

Nietzsche et le brahmanisme*

Anne-Gaëlle Argy**

Rèsumè :

Ce qui est plus intéressant est il nous semble de montrer de quelle manière Nietzsche a utilisé ses connaissances, mêmes lacunaires, des philosophies de l'Inde ancienne non bouddhique, pour les faire servir ses propres intérêts philosophiques. Nietzsche n'est pas indianiste, mais s'il n'a pas, à l'instar de Schopenhauer ou sous l'influence de Paul Deussen, fait l'effort d'approfondir ses connaissances des philosophies de l'Inde, celles-ci prennent place dans des contextes-clef de sa démarche.

Mots clés : L'Inde ; le brahmanisme ; le bouddhisme.

Nietzsche and Brahmanism

Abstract :

It is our interest to show how Nietzsche used his knowledge about non-Buddhist ancient Indian philosophies to serve his own philosophical interests, although this knowledge was limited. Nietzsche is not a specialist on Indian philosophy, but while he didn't make the effort of deepening his knowledge on Indian philosophy, as Schopenhauer did or under the influence of Paul Deussen, this knowledge has a place in key contexts of his philosophical path.

Key-words : India; Brahmanism; Buddhism.

Le fait que Nietzsche se soit penché sur les grands principes de certaines philosophies et traditions spirituelles de l'« Orient » est bien connu de la plupart des commentateurs. Il se décrit lui-même (dans une lettre à Paul Deussen du 3 janvier 1888) comme ayant un « œil trans-européen ». Cet intérêt que revendique Nietzsche pour le fait de prendre du recul sur sa propre tradition s'explique dans un premier temps assez facilement par sa volonté de multiplier les points de vue afin qu'aucune interprétation, que ce soit d'un donné historique ou d'une valeur ayant un fondement métaphysique, ne soit jamais considérée comme étant la seule valable. Comme il l'écrit dans la *Généalogie de la morale*,

* O texto traduzido para o português encontra-se disponível nesta mesma edição da Revista Trágica.
[Nota da Revisão Técnica]

** Docteur pour l'Université de Reims.

Il n'y a *qu'un* voir en perspective, *qu'un* "connaître" en perspective ; *plus* nous laissons d'affects prendre la parole au sujet d'une chose, *plus* nous savons nous donner d'yeux, d'yeux différents pour cette même chose, et plus notre "concept" de cette chose, notre "objectivité" seront complets (GM/GM, III, §12).

Dans un premier temps les références de Nietzsche à des traditions extra judéo-chrétiennes s'inscrivent ainsi dans le cadre d'une analyse critique des valeurs européennes. Comprendre comment d'autres traditions religieuses conçoivent le divin et structurent la religion autour de lui permet de prendre du recul sur le dogme pour comprendre ce qui est en jeu, du point de vue des valeurs qui soutiennent une civilisation, dans le fait que toute civilisation ait élaboré, sous une forme ou une autre, des références omniprésentes à une transcendance. Ce qui lui permet en retour de débusquer les valeurs sur lesquelles repose la forme de divin élaboré dans la civilisation judéo-chrétienne.

Ses références au bouddhisme sont dans ce contexte assez fréquentes et importantes, et l'on trouve également dans les fragments non publiés des références à l'Islam comme religion tenant compte d'une naturelle hiérarchie entre les hommes. La plupart de ces références sont liées à la critique du christianisme comme religion nihiliste affaiblissante. Le bouddhisme, comme il l'écrit dans *Aurore* (§ 96) est en tant que forme de nihilisme abouti, sans hypocrisie, à recommander comme un stade de culture supérieur au christianisme. Que le bouddhisme n'attribue pas la souffrance inhérente à la condition humaine à un péché originel et soit une « religion sans dieu » est pour Nietzsche hautement estimable. Mais si le bouddhisme est bien plus honnête que ne l'est le christianisme, il continue à régler la question de la souffrance liée aux désirs en prônant, par des pratiques rituelles, l'extinction de ceux-ci. A ce titre, il ne peut intéresser Nietzsche que dans certaines limites.

Ce qui est plus intéressant est il nous semble de montrer de quelle manière Nietzsche a utilisé ses connaissances, mêmes lacunaires, des philosophies de l'Inde ancienne non bouddhique, pour les faire servir ses propres intérêts philosophiques. Nietzsche n'est pas indianiste, mais s'il n'a pas, à l'instar de Schopenhauer ou sous l'influence de Paul Deussen, fait l'effort d'approfondir ses connaissances des philosophies de l'Inde, celles-ci prennent place dans des contextes-clé de sa démarche.

L'utilisation que fait Nietzsche du brahmanisme est assez différente de celle qu'il fait bouddhisme. Si Nietzsche confond parfois brahmanisme et bouddhisme, à maintes autres reprises il sait les différencier, et les utiliser dans des contextes bien

différents. Lorsque Nietzsche se penche sur les philosophies et spiritualités de l'Inde non bouddhique, il cherche à comprendre comment celles-ci provoquent un sentiment d'un irrésistible accroissement de puissance¹ chez les fidèles. En rendant le niveau de puissance des dieux du panthéon accessible aux humains, et en ne concevant pas la création du monde comme étant l'œuvre d'un démiurge, mais comme le fruit d'un hasard, et selon des lois qu'aucun créateur n'a mis en place, les brahmanes ont pour Nietzsche su se protéger, jusqu'à un certain point, contre le nihilisme. Cette protection trouve toutefois des limites assez précises, que Nietzsche va chercher à dépasser en revendiquant pour l'homme la capacité de création que les brahmanes n'accordent qu'au principe à l'origine du monde.

Nous allons tout d'abord essayer de montrer que Nietzsche s'intéresse à l'Inde brahmanique en ce qu'elle prône une forme d'ascétisme dont les fins lui apparaissent très différentes de celles que propose le christianisme, et à plusieurs titres enviables. Nietzsche s'attarde à de nombreuses reprises sur le sens, dans une perspective généalogique mais aussi en liaison avec le développement de ses réflexions concernant la volonté de puissance, sur l'ascétisme et de son aboutissement, la libération. Il existerait, écrit Nietzsche, un « ascétisme des forts », qui consisterait à « se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles » (NF/FP 15 [117], printemps 1888) et il comprend que la démarche spirituelle des brahmanes passe par cette libération.

Le fait que les brahmanes aient institutionnalisé une religion dont une des fins fondamentales est un passage par delà ces valeurs traditionnelles fait d'eux des interlocuteurs privilégiés de Nietzsche. Il s'intéresse ainsi à la façon dont les pratiques des brahmanes s'appuient sur le divin dans une perspective de dépassement des valeurs. Ces brahmanes semblent avoir mis en place une structure qui puisse être utile à l'élévation de l'homme, structure qui a su de plus se conserver en tenant compte des disparités de force entre ses membres, et faire en sorte que chacun trouve sa place, dans le monde social comme dans le monde spirituel, selon ses capacités propres.

¹ Fragments posthumes NF/FP 4 [174], été 1880.

Les brahmanes comme élite

Nietzsche ne rejette pas unanimement toutes les formes d'organisation religieuse. S'il est très critique concernant le prêtre ascétique et les mortifications que celui-ci s'impose, ainsi qu'envers la structure du clergé chrétien en général, son analyse des différents types de structures religieuses est orientée vers l'analyse des fins de ces structures. Sur ce point, sa lecture des *Lois de Manou* semble lui avoir apporté d'importants éléments pour penser le problème de la hiérarchie entre les différents types d'êtres, et l'aider à établir quelles doivent être les qualités d'un code de loi, et surtout les objectifs de celui-ci. Le §58 de l'*Antéchrist* est très clair à ce sujet :

En fait, tout dépend du but dans lequel on ment : si c'est pour conserver, ou pour *détruire*. [...] Nous venons de voir [au § 57, à propos des *Lois de Manou*] une législation religieuse dont le but était de "pérenniser" une grande organisation de la société, condition suprême pour que la vie *s'épanouisse* (AC/AC, §58).

Un code de lois sociales et religieuses doit donc être jugé en fonction de la possibilité qu'il offre à celui qui le respecte de s'épanouir ; c'est-à-dire qu'il doit véhiculer des valeurs qui poussent ceux qui le respectent à se dépasser, à « croître ». Qu'un « saint mensonge », élaboré par une certaine classe d'hommes pour établir la place de chacun, soit nécessaire pour cela n'est pas un problème. L'essentiel est que ce mensonge favorise l'affirmation et la vie, et sache mettre en place les conditions qui empêchent de sombrer dans le nihilisme. Nietzsche estime que le code indien ne projette pas d'idéal transcendant, source de frustration, mais codifie l'expérience, en l'occurrence celle d'une inégalité naturelle entre les hommes. Il écrit :

C'est la Nature, et *non* Manou qui sépare ceux qui vivent avant tout par l'esprit, ceux dont la force est dans les muscles et le tempérament, et ceux de la troisième catégorie, qui ne se distinguent ni d'une manière, ni d'une autre, les médiocres (AC/AC, §57).

En cherchant à institutionnaliser ce qui existe déjà dans la nature, l'objectif du code est aussi de donner à chaque individu des ambitions à sa mesure. Ce qui, pour Nietzsche, permet à chacun de trouver son contentement, selon ses capacités, et de ne pas souffrir de n'être pas capable d'atteindre au plus haut niveau de puissance, spirituelle ou politique.

Les gardiens de cette structure dont la rigidité garantie la pérennité ont mis en place toutes les conditions pour que se conserve intacte leur prééminence dans cette

organisation. Nietzsche est séduit par la façon dont les brahmanes ont su se mettre et rester à la tête de la société. Au point de vue cosmologique, les brahmanes sont issus de la tête du *Purusa*, l'homme cosmique dont le démembrement est à l'origine des castes principales.² Du point de vue de la religion sociale, ils sont dans le brahmanisme orthodoxe les uniques intermédiaires entre les hommes et les dieux, et sont à ce titre incontournables. Les rois et princes eux-mêmes, issus de la caste des ksatriyas, les bras de l'homme cosmique, ne peuvent espérer un règne prospère sans réaliser des rites très complexes dont seuls les brahmanes connaissent le déroulement. Aucun rite, aucune prière n'est efficace sans leur concours. Enfin, du point de vue spirituel, ils sont presque exclusivement les seuls à pouvoir espérer être libérés dès la fin de cette vie du cycle des réincarnations. Nés au sommet de l'échelle sociale et spirituelle grâce aux mérites accumulés dans leurs vies passées, il ne leur reste plus qu'à accéder à la plus haute marche de la progression spirituelle, qui mène à l'union avec l'Absolu et à la libération du cycle des réincarnations. Il reste possible qu'une seule vie de brahmane ne leur soit pas suffisante pour accéder à cette union. Reste que leur quête est favorisée par la société dans son ensemble. Ils bénéficient d'un prestige qui leur donne un immense pouvoir, y compris politique. Les brahmanes sont donc une caste d'élite, à la tête de la société :

à l'aide d'une organisation religieuse, [les brahmanes] s'attribuèrent le pouvoir de donner ses rois au peuple tout en se tenant et en se sentant eux-mêmes à l'écart et à l'extérieur, en hommes appelés à des tâches supérieures et plus que royales.

Et dans le même temps, Nietzsche comprend que dans le Code, les brahmanes n'utilisent pas cette autorité pour exercer une domination sur les plus faibles. Il estime que

la religion donne également à une partie des dominés l'instruction et l'occasion leur permettant de se préparer à dominer et commander un jour, à savoir à ces classes et ces milieux qui se lèvent lentement, et dans lesquels, du fait d'heureuses coutumes régissant le mariage, la force et le plaisir de la volonté, la volonté de domination de soi, ne cessent de croître (JGB/BM, §61).

² *Rig Veda*, X, 90

Les brahmanes sont donc en un certain sens à la tête de la société, mais cette supériorité est supposée à être favorable à tous. La domination dont il s'agit ici n'est par pour Nietzsche une tyrannie, mais une aristocratie éclairée, dont chaque individu tire des bénéfices.

Qu'en est-il du rapport que les brahmanes eux-mêmes entretiennent avec la possibilité de libération qu'ils se réservent ? Nietzsche comprend, cette fois à travers de sa lecture du *System das Vedânta* de Deussen³, qu'avec le brahmanisme il a affaire à une religion pour laquelle les dieux ne sont pas, sur un plan cosmique, supérieurs aux hommes. Il va en tirer des conséquences qui, tout en s'éloignant parfois de la lettre des textes canoniques du brahmanisme, vont l'aider à élaborer une conception du divin qui soit utile à l'élévation de l'homme. Trois niveaux de relation de l'homme à la divinité sont en jeu dans cette analyse. D'abord cosmique, puis un niveau lié au type de connaissance auquel ce rapport donne accès, et enfin un niveau moral.

Niveau cosmique de domination

Tout d'abord, du point de vue cosmique, les dieux du brahmanisme sont puissants, mais ne sont pas indépassables. Ils peuvent accorder des grâces, mais par l'extrême ritualisation de la pratique religieuse, les brahmanes cherchent avant tout à séduire ou à faire plier la résistance des dieux, à les vaincre et à en obtenir des bienfaits. Comme l'écrit Heinrich Zimmer, les dieux apparaissent dans ce cadre comme « des surhommes doués de pouvoirs cosmiques, [que l'] on pouvait [...] inviter en hôtes pour se nourrir des oblations »,⁴ ils peuvent être atteints et entrer avec les hommes dans des rapports personnels. Ce rapport aux dieux est profondément anthropomorphique, et donne lieu dans la religion populaire à toutes sortes de superstitions.

Nietzsche sait que les brahmanes et les renonçants peuvent atteindre à un niveau de puissance plus grand que celui des dieux, les tenir en leur pouvoir ou obtenir d'eux des grâces. Par des pratiques d'ascèse extrême, il leur est possible de concentrer leur énergie (le *tapas*) pour vaincre les dieux. Cela est possible du fait que les dieux et les hommes sont soumis aux mêmes lois. Ces lois, du *karma*, loi de la rétribution des actes, et du *dharma*, celle du devoir (devoir de caste et devoir individuel), en particulier, sont sans origine intentionnelle, et s'appliquent à l'ensemble de la création, dieux compris. C'est le respect de ces lois qui permet d'obtenir des bienfaits. Les connaître, les

³ Paul Deussen, *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1883, que Nietzsche lit en 1884.

⁴ Zimmer, H. *Les philosophies de l'Inde*, chap III,1, Le Véda, p 263.

respecter au maximum de ses possibilités est donc ce qui est exigé des hommes comme des dieux du panthéon, qui peuvent en principe très bien être réincarnés dès lors qu'ils ont épuisé les bénéfices des actions qui les ont mis au-dessus des hommes. Nietzsche sait que

Les dieux indiens ne sont pas les dispensateurs des dons : c'est des actions saintes, des chants et même de leurs mètres que surgit toute richesse et tout bonheur terrestre (NF/FP 4 [186], été 1880).

Les dieux du panthéon indien ne sont pas nécessairement des êtres délivrés, qui regarderaient le monde des hommes depuis un au-delà absolument autre. Ils peuvent constamment être défiés et surpassés, par des fidèles dont la connaissance des lois cosmiques et des rites serait plus grande. Les brahmanes savent que c'est la coutume qui donne la puissance, et ce rapport très personnel aux dieux rend possible de les envisager comme des amis ou comme des ennemis. Ainsi les brahmanes peuvent utiliser leur connaissance des textes et prescriptions comme des armes contre les dieux qui chercheraient à les dominer.

« A Dieu rien n'est impossible », pense le chrétien. Mais l'Indien dit : à la piété et à la science du Vêda rien n'est impossible : les dieux leurs sont soumis et obéissants (NF/FP 14 [198], printemps 1888).⁵

Ces dieux, dans le cadre de la progression spirituelle des hommes, prennent à un certain moment la place de tentateurs, et poussent les aspirants à la libération à céder à la promesse de pouvoirs temporels (*siddhis*). Ceux qui succombent peuvent alors au mieux devenir des *fakirs*, dotés de pouvoirs de contrôle sur leur propre corps, sur les animaux ou sur d'autres êtres humains qui sont extraordinaires aux yeux des foules. Mais en ce cas leur progression spirituelle est arrêtée, puisqu'ils choisissent de dépenser l'énergie accumulée par l'ascèse pour bénéficier de pouvoirs temporels, de domination des êtres, de télékinésie, etc., plutôt que de continuer à accumuler et maîtriser leur puissance. Par ce moyen les dieux se protègent de ceux dont la puissance spirituelle est grande et les menace. La victoire des hommes sur les dieux passe donc par la maîtrise

⁵ La référence biblique vient de Luc 1:37, et la référence à la science du Vêda de la traduction en français (très contestable) de Louis Jacolliot des *Lois de Manou*, que Nietzsche lit en 1888, intitulée *Les législateurs religieux - Manou, Moïse, Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises*, Paris, librairie internationale, A. Lacroix et C^{ie}, Éditeurs, 1876.

de soi (l'ascèse physique et psychique) et la connaissance des lois cosmiques et des rites. Nietzsche comprend que cette façon de se représenter les dieux comme étant très puissants mais pas tout puissants est un bon moyen d'engager le fidèle dans la voie de l'augmentation de sa propre puissance. Il écrit dans un fragment contemporain de la rédaction d'*Aurore* :

Comment provoque-t-on chez l'homme le sentiment d'un irrésistible accroissement de puissance ? Les brahmanes : se représenter des dieux puissants et imaginer des moyens de les faire tomber en son pouvoir et de les utiliser comme des instruments (NF/FP 4 [174], été 1880).

La volonté est ainsi stimulée par la possibilité d'atteindre et de dépasser les dieux. Le sur-monde où vivent les dieux indiens n'est pas inaccessible et se reculant sans cesse, il n'est qu'un monde difficile d'accès que la connaissance des lois de l'univers et l'expansion maîtrisée de sa propre puissance permet d'atteindre.

Un mode de connaissance au-delà de la raison

Au-delà de cette guerre cosmique, la victoire sur les dieux est donc celle de la connaissance, connaissance des textes canoniques et connaissance de soi. Cette connaissance de soi est en particulier orientée vers le dépassement du dualisme, compris comme une discrimination mentale artificielle. Dans le Vedânta, c'est la connaissance de cette artificialité qui libère. Il s'agit ici, et Nietzsche l'a fort bien envisagé, d'un nouveau type de connaissance, qui n'est plus rationnel, puisque la raison ne saurait fonctionner que sur le mode du dualisme, mais d'une connaissance qui amène à dissoudre la raison elle-même, à entrer dans « un royaume de la vérité et de l'être, mais justement (*dont*) la raison [...] est exclue » (GM/GM, III, §12). La raison, comprise comme faculté d'analyse par séparation, est utile dans la mesure où elle sait rester un outil, ne pas se prendre pour fin, et lui faut accepter qu'une certaine forme de « vérité » lui reste inaccessible. Les habitudes mentales d'analyse doivent céder face à une forme de connaissance qui fonctionne non plus par séparation, mais par identification du connaissant au connu.

Cet aspect du brahmanisme implique cette fois non plus la divinité comme dieu particulier élément du panthéon et objet de culte, mais comme *Brahman*, principe neutre. C'est par l'identification complète à *Brahman* que la libération est possible, et cette identification sert de modèle à la connaissance de type supérieur. Cette conception

du divin, qui est au fondement de la tradition métaphysique indienne, est très loin de la personnification extrême à travers les millions de dieux du panthéon. *Brahman* comme principe absolu, est sans qualification et sans attributs, et est à la fois source et nature du monde manifesté, chaque âme particulière étant de la même nature que *Brahman*.

La séparation entre l'âme du fidèle et *Brahman* est illusoire, et peut-être dépassée dans l'identification, connue déjà de Schopenhauer, de son âme (*âtman*) à la divinité (appelée aussi *âtman-brahman*). L'expression de cette identité prend la forme du *tat twam asi*, « toi aussi, tu es cela », indiquant la non-séparation absolue de la nature du croyant et de celle de la divinité, comprise comme totalité. La dernière étape de la progression spirituelle dans le monde brahmanique consiste à retrouver cette identité de nature, qui a pour ainsi dire été oubliée, masquée par le mental, l'intellectuel, qui ne peut fonctionner et analyser que selon le principe de la séparation.

Le non-dualisme du Vedânta repose sur l'idée que la scission en sujet et objet à partir de laquelle nous pensons traditionnellement le monde est le fruit de l'illusion cosmique (*mâyâ*), qui prend lorsqu'elle est envisagée du point de vue du sujet connaissant le nom d'« ignorance métaphysique » (*avidyâ*). Les Vedântins estiment qu'il est possible de dépasser ce dualisme. La voie de la connaissance (*jñana*), est la voie d'élection des aspirants vedântins, dont les pratiques ont pour visée de dissoudre toutes les discriminations inhérentes à la pensée en tant qu'elle appartient au monde des phénomènes, jusqu'à la dissolution de la distinction sujet/objet, connu/connaissant. Nietzsche connaît cette approche, pour l'avoir vue exposée par Deussen dans son livre sur le Vedânta non-dualiste de Shankara, et celle-ci prend place dans le contexte de sa critique du sujet : « On voit poindre la possibilité d'une *existence fictive* du « sujet » : idée qui, dans la philosophie des Vedânta par exemple, a déjà vu le jour » (NF/FP 40 [16], août-septembre 1885). Le sujet nietzschéen est un sujet grammatical, celui du Vedânta est illusion et fournit à Nietzsche un exemple frappant de civilisation qui a su s'abstenir de réifier la raison et de substantialiser le sujet.

Avec l'identification à l'Absolu et la fusion du sujet et de l'objet disparaît l'opposition entre le bien et le mal, puisque que le fondement de tout jugement, la séparation entre ce qui juge et ce qui est jugé, disparaît. Une des conséquences de la dissolution du sujet comme sujet connaissant et de cet accès à une forme de connaissance supérieure à la connaissance rationnelle est donc la reconnaissance d'une possibilité d'appréhension de la réalité qui soit débarrassée d'un fondement moral.

Si seuls les aspirants en chemin vers la libération peuvent faire l'expérience de ce passage au delà des valeurs morales, chacun est censé savoir qu'existe un état spirituel élevé dans lequel ces valeurs n'ont plus de sens, et cet état est unanimement regardé dans le monde brahmanique comme la marque de la plus grande sagesse.

Niveau moral

Les conséquences du point de vue de l'action dans le monde vont s'avérer être très importantes, et intéressent Nietzsche au plus haut point. Sans jugement, extérieur (celui du dieu) ou intérieur (par soi-même en fonction de valeurs incorporées), les actions de l'homme ne sont plus guidées ni jugées selon des critères moraux dont il s'agirait de s'approcher au plus près ou dont on s'éloignerait volontairement. Apparaît ainsi la possibilité d'une morale supérieure, débarrassée de toute visée transcendante. « Pour celui qui sait, il n'y a pas de devoir » (GM/GM, III, §17), note Nietzsche, en citant directement le texte de Deussen. Le plus haut degré de moralité possible ne consiste pas à être « bon » selon des critères sociaux ou religieux, pas plus que s'en éloigner n'est être « mauvais ». Celui qui atteint la réalisation agit en étant pleinement conscient que ses actions ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, bien qu'elles puissent être jugées telles par qui n'aurait pas compris conscience du caractère mondain de ces notions.

l'accompli et l'inaccompli, dit le croyant du vedânta, ne lui cause aucune douleur ; en vrai sage, il secoue de lui le bien et le mal ; aucune action ne trouble plus son royaume ; le bien et le mal, il les a surmontés tous les deux (Ibidem).

Le « devoir » dont parle Nietzsche et qu'un certain type de connaissance permet de dépasser implique un déplacement de ce qui guide l'action humaine. Nous verrons bientôt que l'on peut penser que Nietzsche comprend que les brahmanes ont ouvert la voie à la possibilité d'une action pleinement immanente. Mais si il reconnaît une valeur réelle, un gain certain de puissance acquis par ceux qui pratiquent avec assiduité l'ascèse lorsqu'elle est orientée vers ces buts, il débusque aussi les hypocrisies de celle-ci. Pour Nietzsche, les Vedântins, et les brahmanes en général, échouent à atteindre le degré supérieur de puissance en ce que leur volonté de libération est très loin d'être motivée par l'intention de surpasser les valeurs. Il a une bonne intuition des motivations dernières de la progression spirituelle, celles-ci étant éminemment sotériologiques. En matière de dépassement des valeurs, le brahmanisme tel que le conçoit Nietzsche

échoue en ce que l'« aiguillon » de la démarche de l'ascète serait en dernière instance cette même volonté de néant qu'il démasque dans le christianisme et le bouddhisme, ici sous la forme de la fusion en Brahman, de l'identité retrouvée. Le passage par-delà bien et mal que le sage opère n'est que le symptôme, et non le but de cette fusion, alors largement assimilée chez Nietzsche au Nirvâna bouddhique tel que décrit par Schopenhauer.

Mais Nietzsche approfondit son analyse de la religion des brahmanes, en comprenant que malgré cet échec à permettre une véritable expansion de la volonté de puissance de ses fidèles, le brahmanisme avait su mettre en place les conditions pour que celle-ci soit possible. Cette analyse repose sur ce que Nietzsche comprend de la création du monde telle qu'elle est conçue dans le monde indien.

Dieu démiurge et dieu époque

Si les dieux du panthéon sont soumis aux mêmes lois que les hommes, le dieu comme principe absolu, sans attributs, est en un certain sens l'auteur de l'univers. Nietzsche remarque via sa lecture de Deussen que l'archétype de la création du monde dans le monde indien est le jeu, dont lui-même va faire l'archétype de toute forme de création.

Il remarque tout d'abord que dans le contexte indien, le monde n'est pas envisagé comme une création dont l'organisation aurait été planifiée. Il note, se référant à Deussen, que

Sur ce point, à savoir que le monde est un jeu divin et au-delà de bien et mal — j'ai pour prédécesseurs la philosophie du Vedânta et Héraclite (NF/FP 26 [193] été-automne 1884).⁶

En effet, la meilleure manière de décrire la création dans le monde indien est de se référer à la façon dont joue un enfant. Le fait que le monde ne soit pas créé à partir d'une intentionnalité, s'il n'exclut pas qu'un certain nombre de lois régissent les échanges internes et le cours global du monde, élimine la possibilité que quelque état que ce soit ait été programmé, voulu, et soit prédéterminé. Le jeu créateur n'est pas un

⁶ Cette remarque est contemporaine de sa lecture de *Das System des Vedânta*, dans lequel celui-ci fait, p. 239, explicitement référence au fragment 52 d'Héraclite, en rapport avec le concept de *lîlâ*, le jeu: « comme un prince ou un grand homme, qui possède tout ce qu'il veut, entreprend quelque chose sans motif, seulement par jeu et pour passer le temps, ou comme l'inspiration et l'expiration ont lieu par elles-mêmes, sans motif extérieur, ainsi Dieu a créé le monde en lui-même et sans motif, seulement par jeu. (*lîlâ*, cf. le païs paixon d'Héraclite) ».

jeu « en vue de » la manifestation, mais seulement en vue du jeu lui-même. Si le jeu s'avère créateur, c'est malgré le joueur. Ce qui est créateur, c'est son désir de jouer. Cette conception de la création écarte les questions de théodicée chères aux penseurs métaphysiciens que Nietzsche combat, puisque le joueur à l'origine du monde crée sans se soucier de ce que peut devenir sa création, et selon des lois (*karma* et *dharma*) qu'il n'a pas lui-même choisies. Le dieu du brahmanisme n'est pas plus responsable du mal sur terre que ne le sont les humains, parce que le mal sur terre n'a pas de responsable, mais n'est l'interprétation humaine d'une réalité indépendante de considérations morales.

Nietzsche comprend alors que cette liberté que la religion des brahmanes accorde au dieu créateur, c'est à l'homme qu'il s'agit de l'accorder. Il rend ainsi possible l'introduction d'une conception du divin en accord avec ses analyses touchant la façon de favoriser l'accroissement de la volonté de puissance. Il finit par établir que

L'unique possibilité de maintenir un sens pour le concept de « Dieu » *serait* : Dieu non pas comme forme agissante, mais Dieu comme état maximal, comme époque... Point dans l'évolution de la volonté de puissance : à partir duquel s'expliquerait l'évolution ultérieure autant que l'antérieure, le « *jusqu'à lui* » (NF/FP 10 [138], automne 1887).

Dieu est un état à atteindre, état dans lequel l'homme s'autorise lui aussi à jouer. Comme Nietzsche l'écrit dans *Par-delà bien et mal*, la « maturité de l'homme » consiste à « avoir retrouvé le sérieux qu'enfant, on mettait dans ses jeux » (JGB/BM, §94). Nietzsche fait descendre sur l'homme la liberté de création que les brahmanes ne se sont jamais accordée.

Mais reste un point important à éclaircir, concernant cette compréhension de dieu comme un état de l'homme. Nietzsche évoquant la possibilité d'une évolution de la volonté de puissance « ultérieure », on peut se demander ce qu'il envisage par-là. Qu'y a-t-il *après* ce dépassement de dieu comme état ?

Pour évoquer le type d'action rendu possible par le fait d'avoir atteint et de dépasser l'état qu'est Dieu, il apparaît que Nietzsche réintroduit une forme de devoir, cette fois immanente, et la nomme, de ses premiers écrits aux derniers, « tâche ». La tâche de celui qui a accédé à la liberté de création, sera d'être législateur et de créer des valeurs. Puisqu'il sait que plus rien n'en impose de l'extérieur, son rôle, et Nietzsche utilise à ce propos le langage d'une nécessité elle aussi devenue immanente, sera de les

inventer. Nietzsche écrivait déjà en 1884, pour exprimer le fait que la moralité doit redescendre sur terre, qu'« On n'a pas su voir que tous les "tu dois" de la morale ont été créés par des individus. On a voulu avoir un Dieu ou une conscience pour se soustraire à la tâche qui exige de l'homme qu'il crée » (NF/FP 26 [347], été-automne 1884).

La force naturelle que l'homme a jusqu'ici détournée vers l'au-delà, il s'agit, après avoir atteint ce stade « divin » de développement de la volonté de puissance, de la réorienter vers une forme de création qui accepte de ne plus rien devoir à une instance extérieure, sous la forme d'une inspiration ou d'une révélation, mais s'assume comme pleinement immanente et responsable de ses créations. La liberté qui en découle ne va pas sans une lourde responsabilité.

L'on ne peut plus ni se reposer en Dieu, ni le concevoir comme l'auteur de nos propres créations. Il n'y a alors plus d'autre choix que d'oser se prendre soi-même pour créateur, en rejetant toute idée d'inspiration ou de révélation. Nietzsche s'interrogeait déjà dans *Aurore* : « Comment un homme peut-il ressentir sa propre opinion comme une révélation ? [...] il n'ose pas se croire le créateur d'une telle félicité et (qu') il en attribue la cause à son dieu » (M/AA, §62). Si le divin est compris comme un état d'avancement de l'expansion de la volonté de puissance, il n'est plus possible de regarder vers un autre monde pour envisager le divin comme source de nos peines, joies, et créations. Dieu comme symbole de puissance est pleinement immanent et est le point de départ de la démarche créatrice de quelqu'un qui assume chacun de ses actes.

La caractéristique du créateur est de ne jamais poser d'idéal au dessus de lui-même, de ne plus avoir besoin de supérieur, de maître ni de Dieu. Il doit avoir dépassé le questionnement moral sur ce qu'il crée. Le dieu-enfant du brahmanisme, qui crée par jeu, ne se préoccupe pas de savoir s'il va être puni parce que son jeu va faire souffrir ou mourir. Il expérimente, confronte ses capacités créatrices aux lois de l'univers, lois qui auraient tout à fait pu être différentes. L'état qu'est pour Nietzsche Dieu n'est ni cruel ni bienveillant. Il est le maximum de désir créateur chez un individu. Il est dans la philosophie de Nietzsche de la plus haute importance que cette limite ne soit pas dépassée. Vouloir aller plus « loin » que ce que l'on est capable d'accomplir serait réintroduire un idéal et les conséquences de celui-ci en termes de servitude et d'irresponsabilité.

Dieu est une conjecture ; mais moi je veux que vos conjectures n'aillent pas plus loin que votre volonté créatrice (*Za/ZA*, II, *Aux Iles bienheureuses*).

Si en atteignant le divin comme état maximal du désir créateur l'homme accède donc à la seule forme de création possible, en le dépassant il se réintègre au monde, accepte la responsabilité de chacun de ses actes, et doit rester toujours vigilant à ne jamais attribuer au divin, sous une forme ou une autre, la paternité de ses créations.

Conclusion

La religion des brahmanes, telle que Nietzsche la comprend, et en particulier via sa connaissance du Vedânta, est à bien des égards la religion, aux côtés du polythéisme grec, qui lui apporte le plus d'éléments concernant la possibilité d'une conception du divin qui n'entrave pas l'expansion de la volonté de puissance. Il comprend que jusqu'à un certain point, celle qu'il appelle « la plus profonde des trois grandes religions » (*GM/GM*, III, §17) interdit à ses fidèles de se réfugier dans l'espoir débilisant d'un autre monde, pour au contraire encourager au dépassement de soi. Le divin y apparaît un puissant moteur d'expansion et de maîtrise.

Les brahmanes achoppent sur le fait que cette élévation jusqu'au divin y est comprise comme l'état dernier et maximal, indépassable, quand Nietzsche cherche à penser la réinscription de l'action créatrice dans le monde. Ainsi Nietzsche pense-t-il que la délivrance telle qu'elle est comprise dans le monde indien « a véritablement délivré, même si c'est en un autre sens que n'ont pu le croire ses croyants » (*Ibidem*), c'est-à-dire que si l'objectif dernier de la progression spirituelle est une union mystique, et qu'en cela le modèle brahmanique n'est pas à suivre, la voie vers cet objectif passe par la possibilité d'une action débarrassée de la croyance en un fondement transcendant des valeurs morales.

Les brahmanes ont ainsi pour Nietzsche su à la fois élaborer une structure religieuse qui laisse à ceux qui ne sont pas capables de supporter l'idée de leur propre liberté la possibilité de l'idolâtrie, tout en mettant en place toutes les conditions pour qu'une certaine élite soit à même de passer outre cette religion du peuple, et aller affirmer sa propre puissance en défiant les dieux.

Il fera un pas de plus en pensant la possibilité qu'après cette victoire cosmique et sur soi-même, l'homme ait accès à un mode de création qui soit à la fois dégagé des

contraintes morales traditionnelles et pleinement dans le monde, parce que conscient que la signification de ses actions ne peut plus être projetée dans un « arrière-monde ».

La philosophie nietzschéenne se veut une *pratique*, dont un des préalables les plus difficiles à atteindre est de s'interdire tout repos dans quelque forme de transcendance que ce soit. Le divin peut prendre place dans cette pratique dès lors qu'il est conçu comme le moteur d'une augmentation de la volonté de puissance, d'un dépassement et d'une maîtrise de soi, et non pas comme un Père tout-puissant dont l'homme est en ce monde toujours séparé et dont il peut au mieux espérer une grâce. Et le brahmanisme apporte à Nietzsche des éléments pour penser la forme que peut prendre cette conception du divin. Il écrivait déjà dans *Aurore* :

Il y a des recettes pour parvenir au sentiment de la puissance, d'une part pour ceux qui savent se maîtriser eux-mêmes et qui par là sont déjà familiers du sentiment de puissance, d'autre part pour ceux qui en sont incapables. Les hommes du premier type ont fait l'objet des soins du brahmanisme, les seconds de ceux du christianisme (M/AA, §65).

Bibliographie:

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. 14 tomes en 18 vol. Paris : Gallimard, 1967-1997.

_____. *Aurore*. In: *Oeuvres Philosophiques complètes*. Op. Cit.

_____. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad. fr. G.-A. Goldschmidt. Paris: Librairie Générale Française, 1972.

_____. *Par-delà bien et mal*. Trad. fr. P. Wotling. Paris: GF-Flammarion, 2000.

_____. *La généalogie de la morale*. Trad. fr. P. Wotling. Paris: Le Livre de poche, 2000.

_____. *Antéchrist*. Trad. fr. E. Blondel. Paris: GF-Flammarion, 1994.

ZIMMER, Heinrich. *Les philosophies de l'Inde*. Trad. fr. M.-S. Renou. Paris: Payot, 1985.