès 1872, se définit « comme médecin de la civilisation » (NF 1872 23[15])<sup>60</sup>, et prône dès l'ouverture de *Choses humaines, trop humaines* une « chimie des représentations et des sentiments moraux, religieux, esthétiques » (MA I 1). Robin Small a montré que Nietzsche emprunte ici la formule à son ami Paul Rée (Voir SMALL, 2005, p. 59 et

---

<sup>59</sup> Nietzsche a tracé un trait en marge du passage p. XIX et a écrit une annotation en marge du passage p. XXIV, malheureusement coupée par le relieur, mais où l'on devine encore le mot *Gegensatz*, qui souligne l'opposition.

<sup>60</sup> Voir aussi NF 1873 31[4], et plus tard M 52 et 134, FW, Préface 2, ainsi que la lettre du 20/21 août 1881 à Franz Overbeck (BVN 1881, 139), dans laquelle Nietzsche déclare se consacrer presque exclusivement à la lecture d'« études de médecine et de physiologie », ou encore GM I 17, où il appelle les physiologistes et les médecins à le soutenir dans son entreprise. Dans EH, *Choses humaines, trop humaines* 3, revenant sur la période de *Choses humaines, trop humaines*, il écrira encore : « depuis lors, je ne me suis en fait plus occupé de rien d'autre que de physiologie, de médecine et de sciences naturelles ». La figure du médecin, du reste, renvoie encore aux philosophies de l'Antiquité, qui se voulaient bien souvent des thérapeutiques de l'âme et du corps, par opposition aux médecins de l'âme que sont les prêtres.

REE, 1875, p. 65), qui était philosophe et médecin, mais un tel vocabulaire était assez largement répandu à cette époque. Le philosophe, médecin, chimiste et historien John William Draper déclarait ainsi, dans la préface de son *Histoire du développement de l'Europe*, vouloir produire une « physiologie de l'homme » (DRAPER, 1871, p. III)<sup>61</sup> dans son histoire et ses relations sociales. Avant cela, Stendhal s'était déjà fait l'avocat d'une science de l'homme qui tienne à la fois de la psychologie et de la physiologie, c'est-à-dire de la totalité de la nature humaine et non point seulement d'une vision idéalisée et spiritualiste, dont un certain humanisme n'était pas exempt. Il se rangeait ainsi du côté de Léonard de Vinci (dont nous avons vu précédemment l'appréciation élogieuse de Nietzsche), qui probablement « approcha d'une partie de la science de l'homme [...] : la connaissance des faits qui lient intimement la science des passions, la science des idées et la médecine » (STENDHAL, 1868, p. 169)<sup>62</sup>. Par ailleurs, il s'opposait au spiritualisme de philosophes tels que Kant et à leur approche superficielle de la nature humaine : « Ce n'est que par des monographies de chaque passion du cœur humain que l'on pourra parvenir à connaître l'homme ; mais alors tout le monde rira des phrases louches de Kant et autres grands philosophes spiritualistes » (STENDHAL, 1854, p. 174)<sup>63</sup>. Ce qui ressort de ces quelques exemples, c'est la transformation progressive du champ des connaissances portant sur l'homme, la théologie étant disqualifiée, de même que les conceptions spiritualistes qui caractérisent parfois l'humanisme, tandis que la philosophie est redéfinie par une forte réorientation empirique et scientifique. L'image idéale de l'*Human* fait place à la connaissance réelle du *Mensch*.

Parmi les disciplines naissantes à l'époque de Nietzsche, l'ethnographie et l'anthropologie (et en particulier, dans le contexte de l'évolutionnisme : l'anthropologie physique et la paléanthropologie) jouent un rôle particulier en renouvelant l'accès à l'homme dit primitif et à l'homme préhistorique, à l'*Urmensch*, à l'aide d'une méthode empirique et comparative. Ainsi qu'Andrea Orsucci l'indique, ces disciplines aident Nietzsche à mieux comprendre les Grecs aussi (et la nature humaine en général) en se détachant de l'idéal classique d'humanité (ORSUCCI, 1996, p. 15 sq). Dans les ouvrages représentatifs de ces disciplines ou qui tiennent compte de leurs résultats, dont

<sup>61</sup> Nietzsche a acheté ce livre en 1875.

<sup>62</sup> Dans le même esprit, le médecin et philosophe Pierre Jean Georges Cabanis affirmait que « la physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science qui peut s'appeler à juste titre la science de l'homme » (cité in HETTNER, 1860, p. 364 ; voir SCHMIDT, 2015, pp. 54-55).

<sup>63</sup> Trait de Nietzsche en marge.

Nietzsche était un lecteur attentif, les mythes des Grecs étaient en effet régulièrement comparés à l'animisme de peuplades considérées comme primitives. Particulièrement importante à cet égard est la critique de la rationalité humaine, qui contribuait à cette image fantasmée de l'*Humanität* héritée des Grecs. En revanche, la comparaison de cette image globale de l'*Urmenschheit* et de la grécité avec le christianisme et la pensée de l'homme moderne pâtissait le plus souvent d'un fort biais ethnocentriste ; Herbert Spencer note ainsi que « si l'on compare l'homme sauvage et l'homme civilisé, ou les étapes progressives de la civilisation, on constate que le manque de sincérité et la crédulité diminuent conjointement jusqu'à ce que l'on atteigne l'homme de science moderne » (SPENCE, 1875, p. 147)<sup>64</sup>. Nietzsche, quant à lui, retient de semblables lectures que les peuplades primitives et la grécité véritable concourent à esquisser une image plus adéquate de la nature humaine, dont l'homme moderne serait encore tributaire en dépit de ses fantasmes d'*Humanität*. Dans *Aurore*, il note ainsi que « la *fierté* de l'homme qui s'insurge contre la thèse de son ascendance animale et creuse le fossé entre la nature et l'homme [...] provient d'un *préjugé* sur la nature de l'esprit », qui est « relativement *récent* », alors que « durant la longue préhistoire de l'humanité » (M 31)<sup>65</sup> prévalait au contraire le préjugé animiste d'après lequel les esprits habitaient l'ensemble du monde naturel et animal. Nous retrouvons ici la critique du spiritualisme (que Stendhal reprochait à l'humanisme kantien), c'est-à-dire d'un préjugé sur la nature humaine, censément supérieure au reste du monde naturel. Contre ce préjugé d'une dignité par l'esprit, ou par la raison, préjugé qui traverse le christianisme, l'humanisme et se retrouve encore dans l'anthropocentrisme des sciences de l'homme, c'est l'animalité de cette nature humaine que Nietzsche fait à chaque fois ressortir, en recourant à la préhistoire de l'humanité : « Dans les explosions de la passion et dans les fantaisies du rêve et de la folie, l'homme redécouvre sa préhistoire [*Vorgeschichte*] et celle de l'humanité [*Menschheit*] : l'*animalité* avec ses grimaces sauvages ». De manière significative, il ajoute immédiatement que celui qui oublie cette dimension animale, naturelle et préhistorique de l'être humain « *ne comprend pas les hommes* » (M

---

<sup>64</sup> S'ensuit une opposition entre l'homme de science et la pensée orientale, que Nietzsche marque d'un trait en marge, elle-même illustrée par une référence aux *Mille et une Nuits*, que l'on retrouve appliquée à Richard Wagner dans NF 1880 4[3], ce qui montre que Nietzsche refuse l'opposition entre Orient primitif et Occident moderne. Voir également Thatcher (1983, p. 295) sur l'ethnocentrisme de Lubbock (1875), que Nietzsche acquiert l'année même de sa parution.

<sup>65</sup> Nietzsche a pu s'inspirer ici de Caspari (1877, livre III, chap. 3), qui offre de nombreuses réflexions sur les *Urmenschen* et leurs liens avec les animaux, et défend notamment l'idée que les cultes voués à certains animaux et les croyances en des métamorphoses d'hommes en animaux (prémises des croyances en la réincarnation, selon l'auteur) reposeraient sur l'indistinction première des hommes et des animaux.

312). Il en va donc bien d'une connaissance véritable de la nature humaine, évitant l'anthropocentrisme aussi bien que l'ethnocentrisme, par-delà les fausses représentations d'une *Humanität* supposément supérieure au monde animal (et parfois restreinte à une portion limitée de l'espèce humaine, au détriment des autres)<sup>66</sup>.

L'important débat sur la pluralité des races, aussi daté et nauséabond soit-il, et pour peu que l'on garde à l'esprit le refus obstiné de l'ethnocentrisme dans le corpus nietzschéen, a pour Nietzsche le mérite de constituer un clou supplémentaire dans le cercueil d'un universalisme humaniste dont nous avons vu qu'il était pétri de préjugés et n'était lui-même pas si universel qu'il le prétendait. Mais surtout, retenons ici l'apport de la pensée évolutionniste qui, jointe à la paléanthropologie, contribue à exhiber l'image véritable de l'humanité à travers son développement depuis l'inhumanité de l'animal. Contre le préjugé créationniste, Nietzsche se tient informé des preuves paléontologiques et géologiques de restes humains très anciens, attestant d'une pluralité de races (d'espèces, dirions-nous aujourd'hui) et d'une parenté avec le singe<sup>67</sup>. Mais l'évolutionnisme demeure ambigu dans sa redéfinition de la nature humaine. En effet, s'il réinscrit d'un côté l'homme dans un développement naturel depuis l'animal, qui se veut le plus souvent anti-téléologique, le préjugé selon lequel l'homme serait l'achèvement du processus évolutif n'en est pas moins largement répandu. Eduard von Hartmann, après avoir noté l'importance fondamentale de la philosophie du développement humain (l'anthropologie) pour saisir de loin en loin la place de l'individu dans le tout, depuis la place de l'individu dans le peuple à celle du peuple dans l'humanité et de l'humanité dans l'univers (1872, p. 40), précise que sa philosophie de l'Inconscient est nécessairement géocentrique et anthropocentrique : il est en effet nécessaire, selon lui, de replacer l'humanité au centre et de lui rendre sa « dignité exceptionnelle » (Ibidem, p. 48) après que sa descendance animale a été établie. Ainsi, après la théologie qui faisait de l'homme le sommet de la Création et dans le prolongement de l'humanisme qui accordait une dignité particulière à l'homme, les sciences de l'homme à l'époque où triomphe la pensée évolutionniste continuent bien souvent d'affirmer la supériorité du devenir humain.

<sup>66</sup> C'est aussi le sens de l'effort de Nietzsche pour naturaliser l'homme (après avoir trop longtemps humanisé la nature), voir notamment FW 109, JGB 230 et encore AC 14 : « Nous nous sommes corrigés. Nous sommes devenus en tous points plus modestes. Nous ne cherchons plus l'origine de l'homme dans l'"esprit", dans la "nature divine", nous l'avons replacé au rang des animaux ». Sur cette question, voir Schacht (2005, notamment p. 280), et plus généralement Schacht (2012, pp. 185-212).

<sup>67</sup> Voir par exemple Draper (1875, p. 199) et Lange (1887, pp. 615-636, chap. « Die Stellung des Menschen zur Thierwelt »), qui apporte notamment des exemples de décadences, contrant ainsi le mythe du progrès humain continu. Nietzsche possédait les deux exemplaires.

Plus nuancé, Nietzsche commence par rejeter l'optimisme humaniste de l'idéologie du progrès, qui travaille encore nombre d'auteurs influencés par l'évolutionnisme, et il souligne la possibilité d'un déclin en émettant, dès *Choses humaines, trop humaines*, l'hypothèse suivante : « l'homme sorti du singe redeviendra singe » (MA I 247). À partir de 1880, il joue toujours plus souvent de la parenté entre l'homme et le singe<sup>68</sup>, dont il prend soin de souligner qu'elle récuse non seulement l'« origine divine » de l'homme, mais encore l'idée (compatible avec l'humanisme et l'évolutionnisme) d'après laquelle « le chemin où s'engage l'humanité [devrait] servir à prouver sa majesté et sa filiation divine » (M 49)<sup>69</sup>. En affirmant ainsi que l'horizon du devenir humain n'est pas plus divin que son origine, Nietzsche prend ses distances avec le mythe d'une humanité qui serait l'aboutissement de l'évolution, ultime avatar de l'eschatologie chrétienne et du progrès humaniste en leur effort commun pour asseoir la dignité de l'homme. Par la suite, il va jusqu'à inverser la relation entre l'homme et le singe, faisant de ce dernier le terme entravant le développement de l'humanité (et non plus son point de départ) : « L'homme, destiné à rester immobile, comme sursinge, image du dernier homme qui est l'homme éternel » (NF 1882 4[163])<sup>70</sup>. Dans la foulée, il va pourtant s'efforcer d'esquisser aussi un mouvement contraire et, comme s'il renonçait à une humanité condamnée, établir une filiation du singe à l'homme et de l'homme au surhomme pour réintroduire le mouvement de dépassement permanent de l'humanité : « Ce qu'est le singe pour nous, l'objet d'une honte douloureuse – c'est ce que nous serons pour le surhomme » (NF 1882 4[181]. Voir également 5[1], n°255). Et ce double mouvement est ensuite placé au seuil d'*Ainsi parla Zarathoustra*<sup>71</sup>, prenant la relève de la phase des « humanités » (à partir de *Choses humaines, trop humaines*), qui elles-mêmes avaient joué un rôle post-humaniste par rapport à la phase antérieure du début des années 1870, encore marquées par la philologie. Par ce dépassement toujours réitéré de l'homme, qui repose sur la volonté de puissance conçue comme *Selbstüberwindung* et sur l'horizon du surhomme, Nietzsche renoue donc avec l'un des gestes essentiels de l'humanisme, en même temps qu'il semble renoncer au concept

---

<sup>68</sup> Voir NF 1880 3[34] : « Aucun animal n'est aussi singe que l'homme », ainsi que M 34 sur la singerie.

<sup>69</sup> Dans AC 14, Nietzsche conclura pareillement que l'animalité de l'homme ne doit pas nous inciter à céder à une nouvelle vanité d'espèce : « celle de croire que l'homme serait la grande finalité secrète de l'évolution animale ».

<sup>70</sup> Le « dernier homme » était déjà le terme figé de ce développement et le symbole de la mort de l'humanité dans M 49. Voir également NF 1882 1[38] : « L'idéal "singe" pourrait un jour ou l'autre, pour l'humanité, être un but », et 3[1], n°403 : « L'homme est toujours plus singe que n'importe quel singe ! »

<sup>71</sup> Voir Za I Préface 3. Le rapprochement (critique) de l'homme et du singe remonte à l'*Encyclopédie de la philologie classique*, §1, avec une référence à l'humaniste Ange Politien (NIETZSCHE, 2022, p. 85).

même d'humanité<sup>72</sup>. En cela aussi, il a pu être influencé par divers auteurs, tels Hartmann, pour qui la théorie évolutionniste ouvrait la voie d'un ennoblissement progressif de l'humanité grâce à l'éducation et à l'auto-sélection (*Selbstzucht* ; HARTMANN, 1872, p. 103.)<sup>73</sup>, mais aussi Renan, qui envisageait que « de même que l'humanité est sortie de l'animalité, ainsi la divinité sortirait de l'humanité » (RENAN, 1992, p. 146 / 1877, p. 88)<sup>74</sup>, ou encore Spencer, qui supposait que la nature humaine serait modifiable à l'avenir, quoique très lentement (SPENCER, 1875, pp. 148 et 149)<sup>75</sup>. Quant à savoir dans quelle mesure Nietzsche, comme ses prédécesseurs, cède avec le surhomme à une ultime forme d'idéalisation de l'humanité, c'est une question que nous laissons ici à l'appréciation des lecteurs.

## Conclusion

De la critique humaniste de l'*imago dei* au surhomme, en passant par les sciences de l'homme marquées par l'évolutionnisme, Nietzsche n'a cessé d'affiner sa compréhension de la nature humaine en traquant les résidus d'idéalisme à l'œuvre dans ces différentes sources. Utilisant le rationalisme contre la foi, sans souscrire à la conception humaniste et naïve de la dignité de l'homme, cherchant les conditions de possibilité d'une modification du type humain tout en évitant l'écueil anthropocentrique et téléologique, il s'est efforcé d'identifier le *Mensch* derrière l'idéal de l'*Human*. Il n'est sans doute pas exagéré, en ce sens, de déceler l'ultime prolongement de cette tension initiale entre le *Mensch* et l'*Human* derrière les deux types humains de sa philosophie tardive : les individus et le troupeau, les maîtres et les esclaves, les Grecs et les chrétiens. En jouant le naturalisme contre le spiritualisme et la science contre la foi, en prolongeant l'éducation par la *Züchtung*, en prônant l'affirmation progressive de soi d'une humanité dans l'immanence de son devenir, et jusque dans le primat de l'individualisme sur l'universalisme, Nietzsche a constamment réactivé le geste et

---

<sup>72</sup> Nietzsche n'hésite d'ailleurs pas à souligner l'*inhumanité* des Grecs, dès 1875 (NF 1875 3[12]), et de « l'idéal [...] surhumain » (FW 382) par la suite ; voir également NF 1887 9[154] et GM I 16 (au sujet de Napoléon), ainsi que Magnard (2006, §§14-16) et Ponton (2006).

<sup>73</sup> En ce sens, l'évolutionnisme ne fait que renforcer l'ambition fondamentale de l'humanisme.

<sup>74</sup> Nietzsche a tracé un trait en marge de la suite immédiate de ce passage, qui poursuit la même idée.

<sup>75</sup> Passages annotés par Nietzsche. C'est le lamarckisme de Nietzsche, alors largement répandu dans la communauté des sciences et des lettres, qui est ici en question, d'après lequel l'individu peut se transformer activement et, via la transmission héréditaire des qualités acquises, contribuer à façonner une nouvelle espèce ; voir à ce propos Schacht (2013, pp. 264-281).

l'esprit de l'humanisme, qu'il a su poursuivre jusque dans les sciences de l'homme, quitte à en subvertir la lettre parfois, et quitte à renoncer à l'homme pour mieux favoriser l'essor d'une nouvelle forme d'humanité, encore à venir.

### **Références Bibliographiques**

Les exemplaires que Nietzsche possédait sont marqués par la sigle « BN »

AUVRAY-ASSAYAS, Clara. « humanisme cicéronien », in Houari Touati (dir.), *L'Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*, 2014 : <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Humanisme-ciceronien>.

BACON, Francis. *Neues Organ der Wissenschaften*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1830 (BN).

BURCKHARDT, Jacob. *Die Cultur der Renaissance in Italien*. Leipzig : E. A. Seemann, 1869 (BN).

\_\_\_\_\_. *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, traduction française de Henri Schmitt, revue et corrigée par Robert Klein. Paris : Le Livre de Poche, 1958, trois volumes.

CAMPIONI, Giuliano *et al.* *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin, New York : De Gruyter, 2003.

CANEPA, Massimo. « Filosofo, redentore, folle. Nietzsche tra Raffaello e Burckhardt », in SANTINI (dir.). *Nietzsche Umanista, In Circolo* 10, 2020, pp. 69-92.

CASPARI, Otto. *Die Urgeschichte der Menschheit*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877 (BN).

D'IORIO, Paolo. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente. Genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris : CNRS Éditions, 2012.

DRAPER, John William. *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*. Leipzig: O. Wigand, 1871 (BN).

\_\_\_\_\_. *Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875 (BN).

ENGELHARDT, Moritz von. *Das Christenthum Justins des Martyrers*. Erlangen : Deichert, 1878.

ÉRASME. *Das Lob der Narrheit*. St. Gallen : Scheitlin et Zollikofer, 1839 (BN).

GEBHART, Émile. *Les Origines de la Renaissance en Italie*. Paris : Hachette, 1879 (BN).

\_\_\_\_\_. *Études méridionales. La renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*. Paris : Cerf, 1887 (BN).

GERHARDT, Volker. *Die Funken des freien Geistes*. Berlin : De Gruyter, 2011.

GOETHE, Johann Wolfgang von. « Gränzen der Menschheit », in *Sämtliche Werke in vierzig Bänden*, vol. 2. Stuttgart et Augsburg: J. G. Cotta, 1853 (BN), pp. 65-67.

GONTIER, Thierry, « Nietzsche, Burckhardt et la “question” de la Renaissance », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 11 avril 2022.

HARTMANN, Eduard von, *Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie*. Berlin : C. Duncker's Verlag, 1872 (BN).

HEIDEGGER, Martin, *Lettre sur l'humanisme*. Traduit par Roger Munier. Paris : Aubier, 1957.

HEIT, Helmut. « Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: “von den Vorurtheilen der Philosophen” », in HÖFFE, Otfried & BORN, Marcus Andreas (dir.). *Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, pp. 27-45.

HETTNER, Hermann. *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 2. Th.: Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert*. Braunschweig: Vieweg, 1860 (BN).

KANT, Immanuel. *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Traduit par Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1993.

\_\_\_\_\_. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Traduit par Luc Ferry. Paris : Gallimard, 2009.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton : Princeton University Press, 1950.

KESSLER, Mathieu. « Nietzsche éducateur », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 18 avril 2022.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*. Paris : L'Harmattan, 2009.

LANGE, Friedrich Albert. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn et Leipzig: J. Baedeker, 1887 (BN).

LECKY, William Edward Hartpole. *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa*. Leipzig et Heidelberg: C. F. Winter, 1873, deux volumes (BN).

LESSING, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Werke*, vol. 5. Leipzig: G. J. Göschen, 1867 (BN), pp. 265-290.

LUBBOCK, John. *Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden*. Iéna: H. Costenoble, 1875 (BN).

LÜDEMANN, Hermann. *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre: nach den vier Hauptbriefen*. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1872.

LUTHER, Martin. *Du Serf-arbitre*. Trad. Georges Lagarrigue. Paris : Gallimard, 2001.

MAGNARD, Pierre. « Nietzsche et l'humanisme », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 30 mars 2022.

\_\_\_\_\_. « Montaigne ou l'invention de l'homme », *Cités* 44 (4), 2010, p. 123-136. Version en ligne : <https://www.cairn.info/revue-cites-2010-4-page-123.htm>, consulté le 8 avril 2022.

MANN, Thomas. *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin : Suhrkamp, 1948.

MIRANDOLE, Jean Pic de la. *De la dignité de l'homme*. Traduit par Yves Hersant. Paris : L'éclat, 2002.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Michaels Herrn von Montagne [sic] Versuche*. Leipzig : F. Lankischens Erben, 1753-1754 (BN).

\_\_\_\_\_. *Essais*. Paris : Didot, 1864 (BN).

MUGLIONI, Jean-Michel. « L'affaire de l'animal rationale ou l'humanisme animalier selon Martin Heidegger », in *L'Enseignement philosophique* 3, 2015, pp. 3-18.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche, écrits philologiques*, vol. 4 : *Homère et la philologie classique / Encyclopédie de la philologie classique*. Traduit par Marc de Launay, établi, présenté et annoté par Francisco Arenas-Dolz et Paolo D'Iorio. Paris : Les Belles Lettres, 2022.

\_\_\_\_\_. *Le Service divin des Grecs [Der Gottesdienst der Griechen]*, in KGW II/5, *Vorlesungsaufzeichnungen* (WS 1874/75 – WS 1878/79). Berlin : Walter de Gruyter, 1995.

ORSUCCI, Andrea. *Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996.

PASCAL, Blaise. *Gedanken, Fragmente und Briefe*, Leipzig, Wiegand, 1865, deux volumes (BN).

\_\_\_\_\_. *Pensées*. Édition de Léon Brunschvicg. Paris : Flammarion, 1993.

PESTALOZZI, Karl. « “Qui la vista è sgombra, lo spirito sollevato”. Nietzsche legge Goethe », in SANTINI (dir.). *Nietzsche Umanista, In Circolo* 10, 2020, pp. 13-44.

PONTON, Olivier. « L'inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l'homme », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 7 avril 2022.

RÉE, Paul. *Psychologische Beobachtungen*. Berlin : Carl Duncker's Verlag, 1875 (BN).

RENAN, Ernest. *Philosophische Dialoge und Fragmente*. Leipzig : E. Koschny, 1877 (BN).

\_\_\_\_\_. *Dialogues philosophiques*. Paris : CNRS Éditions, 1992.

RÖTTGES, Heinz. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin : De Gruyter, 1972.

RUDOLPH, Enno. « Philologie und Gegenphilologie: Die "Erfindung" des Philologen in der Reformation und Nietzsches Humanismus der "klassischen Studien" », in HEIT, Helmut & SOMMER, Andreas Urs (dir.). *Nietzsche und die Reformation*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020, pp. 271-287.

SALANSKIS, Emmanuel. « Nietzsche et "la grande préhistoire de l'humanité" : l'anthropologie d'*Aurore* comme renversement de perspective », in DENAT, Céline & WOTLING, Patrick (dir.). *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche ?* Reims : Épure, 2015, pp. 135-161.

SANTINI, Carlotta. « Un Nietzsche umanista ? », in \_\_\_\_\_. (dir.), *Nietzsche Umanista, In Circolo* 10, 2020, pp. 7-12.

SCHACHT, Richard. « Kant, Nietzsche und "der Mensch". Die Idee und Aufgabe einer philosophischen Anthropologie », in HIMMELMANN, Beatrix (dir.). *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin, New York: De Gruyter, 2005, pp. 277-294.

\_\_\_\_\_. « Mensch », in NIEMEYER, Christian (dir.). *Nietzsche-Lexikon*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011, pp. 241-243.

\_\_\_\_\_. « Nietzsche's Naturalism », in *Journal of Nietzsche Studies* 43 (2), 2012, pp. 185-212.

\_\_\_\_\_. « Nietzsche and Lamarckism », in *Journal of Nietzsche Studies* 44 (2), 2013, pp. 264-281.

SCHMIDT, Jochen. *Kommentar zu Nietzsches Morgenröthe*. Berlin, Boston : De Gruyter, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena II*, in *Sämmtliche Werke*. Leipzig: Brockhaus, 1874, vol. 6 (BN).

SIMONIN, David. « L'ombre – Der Schatten », in AGARD, Olivier, DUPEYRIS, Alexandre & LARTILLOT, Françoise (dir.). *Lectures d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 163-194.

\_\_\_\_\_. *Le Sentiment de puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche*. Paris : Classiques Garnier, 2022a.

\_\_\_\_\_. « The Apostle Paul's Conception of *Sárx* and Nietzsche's Feeling of Power », in MANNING, Russell Re & SANTINI, Carlotta (dir.). *Nietzsche's Gods, Critical and Constructive Perspectives*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022b, pp. 75-100.

SMALL, Robin. *Nietzsche and Rée – A Star-Friendship*. Oxford : OUP, 2005.

SPENCER, Herbert. *Einleitung in das Studium der Sociologie*. Leipzig : F. A. Brockhaus, 1875, vol. 1 (BN).

STENDHAL. *Rome, Naples et Florence*. Paris: Michel Lévy Frères, 1854 (BN).

\_\_\_\_\_. *Histoire de la peinture en Italie*. Paris : Michel Lévy Frères, 1868 (BN).

STIEGLER, Barbara. « Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-72 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l'homme », in *Noesis* [en ligne] 10 (2006), mis en ligne le 02 juillet 2008, consulté le 18 avril 2022.

THATCHER, David S., « Nietzsche's Debt to Lubbock », in *Journal of the History of Ideas* 44 (2), 1983, pp. 293-309.

VESPERINI, Pierre. « Le sens d'*humanitas* à Rome », in *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité* [en ligne], 127-1 | 2015, mis en ligne le 9 juin 2015, consulté le 31 mars 2022 : <http://journals.openedition.org/mefra/2768>