

Plan détaillé et contenu de la première partie

(Epigraphe de Clément MAROT, Adolescence clémentine, Chanson XXI : "Amour au coeur me point,
Quand bien aimé je suis :
Mais aimer je ne puis
Quand on ne m'aime point.

Chacun soit averti
De faire comme moi :
Car d'aimer sans parti,
C'est un trop grand émoi.")

Insistance sur le fait qu'il faut dès la jeunesse philosophique de NIETZSCHE se confronter aux textes pour voir comment la notion qui nous intéresse apparaît, se développe, et quelle est donc sa situation au moment où NIETZSCHE commence *Humain, trop humain*. Le mémoire est confronté d'emblée à un choix, puisqu'il y a deux vanités différentes dans l'oeuvre de NIETZSCHE :

1/ La vanité qui pose la connaissance - partant l'homme connaissant - comme fin de l'univers (posée dès *Vérité et mensonge au sens extra-moral*) qui, conjuguée avec la vanité de l'objectivité (réduction à des causes extérieures) produit les enfants aux cheveux blancs prophétisés par HOMERE (*Inactuelle II*). Donc : une vanité qui rend hideux. Cette vanité-là reviendra sporadiquement, en tant que telle, dans les années 1880, notamment dans le *Gai Savoir* et *Par-delà bien et mal*.

2/ La seconde vanité est plus difficile à thématiser puisqu'on retrouve le même concept, sous diverses mutations et sous une terminologie flottante, avant *Humain, trop humain* (sous les noms d'*opinion, malhonnêteté, calcul de l'effet* d'Euripide s'opposant à *l'effet en soi* de l'*Inactuelle II*) et après *Humain, trop humain (impureté)*.

I – Vers la vanité humaine, trop humaine

1/ Vanité chez le jeune NIETZSCHE

Les premières occurrences de la vanité chez Nietzsche sont sans rapport entre elles, et il faudra vraiment attendre *Humain, trop humain* avant d'avoir une vision cohérente et régulière de la vanité. Il faut également remarquer que avant *Humain, trop humain*, les termes « vanité » (Eitelkeit), « orgueil » (Hochmut) et « fierté » (Stolz) ne sont pas clairement délimités et peuvent être employés comme synonymes. On peut seulement noter que Hochmut sera beaucoup moins souvent employé, Stolz beaucoup plus souvent, à partir de HTH, probablement parce que Stolz connote plus fortement une admiration de soi-même qui, dans HTH, manque au vaniteux.

A/ Ecrits posthumes 1870-1873 : la vanité comme vecteur d'anthropocentrisme

La toute première occurrence de la vanité comme explication de quelque chose (et non première occurrence de la vanité en général, car chez Nietzsche on la retrouve souvent dans des inventaires de défauts p. ex. ceux des philistins, noyée avec d'autres qualités sans rapports à elle) se situe au tout début de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. « Il n'est rien de si méprisable et de si insignifiant dans la nature qui ne s'enfle aussitôt comme une outre au moindre effluve de cette force de connaître, et de même que tout portefaix veut aussi avoir son admirateur, l'homme le plus fier, le philosophe, s'imagine lui aussi avoir les yeux de l'univers braqués comme un télescope sur son action et pensée. » (§1, p. 277). Le mot orgueil (Hochmut) est employé le paragraphe suivant pour désigner cet état qui se lie à la connaissance et à la sensation : « Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmut »

II/1 19 [43] p. 187 : si la vérité n'a de valeur parce que « la vie a besoin d'illusion », alors la vérité ne l'est en tant que telle que par ses effets. Bien que Nietzsche évoluera grandement sur la question de la vanité, ce schéma d'après lequel la vérité n'est telle que par ses effets va réapparaître magistralement dans les analyses de *Humain, trop humain* que nous aborderons plus bas.

Quel est le rôle de la vanité dans ce problème général ? Nietzsche nous dit que la connaissance sert la vie, plus précisément qu'elle est au service de valeurs conservatoires (plus tard dans la philosophie de

Nietzsche, et ce dès l'époque d'Aurore, la vie sera irréductible à ces valeurs conservatoires). Donc la connaissance n'est pas une fin de l'univers, comme se le représentent souvent les philosophes ou les biologistes, mais un moyen pour la vie. (La vie comme critère ultime de jugement, dès La naissance de la tragédie, est intempestive dans la philosophie nietzschéenne : il le note même dans la préface de 1886.) Qu'est-ce qui dès lors nous pousse à une telle représentation logocentrique du monde ? C'est le Hochmut. Si la connaissance est la fin de l'univers, et que c'est l'homme qui éveille la connaissance du sommeil de l'univers, alors l'homme est la fin de l'univers.

B/ La seconde Inactuelle : la vanité comme moteur d'une hypertrophie du sens historique

La seconde Inactuelle, tout d'abord, se situe dans la continuité d'une critique opérée par Nietzsche dans les fragments posthumes dès 1871, puis dans la quatrième des cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits offertes à Cosima Wagner, puis dans l'ensemble des cinq conférences Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement. Il nous faut donc saisir l'objet et la portée de cette critique. Nietzsche va quasiment la systématiser au début de cette seconde Inactuelle ; on va donc résumer la chose en complétant par les précédents écrits sus-mentionnés : grosso modo, les problèmes éternels de l'humanité ont toujours été les mêmes (voir la philosophie de Schopenhauer et l'usage qui en est fait dans la quatrième préface), ainsi que leur horizon : l'inhérence du plaisir et de la douleur à toute existence et pourtant la nécessité de justifier l'existence.

Cet horizon est la philosophie nietzschéenne elle-même à cette époque, schopenhauérienne dans La vision dionysiaque du monde, en prise de distance avec le schopenhauérisme dès La naissance de la tragédie où, comme le précisent des fragments posthumes contemporains, l'espace et le temps sont dans la volonté et non plus seulement dans la représentation, la volonté devenant donc un archi-phénomène (Nietzsche écrit "forme générale des phénomènes" ainsi que "paroi de la phénoménalité") et non plus un noumène (5 [80] p. 240 « la pluralité est déjà dans la volonté », 5 [81] p. 241 : « ils [espace, temps et causalité] sont à rapporter à la volonté », 7 [165] p. 310 : « la volonté est la forme la plus générale du phénomène. », 7 [168] p. 312 : « l'unique volonté du monde est en même temps intuition de soi » mais attention : pas de finalité dans l'éternité, pas de progrès cf. II/1 19 [139] p. 215, 7 [174] p. 315 : « la volonté n'est rien que l'apparence elle-même et l'Un originaire n'a de phénomène qu'en elle », 12 [1] p. 434 : « La « volonté » en tant que forme originaire de la Erscheinung », la nécessité de la représentation ne se justifiant dès lors plus que par la nécessité de justifier la vie ; les trois degrés que sont Dionysos, Apollon, et le Logos correspondent au trois degrés de naissance de la parole définis dans un fragment de cette époque (cri, mimique, concept) (3 [15] p. 202 pour le cri et la mimique, 3 [19] p. 203 pour le fait que le cri renvoie au plaisir et à la souffrance, ainsi peut-il écrire que « Dans le mime la musique est devenue non-musique. » en 8 [29] p. 333 et 8 [72] p. 346 témoigne de la difficulté à se représenter la réutilisation du son pour former le niveau du concept et 12 [1] p. 429 : le fait que la musique et le mime puissent être réutilisés par-dessus le concept ne signifient pas qu'ils s'épuisent dans ce rapport d'analogie, et Die Geburt der Tragedie insiste fortement sur ce thème), aux trois degrés de la métaphorisation réalisée dans Vérité et mensonge au sens extra-moral (excitation nerveuse, image, son), et à deux couples : la science (rapport de l'image au concept, correspondant encore à ce moment de la philosophie de NIETZSCHE au rapport entre connaissance intuitive et connaissance abstraite chez Schopenhauer (« le concept est la représentation d'une représentation », Die Welt... p. 72 en PUF), c'est-à-dire à des degrés d'éloignement de la réalité condamnés à se mordre la queue et à ne jamais atteindre leur Idéal (l'accès au Bien en soi par la logique)) et l'art (rapport de l'image à la volonté (plaisir/douleur)). Tout événement historique est anhistorique par essence, puisque tout événement historique se situe à l'intérieur de ces problèmes intempestifs de l'humanité et leur horizon, c'est-à-dire en fin de compte dans l'art (notons le rapport de la joute et du présocratique à l'art, l'une parce qu'elle est belle et féconde tout en faisant signe vers l'autodéchirement de l'existence, l'autre parce qu'il tente de justifier l'existence tout en pensant son autodéchirement : on peut dès lors penser l'art lui-même sous la définition restreinte de justification de l'existence par la beauté de l'apparence/illusion (Schein), cf. Préface de HTH I, §1 « es will Täuschung, es lebt von der Täuschung »). Nous verrons comment tout le schopenhauérisme résiduel, particulièrement cette anhistoricité, sera désamorcé dans HTH. Notons seulement que c'est parce que son projet met le primat sur la vie en tant qu'elle est problématique et qu'elle est pourtant la valeur suprême que Nietzsche s'écarte de Schopenhauer, et que ce sera toujours selon le même projet qu'il continuera à s'en écarter dans Humain, trop humain : on le verra dès l'introduction de la seconde partie. Il serait naïf de croire que ce qui deviendra plus tard un atomisme spiritualiste chez Nietzsche soit issu simplement d'un passage de Schopenhauer à Friedrich Lange / Démocrite comme éducateur, donc les écrits posthumes (référencer le texte) et cours de 1872-1873 (référencer le livre) porterait l'empreinte... c'est dès les fragments de cette époque que les prodromes de cet atomisme se mettent en place à titre de corollaire d'une métaphysique qui s'écarte de Schopenhauer en raison du projet nietzschéen que nous venons de

décrire. Nous mettons en note les références à ceux qui s'y intéressent. (En note : Le gros des sources viennent du cahier 19, sorte de laboratoire trop peu commenté où Nietzsche s'interroge sur les possibilités de dérivation du qualitatif depuis le quantitatif, interrogation qui culminera dans un autre cahier, en 26 [12], avec une dérivation de l'espace depuis un unique point temporel. Voici comment découle logiquement l'atomisme de Nietzsche de ce premier écart avec Schopenhauer : 1/ Eternité dans l'archi-phénomène (temps infini), ainsi que nous l'avons vu en 19 [139], puis 2/ multiplicité corrélative à cette phénoménalité explicitée en 19 [159], à la fois de sensations (on ne peut connaître ce qui est radicalement étranger, ce dont on n'a pas le sentiment), et de volontés comme agrégats de sensations, 3/ du coup, en vertu de la présence de la sensation dès la matière, on peut poser la logicisation (perception et identification du semblable) dès la matière en 16 [61], et il faut tenir en compte que la connaissance est intimement liée à l'imitation conçue comme appropriation par métaphore (Aurore §142), mais nous reviendrons en détails sur ce point qui intéresse beaucoup notre réflexion sur la vanité à la fin de notre troisième partie)

Toute histoire, par ailleurs, se fait histoire extérieure, puisqu'elle se fait science, c'est-à-dire qu'elle rend compte des événements historiques en les dissolvant dans un noeud de causes extérieures (omniprésence de ce reproche à la fois dans la quatrième préface et dans ces conférences). Il est possible sur cette base de comprendre la possible présence de ce problème au début de la seconde Inactuelle : d'une part il est question d'un divorce entre l'histoire et l'action (justifié par la focalisation de nos études historiques sur les causes extérieures), entre l'histoire et la vie (la focalisation sur les causes extérieures non seulement paralyse l'action, mais interdit de plonger dans l'intériorité vivante d'un événement), enfin le caractère anhistorique (puisque vivant et intérieur, artistique davantage que scientifique) de tout événement historique. Explicitement, au début du §1 de cette Inactuelle, il est bien question de ces trois points sans réelle justification, seulement par un constat empirique présenté sous les métaphores de la différence homme / animal, il est néanmoins bien question de notre inaptitude à pénétrer dans l'intériorité de l'événement, mais il n'est pas explicitement question des causes. Nous passerons outre la typologie histoire monumentale / histoire traditionaliste / histoire critique, très intéressante mais hors de notre propos. Ce qui nous intéressera, ce seront le §4, puis les §§5-6 de la seconde Inactuelle. Nietzsche émet le reproche dès le début du §4 à notre modernité de l'interposition de la science, cet "astre puissant et hostile" entre nous et les événements historiques. Nous interposons la science entre nous et l'événement historique puis, en vertu de la volonté de faire de l'histoire une science, nous faisons de l'histoire une science ("(a) par la science, (b) par la volonté de faire de l'histoire une science" : il ne s'agit pas là, en effet, de deux choses identiques, l'interposition de la science n'est pas encore la constitution comme science). Il y a peut-être ici un renvoi implicite aux deux adages aristotéliens : (a) toute science est science des causes, et (b) à chaque objet une science (Mét, livre A). L'histoire étant un objet de connaissance, il doit y avoir une science pure de l'histoire comme il y a une science pure des mathématiques. La science étant science des causes, l'histoire sera dorénavant l'étude des causes extrinsèques d'un événement historique et la réduction de celui-ci à celles-là. Ni dans le §1, ni dans le §4, il est explicitement question de causes, ce qui interdit de déclarer positivement que c'est bien d'elles dont il s'agirait ici en filigrane.

Que la métaphore de la digestion renvoie à un accroissement de la quantité d'histoire au point qu'elle en devient inincorporable (et il faudra alors s'expliquer ce comment la science conduit à un tel accroissement, sans doute par les trois modes d'extension de la culture, en tant qu'ils sont des modes d'extension, des conférences Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement) ou qu'elle renvoie à l'histoire comme étiologie, le résultat est le même : il y a un divorce entre la culture que l'on s'assimile et l'engagement dans une culture déterminée, de la même façon qu'il y a un divorce entre l'histoire et l'action. Du coup, il y a une division et on perd l'unité de la culture : la division se situe entre son intériorité bourrée de contenu historique et son extériorité littéralement paralysée et impotente à s'engager dans un événement historique dont on a vu qu'il était par définition anhistorique. Ce divorce, Nietzsche le détermine dans le §5 comme "objectivité" puisqu'il s'agit là d'une réduction à l'extrême de la subjectivité en tant qu'engagement personnel. Dans le §6, Nietzsche concède qu'il ne s'est pas encore expliqué cette objectivité, qu'il ne s'est pas encore expliqué ce qui l'alimente et lui donne autant de force. Il note qu'on en est à "se vanter" de son indifférence par rapport à toute action. Dès lors, nul besoin d'aller plus loin. La seule façon de s'expliquer ce "se vanter", c'est que ce "se vanter" lui-même est à l'origine de notre "objectivité". C'est la vanité qui produit notre impulsion scientifico-historique de suraccumulation d'événements et de dissolution de ceux-ci dans leurs causes au point de paralyser toute action. Le Faust de Goethe explique la déficience de notre sens historique.

On a vu que le gros problème quant à notre interprétation selon laquelle la critique est en fin de compte portée contre l'histoire comme science des causes, c'est que ni dans le §1, quand il est question de trois aspects qui par le passé chez Nietzsche furent justifiés par le causalisme, ni dans le §4 quand il est question de la constitution de l'histoire comme science, il n'est explicitement question de causes, et qu'on ne peut

jamais être certain d'une implication. On peut toutefois noter que l'histoire monumentale, dans le §2, ne peut utiliser l'événement historique comme "sérum contre la résignation" que par une réduction des différences entre le passé et le présent, c'est-à-dire par l'oubli des causes et la considération de l'événement historique comme étant un "effet en soi". Nietzsche précise aussi qu'on peut pénétrer dans l'intériorité d'un événement en soi (entendu que les causes nous en empêchent). Il est ici explicitement clair que le divorce entre histoire et action ainsi qu'en seconde instance le divorce entre histoire et vie sont imputés au causalisme. Le thème n'est donc pas absent de la seconde Inactuelle. De même que notre rapprochement avec la philosophie de Nietzsche à cette époque, qui travaillait les deux pôles que sont l'art et la science, n'est pas arbitraire, puisque Nietzsche nous indique qu'il a lui-même ces deux pôles en tête dans le §7 : "Par de tels effets, les études historiques s'opposent à l'art : et c'est seulement si elle supporte d'être transformée en oeuvre d'art et en une pure création de l'art que l'histoire peut éventuellement préserver ou même éveiller des instincts."

Alors que les deux premières occurrences de la vanité chez NIETZSCHE semblent fortuites, elles sont pourtant réunies au §9 de la seconde Inactuelle, lorsque pour expliquer comment le sens historique finit par donner des cheveux blancs à la jeunesse pour reprendre l'expression d'Homère, NIETZSCHE doit avoir recours non seulement à l'idée de début lointain, mais également à celle de fin imminente : l'eschatologie chrétienne, qui au XIX^{ème} siècle en Allemagne se mue en fin de l'histoire définie comme connaissance (plus précisément dans l'hégélianisme : connaissance de soi par soi), *et en tant que nous sommes connaissant*, de l'imminence de cette fin. C'est donc la réunion de la première vanité (la connaissance comme fin de l'univers) avec la seconde (l'objectivité comme expression de la vanité) qui a la conséquence la plus paradoxale : faire de nos jeunes des vieillards (désignation métaphorique de l'inaction), c'est-à-dire la pointe la plus extrême de l'ironie, celle où la vanité conduit à la vieillesse. En 1874 chez NIETZSCHE, nous avons donc deux théories de la vanité, la première dominante dans la biologie au moins jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle (Stephen JAY GOULD démontre au début de L'éventail du vivant que même après DARWIN, l'idée de progrès reste tenace, parce que l'on raisonne en termes de moyennes que l'on réifie, et non en termes de médianes ou de modes !), la seconde indissociable de la critique nietzschéenne de l'éducation, qui se rejoignent dans cette figure monstrueuse qu'est la vieillesse par vanité.

2/ Signes avant-coureur d'une nouvelle vanité au-delà de l'anthropocentrisme : deux racines ; recherche de l'effet et couardise

L'idée est d'être complaisant avec autrui pour éviter les ennuis (*Inactuelle III §1*). Cette conception de la couardise s'exacerbera grandement dans HTH I : ainsi §65, la sincérité met « au ban de la société », elle attirera des ennuis jusqu'à la « prison » et la « mort prématurée », et dans le §73, le poltron devient au contraire de l'homme sincère un héros de la masse, ce qui ne l'empêchera pas de mourir de son trait de caractère, mais du moins de mourir *honoré*. Cette exacerbation est également présente dans le §1 de la Préface, que nous avons parcouru dans notre Introduction. Concernant l'oeuvre d'art, Nietzsche critique la volonté d'opérer un calcul de l'effet, car un tel calcul de l'effet a pour effet de faire de l'artiste non plus le sujet de l'objet "public", mais l'inverse : l'artiste se fait la chose du public (lire attentivement le fragment 33 [6] p. 205). Cette conception sera également exacerbée dans HTH I, ainsi §200, l'idée selon laquelle ne pas écrire pour soi, mais en vue d'un effet, c'est forcément se faire un moyen [note : ce sibi scribere deviendra plus tard un se-placer-du-point-de-vue-de-la-genèse-de-l'oeuvre, cf. WOTLING, Philosophie de l'esprit libre, essai « L'écriture philosophique » qui conclut le recueil]..² La malhonnêteté et le calcul de l'effet ont ceci en commun qu'ils conduisent à s'aliéner à la masse et prennent celle-ci pour fin, et c'est en tant que tels qu'ils sont critiqués dans la 3^{ème} Inactuelle. Or, la masse correspond à trois types de culture expansives, et un type d'homme :

1/ L'expansion de la culture en tant que subordonnée à l'Etat

2/ L'expansion de la culture en tant que subordonnée au lucre

3/ L'expansion de la culture par ennui, pour s'arracher à soi-même, pour se dérober à sa souffrance (dans les *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, ce type d'expansion de la culture est remplacé par l'expansion de la culture par réaction contre la religion, puis dans l'*Inactuelle II*, la massification de la culture est mentionnée, utilisée comme argument, mais jamais développée en ses types, et jusque dans des fragments de 1874, NIETZSCHE ne présente souvent que les deux premiers types d'expansion de la culture)

Le type d'homme produit par la masse est le savant, un mélange d'instincts parmi lesquels trois correspondent aux trois types de culture de masse, un correspond à ce qui dans l'*Avenir de nos établissements d'enseignement* était nommé *concentration de la culture* (l'idée qu'à chaque objet il doit y avoir une spécialité), et une douzaine d'autres, dont un "instinct de vanité" qui n'aura pas vraiment de suite chez NIETZSCHE dans cette acception (s'intéresser aux curiosités pour être regardé comme une curiosité). Il faut comprendre que comme toujours chez NIETZSCHE, ces types n'apparaissent jamais à l'état pur, mais

mêlés avec prédominance d'un type (il en sera de même avec les types présents dans la *Généalogie de la morale*). Cette théorie est re-validée par NIETZSCHE §252 de HTH I : il n'est donc absolument pas vain de l'avoir en tête dans *Humain, trop humain*.

Enfin, le mode opératoire de ces cultures de masse, en tant qu'elle se veulent scientifico-objective, est la réduction de tout événement à des causes extérieures - il s'agit de ce qui était nommé "objectivité" dans le premier type de vanité. Ce mode opératoire est développé sur la 4ème préface à cinq livres qui n'ont pas été écrits, la seconde moitié de *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, et redéveloppé dans la partie consacrée à l'histoire monumentale de la *Seconde Inactuelle*, et il correspond à la première définition originale (non-schopenhauérienne) de la conscience comme "sentiment de la causalité" (voir fragment 16 [61] des CI I-II). Comme il s'agit d'une tendance générale de la culture, et non d'un type, d'un mode opératoire, et non d'un instinct, ce causalisme est absent de l'inventaire des types de culture de masse dans la *3ème Inactuelle*.

Ce que la tendance scientifico-objective de la culture, les types d'expansion de la culture, et l'instinct de concentration de la culture, ont en commun, c'est :

1/ de se tourner vers l'extériorité et de s'y subordonner

2/ d'éviter de se confronter à la souffrance inhérente à la vie conçue dans son intériorité

3/ de ne pas pouvoir, en conséquence, s'atteler à la tâche de l'artiste et du philosophe, qui est l'interprétation de cette souffrance en vue de justifier l'existence (chez l'artiste tragique, par l'apparence en tant qu'apparence et signe vers la vie, chez le philosophe, par la position de la question de la valeur de l'existence, question qui perd son sens dans la culture de masse : "Pourquoi est-ce que tu vis ? - Pour vendre des pâtes.").

La vanité, telle qu'elle est dépeinte dans *Humain, trop humain*, plonge ses racines dans ces notions de malhonnêteté et de calcul de l'effet, puisqu'il s'agit *simultanément* d'une aliénation à la masse par manque de courage, et d'un calcul de l'effet produit sur celle-ci. C'est à cette vanité que nous nous intéresserons, et nous verrons comment son analyse transformera la conception que se fait Nietzsche de la masse vers une conception d'instincts égalisateurs et contagieux.

La 4ème Inactuelle aura laissé une empreinte plus durable que ce que l'on estime souvent dans la pensée de NIETZSCHE, on en retrouve des échos jusqu'aux fragments préparatoires du seconde livre d'HTH. 27 [30] et 27 [38] font ressurgir le thème de la quatrième Inactuelle : quête de l'effet, en insistant sur la débauche de moyens. NIETZSCHE radicalise même sa pensée à ce sujet : en 27 [84], même la fidélité est un coup de vanité. Implicitement : on peut douter que WAGNER ait réellement abandonné la quête de l'effet. Mais de la même façon que le Wagner dont il est question dans la 4ème Inactuelle n'est qu'une image et certainement pas le Wagner historique (le §4 de la section consacrée à la *Naissance de la tragédie* de *Ecce Homo* voudrait que la *4ème Inactuelle* parlât en vérité de Nietzsche, mais elle semble plutôt parler du type artiste en général et de sa libération vers une maîtrise de soi), peut-être cette radicalisation dans ces posthumes serait-elle imputable à ceci qu'ils parlent du Wagner historique ? Du moins verrons-nous en quoi l'insistance sur la débauche de moyens et la radicalisation sont tous deux d'une extrême cohérence avec l'évolution que constitue HTH.

Précisions complémentaires : le cheminement de WAGNER dans la 4ème Inactuelle est orienté sur les thèmes du passage de l'infidélité (inconscience de soi, éléments culturels s'expriment démesurément, aveugles les uns aux autres) à la fidélité (attention à soi, éléments culturels conscients les uns des autres), dont la série des personnages des opéras wagnériens représentent autant de degrés. Ce passage est décrit comme une purification, dont l'enjeu clé est bien l'attention à soi en vue de l'harmonie, et non des bouillonnements de la jeunesse qui font que WAGNER à 28 ans était toujours un compositeur médiocre et qu'il l'est peut-être resté selon NIETZSCHE (fr. 34 [51] de 1885) ! Une rapide relecture de l'Inactuelle confirme ces propos. WAGNER va suite à cette purification suivre un cheminement similaire à celui du Zarathoustra : rejet par la masse des hommes, retraite, constitution d'une communauté d'amis. La purification même sera centrée sur le moment du dégoût devant les critères de l'oeuvre moderne (recherche de l'effet) suite à la recherche wagnérienne de la puissance par l'accomplissement d'une oeuvre (les fragments 12 [14 15 16 17] décrivent tout le cheminement), et ce dégoût sera défini plus précisément dans un fragment posthume comme le dégoût devant le renversement du rapport sujet/objet dans le rapport artiste/public.

L'inattention à soi est donc à la fois liée à l'aliénation à la masse ET au calcul de l'effet ; ce dénominateur commun sera non seulement présent dans les deux racines de la vanité que nous étudierons, mais au coeur de cette vanité même.

3/ Disqualification de la première vanité dans *Humain, trop humain* : différenciation entre fierté et orgueil

d'une part, et vanité d'autre part

Epigraphe : Aurore 4 [196] : « Se faire prouver de l'extérieur une puissance à laquelle on ne croit pas soi-même – donc par peur, en se soumettant au jugement des autres - : un expédient de vanité. »

Un renversement se produit au §4 du premier livre de *Humain, trop humain*. Nietzsche nous dit que l'astrologie consiste à croire que les astres tournent autour des hommes, *pour* les hommes, que l'univers est *pour* les hommes. Il s'agit donc, comme souvent chez Nietzsche, d'un mot différent pour qualifier une conception que nous avons déjà rencontrée : la vanité dont il est question au début de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Mais ce qui nous frappe, c'est que le mot employé pour qualifier l'astrologie a également changé : il s'agit du mot fierté, traduit par orgueil à la fois dans les éditions Gallimard et LGF. En allemand : denselben *Stolz* wie bei der Astrologie.

Ce n'est pas un accident : tout le long de HTH I, puis dans HTH II, puis dans *Aurore*, *Eitelkeit* et *Stolz/Hochmut* seront distingués, souvent opposés. Nous pouvons à ce titre citer une sentence qui témoigne parfaitement de cette différenciation puisqu'elle présente les deux termes à cette pointe de leur opposition où l'un est si opposé à l'autre que son image en est dissimulatrice : « Die Eitelkeit ist die Höflichkeits-Maske des Stolzen. » (La vanité est le masque de la politesse de la fierté.) OSM, §240. Elle ne peut toutefois fonctionner en tant que tel qu'auprès de ceux qui savent que le vaniteux manque profondément de confiance en lui. Notons que le fragment 3 [8] d'*Aurore* énonce : « la fierté (*Stolz*) ignore précisément tout déguisement (à la différence de la vanité (*Eiteln*)) », ce qui contredit la possibilité même que la fierté puisse user d'un masque. Du moins Nietzsche ne revient-il pas sur l'opposition de ces deux notions. Le §170 d'HTH I donne explicitement des définitions opposées de la vanité et de l'orgueil (ou fierté, encore une fois l'allemand est *Stolz*) : la vanité, c'est demander l'approbation d'autrui sans s'estimer devant son propre tribunal, l'orgueil, s'estimer devant son propre tribunal sans demander l'approbation d'autrui. Le §365 d'*Aurore* confirme ce clivage : « La vanité est le peur de paraître original, c'est donc un manque de fierté (*ein Mangel an Stolz*) sans être nécessairement un manque d'originalité. » Aphorisme très énigmatique, qui s'élucidera lorsque nous aborderons le rapport entre vanité et coutume (peur de paraître original) puis le cas de la divination (qui n'est certainement pas un manque d'originalité !). Le §371 d'HTH I explicite clairement que la vanité, toujours active, interdit de ne pas juger (ce qui recoupe la remarque de l'Ombre en épigraphe à ce travail de recherche), et que si on prend parti contre notre entourage, c'est par orgueil (*Stolz*). Une image de l'orgueil peut en ce sens être mise au service de la vanité, mais comme il s'agit au fond de vanité, ce prendre-parti-contre n'est que formel, et n'atteint pas l'effectivité. S'il s'agissait d'un véritable orgueil, ce prendre-parti-contre serait effectif. Ainsi, tout comme l'orgueil peut mettre à son service une image de vanité (du moins en HTH I), la vanité peut mettre à son service une image d'orgueil.

Cette différenciation répond en vérité à une nouvelle définition de la vanité, exposée §79 d'HTH I. [Citer.] Elle est pensée sur le modèle d'une monnaie d'échange, qu'est l'admiration, tandis que l'orgueilleux ne cherche pas nécessairement l'admiration. Lui se définit par son amour de soi, que celui-ci soit issu d'une évaluation adéquate ou non. Nous verrons plus loin que la vanité se rapporte étroitement à la justice sur la fond d'une réversibilité que suppose le modèle d'une monnaie d'échange.

Le §89 complète cette définition sur quatre points importants :

1/ la vanité n'est telle que si cette quête d'admiration ne se rapporte ni à l'utilité (compléter avec 20 [6]), ni à la bienveillance (elle peut donc se rapporter à la couardise, et nous verrons jusqu'à quel point dans ses rapports à la justice et à la morale). La bienveillance est ce faire-plaisir qui compte et ne doit pas être confondu avec la vanité, cf. §49.

2/ La vanité procède de l'induction d'une opinion fausse, voire de la stimulation de l'envie. Ce second point est développé en 23 [70] : *l'induction d'une opinion fausse procède d'une recherche de l'effet qui sert la vanité*.

3/ 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 « Les hommes se soumettent par habitude à tout ce qui prétend à la puissance » dans un cadre de soumission à l'autorité scientifique, mais nous reviendrons bien plus largement sur le rapport de l'habitude à l'autorité en analysant les rapports de la vanité à la justice et à la morale). Dans tous les cas, le « *pur* contentement de soi-même casse aussitôt qu'une satisfaction de vanité vient s'y adjoindre » (nous soulignons) §528. Le vaniteux ne fait donc pas attention à l'opinion d'autrui, « mais à l'opinion que de [son] opinion il se fait » (§545). La vanité est à la fois liée à une inattention à soi (on s'occupe de l'opinion des autres) et à une inattention d'autrui (on ne s'occupe de l'opinion des autres qu'en tant qu'elle s'occupe de nous). Le §338 met en scène cette inattention

d'autrui, et bien que le §369 (cf. aussi VO §241) concède une certaine forme d'attention à autrui, c'est une forme restreinte, puisqu'il s'agit de leur laisser une occasion de briller, pour qu'ils louent en nous de leur avoir laissé une telle occasion : deux telles dispositions face à face conduisant donc logiquement à un dialogue de sourd. Au fond, la vanité repose sur un « secret mépris de soi » (18 [32]), sans lequel on ne peut s'expliquer cette insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi), et sur le postulat que son prochain est meilleur que soi (ainsi le somptueux §46 : on a une tendance à croire que les turpitudes que l'on fait en privé, les autres ne les font pas en privé, ce qui renforce notre mépris de soi, ainsi boucle récurrente). Au fond, ce secret mépris de soi plonge ses racines dans le « sentiment de sa faiblesse » (20 [8]), sentiment de sa faiblesse qui engendre également logiquement la peur. Cette vanité est nommée vanité vigilante. Il y aurait une vanité aveugle, qui vient d'un sentiment héréditaire de puissance, et qui se met en branle lorsque l'on se sent confronté à plus puissant que soi. Cette vanité aveugle a des effets très différents de la vanité vigilante (guerre, dont il n'est jamais ailleurs question comme effet de vanité), et ce n'est donc certainement pas d'elle dont il est question ici. Nous avons donc, si nous nous en tenons à la vanité vigilante, le schéma suivant : *sentiment de faiblesse* → *peur* → *mépris de soi* → *insuffisance d'accréditer l'opinion que l'on a de soi* → *couardise, recherche de l'effet (p. ex. induction d'une opinion fausse)* → *vanité*.

Nous pouvons néanmoins déjà faire une mise au point extrêmement importante en ce qui concerne l'habitude, que le troisième point du §89 engage, notion qui va prendre une ampleur démesurée dans les analyses nietzschéennes sur la vanité : elle est vectrice d'ennui et de souffrance, puisqu'elle est la répétition monotone des mêmes procédures sur une longue durée. Le mot *lange-weile* en allemand, ennui, signifie littéralement long-temps, et c'est sur une différence quantitative que Nietzsche fonde, depuis 1875, la différence du plaisir et de la douleur (nous avons déjà mentionné son obsession, au milieu des années 70, pour la réduction du qualitatif à du quantitatif : c'est en raison d'une telle réduction qu'il admirait si profondément Démocrite et l'érigait en modèle de scientificité, cf. son cours de philologie *Les philosophes préplatoniciens*, éd. L'Eclat, pp. 219-221). Un long-temps de monotonie est vecteur de souffrance, là où la même chose sur une durée courte peut donner lieu à du plaisir. Cf. 1875 9 [1], le fragment est long, nous renvoyons particulièrement à la section II. Il y a un lien fort entre couardise et ennui: souvenons-nous du 3ème type de culture de masse de la 3ème Inactuelle. D'un autre côté, NIETZSCHE anticipe déjà sur sa théorie finale de la souffrance, avec l'exemple du gymnaste, qui ressent du plaisir parce qu'il ressent sa propre puissance (interprétons cette puissance comme conformité à une interprétation donnée, et on y est) : §252+.

Le quatrième point, c'est que le vaniteux a tendance à rabaisser autrui pour se mieux mettre en valeur, ce qui est cohérent avec l'idée du premier point selon laquelle le vaniteux fait d'autrui un *moyen*. Ce point est développé plus complètement §63. « Quand on est [ist] quelque chose, on n'a pas besoin de rien faire. » §210. On serait tenté de raccrocher ce passage au vaniteux, puisque c'est par une sorte de déficit d'être qu'il agit, mais la notion d'être chez NIETZSCHE est trop problématique pour s'avancer. On peut supposer qu'il s'agirait là d'un ce-que-l'on-a-conscience-d'être, mais rien ne permet d'établir une telle interprétation.

La vanité, à la lueur de cette définition complète, relève donc d'une faiblesse. Elle est même le talon d'Achille du « fort » : le faible peut dominer le fort en s'attirant ses faveurs, en exploitant sa vanité, §111. De façon générale, la vanité est quelque chose d'utile pour l'homme qui se sent faible, car elle lui permet de susciter la croyance en sa force, chose utile quand sa survie elle-même est incertaine (VO §181).