

Lire Nietzsche à coups de sacoché

Panorama des appropriations
féministes de l'œuvre

Mélissa Thériault

Ateliers [sens
public]

Les ateliers de [sens public] - 03/2022 - Montréal
Fabrique collective et collectif de fabrique, les ateliers naviguent dans l'archipel Sens public, avec le soutien de la Chaire de Recherche du Canada sur les écritures numériques et du Centre de recherche interuniversitaire sur les humanités numériques.

Couverture : Emmanuelle Lescouet

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2022
Bibliothèque et Archives Canada
Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Ce livre fait l'objet d'une version augmentée disponible en accès libre sur ateliers.sens-public.org

ISBN :
978-2-924925-14-0 (imprimé)
978-2-924925-16-4 (EPUB)
978-2-924925-15-7 (PDF)
978-2-924925-17-1 (HTML)



Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International
(CC BY-SA 4.0)

À ma grand-mère Bernadette (1919-2021),
qui faisait une excellente nietzschéenne sans le savoir.

Table des matières

Introduction	6
Crédits et remerciements	6
Prologue	6
Contexte et objectif général	8
Un livre pour tout le monde ou... pour personne?	12
C'est quoi la thèse, au juste?	13
Misogyne, oui ou non?	14
Enseigner Nietzsche dans une perspective féministe : à quoi bon?	16
Précautions oratoires : questions de style et limites de cet essai	20
Questions de méthode	23
Comment lire ce livre?	25
Références	27
Chercher la femme... dans le corpus nietzschéen :	
repères et premières œuvres	29
Repères biographiques	30
Les premières œuvres : de <i>La Naissance de la</i> <i>tragédie</i> à <i>Humain, trop humain</i>	32
Références	43
Chercher la femme... dans le corpus nietzschéen :	
d'Aurore au Cas Wagner	45
<i>Aurore</i> : nouveau départ?	45
De l' <i>Aurore</i> au <i>Gai Savoir</i> : questions de style . . .	47
Nietzsche, l'amour platonique et le planning familial (!)	54
Après <i>Zarathoustra</i>	63
Références	77
Définitions et anti-définitions	79
Comment réduire les femmes à des stéréotypes en une étape facile	79
Définir les femmes comme une espèce différente : pourquoi?	80

Définir les femmes par leur corps	86
Définir les femmes en tant que mères	87
Définir les femmes comme des êtres mystérieux .	90
Conclusion	94
Références	97
Ces femmes détestables : l'enfer, c'est les suffragistes	101
Politique du féminin	101
Lire Nietzsche avec un œil <i>queer</i> ?	102
L'enfer, c'est les suffragistes... et les suffragettes .	105
Baubô et les féministes en bobettes	117
Références	119
Ces femmes détestables : relire Carmen autrement	122
Une figure féminine singulière : Carmen	122
Carmen la surhumaine	125
L'amour comme politique : la (mauvaise) influence de Machiavel sur Nietzsche	129
Carmen, Don Juan et les stéréotypes de genre (ou : le crépuscule des <i>sex-symbols</i> ?)	133
De la valeur du mensonge	140
Références	142
Conclusion	144
Épilogue	145
Références	147

Introduction

Crédits et remerciements

Ce livre improbable a été commis grâce à l'aide de plusieurs personnes ou entités administratives. À défaut de pouvoir dresser ici une liste exhaustive, je remercie à tout le moins :

- toute l'équipe de la Chaire de recherche du Canada sur les écritures numériques ;
- les deux stagiaires qui ont collaboré à l'édition, avec le soutien de l'organisme MITACS, Cristiane Nascimento Rodrigues et Andreza Ferreira Silva ;
- le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour la subvention Développement-savoir ;
- Martine Béland du Centre canadien d'études allemandes et européennes pour ses suggestions de lecture ;
- les étudiants et étudiantes de l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR) qui ont mis la main à la pâte directement ou indirectement, en tant que cobayes (!) pendant les heures de classe ou par le biais des diverses tâches d'assistantat.

Prologue

Août 2016 : je suis dans le désert, près de Las Vegas, sous le soleil, où le silence glisse comme une couverture de miel sur la bêtise du monde. Je n'ai jamais été aussi loin de tout, les rayons qui cuisent la peau me font plisser les yeux comme un caïman. Qui pourrait croire qu'il n'y a pas si longtemps, on faisait des tests atomiques tout près d'ici, au cœur de l'un des endroits les plus tranquilles sur terre ?

Il est quand même ironique qu'en entrant au Nevada – nom qui signifie « neige » alors que le climat est désertique – , on entre dans la *Pacific time zone*, pour rejoindre l'une des villes les plus bruyantes de l'Amérique. Ici, on va jusqu'à enfouir des haut-parleurs dans les terre-pleins et plates-

bandes d'hôtels afin qu'une musique tonitruante soit diffusée en continu, jour et nuit. C'est pour dire à quel point aucune quiétude n'est possible : tout ce qui était vivant a été domestiqué au service de l'industrie des plaisirs, toute la vie sauvage a été repoussée hors des limites de la ville.

J'ai atterri il y a peu de temps à McCarran, l'aéroport international de Las Vegas, lui-même énorme et désert, comme le territoire dont il est le nombril.

J'ai posé ma valise, pris la journée pour me reposer et observer la faune locale. Las Vegas est le terrain idéal pour observer les comportements humains : tous les pires travers, bien concentrés dans un gros tapon et exposés au vu et au su de tous, sans gêne aucune. Quoi de mieux que cet endroit pour une petite retraite d'écriture ? Mais à peine sortie du lobby de l'hôtel, le choc fut trop drastique : trop de bruit, trop de gens, la solution idéale semblait d'aller dans le désert, le temps de m'y faire.

C'est là que mon premier *crush* philosophique s'est rappelé à mon souvenir, sans prévenir.

Il y a beaucoup de clichés sur Las Vegas et beaucoup d'entre eux sont exacts, mais il y a beaucoup plus à voir que ce que révèlent les images habituelles. C'est le microcosme le plus évocateur de la nature humaine, dans toutes ses bassesses et sa grandeur : « du kitsch qui frôle le génie », disait mon guide touristique. Moi je dis plutôt que c'est du génie qui se présente et se dissimule sous le masque du kitsch. À Las Vegas, on en a plein la vue, mais les apparences ne sont garantes de rien : on sait que rien de ce que l'on voit n'est vrai, que tout est carnaval, et pourtant, on se prend au jeu.

Il ne faut que quelques minutes pour quitter le bruit infernal du centre pour se retrouver dans le désert : c'est là que je me suis réfugiée pour m'acclimater au bruit.

Et c'est là, dans le silence total, que Nietzsche me parle et me rappelle à l'ordre (ou au désordre, c'est selon). Son

ombre se penche sur mon épaule, je sens presque les poils de moustache frôler l'écran solaire appliqué minutieusement pour ne pas brûler sous l'implacable morsure du soleil :

– Tu vois ? C'est ça la philosophie du midi, ce que je me suis tué à expliquer. Devant la splendeur du monde et l'idiotie humaine, il faut laisser le mystère entier, accepter qu'il nous échappe. Il est inutile d'essayer de l'expliquer, et complètement vain d'essayer d'en percer la nature à l'aide d'un discours rationnel, il n'y a pas de nature, il n'y a pas de nature humaine, il n'y a que des gens qui vont et viennent sous nos yeux, il n'y a que la vie grouillante et le torrent du temps dont il faut savoir apprécier la musique. C'est ça, l'erreur de la philosophie occidentale : présenter son bla-bla comme Vérité. Vaut mieux ne rien dire et danser.

– Je veux bien, mais voyez-vous, j'ai mal tourné : je suis prof de philo. On me paye pour que j'enseigne des trucs aux jeunes. On me demande de transmettre à mon tour ce qu'on m'a appris. Alors... vous suggérez quoi ?

– Fais tes trucs sans te soucier de ce qu'on pensera.

Sa silhouette se découpe à contre-jour au loin, puis disparaît.

Je dois être déshydratée, ou avoir mangé un truc louche, je commence à délirer. Quoi qu'il en soit, il a bien raison. Il est temps, si je veux jouer les Zarathoustra à sacoche, de me mettre au travail sur ce foutu manuscrit.

Contexte et objectif général

À quoi bon un « autre » livre sur l'œuvre de Friedrich Nietzsche ? N'y en a-t-il pas déjà assez ? Et, à plus forte raison, de très bons ? Et surtout, à quoi bon s'attarder à ce qu'a pu dire un misogyne amer sur la condition féminine ?

Ces questions sont légitimes, certes, mais ce livre s'est presque fait malgré moi, je plaide la « légitime démente ». Nietzsche est l'auteur qui m'a décidée à opter pour la philosophie, plutôt que pour les langues ou la littérature. Et pourtant, c'est également le penseur qui serait le plus à même de dissuader n'importe quelle femme dotée d'un brin de jugement de s'y adonner, entre autres raisons parce que la philosophie s'est historiquement évertuée (si on peut employer un tel terme) à faire en sorte que les femmes en soient tenues à l'écart le plus longtemps possible.

La bonne nouvelle, c'est que le remède réside dans le poison : si Nietzsche prend souvent les airs d'un prosateur misogyne, il est aussi, grâce à sa position d'iconoclaste, le penseur qui est le plus à même, si on en applique l'esprit jusqu'au bout, de nous aider à percer l'exosquelette patriarcal qui a tenu les femmes à l'écart.

Les penseurs les plus dérangeants sont souvent mal accueillis et Nietzsche n'y fait pas exception. Sa place à l'université aura toujours été remise en question : par ses collègues dans un premier temps et par la postérité ensuite (son œuvre mettra longtemps à être incluse dans les corpus d'enseignement), mais par lui-même d'abord et avant tout (Béland 2013). Bien que les problèmes de santé aient été le principal facteur de son retrait de la vie universitaire, Nietzsche n'y avait pas moins vécu un intense déchirement. On le sait, la carrière universitaire de Nietzsche a été brève, mais fulgurante, et ce n'est qu'après avoir quitté l'institution qu'il eut le sentiment d'avoir les conditions nécessaires pour exercer une réelle activité philosophique. Ironiquement, c'est sa position d'*outsider* qui fera en sorte que ses écrits pourront révolutionner la philosophie du 20^e siècle. De façon comparable, Judith Butler décrira un siècle plus tard, dans la préface de *Gender Trouble* (1990), une forme de double vie, c'est-à-dire un clivage qu'elle ressent entre

la vie universitaire (celle où l'on doit être un être rationnel, performant, neutre et objectif) et sa vie « vécue » – celle du quotidien, où les amitiés se nouent, où les problèmes abstraits ont un visage, où il faut faire face aux conséquences des choix, où les valeurs cessent d'être des idéaux pour s'incarner en entraînant dans leur sillage des conséquences parfois indésirables. Ce genre de confession est rare dans notre milieu où la première chose que l'on apprend, c'est que pour survivre puis réussir, il faut gommer son humanité pour se transformer en droïde expert – cette sorte de machine qui travaille sans relâche, qui est ravie de consacrer ses fins de semaines à participer à des colloques, qui trouve normal de répondre à des courriels sept jours sur sept.

Mes ambitions à moi sont nettement plus modestes. L'idée de ce livre a germé lors de la préparation d'un séminaire qui devait faire suite à un cours obligatoire de baccalauréat (séminaire qui a été annulé). J'ai ensuite voulu intégrer cette question précise à un cours de baccalauréat sur Nietzsche (j'ai manqué de temps pour intégrer cette matière). Je cherchais alors des outils pédagogiques en français pour enseigner Nietzsche à des étudiants non-philosophes dans l'éventualité d'un groupe hétérogène, ce qui arrive souvent avec ce genre de sujet, avec une perspective contemporaine qui intégrerait une critique féministe (en vain). Je cherchais ensuite quelque chose qui irait au-delà des lectures « classiques » de Nietzsche et des critiques féministes qui rejettent Nietzsche sans même prendre le temps de l'étudier à partir de son propre écosystème de pensée (succès partiel). Décidément, il ne restait qu'une option : écrire le livre moi-même, bien que je ne sois pas une « spécialiste » de l'œuvre. Après tout, si Nietzsche l'avait fait, ne pouvais-je moi aussi assumer ma position d'autodidacte ? Dans le pire des cas, le livre serait mauvais, mais au moins, il aurait le mérite de rassembler un corpus exégétique à même de me permettre

de poursuivre mes ambitions pédagogiques et de les rendre disponibles pour le public.

Il existe une abondante littérature sur Nietzsche de la part de chercheuses résolument féministes, catégorie qui comprend par ailleurs des chercheurs qui rejettent l'étiquette. Celle-ci se situe sur un large spectre reliant des figures aussi distinctes que les représentantes de la *French Theory* (construction américaine bien déroutante¹) aux héritières européennes de la psychanalyse, qu'on pense seulement à Kristeva, Irigaray, Cixous et Butler. Il existe en revanche peu de ressources qui font la synthèse en français du discours nietzschéen sur cette nébuleuse sémantique qui englobe les femmes, la femme, le féminin, la féminité (bien qu'il existe nombre d'ouvrages excellents sur ces questions prises isolément). C'est ainsi que les notes de préparation de cours sont devenues un téméraire projet de livre. Avec le temps, le projet s'est fait pieuvre, déployant ses bras flexibles dans toutes les directions, parfois avec succès, parfois non. Puis les bras ont appris à danser avec le sujet et ont cessé de vouloir le dominer.

Cette monographie n'a ni la prétention d'être exhaustive ni celle de rivaliser avec les propositions des exégètes qui ont consacré leur vie à interpréter l'œuvre dense de Nietzsche et à nous la rendre accessible. Par exemple, entre autres hérésies, je laisserai de côté l'abondante littérature autour d'*Éperons* de Derrida (1978) tout simplement parce que je ne partage pas les postulats épistémiques derridiens, mais aussi parce que ce texte de Derrida a en quelque sorte imposé un nouveau poncif qui reproduit un schème qu'il convient plutôt de remettre en question (Diethé 1996). Je renvoie donc mon auguste lectorat aux spécialistes qui pourront mieux que moi en faire la critique (Collin 1995). Je laisserai aussi de côté des contributions aussi importantes

1. Voir par exemple cette introduction à la *French Theory*.

que celle de Luce Irigaray, bien que la prose qui porte *Amante marine de Friedrich Nietzsche* (1980) soit une des plus fabuleuses que j'aie pu lire. (Et je ne citerai aucun texte de Babette Babich, c'est pour dire si j'ai dû laisser de côté des pans entiers d'exégèse.)

Un livre pour tout le monde ou... pour personne?

Ce petit essai se veut introductif et accessible à un public non-initié et permettra, je l'espère, de mieux naviguer dans l'œuvre d'un penseur magistral qui demeure plus que jamais pertinent pour développer le jugement critique. Il est dédié tout particulièrement aux étudiantes et étudiants des programmes en arts à qui j'ai le plaisir d'enseigner puisqu'il aborde une question à la fois centrale dans l'œuvre de Nietzsche et récurrente dans la vie de bien des femmes : que signifie créer, mettre au monde ?

En fait, j'aurais envie de présenter ce texte comme une tentative de recherche-crédation ou d'un exercice de style, de m'essayer à un texte « para-académique », de laisser libre cours à cette tendance qui me fait broyer les mots, voire de passer de « paracadémique » à « paramédical » – ce qui serait, après tout, très nietzschéen. Quoi qu'il en soit, j'ai envie de voir comment une interrogation intellectuelle explorée par le biais d'une écriture plus libre peut conserver une certaine valeur didactique, comment la recherche-crédation peut nous permettre d'actualiser sa pensée. L'enjeu n'est pas de réhabiliter les propos misogynes d'un intellectuel mal adapté tant à son propre siècle qu'à celui qui a suivi. Il s'agit plutôt de voir, à travers ceux-ci, les germes d'une pensée riche se prêtant à une relecture qui nous outille pour comprendre les questions de notre siècle et du prochain. Je veux voir ce qui reste de son œuvre lorsqu'on tasse ce rideau qui

fait en sorte qu'on ne retient de lui souvent rien d'autre que ses coups de gueule.

C'est quoi la thèse, au juste ?

L'idée que je veux défendre ici est la suivante : malgré les commentaires antiféministes et misogynes qu'on trouve dans l'œuvre de Nietzsche, celle-ci se prête quand même à une lecture féministe, parce qu'elle porte, sous la croûte qui lui donne mauvais genre, les germes d'une véritable quête d'émancipation et d'autonomie valable pour toute personne.

Loin de moi l'idée d'excuser Nietzsche, de lui faire dire ce qu'il n'a pas dit, de lui prêter des idées qui ne sont pas les siennes. Je veux plutôt expérimenter comment on peut défendre une posture féministe envers et contre toutes les orthodoxies, sans s'enfermer dans certains poncifs féministes – poncifs fondés et justifiés, mais que d'autres savent exprimer et défendre mieux que moi – de la même façon que j'ai refusé d'endosser certains habitus liés à la discipline philosophique (avec les risques que cela pouvait comporter). En somme, il s'agit d'approcher Nietzsche avec sérieux mais aussi avec le soupçon de désinvolture qui permet de ne pas jeter le bébé avec l'eau du bain, c'est-à-dire de ne pas rejeter une philosophie d'une telle richesse simplement parce que son auteur aura été... humain, trop humain, c'est-à-dire aveugle à ses propres travers, émotif, partial, injuste, mais aussi brillant, inspiré, inimitable.

Il reste que Nietzsche est à plusieurs égards un auteur qui est difficile à défendre ces temps-ci : son antiféminisme et sa misogynie auraient suffi à le déclasser, mais à cela s'ajoute son élitisme, son manque d'empathie, sa misanthropie, l'accusation d'antisémitisme (peu fondée, surtout vu son mépris ouvert des guerres nationalistes et raciales, mais quand même, certaines lettres de jeunesse sont équi-

voques, cf. Kofman (1992, 78)), le caractère cryptique de certaines thèses, le fait qu'il ait été lu et apprécié par des sympathisants nazis et Mussolini, ses délires, tout ça aurait de quoi faire en sorte qu'on le retire des cursus. Mais même là (et sans diminuer aucunement la gravité de ce dont on l'a suspecté) : l'exercice vaut la peine d'être fait, puisque c'est justement le caractère équivoque et métaphorique qui fait que sa pensée peut être réinterprétée. Nietzsche, malgré tout ce qu'on peut légitimement lui reprocher, a encore quelque chose à nous enseigner, qui est d'une criante actualité : comment affronter les épreuves avec courage ? Comment guider notre action, lorsqu'une tension apparaît entre des désirs contradictoires ? Comment être responsable de ce que l'on est, plutôt que d'avoir le réflexe de blâmer autrui ? Comment arriver à produire le meilleur de soi quand tout autour nous incite à ne fournir que le pire et que rien ne nous invite à l'optimisme ?

Ce sont là des questions sur lesquelles Nietzsche a encore quelque chose à nous dire, par-delà ses erreurs, maladresses et propos qui cherchent à choquer.

Misogyne, oui ou non ?

Nietzsche était-il véritablement misogyne ? C'est l'impression qu'une lecture au premier degré de son œuvre ne manquera pas d'imposer, c'est le stigmate qui lui a longtemps collé à la peau (Helm 2004), mais qui n'en est pas moins quelque peu injuste. Omniprésent dans cette œuvre foisonnante et sibylline par moment, le thème du « féminin », qui s'avère beaucoup plus complexe que ses remarques provocatrices sur les femmes, occupe un rôle non négligeable. Si les théoriciennes féministes anglo-saxonnes ont proposé une pluralité d'interprétations (allant du rejet viscéral à l'appropriation enthousiaste), le monde philosophique francophone demeure pour sa part attaché aux interprétations

plus orthodoxes ou héritières de la psychanalyse. Et pourtant, il y a lieu de penser que Nietzsche, qu'il le veuille ou non, était à sa façon féministe, peut-être même malgré lui : c'est là le projet de cet essai qui peut faire également office d'ouvrage d'introduction à sa pensée.

« Quelle idée farfelue » sera-t-on tenté de répondre à cette proposition, puisqu'en bon disciple de Schopenhauer (partiellement repentant, mais oublie-t-on jamais ses premières amours intellectuelles?), Nietzsche ne s'est pas privé d'abreuver son lectorat de remarques misogynes sans équivoque. Mais une confiance dans *Ecce homo* (1888) a de quoi soulever des doutes². En se vantant d'avoir une « éthique de l'attaque », le penseur allemand affirmait ceci :

1. je n'attaque que les choses qui sont victorieuses ;
2. je n'attaque que les choses contre lesquelles je ne trouverai pas d'alliés ;
3. je n'attaque jamais des personnes, je ne me sers des personnes que comme d'un verre grossissant au moyen duquel on peut rendre visible un état de crise général, mais encore caché et difficilement saisissable ;
4. attaquer, c'est chez moi une preuve de bienveillance, un témoignage de reconnaissance.

La question mérite d'être posée : et si cette boutade s'appliquait particulièrement à ses propos provocateurs sur les femmes et le féminin ? Et si Nietzsche avait pressenti – lui qui disait qu'il écrivait pour le siècle à venir – que les rapports sociaux seraient bouleversés au point où cette question deviendrait le sujet crucial du millénaire à venir ? S'il avait vu, sans savoir l'articuler de façon satisfaisante, qu'hommes et femmes seraient appelés à se redéfinir et à

2. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

se créer eux-mêmes, à fabriquer de leurs désirs et volontés leur propre surhumanité ?

Pour tenter une ébauche de réponse à ces questions, il n'y a qu'une solution : « mettre une femme là-dessus ».

Enseigner Nietzsche dans une perspective féministe : à quoi bon ?

Cet essai est né au détour d'une conversation spontanée avec une ancienne collègue : nous discutons à bâtons rompus de plans de cours et de nos auteurs favoris, des avantages à inclure ou non tel auteur plutôt qu'un autre au corpus à l'étude. La question était anodine, mais les problèmes qu'elle recouvrait l'étaient un peu moins :

- Tu enseignes Nietzsche dans tes cours, toi ?
- Parfois oui, mais... c'est souvent mal compris. Et en plus, il fait fâcher les étudiantes avec ses propos sur les femmes. C'est dur à défendre. Mais ce n'est pas parce qu'il attaque les femmes qu'il les méprise : il n'est guère plus tendre avec les hommes. C'est lui-même qui l'a dit dans *Ecce Homo*.
- En effet. D'ailleurs, la pensée féministe est un *will to power* qui en vaut bien d'autres : quoi qu'il en dise, il serait mal placé pour critiquer quiconque cherche à s'émanciper d'une tutelle ou d'une situation d'aliénation.
- Donc tu crois que ses attaques contre la femme seraient une astuce rhétorique pour discuter de la confrontation des valeurs ?
- Peut-être. Tu sais quoi ? Faudrait faire un livre là-dessus : si lui philosophait à coups de marteau, nous on peut bien le faire à coups de sacoché !

Il est vite ressorti de cette conversation que malgré la pléthore d'ouvrages qui paraît sur Nietzsche chaque année, il y

avait un manque à combler dans la façon de l'interpréter sur ce sujet précis (bien que de nombreux ouvrages de qualité aient été publiés³). Progressivement, l'idée a pris forme, alimentée par le décalage sidérant entre les lectures proposées dans les milieux anglophones et celles qu'on trouve dans les milieux francophones. Pourquoi Nietzsche est-il récupéré par de nombreuses théoriciennes féministes américaines, mais rarement abordé sous cet angle chez ses interprètes francophones ? Cela s'explique probablement par des traits sociologiques liés à chacun de ces milieux : la philosophie demeure, quoi qu'on en dise, perméable aux milieux culturels dans lesquels elle se construit. Alors qu'en France, « féministe » demeure encore une insulte aux yeux de certaines figures attachées à une tradition patriarcale bien établie, nos collègues anglophones ont un rapport très différent à cette étiquette. Elles ont par conséquent développé une littérature et une réflexion abondantes à ce sujet qui n'hésitent pas à prendre Nietzsche à son propre jeu et à se l'approprier à leur façon (ce qui n'empêche aucunement que l'antiféminisme soit hélas florissant dans le monde anglophone, seulement, il s'exprime différemment).

Mais au-delà de cette explication, il y a lieu de se questionner sur les raisons qui font qu'on tient tant à en faire le bouc émissaire d'un problème dont il est davantage le témoin que le complice. Comme l'explique la philosophe américaine Kelly Oliver, la coutume a longtemps été d'ignorer les commentaires misogynes parsemés dans l'œuvre et de les considérer simplement comme des digressions sans véritable pertinence (Oliver et Pearsall 1998, 1). D'autres évitent la question : c'est le cas de l'intellectuel américain Walter Kaufmann, pourtant brillant exégète du penseur allemand. Cela n'a pas empêché des féministes de diverses allégeances de s'approprier l'œuvre pour plusieurs raisons,

3. Voir par exemple Hatab (1981).

notamment parce qu'une part de ces commentaires, clairement ironiques, pouvaient contribuer à remettre en question certains stéréotypes à propos des femmes (Oliver et Pearsall 1998, 2). Mais c'est surtout parce qu'il est connu que la caricature et l'autoparodie étaient des procédés fréquemment employés par Nietzsche (Oliver 1995, XIII), que l'on a pu reconnaître qu'il fallait adopter une démarche interprétative plus prudente afin de ne pas tomber dans le piège posé par le philosophe allemand à un lectorat en quête de réponses toutes faites.

Certes, il est plus efficace de balayer l'œuvre du revers de la main. Mais cela reviendrait à se priver d'un outil d'autoanalyse critique pourtant utile, puisque rares sont les penseurs qui ont été aussi implacables envers leurs propres travers : « tout » courant de pensée doit savoir être autocritique. Nietzsche avait de toute façon des reproches à formuler à l'espèce humaine au grand complet : son œuvre est truffée de reproches adressés à tous (y compris à lui-même), en toute cohérence avec son projet de transmutation des valeurs. Toutefois, en privant son lectorat de certaines clés d'interprétations (c'est-à-dire en écrivant de façon parfois cryptique), le philosophe allemand a prêté flanc à des lectures tronquées qui ont réduit trop souvent son propos à une caricature. Par exemple, comment interpréter la fameuse phrase qui termine un chapitre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*⁴ (1885), « Tu vas chez les femmes ? N'oublie pas le fouet⁵ ! » ?

Dénoncer Nietzsche eu égard à ses propos sur les femmes est un lieu commun. En poussant un peu, on pourrait même se demander si utiliser Nietzsche comme « misogynne de service » ne serait pas une vilaine habitude bien commode pour qui souhaite se rassurer sur son propre

4. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

5. Traduction d'Henri Albert, « La vieille et la jeune femme ».

compte, pour se prouver que l'on a évolué, que les choses sont réglées, alors qu'elles ne le sont pas du tout. Malgré les avancées légales spectaculaires réalisées depuis des décennies, des inégalités subsistent. Pire encore, nous découvrons que nous avons sous-estimé le poids de certaines injustices. Cette question va avec son corollaire : que gagne-t-on à rejeter de façon hargneuse un penseur qui avait justement pris soin de nous avertir qu'il fallait se méfier des apparences ? Et si Nietzsche jouait les misogynes surtout par provocation, en réaction aux mouvements sociaux et avancées féministes majeures de son époque (ce qu'on appelle la « première vague féministe ») dont il était très au fait ? Lui-même aurait reconnu que les revendications féministes – outre leur composante égalitaire qui lui répugnait tant – portent un *will to power* qui en vaut bien d'autres. Surtout, une documentation abondante confirme que Nietzsche ne rechignait pas à s'entourer de femmes fortes et affirmées intellectuellement : il comptait parmi son entourage des femmes qui n'hésitaient pas à s'approprier ce qui leur convenait dans l'œuvre. Ses affinités avec Cosima Wagner (1837-1930) sont connues. On sait qu'il avait voté en faveur de l'admission des femmes à l'université où il était rattaché dans les premières années de sa carrière, que ses échanges avec Meta von Salis (1855-1929), érudite et militante pour le suffrage des femmes, étaient des plus cordiaux, d'autant plus que celle-ci assumait pleinement des positions élitistes et individualistes. On sait aussi que son amie Malwida von Meysenbug (1816-1903), connue en tant que pionnière du féminisme allemand, contribuera à la diffusion de ses idées. (Est-ce à dire que cela compense pour lui avoir fait rencontrer Lou Salomé (1861-1937), ce qui lui aura causé tant de tourments⁶ ? Allez savoir.)

6. À ce sujet, lire « Mais qui est Lou Andreas-Salomé ? » (2000).

Certes, ses nombreux commentaires contre les mouvements militant pour les droits des femmes n'ont rien pour nous inciter à le lire avec indulgence (sans parler du fait que plusieurs autres commentaires semblent réduire les femmes à une vocation reproductive). Mais il y a quand même lieu de penser que ses attaques contre « la » femme expriment surtout une volonté de confronter des valeurs, dans la mesure où « femme » et « homme » sont des prescriptions comportementales, des rôles assignés ou, en quelque sorte, des masques. Et en cela, Nietzsche est un féministe bien avant d'autres.

Précautions oratoires : questions de style et limites de cet essai

Il importe de préciser un élément : mon ambition ici est de proposer une initiation à l'œuvre de Nietzsche d'un point de vue de « fan » en partant non pas des concepts principaux pour lesquels il est connu (surhumain, volonté de puissance, nihilisme, etc.) mais en traçant un nouveau fil d'Ariane jusque-là invisible, à partir d'un thème fréquent dans l'œuvre, mais souvent occulté. Aborder un penseur dont les idées ont été déterminantes pour un siècle de lecteurs et lectrices à partir de son angle mort, n'est-ce pas une excellente façon de voir ce qui peut en rester après la critique ?

Plus précisément, l'enjeu est de proposer une perspective sur l'œuvre nietzschéenne qui tienne compte de la réflexion actuelle sur les questions liées au sexe et au genre (c'est-à-dire de procéder par anachronisme assumé), mais aussi de voir dans quelle mesure on trouve souvent dans les textes mêmes de Nietzsche l'antidote à sa propre misogynie, qu'elle soit sincère ou feinte à des fins de provocation. Car ce qui ressort de l'œuvre de Nietzsche, c'est qu'au-delà de ses contradictions, emportements, grossièretés et coups

de gueule, il y a une intuition philosophique simple mais forte, à la portée du plus commun des mortels, sans complications, sans hernies verbales et sans alambic conceptuel en guise d'écran de fumée. Cette intuition est la suivante : la vie humaine n'a de sens qu'à condition de tendre de toutes ses forces vers l'accomplissement de soi, processus qu'on ne peut réaliser que par soi-même, mais qui oblige à faire des choix et des compromis. Cette entreprise exigeante et douloureuse – devenir la meilleure version de soi-même possible – exige beaucoup de courage, mais pour nous accompagner dans ce processus, il y a, heureusement, l'art et la création. On l'aura compris : que l'on soit homme ou femme ne change rien à cette exigence d'accomplissement, à un détail près, à savoir que les femmes ont, en général, à leur disposition un pouvoir de (pro)création supplémentaire par grossesse. Mais cette potentialité suffit-elle à les définir ? La réponse de Nietzsche est ambiguë et invite à pousser plus loin l'enquête (ce que nous ferons dans la première partie).

Il reste que l'on fait souvent de Nietzsche l'homme de paille qu'il n'a pas lieu d'être. Non qu'il ait besoin d'être défendu (surtout qu'il a en effet affirmé des choses terribles sur les femmes), mais on ne le dira jamais assez : lire Nietzsche « littéralement » indique que l'on n'a rien compris à l'œuvre tant sur le plan de la stratégie rhétorique que du contenu. Le rejeter sur cette base, c'est tomber bêtement dans le piège qu'il nous tend. Est-ce à dire que Nietzsche est un féministe mal compris ? Je n'irais pas jusque là. Est-ce à dire que « Nietzsche et Butler, même combat » ? Le rapprochement peut paraître farfelu, mais ne l'est pas tant. C'est qu'il y a entre le premier et la seconde une filiation beaucoup plus proche qu'on pourrait penser (outre ce penchant pour la déconstruction) et qui repose sur une idée bien simple : les concepts d'« homme » et de « femme » ren-

voient à des rôles sociaux et non à des entités essentialisées et c'est sur ce point précis que son œuvre demeure actuelle. Après tout, il y a une filiation intellectuelle entre les deux, puisque Nietzsche est invoqué par Foucault pour critiquer l'idéalisme hégélien et mettre de l'avant une approche anti-essentialiste qui sera reprise et adaptée par Butler (Sabot 2014) (d'ailleurs, l'idée n'est pas nouvelle du tout, parlez-en aux burrneshas, ces vierges sous serment d'Albanie, qui s'y connaissent en termes d'appropriation des codes genrés⁷).

En terminant : j'ai volontairement choisi un style libre, conforme à l'esprit nietzschéen (qui s'inspire davantage de celui de Virginia Woolf que de la prose académique usuelle). J'utiliserai la première personne du singulier plutôt que le « nous pompeux » (c'est comme ça que j'appelle le nous dit « de modestie »). J'y inclurai des québécismes, des références à la culture pop, même si c'est mal vu (eh, si Roxane Gay, peut le faire, moi aussi je peux – j'ai confiance que vous saurez utiliser Google au besoin). Je vais même ajouter des mots irritants pour les yeux de certaines personnes tels qu'« autrice » (mot qui existe depuis des siècles pourtant). Je ne référerai pas toujours aux éditions les plus pointues – d'ailleurs, je voudrais bien, mais au moment où ces lignes sont écrites, on attend toujours que la Pléiade termine les éditions complètes. J'ai utilisé des éditions facilement accessibles pour un public débutant.

7. Les burrneshas sont des femmes qui ont fait serment de refuser toute vie conjugale et sexuelle et qui adoptent un rôle social d'homme tant dans l'apparence (vêtements) que sur le plan des responsabilités (privilèges et responsabilités de chefs de famille). Vieille de six cent ans, cette tradition en voie de disparition est néanmoins vivante dans certaines régions rurales des Balkans. Voir à ce sujet : « Vierges jurées d'Albanie : devenir hommes pour être des femmes » (2018).

Petit conseil en passant : si vous êtes du genre guindé, posez ce livre. Ce n'est pas pour vous. (Je dis ça pour votre bien, hein ! Je souhaite simplement vous épargner un infarctus.)

Questions de méthode

La rédaction de cet essai c'est fait par strates, sur une période relativement longue, à travers un cheminement intellectuel fragmenté par les impératifs extérieurs, ce qui a été difficile sur le plan méthodologique. À travers les exigences bureaucratiques, les contraintes de calendrier, les pannes d'inspirations, les trouvailles bibliographiques et les nécessités pédagogiques, ma position et mes priorités ont évolué, ma mémoire s'est fragmentée, les versions se sont succédé. Je réalise aujourd'hui qu'un tel projet était beaucoup trop ambitieux pour le temps dont je disposais, mais que l'exercice n'est pas vain pour autant.

Sur le plan strictement méthodologique, je pose un regard très humble sur les résultats, car en procédant comme le l'ai fait, c'est-à-dire par l'analyse de corpus et la compilation des passages pertinents à l'aide de deux assistantes, mes biais herméneutiques n'étaient que d'autant plus forts. Ma position en tant que chercheuse a fait en sorte que j'aie jugé pertinent de retenir ou d'écarter tel ou tel passage : j'ai classé certains commentaires comme importants et d'autres comme anecdotiques. La lecture que je propose est celle d'une lectrice ayant une connaissance générale de l'œuvre, et non une expertise de pointe sur la génétique des textes. Des éléments de compréhension me manquent et cette modeste contribution sera, je l'espère, vite dépassée par celle d'autres : les présentes pages ne sont qu'une modeste brique dans un mur qui peut être complété, pulvérisé, déconstruit, refait.

L'ironie, c'est que l'analyse assistée par ordinateur aurait été pertinente afin d'obtenir des données plus précises sur le

nombre d'occurrences dans chaque ouvrage, afin de saisir plus précisément à quels concepts les mots-clés sont associés. Peut-être aurais-je réussi par ce moyen à obtenir une réponse plus éclairante. Mais de chercher une réponse univoque dans le corpus aurait signifié aussi ne rien avoir compris à Nietzsche : il a été clair lorsqu'il souhaitait l'être et nous devons accepter l'ambivalence de ses propos (ce qui n'engage, évidemment, aucunement à y adhérer).

L'œuvre de Nietzsche a été façonnée par les ruptures technologiques et scientifiques : en tant que philologue, il avait le réflexe de chercher dans le passé des réponses pour le présent, mais avait constamment le futur à l'esprit. Il a vu naître des disciplines scientifiques (biologie, psychologie), il y a cherché des réponses et des pistes d'inspiration. Il n'a pas hésité à recourir aux innovations techniques de son époque (l'une des toutes premières machines à écrire commercialisées, la boule à écrire Hansen⁸) lorsque sa santé ne lui permettait plus de lire et d'écrire comme à son habitude. Plus d'un siècle plus tard, des défis comparables se posent pour nous. J'ai fait partie des dernières cohortes d'étudiantes à consulter des fiches de carton dans des tiroirs en métal (!) et les tâches que j'effectuais jadis comme assistante de recherche (par exemple, passer des heures à photocopier des revues papier) n'ont rien à voir avec celles que je confie aujourd'hui à mes propres assistantes. Je vois le développement de l'intelligence artificielle et je me demande à quoi nos pauvres cerveaux pourront bien être utiles. Les groupes auxquels j'enseigne ont des méthodes de recherche qui n'ont rien à voir avec ce que moi-même j'ai pu expérimenter. Je dois constamment rappeler qu'il y a des choses qui existent en dehors d'Internet. Mais un point demeure : nous devons enseigner à qui viendra après nous

8. Lire à ce sujet : « Behold Friedrich Nietzsche's Curious Typewriter, the "Malling-Hansen Writing Ball" » (2013).

ce que Nietzsche appliquait à lui-même, à savoir, la capacité de s'autocritiquer sévèrement afin de penser le lien entre le passé et le présent.

Ce lien, c'est nous et si nous rejetons trop vite notre passé, nous perdons un point d'appui précieux.

Comment lire ce livre ?

Quelques mots maintenant sur la composition de cet ouvrage quelque peu schizoïde, qui oscille (pour le meilleur et pour le pire, notre lectorat tranchera) entre l'essai pamphlétaire et le manuel de cours.

Dans les deux premiers chapitres sont recensées les principales affirmations de Nietzsche sur « la » femme, le féminin, l'homme (lorsque pertinent), livre par livre, ce qui permet à un lectorat non-initié de découvrir l'œuvre du philosophe allemand.

La liste n'est d'ailleurs pas exhaustive, puisque certains commentaires sont trop cryptiques pour que j'ose me risquer à toute interprétation. Cette démarche permet de retracer de façon schématique une trajectoire intellectuelle et de présenter les concepts qui lui sont propres à mesure que le philosophe les développe.

Le troisième chapitre est intitulé « Définitions et anti-définitions » mais... ne comporte aucune définition. Elle vise plutôt à mettre en relation les stéréotypes associés à la condition féminine, stéréotypes qu'on trouve tant dans l'œuvre de Nietzsche que dans le discours actuel, avec les notions théoriques (essentialisme, différentialisme, etc.) qui permettent d'en exposer les tensions et contradictions. Ce chapitre aborde l'anthropologie nietzschéenne qui, rappelons-le, repose sur une critique radicale du dualisme platonicien et sa reconduction par le christianisme, ce qui a une incidence sur le discours sur les femmes. À titre d'exemple, on y exposera notamment comment Nietzsche,

contrairement à la tradition philosophique, conçoit l'agentivité humaine non pas comme fondée par la raison, mais par une volonté située dans le corps qui porte l'élan vital (cette « volonté de puissance » ou volonté « vers la puissance »), ce qui permet de lire autrement ses commentaires sur les femmes. Ce chapitre permet aussi d'expliquer pourquoi Nietzsche accorde tant d'importance à la création (concept central dans toute sa philosophie) puisqu'il fait un parallèle entre la maternité et la production artistique. Selon Nietzsche, tout artiste est « enceint » de son œuvre (et par extension : toute personne devrait voir sa propre vie comme une œuvre d'art), ce qui lui permet d'expliquer comment la création artistique ne va pas sans une part significative de douleur et de sacrifice, mais aussi d'épanouissement.

Les deux derniers chapitres contiennent des « études de cas » liées à des thèmes féminins. D'abord, sur la question du militantisme féministe, où est expliqué pourquoi Nietzsche a les militantes féministes en aversion. En deux mots : à cause du caractère moralisateur et égalitaire de la démarche (plutôt que la démarche elle-même). Pour Nietzsche, le mouvement féministe est une forme de christianisme appliqué qui s'avère, au final, presque plus sournois que le christianisme lui-même. C'est que non seulement les luttes féministes apparaissent, aux yeux du philosophe allemand, comme de la manipulation et un désir de revanche – c'est du moins la lecture que propose Sarah Kofman – mais touchent également à un intime point sensible, tel que le propose Françoise Collin :

Ce n'est d'ailleurs pas de misogynie dont témoigne Nietzsche mais plutôt d'anti-féminisme. Ainsi il oppose « les petites bonnes femmes » – les vraies femmes – à ces féministes qu'il exècre. C'est que l'hostilité philosophique, et non seulement philosophique

à l'égard du politique, se démultiplie et probablement se complique quand le politique relève par surcroît des femmes et touche à la sexuation (Collin 1997, 13).

C'est que le philosophe, on le sait, n'a guère l'amour en haute estime. Quoi alors de mieux, pour terminer, qu'une analyse de la figure du personnage de Carmen et des stéréotypes qui y sont associés, tel qu'il l'évoque dans *Le Cas Wagner*⁹ (1888)? Ce court pamphlet publié à la fin de sa vie (où l'héroïne de l'opéra de Bizet tient un rôle central) constitue pour Nietzsche une occasion d'opérer un retour critique sur son œuvre : ses premières thèses, son changement de cap suite à la rupture avec Wagner, les principes de base de sa philosophie.

Notons, pour finir, que chacun de ces chapitres peut être lu indépendamment des autres, selon les besoins ou le niveau d'avancement.

Références

- Béland, Martine. 2013. « Nietzsche et la vie professionnelle : le conflit entre métier et vocation dans les écrits bâlois ». *Seminar : A Journal of Germanic Studies* 49 (3) : 300-321. En ligne.
- Blinderman, Ilia. 2013. « Behold Friedrich Nietzsche's Curious Typewriter, the "Malling-Hansen Writing Ball" ». *Open Culture*. En ligne.
- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. Thinking gender. New York : Routledge. En ligne.
- Collin, Françoise. 1995. « Du moderne au post-moderne ». *Cahiers du GEDISST (Groupe d'étude sur la division sociale et sexuelle du travail)*, n 14 : 7-26. En ligne.
- . 1997. « L'impossible diététique : philosophie et récit ». *Les Cahiers du GRIF* 3 (1) : 11-27. En ligne.

9. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

- Derrida, Jacques. 1978. *Éperons. Les styles de Nietzsche*. En ligne.
- Déréns, Jean-Arnault. 2018. « Vierges jurées d'Albanie : devenir hommes pour être des femmes libres ». *Le Temps*, avril. En ligne.
- Diethel, Carol. 1996. *Nietzsche's women : beyond the whip*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 31. Berlin : de Gruyter.
- Hatab, Lawrence J. 1981. « Nietzsche on Woman ». *The Southern Journal of Philosophy* 19 (3) : 333-45. En ligne.
- Helm, Barbara. 2004. « Combating Misogyny? Responses to Nietzsche by Turn-of-the-Century German Feminists ». *The Journal of Nietzsche Studies* 27 (1) : 64-84. En ligne.
- Irigaray, Luce. 1980. *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. Critique 41. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Kofman, Sarah. 1992. *Explosion*. La Philosophie en effet. Paris : Galilée. En ligne.
- Oliver, Kelly. 1995. *Womanizing Nietzsche : philosophy's relation to the "feminine"*. New York : Routledge. En ligne.
- Oliver, Kelly, et Marilyn Pearsall, dir. 1998. *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*. Re-reading the canon. University Park, Pa : Pennsylvania State University Press. En ligne.
- Sabot, Philippe. 2014. « Attachement et relationnalité : Butler face à Hegel ». *Methodos*, n 11 (février). En ligne.
- Steinmetz, Muriel. 2000. « Mais qui est Lou Andreas-Salomé ? ». *Regards.fr*, juin. En ligne.

Chercher la femme... dans le corpus nietzschéen : repères et premières œuvres

Par où commencer si l'on cherche à comprendre ce que Nietzsche a bien pu vouloir dire sur le sujet ?

Notons d'abord que les références au concept de « femme » et ses dérivés (féminin, vieille femme, femelle, etc.) sont fréquents et disséminés dans l'ensemble du corpus nietzschéen, mais pendant longtemps, cette caractéristique n'a guère attiré l'attention. Pourtant, tracer la généalogie de cette thématique en suivant un fil chronologique permet de voir qu'elle est révélatrice d'une trajectoire intellectuelle singulière et sa récurrence sous différentes déclinaisons permet d'éclairer d'autres aspects de l'œuvre. Nietzsche utilise une nébuleuse de termes liés au féminin (femme, nature féminine, etc.) et mobilise des concepts qui y sont logiquement liés, mais qui ne s'y réduisent pas, tel que celui d'« épouse » ou de « grossesse ». Il n'hésite d'ailleurs pas à les associer à des figures masculines de façon métaphorique, ce qui n'est pas pour simplifier les choses. Il est par conséquent complexe pour le lectorat comme pour les exégètes chevronnés de s'y retrouver, puisque l'écriture de Nietzsche, qui procède souvent par fragments courts et aphorismes, ne présente pas toujours les développements qui permettraient une interprétation univoque¹⁰. Pour le lectorat francophone, cette difficulté se voit amplifiée par des choix de traduction qui ne sont pas exempts de biais idéologiques. Par exemple, l'usage persistant du terme « surhomme » comme traduction de *Übermensch* (qui devrait être plutôt rendu par « surhumain »).

10. Écouter à ce sujet la série radiophonique en quatre épisodes, « Quatre malentendus nietzschéens » (*Les chemins de la philosophie*, France Culture, 2019).

Repères biographiques

Rappelons d'abord en quelques mots quels furent le bagage et la trajectoire intellectuels de Nietzsche. Issu d'une lignée de pasteurs (un comble, pour celui qui posera comme diagnostic en 1882 dans *Le Gai savoir* que Dieu est mort¹¹), il naît le 15 octobre 1844. Son père décède en 1849 et n'aura par conséquent pas l'occasion de transmettre la vocation à son fils. Sensible, mélomane, polyglotte et brillant, le jeune Nietzsche s'accomplit dans ses études qui prennent la forme d'une trajectoire d'étoile filante. Il atterrit toutefois dans le monde universitaire comme une météorite, c'est-à-dire en déplaçant (pour dire le moins) quelques particules : le jeune professeur de 24 ans sait provoquer et se faire remarquer. Sa carrière de philosophe professionnel sera toutefois brève, une décennie à peine, ponctuée en alternance de problèmes de santé et de parutions d'ouvrages qui n'obtiennent pas souvent le succès espéré. Ces obstacles l'obligent à interrompre le travail définitivement en 1879 ; il sombre dans la maladie puis dans le mutisme, attendant la Faucheuse jusqu'au 25 août 1900.

Ce sont ses livres, souvent mal compris, qui parleront pour lui ensuite. Véritable prophète de la désillusion postmoderne pour les uns, illuminé cryptique pour les autres, Nietzsche fait école sans être toujours bien compris. En effet, sa pensée échappe à toute interprétation tranchée, tout simplement parce que Nietzsche refusait catégoriquement de formuler un ensemble de thèses fixées une fois pour toutes, ce qui aurait équivalu à ses yeux à proposer une pensée déjà morte. Au contraire, ce sont un ensemble de textes libres, fragmentaires, échappant à la rigide structure

11. Livre Troisième, aphorisme 108 « Luttés nouvelles ». Accéder à la phrase dans son contexte.

Écouter l'épisode « Dieu est mort » avec Patrick Wotling (*Les chemins de la philosophie*, France Culture, 2019).

argumentative qui composent l'œuvre, caractéristique qui fera longtemps obstacle à sa postérité. Souvent lue à travers des considérations biographiques, l'œuvre est reléguée avec mépris, encore aujourd'hui, au rayon de la « littérature » (comme si la littérature n'était pas l'une des façons les plus fertiles de faire de la philosophie?) par ces philosophes rigides qui entretiennent une vision sectaire de leur discipline.

Certains n'ont d'ailleurs pas hésité à interpréter l'œuvre à travers les considérations sur la santé de Nietzsche, évoquant notamment ces migraines qui l'empêchaient de lire ou de rédiger sur de longues périodes, il semblerait donc que sa santé physique ait eu une influence directe sur sa méthode de travail et d'écriture. En ce qui concerne ses réflexions sur les femmes, c'est plutôt son histoire familiale (rapports difficiles avec sa mère et sa sœur) ou amoureuse (dont une relation houleuse avec Lou Salomé) qui est évoquée pour expliquer sa posture acrimonieuse¹². Sans remettre en cause ni leur intérêt, ni leur pouvoir explicatif, il convient de laisser aux psychologues, psychanalystes et biographes de se prononcer à ce sujet, puisque c'est d'abord dans les textes qu'on doit retracer les éléments à interpréter. Notons par ailleurs que toutes les références n'ont pas été retenues ici (en raison de leur caractère très fragmentaire) mais que certaines d'entre elles sont traitées dans les chapitres 4 et 5.

À 28 ans, Nietzsche publie une audacieuse dissertation : *La Naissance de la tragédie* (1872, deuxième édition en 1886¹³). Il tente d'y faire la démonstration que la tragédie grecque – rappelons qu'il est formé comme philologue, c'est-à-dire spécialiste des langues anciennes, et non comme philo-

12. Steinmetz (2000)

13. Accéder au texte intégral (traduction de Jean Marnold et Jacques Morland).

sophe – trouve sa source dans la confrontation de deux élans dynamiques opposés. Déjà, utiliser des métaphores mythologiques plutôt que de proposer des néologismes est une marque distinctive : il n'est pas courant dans la philosophie traditionnelle d'utiliser les images comme idées centrales, elles ne servent habituellement qu'à illustrer pour faciliter la compréhension. Pour Nietzsche, c'est l'inverse, puisque son ambition est de proposer une philosophie qui est en même temps une forme d'art, une écriture vivante : la métaphore est ce qui est le plus près de la vérité. L'esthétique est dans cette perspective le cœur même de la philosophie, croyance dans laquelle Nietzsche fait souvent, hélas, cavalier seul.

Les premières œuvres : de *La Naissance de la tragédie à Humain, trop humain*

C'est au tout début de son premier ouvrage (ce qui n'est pas rien) que l'opposition essentialisante entre le masculin et le féminin est campée dans une binarité stricte. Il conservera par la suite une lecture polarisante des rapports hommes-femmes. C'est que Nietzsche définit toute forme de vie comme un rapport d'opposition et de lutte, sous une forme ou une autre. Ce passage très connu de *La Naissance de la tragédie* exprime l'une des pistes importantes pour comprendre sa philosophie de jeunesse, à savoir qu'il n'y a de pensée et de création que lorsque nous réussissons à apprivoiser le chaos qui résulte de la confrontation des contraires (représentées ici par deux divinités grecques opposées) :

Nous aurons fait un grand pas dans la science esthétique lorsque nous serons parvenus non seulement à la compréhension logique mais à l'immédiate certitude intuitive que l'entier développement de l'art est lié à la dualité de l'*apollinien* et du *dionysiaque* comme, analogi-

quement, la génération – dans ce combat perpétuel où la réconciliation n'intervient jamais que de façon périodique – dépend de la différence des sexes (Nietzsche 2000, chap. 1, 17).

Ce passage expose dès le départ une intuition centrale dans l'œuvre de Nietzsche, à savoir que ce n'est que par le conflit entre l'apollinien et le dionysiaque (c'est-à-dire la tension entre un principe d'ordre et un principe d'énergie libre) que sont produites les œuvres d'art les plus intéressantes. Il compare ce mode de fonctionnement à la conception d'un enfant qui implique deux parents de sexes opposés. Il semble donc que le rapport polarisant qu'il présuppose entre les sexes est d'abord « esthétique », au sens où il cherche à expliquer par cette figure comment on peut parvenir à créer quelque chose à partir d'éléments qui, en apparence, n'ont rien en commun.

Malheureusement, la table était déjà mise pour qu'on ne la lise désormais qu'en tant qu'ardent défenseur d'un partage traditionnel des rôles, surtout que la suite du texte n'aide en rien. Ça et là, le jeune Nietzsche évoque la femme de façon péjorative (par exemple, au chapitre 11, il est question de « remèdes de bonne femme », « se dérober comme une femme »¹⁴). Mais toutes proportions gardées, ce n'est pas là où l'on trouve le plus de références au thème : la philosophie originale de Nietzsche est encore en gestation. Quelques mois après la parution de ce premier ouvrage, Nietzsche entreprend la rédaction d'un très court texte intitulé *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873). Le texte, rédigé en 1873 mais demeuré inachevé, ne comporte curieusement aucune occurrence des termes « femme », « féminin » ou « sexe », alors qu'on y trouve presque une trentaine d'occurrences du mot « homme ». Fidèle en cela à la

14. Accéder au chapitre 11 de *La Naissance de la tragédie* (traduction de Jean Marnold et Jacques Morland).

tradition qu'il critique pourtant vertement, le texte associe l'intellect et la connaissance au masculin (posé comme universel).

Les *Considérations inactuelles* I-IV (publiées entre 1873 et 1876) constituent un ensemble de réflexions sur des problèmes liés à l'actualité intellectuelle dans laquelle baigne Nietzsche¹⁵. On pourrait même dire que c'est en quelque sorte un condensé de philosophie de taverne ou, pour le formuler plus élégamment : une tranche de *Zeitgeist* (littéralement : « l'esprit du temps »). Dans la *Première considération*, aucun commentaire significatif concernant les femmes ou quoi que ce soit en rapport avec le féminin. Dans la *Deuxième considération* (chapitre 5, aphorisme 131), une mystérieuse référence à l'éternel féminin, toutefois évoquée à titre d'exemple pour illustrer une autre idée. Au chapitre 7, aphorisme 205 : une autre référence péjorative, mais rien de plus. Dans la *Troisième considération*, intitulée « Schopenhauer éducateur », aucune référence et pourtant, s'il en était un qui en avait long à dire – en mal, bien sûr – sur le sujet du féminin, c'était bien le maître prussien. Dans la quatrième, puisqu'il y est question de l'œuvre du compositeur Richard Wagner (1813-1883), quelques occurrences qui renvoient à des intrigues d'opéras où évoluent des personnages féminins, mais ces références demeurent d'ordre anecdotique. Bref, l'air du temps reste foncièrement masculin, dans ces années-là : la pensée de Nietzsche n'intègre pas encore clairement ce thème, mais on entrevoit déjà que sa réflexion est en germe.

C'est dans *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres* (paru en 1878) que le philosophe formule les réflexions les plus singulières – voire saugrenues par moments – sur le

15. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

sujet¹⁶. À noter : à cette époque, Nietzsche est déjà malade et en brouille avec Richard Wagner, pour qui il avait eu auparavant la plus grande estime. Il reproche à son ancien ami et mentor d'avoir opéré un tournant chrétien moralisateur alors qu'il croyait avoir décelé chez lui une approche originale et libre, axée sur des valeurs fortes (la création, l'affirmation de la vie). Quelques mois plus tard, il devra quitter la vie universitaire en raison de sa santé chancelante. Ces bouleversements s'accompagnent d'une intense activité d'écriture où s'entrechoquent des fragments et des réflexions sur les rapports entre hommes et femmes, mais surtout sur les rôles sociaux auxquels on les associe. On y apprend notamment à l'aphorisme 64 que les femmes sont les « conservatrices de l'antique » (ah bon?) :

L'emporté. – De quelqu'un qui s'emporte contre nous, nous devons nous garder comme de quelqu'un qui aurait attenté à notre vie : car le fait est que nous vivons encore, mais cela tient à l'absence du pouvoir de tuer ; si les regards suffisaient, c'en serait fait de nous depuis longtemps. C'est un trait de barbarie que réduire quelqu'un au silence par une manifestation de férocité physique, par la peur que l'on inspire. – Ce regard froid que les personnes de condition ont pour leurs domestiques est de même un reste de ces cloisonnements comme en établissaient les castes entre homme et homme, un trait d'antiquité primitive ; les femmes, ces conservatrices du passé, ont aussi conservé plus fidèlement cette survivance (Nietzsche 2019, 64-65).

Dans ce passage, Nietzsche évoque ce puissant outil qui permet d'imposer à autrui un comportement et de réguler les échanges sociaux sans recourir à la violence : le code

16. Accéder au texte intégral (traduction d'Alexandre-Marie Desrousseaux).

moral. Cet outil repose sur la culpabilisation et l'acceptation de valeurs transcendantes et opère de façon insidieuse, sans qu'on en prenne même conscience. Parce qu'il est intériorisé et partagé dans une société donnée, le code moral permet de réguler les comportements, avec la complicité des agents concernés. Ainsi, ce regard froid évoqué dans le passage est un avertissement, une façon de dire à l'autre que son comportement n'est pas adéquat et doit être changé. Pourquoi Nietzsche affirme-t-il que les femmes auraient conservé ce comportement ? Tout simplement parce qu'il sait bien qu'elles n'ont guère d'autre moyen de faire entendre leur volonté : peu libres de leurs mouvements, elles n'ont alors que la morale comme outil pour arriver à leurs fins. Ce passage est un bon exemple de cas où une lecture rapide pourrait donner l'impression d'une affirmation où l'auteur décrit une « nature » féminine. Or il décrit plutôt un comportement acquis et transmis.

Une partie de l'ouvrage est justement consacrée à retracer l'historique des sentiments moraux. À l'aphorisme 98, intitulé « Plaisir et instinct social », Nietzsche évoque les rapports sexuels entre hommes et femmes dans une formulation galante – mais ô combien peu romantique – d'une sorte de contrat social qui aurait évolué avec les époques. Évoquant ce qui peut amener un homme et une femme à choisir la vie commune, malgré leurs différences, il avance l'hypothèse suivante :

C'est là-dessus sans doute que se fonde ensuite l'alliance la plus archaïque : le sens en est de se délivrer et se protéger en commun d'un déplaisir menaçant, au profit de chaque individu. Et l'instinct social grandissant naît ainsi du plaisir (Nietzsche 2019, 78).

Autrement dit : la vie conjugale n'aurait rien de naturel mais serait un comportement acquis, permettant de sécuriser la vie immédiate par la création d'une microsociété

(le couple, la famille). Déjà, sa lecture des relations amoureuses et conjugales est pessimiste ; il y voit une forme de repli commode généré par la peur, ce qui est en porte-à-faux avec les valeurs qu'il prône (la force, le courage).

À l'aphorisme 257, une véritable perle (parmi tant d'autres, dont les aphorismes 342 et 356), où encore une fois, c'est la récurrence du thème qu'il faut retenir. À nouveau, le concept de « femme » est utilisé de façon métaphorique :

[...] l'âge que nous vivons actuellement est encore, il est vrai, celui de la jeunesse de la science, et notre habitude est de suivre la vérité comme une belle fille mais vienne le jour où elle ne sera plus qu'une femme un peu trop mûre au regard acariâtre, qu'arrivera-t-il ? (Nietzsche 2019, 179).

Peut-être est-ce là tout simplement un commentaire de macho ordinaire, une métaphore prise au hasard. Mais la fréquence grandissante du recours à cette image ne semble pas anodine : elle révèle que le thème s'incruste dans sa réflexion et fera désormais partie des meubles.

C'est à l'aphorisme 259 intitulé « Une culture d'hommes » qu'on peut lire un constat d'un surprenant progressisme : Nietzsche reconnaît que les fondements mêmes de la philosophie sont sis dans un terreau exclusivement masculin et que « la civilisation grecque de l'époque classique est une civilisation d'hommes » où les femmes, étant « exclues des jeux et spectacles de toutes sortes, il ne leur restait plus d'autre nourriture spirituelle un peu noble que les cultes religieux » (Nietzsche 2019, 180). À ceux qui seraient tentés de nier que les femmes aient été exclues du pouvoir symbolique et de certaines disciplines intellectuelles en évoquant qu'elles occupent une place importante dans la mythologie et les arts, il rappelle que :

s'il est vrai pourtant que l'on jouait dans la tragédie les rôles d'Électre et d'Antigone, c'est justement que l'on

tolérait la chose dans l'art quoiqu'on n'en voulût pas dans la vie : de même que, aujourd'hui, nous ne supportons pas le moindre pathétique dans la vie, mais en aimons le spectacle dans l'art (Nietzsche 2019, 180).

Autrement dit, la présence ou la visibilité des femmes n'est tolérée que si elle est validée par une autorité masculine et le plus souvent, on les relègue à la sphère domestique et morale. Nietzsche est conscient de cette asymétrie, il sait que cette marginalisation des femmes est concomitante de l'histoire de la philosophie. Jugées inaptes à la réflexion rationnelle, longtemps tenues à l'écart de la discipline, elles y sont devenues étrangères avec le temps. (D'ailleurs, le phénomène s'observe encore aujourd'hui dans leur sous-représentation au sein de ces institutions comme dans les corpus d'enseignement : il n'est guère surprenant que beaucoup de femmes hésitent toujours à pratiquer une discipline qui les accueille encore mal.)

Un passage sur le rapport au savoir est particulièrement déroutant, justement par son caractère antithétique :

Les femmes peuvent-elles d'une façon générale être justes, étant si accoutumées à aimer, à prendre d'abord des sentiments pour ou contre ? [...] De là naît un danger qui n'est pas méprisable, si on leur confie la politique et certaines parties de la science (par exemple l'histoire). Car qu'y aurait-il de plus rare qu'une femme qui saurait réellement ce que c'est que la science ? Les meilleures mêmes nourrissent à son égard dans leur sein un mépris secret, comme si par quelque point elles lui étaient supérieures. Peut-être tout cela peut-il changer, en attendant c'est ainsi¹⁷.

17. Chapitre 7 « La femme et l'enfant », aphorisme 416 « À propos de l'émancipation des femmes » (traduction d'Alexandre-Marie Desrousseaux).

C'est ce « peut-être tout cela peut-il changer » qui est déroutant : est-ce que Nietzsche considère que les femmes sont associées, dans notre imaginaire, à la sphère de l'émotivité parce que c'est le seul mode d'expression qu'on leur autorise, qu'on leur enseigne ? Rappelons qu'il était en faveur de l'accès des femmes à l'université (ce qui n'était pas généralisé à son époque). Fait-il cette remarque à contre-cœur, en sachant très bien qu'il est absurde de dire que les femmes sont inaptes à la science ? Et d'où viendrait ce mépris présumé pour la science ? Malheureusement, le caractère fragmentaire des textes ne permet d'aboutir qu'à des hypothèses partielles. D'ailleurs, à l'aphorisme 435, par un curieux retour de balancier, Nietzsche tente une hypothèse pour expliquer l'aliénation féminine dans le cadre conjugal : c'est que les femmes seraient complices, habituées, résignées à obéir à leur mari au point d'en développer une sorte d'instinct (le terme est utilisé de façon métaphorique). Mais la vérité est qu'un tel comportement exige moins de force : il est plus facile d'obéir que de faire preuve d'autonomie.

C'est toutefois dans une partie substantielle du chapitre 7 (paragraphe 377 à 437) de la première section consacrée à « la femme et l'enfant » (doit-on saluer au passage l'amalgame ?) que Nietzsche se lâche carrément, offrant à son lectorat un florilège d'esprit de bottine où tout y passe. Ce chapitre, qui aurait pu aussi bien s'intituler « Le guide du parfait misogynne », contient autant de pépites que d'occasions de s'arracher les cheveux :

- Des conseils sur le mariage – car on sait à quel point l'auteur était aguerri en la matière (paragraphe 378, 389 et 394 notamment) ;
- Un constat à l'effet que les hommes verraient les femmes comme ils voient leurs mères (paragraphe 380) ;

- Quelques remarques assassines sur le narcissisme des mères (paragraphes 385 et 387);
- Un amalgame entre femmes et mères (paragraphe 392) : classique, mais quand même, n'est-ce pas pour distinguer ces deux concepts qu'on a inventé des mots différents?
- Des constats plus pessimistes sur les rapports hommes-femmes que ceux de Nelly Arcan (paragraphe 404);
- Une remarque intéressante sur l'authenticité, à partir du concept de masque¹⁸ (paragraphe 405) où il explique comment, dans un contexte où le pouvoir leur échappe, les femmes arrivent par divers stratagèmes à se réapproprier des formes de pouvoir (notons toutefois qu'un pouvoir qui est subordonné à un autre, c'est mieux que rien, mais ce n'est pas un véritable pouvoir);
- Un surprenant constat à l'effet que les femmes peuvent s'émanciper ou se consacrer à la science (paragraphe 416);
- Une stupéfiante proposition de réforme de l'institution du mariage, avec en bonus une variation sur le stéréotype éculé de « la maman et la putain » (paragraphes 421 et 424);
- De sibyllines remarques sur le caractère sacré de la grossesse (paragraphe 552), qui reviennent en gros à dire que les femmes enceintes sont des êtres comme les autres et non des anges – remarquez que là-dessus il n'a pas tort, pour une fois.

Quelle valeur accorder à ces remarques qui combinent provocation, mauvaise foi et jugements à l'emporte-pièce? Une réaction de rejet en bloc serait tout à fait compréhensible. Mais à l'aphorisme 411, intitulé « L'intelligence féminine »

18. Voir à ce sujet Thériault (2017).

se trouve un passage surprenant, qu'il convient de citer longuement :

L'intelligence des femmes se manifeste sous forme de maîtrise parfaite, de présence d'esprit, d'exploitation de tous les avantages. C'est une qualité foncière qu'elles transmettent à leurs enfants, et le père y ajoute le fond plus obscur du vouloir. Son influence détermine pour ainsi dire le rythme et l'harmonie selon lesquels se jouera la vie nouvelle ; mais la mélodie en est donnée par la femme. – Soit dit à l'intention des esprits avisés : les femmes ont l'entendement, les hommes la sensibilité et la passion. Cela n'est pas en contradiction avec le fait que les hommes portent leur intelligence beaucoup plus loin : leurs impulsions sont plus profondes, plus puissantes, et ce sont elles qui mènent si loin leur intelligence, laquelle est en soi quelque chose de passif. Les femmes s'étonnent souvent en secret de la grande vénération que les hommes portent à leur sensibilité (Nietzsche 2019, 231-32).

Empreint de pessimisme et problématique à plusieurs égards (ne serait-ce que parce qu'il persiste à maintenir une différence de nature entre hommes et femmes), ce passage n'en est pas moins porteur d'une vision qui s'oppose à la figure traditionnelle et réductrice de la femme (comme être sentimental, peu rationnel, fragile, etc.). Il est d'autant plus intéressant qu'il revient sur la question de la survalorisation de l'intellect par rapport au sentiment et sur le fait que les femmes sont traditionnellement associées au domaine du sentiment. Par contre, le tout se gâte quelque peu à l'aphorisme suivant où il prétend que les femmes instrumentalisent le soin des enfants comme « prétexte à l'astuce féminine pour se soustraire le plus possible au travail » (Nietzsche 2019, 232). Faut-il le rappeler, ces enfants-là ne se fabriquent pas – et ne s'élèvent pas – tout seuls :

en prendre soin est un travail en soi, mais l'époque de Nietzsche ne connaît pas encore les concepts de conciliation travail-famille ni de charge mentale. En fait, il va jusqu'à dire que les réalisations intellectuelles des hommes pourraient s'expliquer non par le fait qu'ils seraient plus doués en la matière, mais par un plus grand orgueil et une motivation plus étoffée. Cela converge vers certaines études¹⁹ qui indiquent une tendance à une autoévaluation des performances et capacités à la hausse par les hommes et à la baisse par les femmes.

Sans aucunement minimiser l'influence des facteurs socio-économiques et des dynamiques de pouvoir qui font en sorte de maintenir des inégalités structurelles entre hommes et femmes, il y a lieu de se demander si Nietzsche ne met pas le doigt ici sur un élément central de sa philosophie qui rejoint un nœud donnant du fil à retordre à bien des théoriciennes : celui de la responsabilité individuelle qui subsiste malgré les inégalités systémiques. Si le caractère élitiste de la pensée de Nietzsche a de quoi irriter ô combien légitimement quiconque s'intéresse à la justice et à l'égalité des chances, il demeure néanmoins que si nous revendiquons notre agentivité et rejetons le statut de mineures auquel nous avons été longtemps confinées, il faut en retour accepter que nous sommes « responsables » à tout le moins d'une partie de nos réalisations et obstacles.

Les statistiques le montrent : l'égalité hommes-femmes n'est pas atteinte ni dans l'exercice du pouvoir (politique, symbolique, économique), ni dans les moyennes de rémunération, ni dans la sécurité (les femmes sont plus à risque d'être victimes de violence). Mais malgré cette lourde disparité, il reste un pouvoir d'action, une irréductible liberté (bien que parfois très mince), une certaine marge de manœuvre

19. Voir notamment Viallon et Martinot (2010) et Heilman (2001).

qui se présente à nous « maintenant ». Même à l'époque de Nietzsche, où les options étaient rares pour les femmes, il leur restait un inaliénable espace où elles étaient pleinement responsables de leurs choix : choisir ce mari ou céder à la pression de choisir tel autre, affronter ou non un risque d'opprobre pour accomplir un rêve, etc. Le fameux « deviens ce que tu es » piqué à Pindare s'appliquait à tout le monde, sans exception.

Nous connaissons mieux aujourd'hui les obstacles auxquels font face les femmes dans leurs tentatives d'épanouissement, de même que les mécanismes qui font en sorte qu'il est ardu de les surmonter. Nous avons gagné en lucidité, nous identifions et affrontons ces obstacles. Mais nous nous laissons encore freiner par certains autres qui ne sont pourtant pas insurmontables. Nietzsche avait-il vu que l'un des obstacles que les femmes seraient en mesure de déjouer par elles-mêmes résiderait dans certains mauvais plis de pensée, ceux auxquels on adhère par manque de courage devant le risque de déplaire (car il est coûteux, ô combien coûteux, de déplaire pour une femme), par exemple, le syndrome de l'imposteur ou la sous-évaluation de leurs propres réalisations ? Et surtout : ne peut-on pas penser qu'une des raisons qui pourrait expliquer à quel point certaines féministes ont rejeté Nietzsche si rapidement tient peut-être à la façon dont il leur a renvoyé au visage cette responsabilité lourde à porter ?

Références

- Heilman, Madeline E. 2001. « Description and Prescription : How Gender Stereotypes Prevent Women's Ascent Up the Organizational Ladder ». *Journal of Social Issues* 57 (4) : 657-74. En ligne.
- Nietzsche, Friedrich. 1873. *Vérité et mensonge au sens extramoral*.

- . 2000. *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade 471. Paris : Gallimard.
- . 2019. *Œuvres II*. Sous la direction de Marc de Lau-nay. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard. En ligne.
- Steinmetz, Muriel. 2000. « Mais qui est Lou Andreas-Salomé? ». *Regards.fr*, juin. En ligne.
- Thériault, Mélissa. 2017. « Arcan, Nietzsche et les masques : remarques sur l'apparence et le nihilisme ». Dans *Nelly Arcan. Trajectoires fulgurantes*. Sous la direction de Christina Chung, Isabelle Boisclair, Karine Rosso, et Joëlle Papillon, 41-62. Montréal : Les éditions du remue-ménage. En ligne.
- Viallon, Marie-Laure, et Delphine Martinot. 2010. « Ef-fets de l'asymétrie numérique entre hommes et femmes dans un groupe de travail : le rôle modérateur du contexte ». *L'Année psychologique* 110 (1) : 157-76. En ligne.

Chercher la femme... dans le corpus nietzschéen : d'Aurore au Cas Wagner

Aurore : nouveau départ ?

En 1881, Nietzsche publie *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*²⁰. C'est sous la poétique métaphore de la naissance du jour qu'il rassemble un ensemble d'aphorismes dans l'espoir de proposer une philosophie inspirée, neuve et fraîche comme un petit matin, très loin de l'esprit docte des traités « sérieux » de philosophie. Et pourtant le sujet est tout sauf léger, puisque ce recueil marque le début du renversement de la morale comme thème central de sa philosophie. Nietzsche y développe l'idée selon laquelle l'adhésion aux principes moraux (et surtout la croyance qu'il existe une morale transcendante qui serait « la bonne ») est néfaste. C'est là l'une des sources de malentendu sur sa philosophie : on croit souvent (à tort) que Nietzsche prône l'abandon de « la » morale, mais pourtant rien n'est plus faux. Le penseur, déjà désabusé à trente-sept ans, enjoint plutôt son lectorat à rejeter la forme de morale morbide et néfaste (la morale chrétienne); il invite chaque personne à fabriquer son propre code, de sorte à trouver la façon de vivre en accord avec ses aspirations propres. C'est un défi éprouvant qui exige d'être en mesure d'en assumer les conséquences avec courage. Mais le jeu en vaut la chandelle : plutôt que de vivre en fonction de valeurs imposées par les institutions, la morale nietzschéenne permet à chaque individu de s'autodéfinir et de se réaliser pleinement.

Qu'en est-il des femmes ? Nietzsche n'a pas encore rencontré celle qui marquera sa vie et sa pensée (l'événement aura lieu en 1882, à Rome), mais pendant la rédaction d'*Aurore*, elles sont plus présentes dans sa réflexion. Une remarque sur la beauté féminine à l'aphorisme 25, une autre sur le mariage – décidément, la question l'interpelle – à l'aphorisme

20. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

150, d'autres encore par-ci par-là... le sujet est constamment à sa plume, mais rarement traité sérieusement. Du moins en apparence. Dès les toutes premières pages de l'avant-propos, à l'aphorisme 4, Nietzsche expose ses vues sur ce qu'il appelle le « féminisme européen », dont il se déclare d'emblée l'ennemi parce qu'il n'y voit qu'une variante de l'idéalisme. Le fait qu'il fasse de ces concepts des équivalents indique que sa critique porte bien sur l'aspect moral qu'ils ont en commun, plutôt que sur le genre. En effet, le mouvement suffragiste qui se déploie à l'époque de Nietzsche (qu'on associe souvent au féminisme dit « de première vague ») est une lutte basée sur la reconnaissance de l'égalité hommes-femmes sur le plan légal et économique au nom de la dignité morale de la personne, sans égards à son genre. Par conséquent, il rejette le mouvement non parce qu'il juge les femmes inaptes à voter ou à exercer leur rôle de citoyennes, mais au même titre que l'élan démocratique qui soulève alors les pays d'Europe. Nietzsche est élitiste, il se méfie des mouvements de masse et considère que peu de gens – hommes comme femmes – ont le jugement requis pour prendre des décisions éclairées : le mouvement féministe constitue à ses yeux un risque de nivellement.

On trouve dans *Aurore* plusieurs dizaines d'occurrences du mot « femme » (ce qui indique que le concept est important pour le propos), mais la plupart du temps à travers des boutades ou des anecdotes dont la fonction est en fait rhétorique ou didactique. Du commentaire au passage sur le mariage (aphorisme 150) jusqu'à cet autre sur la grossesse (aphorisme 552) en passant par les remarques sur la beauté féminine (aphorisme 170), Nietzsche intègre toutefois les femmes à sa réflexion comme une trame de fond ou plutôt un point d'horizon. Il les évoque comme repoussoir souvent, mais surtout comme pôle de comparaison : parler des femmes, c'est camper, polariser son propos. C'est revenir

à l'opposition fondamentale entre les deux forces (dionysiaque et apollinienne) sur lesquelles s'est construite sa vision du monde dans laquelle le monde n'est que vie, mouvement et luttes.

De l'*Aurore* au *Gai Savoir* : questions de style

Ces nombreuses remarques sur les femmes semblent ainsi plus importantes qu'on ne l'avait soupçonné dans la pensée de Nietzsche, ne serait-ce que par leur composante clairement provocatrice. Mais comment interpréter adéquatement une pensée qui s'exprime indirectement, par images, anecdotes et coups de gueule, à l'instar de ce que l'on trouve dans *Aurore* et les essais qui suivent ?

Le concept d'« écosystème » est probablement la formule qui exprime le mieux le fonctionnement interne de la pensée de Nietzsche puisque celui-ci a toujours refusé de se plier au style de rédaction typique de la philosophie occidentale, calqué sur la démonstration argumentée érigée en « système ». Alors que les philosophes ont pour habitude d'user d'une prose volontairement aride et linéaire (pour faire plus sérieux), Nietzsche cherche à lui insuffler rythme, poésie, sentiment, vie, colère. Refusant d'énoncer des thèses rigides comme le font les figures marquantes (Kant en serait le meilleur exemple, avec ses divisions d'ouvrages symétriques), il met ensemble des concepts qui s'entrechoquent, s'opposent, se contredisent parfois. Dans cet équilibre précaire, toutefois, les idées se développent comme des êtres vivants et Nietzsche les laisse évoluer librement. Tel que le résume Sarah Kofman (1934-1994), l'aphorisme permet de faire ce que d'autres formes d'écriture rendent impossible :

L'aphorisme par sa brièveté, sa densité invite à danser :
il est l'écriture même de la volonté de puissance, affir-

mative, légère, innocente. Écriture qui biffe l'opposition du jeu et du sérieux, de la surface et de la profondeur, de la forme et du contenu, du spontané et du réfléchi [...] (Kofman dans Frackowiak 2012, 11).

Dans cet écosystème, certaines nuances deviennent difficiles à interpréter, d'autres sont particulièrement révélatrices, par exemple, lorsque Nietzsche prend soin de préciser, comme il le fait dans *Aurore*, à propos d'une personne « de mœurs nobles, *homme ou femme* » (aphorisme 201, je souligne) (Nietzsche 2019, 772) ou encore « Dès que quelqu'un [...] joue [...] les juges, il faut protester sans délai : qu'il soit *mâle ou femelle* » (aphorisme 372, je souligne) (Nietzsche 2019, 836).²¹ Il aurait pu simplement présumer que le masculin l'emporte par défaut et que le référent universel, c'est le mâle (comme le présume toute la tradition philosophique occidentale, d'ailleurs). L'une des interprétations possibles est qu'il souhaite rappeler que certains traits (comme la noblesse d'esprit ou de mœurs) n'appartiennent pas aux hommes, et que s'il fait nombre de remarques péjoratives à l'égard des femmes, cela porte moins sur ce qu'elles seraient par « nature », que sur des comportements et des choix dont elles sont responsables. Nietzsche ne méprise pas les femmes mais bien les femmes qui « jouent » les faibles, qui font preuve de mesquinerie ou culpabilisent autrui sans en assumer les conséquences. Il ne fait pas de reproche à ceux et à celles qui font semblant d'être faibles et vulnérables afin de manipuler autrui : il leur reproche toutefois de se poser comme « victimes ». Mais il y a des situations où c'est le cas. Il y a des situations où elles n'ont pas d'autres options (c'est encore vrai aujourd'hui hélas) et même Nietzsche le reconnaît, c'est du moins ce que laissent transparaître certaines de ses remarques sur la vie

21. Voir aussi *Le Gai savoir*, paragraphe 69 « Faculté de vengeance » (traduction d'Henri Albert).

conjugale. La recherche en sciences sociales est sans équivoque à cet égard : encore aujourd'hui bien des femmes, bien que privilégiées par rapport à d'autres sous certains rapports, subissent davantage que leurs équivalents masculins des situations de précarité. Elles prennent en charge la majorité du soutien aux personnes vulnérables, ce qui a mené à l'essor de ce qu'on appelle l'éthique du *care*, approche qui a marqué la fin du millénaire (Tronto 2008) et a fait école dans les milieux féministes (Laugier 2010). Par contre – et c'est là une autre chose que nombre de militantes féministes soulignent –, elles ne sont pas « que » vulnérables : elles ont des forces et ressources insoupçonnées aussi (d'ailleurs, si vous avez des doutes à ce sujet, allez lire les mémoires de Louise Michel (1886), d'Angela Davis (2013), d'Emma Goldman (2018), de Léa Roback (1988), d'An Antane Kapesch (2019), sans oublier d'aller interroger tout simplement votre kokom, votre aînée, la matriarche de votre propre clan). La force des femmes aussi, Nietzsche l'avait bien vue, c'est pour cette raison qu'il est sans pitié. En effet, les femmes disposent aussi de forces qu'elles peuvent exploiter pour exercer leur pouvoir, à condition de courir certains risques : celui de déplaire, de se retrouver seules contre tous, d'être incomprises ou marginalisées, mais aussi, celui d'échouer. C'est à ce coût qu'elles peuvent revendiquer leur pleine agentivité, d'être perçues comme des adversaires du calibre de leurs compagnons. Un profil de femmes en particulier irrite Nietzsche : celui qui a recours à la culpabilisation et à la manipulation, c'est-à-dire la militante féministe. Cette critique sera exprimée très clairement dans l'essai qui suit *Aurore, Le Gai savoir*²² (1882), où il s'exprime en ces termes :

La force des faibles. Toutes les femmes se montrent fort subtiles à exagérer leurs faiblesses, et même in-

22. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

généieuses à en imaginer pour paraître aussi fragiles que des ornements auxquels même un grain de poussière ferait injure : leur existence doit rendre sensible à l'homme sa propre balourdise et en accabler sa conscience. C'est ainsi qu'elles se défendent contre les forts et tout « droit du plus fort » (paragraphe 66) (Nietzsche 2019, 993).

Bref, il reproche aux femmes de chercher la sécurité comme outil pour accroître leur propre pouvoir (jusque là, ça va), mais de façon détournée et hypocrite (passe encore). Là où le bat blesse, c'est lorsqu'elles « jouent » les victimes (à ne pas confondre avec la dénonciation de situations inacceptables, évidemment) alors qu'elles aussi ont parfois recours à diverses formes de violence ou sont complices de certains rapports, tel qu'il l'exprime dans *Aurore*, à l'aphorisme 227 :

Porteurs de chaînes. – Prudence envers tous les esprits enchaînés ! Par exemple envers les femmes intelligentes que leur destin a confinées dans un milieu mesquin et étouffant où elles vieillissent. Certes, elles restent en apparence allongées au soleil, léthargiques et à demi aveugles : mais chaque pas étranger, tout imprévu les fait sursauter, prêtes à mordre ; elles se vengent de tout ce qui a échappé à leur chenil (Nietzsche 2019, 792).

Si ce sont les femmes qui sont identifiées ici, il reste qu'il adresse le même reproche à quiconque utiliserait des tactiques identiques. « Les femmes » sont ici symboles d'un type de rapports que Nietzsche réproouve : des rapports où l'on n'assume pas son entière responsabilité. Mais sa réflexion sur le sujet se fera plus précise dans son essai suivant. En effet, c'est en poursuivant son projet de faire de la philosophie de la même façon qu'on composerait de la musique ou un poème, que Nietzsche rédige et publie en 1882 *Le Gai savoir*, en référence à une forme d'art lyrique ancienne, « la gaya scienza ». Il n'est pas anodin que l'analogie entre

femme et vérité soit reprise dès le début de l'ouvrage mais avec une charge symbolique supplémentaire :

Peut-être la vérité est-elle une femme qui est fondée à ne pas laisser voir son fondement ? Peut-être son nom, pour parler grec, est-il *Baubô*?... Oh, ces Grecs ! Ils s'entendaient à vivre : ce qui exige une manière courageuse de s'arrêter à la surface, au pli, à l'épiderme ; l'adoration de l'apparence, la croyance aux formes, aux sons, aux paroles, à l'Olympe tout entier de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels – *par profondeur* ! (aphorisme 4)²³ (Nietzsche 2019, 925).

On se rappellera que pour Nietzsche, la philosophie a commencé à se dégrader, à perdre de sa pertinence et de sa valeur au moment où Socrate réoriente la pensée grecque vers l'idéal d'une rationalité vouée à la quête de vérité. Une telle quête est vue par Nietzsche comme un appauvrissement de la pensée, c'est pourquoi l'analogie entre le féminin et la vérité est fréquente dans ses travaux, où « femme et vérité se rencontrent comme deux objets semblablement inaccessibles » (Fraise 1990, 17). Lorsqu'il fait cette analogie, il dit en fait que nous avons difficilement accès à la vérité : nous avons accès à des perspectives, à des apparences. De même, il est difficile d'établir un rapport authentique avec les femmes qui adoptent – consciemment ou non – des normes comportementales associées traditionnellement à leur genre (par exemple, faire preuve de coquetterie et de pudeur). Encore une fois, il ne se réfère pas aux femmes en tant que telles, mais plutôt à l'idéal auquel elles devraient s'efforcer de correspondre aux yeux de ses contemporains. L'époque de Nietzsche est à la fois puritaine et progressiste, nouvellement sécularisée mais encore attachée aux idéaux transcendants : le modèle de la femme traditionnelle

23. Voir à ce sujet l'étude d'Anaïs Frantz De Spot (2011).

(douce et moralement exemplaire, reine du foyer) permet de maintenir un statu quo, où les hommes tirent avantage de l'aliénation des femmes. Pour ces dernières, se conformer au stéréotype donne accès à une stabilité dont elles retirent des bénéfices (ce qui se rapproche de ce que la sociologue américaine Lisa Wade a désigné comme « compromis patriarcal »), au prix toutefois de leur liberté. C'est plutôt l'hypocrisie de cette complicité que Nietzsche leur reproche. En fait, on voit assez tôt dans son parcours intellectuel que la référence constante au champ lexical associé à la féminité ne joue pas le rôle qu'on pourrait penser, et que loin de mépriser les femmes, il les redoute à plusieurs égards. En maintenant les femmes à l'écart de certaines institutions (politiques, notamment), la société patriarcale en a fait des êtres mystérieux, donc qui suscitent de la curiosité. C'est le sens de cette singulière affirmation dans le deuxième livre du *Gai savoir* où il avance que :

Le charme et l'action la plus puissante des femmes, c'est, pour parler le langage des philosophes, une *actio in distans* : mais pour cela il faut tout d'abord et avant tout – de la *distance* ! » (aphorisme 60) (Nietzsche 2019, 991).

Toujours dans *Le Gai savoir*, Nietzsche utilise une métaphore qui préfigure son livre suivant (*Ainsi parlait Zarathoustra*²⁴, une fable qui met en scène un « sage » qui a du fil à retordre avec ses semblables, pour dire le moins) pour aborder la question de la responsabilité morale. En demandant pourquoi les femmes devraient être considérées comme gardiennes de la vertu, il interroge aussi la possibilité même d'une « nature » féminine ou masculine, mais surtout la place de l'éducation dans les dynamiques sociales. Le passage ne permet pas de tirer une conclusion claire quant à la

24. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

position de Nietzsche, mais met en évidence le conflit des modèles sociaux possibles :

Volonté et consentement. – On avait amené un jeune homme chez un sage : « En voici un, lui dit-on, qui se fait corrompre par les femmes ! » Le sage, secouant la tête, se mit à sourire : « Ce sont les hommes qui corrompent les femmes ; et toute faute commise par les femmes doit être expiée et redressée par les hommes – car l'homme se fait une image de la femme, et la femme se forme selon cette image. » – « Tu es trop charitable pour les femmes, dit l'un des assistants, tu ne les connais point ! » Le sage répondit : « La nature de l'homme est volonté, la nature de la femme est consentement – telle est la loi des sexes en vérité ! Dure loi pour la femme ! Tous les êtres humains sont innocents de leur existence, mais les femmes le sont au deuxième degré : qui donc pourrait avoir assez d'onction et de charité pour elles ? » – « Onction ! Charité ! Qu'est-ce à dire ? s'écria un autre parmi la foule : il s'agit de mieux éduquer les femmes ! » – « Il s'agit de mieux éduquer les hommes », dit le sage, et il fit signe au jeune homme de le suivre. – Mais le jeune homme ne le suivit point (aphorisme 68) (Nietzsche 2019, 993-94).

Quoi conclure de ce type de passage ? Encore une fois, Nietzsche s'exprime de façon cryptique, mettant dans la bouche de personnages fictifs des points de vue qui renvoient vraisemblablement à des positions de ses contemporains. Une personne pessimiste (ou misogyne) pourrait répondre que les conflits hommes-femmes sont insolubles et que Nietzsche ne fait qu'exprimer dans cette histoire farfelue la croyance répandue d'une iniquité hommes-femmes qui s'expliquerait par des motifs biologisants et évolutionnistes. Cette conclusion serait assez navrante, surtout que Nietzsche ne semble pas adhérer à une telle forme

d'évolutionnisme (Merlio 2009). Il faut donc tenter une lecture plus audacieuse : la petite fable vise peut-être à illustrer quelles dynamiques malsaines peuvent s'implanter lorsque les rapports sont inéquitables et qu'on ne saurait évoquer des déterminismes d'aucun ordre – biologique, historique – pour les justifier. D'ailleurs, quelques lignes plus loin, au paragraphe 71, Nietzsche fait une autre mise au point surprenante de progressisme en déplorant que les femmes de son époque soient tenues dans l'ignorance des implications de leur propre vie sexuelle et affective, ce qui rend pratiquement impossible une vie conjugale heureuse.

Nietzsche, l'amour platonique et le planning familial (!)

Le paragraphe 72 du *Gai savoir* porte sur un thème peu fréquent chez les philosophes occidentaux, qui s'intéressent rarement à la question du corps et encore moins aux « choses de bonnes femmes » : la grossesse et la maternité. Nietzsche est l'un des rares à reprendre un thème qui avait été soigneusement évité depuis Platon et à intégrer dans ses dialogues « l'analogie entre conception intellectuelle, énonciation et accouchement » (Sissa 1990, 38). On trouve en effet dans *Le Banquet* (Platon, s. d.) une théorie de l'amour dont l'influence sera considérable au point de former une expression du langage courant, théorie qui sera d'ailleurs énoncée par une femme, Diotime de Mantinée, qui n'occupe pas un rôle traditionnel. En confiant à la prêtresse Diotime l'énonciation d'un élément central de sa pensée, Platon reconnaît symboliquement les femmes comme interlocutrices potentielles, mais il masculinise un champ sémantique habituellement féminin. La maïeutique (ou l'art d'accoucher les esprits pratiqué par Socrate) devient une affaire d'hommes et d'esprits.

Encore une fois, Nietzsche rompt avec la pratique courante en mentionnant un phénomène souvent occulté par la tradition : la référence fréquente au concept de grosseur dans ses textes s'explique par l'analogie qu'il établit avec la création artistique, valeur fondamentale dans son écosystème. On sait également qu'il était fasciné par l'émergence des sciences de la vie (dont la biologie) qui connaissent une progression marquée à son époque²⁵. Le philosophe est curieux de tout, souhaite comprendre ce qui trace la ligne de partage entre ce qui relève de la nature et ce qui relève de la culture (pour reprendre l'opposition binaire qui a longtemps eu cours). À un certain moment de son évolution intellectuelle, Nietzsche s'était rapproché d'une vision du monde positiviste et cherchait à comprendre dans quelle mesure nos comportements peuvent être expliqués par divers déterminismes biologiques, pour ensuite se raviser en raison du caractère réducteur de cette approche. Il voit finalement dans la notion de « volonté de puissance » un meilleur principe explicatif, qui lui permet de relier la vie intellectuelle et la vie physique : nous ne sommes que volonté de puissance et cette volonté ne se situe pas au niveau de la décision rationnelle mais bien du souffle vital le plus fondamental, dont nous n'avons d'ailleurs pas toujours conscience. Cette proposition anthropologique est originale par rapport à la tradition philosophique parce qu'il replace la vie dans le corps, alors qu'elle avait été séquestrée dans « l'âme » pendant deux millénaires sous le signe du christianisme. La réhabilitation du corps est un changement de paradigme important qui permet de comprendre pourquoi nos actions ou croyances peuvent être irrationnelles ; c'est que nous sommes en quelque sorte presque étrangers à notre volonté, nous devons l'appivoiser dans

25. Voir à ce sujet l'ouvrage introductif de Barbara Stiegler (2001).

la mesure où elle émerge de ce qui échappe à notre emprise²⁶, tel qu'il l'évoque dans ce passage du *Gai savoir* intitulé « Vita femina » :

Mais peut-être cela fait-il le charme le plus puissant de la vie : elle est couverte d'un voile tissé d'or, un voile de belles possibilités, qui lui donne une allure prometteuse, réticente, pudique, ironique, apitoyée, séduisante. Oui, la vie est femme ! (aphorisme 339) (Nietzsche 2019, 1123).

Disons-le d'emblée : Nietzsche a une vision extrêmement négative de la séduction et de l'amour, qu'il semble réduire à une guerre basée strictement sur un désir de possession, entremêlée de mensonges, d'exigences morales et de volonté de puissance. À cet égard : peu de différence avec la vision simpliste et franchement misogyne de Schopenhauer au fil des nombreuses remarques sur les rapports entre hommes et femmes. Dans l'aphorisme 345 « La morale en tant que problème », il aborde la question du devoir : ce qu'il reproche aux femmes, c'est de recourir à la morale pour accroître leur pouvoir sans assumer leur volonté de pouvoir. Il présente de plus à l'aphorisme 363 une hypothèse essentialisante à l'effet qu'hommes et femmes n'auraient pas la même vision de l'amour. Malheureusement, c'est mal connaître tant les hommes que les femmes et certains passages ne laissent aucune place à équivoque :

La femme se veut prise, acceptée comme propriété, veut s'épanouir dans la notion de « propriété », « être possédée » ; par conséquent elle désire un homme qui *prenne*, qui ne se donne ni s'abandonne lui-même ; qui en revanche doit plutôt être rendu plus riche en « lui-même » – par un surcroît de force, de bon-

26. Voir à ce sujet : Giulia Sissa, « On parvient péniblement à enfanter la connaissance », dans Fraisse (1990), p. 37-62.

heur, de croyance et cela constitue ce que la femme lui donne lorsqu'elle se donne elle-même. La femme s'abandonne, l'homme s'accroît d'autant – je pense que nul contrat social, ni la meilleure volonté de justice ne permettront jamais de surmonter cet antagonisme naturel : si souhaitable qu'il puisse être de ne pas se braquer constamment sur tout ce que cet antagonisme a de dur, de terrible, d'énigmatique et d'immoral [...] (aphorisme 363) (Nietzsche 2019, 1160).

Pour le dire autrement, la croyance selon laquelle « la femme se donne et l'homme prend », que Nietzsche tire d'ailleurs on ne sait d'où (de ses observations spontanées? de la science balbutiante de son époque? de la philosophie classique qu'il méprise par moments?) serait non-négociable, éternelle, immuable, factuellement incontestable. Mais tout discutable (et c'est un euphémisme) que soit ce passage, un détail vaut la peine d'être relevé : le fait qu'il soit obligé d'ajouter une strate rhétorique pour qu'on ne remette pas en question son propos, alors que ses affirmations sont en général spontanées, lancées au lectorat sans ménagement. Pourquoi Nietzsche insiste-t-il au point de faire de son argument une pétition de principe (stratégie maladroite s'il en est une, mais qui semble être la seule à sa disposition)? En fait, il semble chercher à camper des antagonismes et à utiliser les femmes comme contrepoids. Non content de véhiculer des clichés éculés, il pousse l'audace jusqu'à en rajouter sur le sujet de l'amour (au risque de faire un sophisme *ad hominem*, je me permets de rappeler que ce n'était pas son champ d'expertise principal) en enfonçant le clou :

[...] Car l'amour conçu dans sa totalité, sa grandeur, sa plénitude, est nature et en tant que telle quelque chose à tout jamais d'« immoral ». – *La fidélité*, de ce fait, est incluse dans l'amour de la femme, elle découle

de la définition même de cet amour : chez l'homme elle peut facilement naître à la suite de son amour, par reconnaissance ou par une idiosyncrasie de son goût, et par prétendue affinité élective, mais elle n'appartient pas à l'*essence* de son amour – et cela si peu que l'on aurait quelque droit de parler d'une contradiction naturelle entre l'amour et la fidélité chez l'homme : lequel amour n'est autre chose qu'une volonté d'avoir et *non point* un renoncement ni un abandon : or la volonté d'avoir cesse régulièrement, dès qu'il y a possession... En réalité, chez l'homme, lequel ne s'avoue que rarement et tardivement cet « avoir », c'est la soif plus subtile et plus soupçonneuse de posséder qui fait subsister son amour : de la sorte il est même possible qu'il s'accroisse encore après l'abandon de la femme – l'homme n'admet pas aisément qu'une femme n'ait plus rien à lui « abandonner » (aphorisme 363) (Nietzsche 2019, 1160-61).

Le Gai savoir marque donc, ironiquement, une phase pessimiste pour Nietzsche, dont la santé et le moral se dégradent, ce qui semble teinter l'ensemble de sa réflexion. Insultant, réducteur, naïf (au mieux), ce passage a de quoi donner envie de brûler les livres et de hurler. On peut aussi rire en voyant comment Nietzsche tombe lui-même dans le panneau de sa propre croyance : il tient à cet idéal – l'homme viril qui prend, la femme passive qui se donne car sans lui, le système s'écroule. (Encore une fois, notre auguste lectorat pourra juger par lui-même si les vues sur le mariage d'un homme resté à toutes fins pratiques seul toute sa vie sont éclairantes ou non. Je me permets un « sophisme *ad hominem* » sans aucun scrupule non par manque de rigueur, mais bien au contraire par « kofmanisme assumé » : à l'instar d'une des idées développées par l'exégète parisienne,

on assume ici que la pensée d'un philosophe n'est jamais complètement imperméable à l'influence de son vécu.) Plus cynique dans sa façon de dépeindre les rapports humains, mais loin de se laisser abattre par ses problèmes, Nietzsche entreprend ensuite un nouveau projet qui prendra la forme d'un récit sans équivalent dans l'histoire de la philosophie. Composé de quatre livres qu'il éditera au fur et à mesure (non sans difficulté), *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*²⁷ (1885) marque un tournant dans sa pratique d'écriture : même sujet, mais forme différente. Avec des sections intitulées « De la chasteté », « Des femmelettes jeunes et vieilles », « De l'enfant et du mariage » ou encore « Chez les filles du désert », on voit que les femmes sont partout dans cet ouvrage inclassable où l'on trouve une multitude de commentaires sur les femmes et le féminin. De même, dans la section « De l'ami », Nietzsche réitère une vision extrêmement pessimiste de l'amour. Dans « Chanson à danser » se retrouve à nouveau la comparaison femme-vie. Dans « De la béatitude involontaire », le ton se rembrunit, puisque le passage se conclut ainsi : « Le bonheur me court après ? C'est parce que moi, je ne cours pas après les femmes. Or le bonheur – la Fortune – est femme » (Nietzsche 2003, 465). Encore une fois, l'usage de « femme » semble allégorique ici, mais la référence est vraisemblablement autobiographique. Si le mot « sexe » est absent, l'adjectif « efféminé » revient pour sa part quelquefois ; les passages où l'exemple des « vieilles femmes » sert de base à des comparaisons péjoratives sont multiples. Pourtant, ce texte est davantage connu pour avoir introduit l'idée d'éternel retour et les allégories animalières les plus efficaces. Poétique et cryptique, le récit de Zarathoustra raconte les tribulations d'un sage qui cherche à dépasser l'humain (au sens de trouver une

27. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

façon de surmonter ses faiblesses et bassesses, de trouver par soi-même la façon d'agir sans s'en remettre à une morale extérieure). Le protagoniste porte le nom d'une figure religieuse réelle très ancienne, Zoroastre (prophète perse mentionné dans l'*Avesta*, texte sacré de la religion mazdéenne, jadis pratiquée là où se trouve présentement l'Iran), ce qui a mené certains exégètes à y voir une parodie de la Bible, alors que d'autres y voient l'expression la plus fidèle des vues de Nietzsche sur la question. Fable ou parodie, délire mystique ou exercice de style : difficile de trancher. Il est possible que Nietzsche ait usé de ce stratagème (présenter sous forme allégorique ses vues sur la « nature » féminine et les rapports hommes-femmes) pour se vautrer dans un conservatisme sans gêne à contre-courant des mouvements d'émancipation féminine qui fleurissaient à son époque.

Quoi qu'il en soit, les dialogues entre Zarathoustra et les personnages qu'il trouve sur son chemin (humains ou autres animaux) ne diffèrent pas substantiellement – outre le style – de ce qu'on trouve dans les autres ouvrages : ils ne sont ni moins ni plus pessimistes. Mais certains passages vont plus loin et se présentent comme des thèses en bonne et due forme : « Ils ne sont guère virils ; c'est pourquoi leurs femmes se virilisent. Car seul celui qui est assez viril peut *libérer la féminité* dans la femme » (Nietzsche 2003, 470), conclut Zarathoustra dans « De la vertu amoindrissante », section qui se termine par un commentaire acerbe relatif à la médiocrité des hommes induite par leur tendance à la vertu. Cette critique que réitère Nietzsche par la voix de son protagoniste est aussi ambiguë qu'intrigante, mais renvoie vraisemblablement aux valeurs associées aux rôles genrés. Par exemple, selon la vision traditionnelle de la femme dans la société où Nietzsche évolue, la vertu consiste en l'obéissance au mari et aux principes religieux, de même que la dévotion aux responsabilités familiales. Dans ce contexte,

le désir de confort et de sécurité (valeurs faibles, selon Nietzsche) l'emporte généralement sur la soif de dépassement et la prise de risques. C'est dans cette perspective qu'il faut affranchir la femme de la femme, et l'homme de la femme qu'il porte en lui. L'inverse ne semble pas aussi vrai, puisqu'en développant des qualités traditionnellement associées à l'homme, une femme pourrait dépasser les stéréotypes associés à son genre. Le problème qui se pose ici est évidemment le suivant : pourquoi le masculin devrait-il servir de référence ? Cela étant dit : Nietzsche méprise les hommes aussi, c'est là un des rares endroits où il fait preuve d'équité, comme l'explique la philosophe française Sarah Kofman :

Sans doute, Nietzsche n'est pas humaniste et il ne s'en cache pas. Mais la « hiérarchie entre l'homme et l'homme », la seule qui pour lui devrait s'instaurer quand seront surmontées les absurdes frontières entre races, nations et classes, n'est pas d'ordre politique. Elle est entre deux types humains, l'un forgé par l'idéal ascétique et qui l'a jusqu'alors emporté au point d'avoir fixé, semble-t-il à jamais, les traits et les caractères de l'espèce humaine ; l'autre, le type du surhomme que Nietzsche a fictionné dans la figure de son fils Zarathoustra et qui devrait servir de modèle à l'avènement d'un type d'homme nouveau mettant fin à la suprématie dangereuse d'un seul, facteur de nivellement et de décadence (Kofman 1992, 71).

En fait, les mauvaises interprétations et traductions de la notion de « surhomme », thème central d'*Ainsi parlait Zarathoustra* sont malheureusement la norme : *Übermensch* n'est d'ailleurs pas sexué (et devrait se traduire par « surhumain », ce qui a tardé à s'imposer dans les versions françaises). Elle précise également que la perspective politique « ne devait impliquer aucune domination politique d'une

nation, d'une race ni d'un autre sur un autre » (Kofman 1992, 71). Mais les formulations de Nietzsche prêtent flanc à une telle perception.

Il poursuit avec de quoi faire plaisir aux féministes essentialistes différentialistes :

L'homme et la femme, voici comment je les veux : lui propre à la guerre, elle à la maternité, mais tous deux propres à la danse, tant par la tête que par les jambes (troisième livre, « Des vieilles et des nouvelles tables », aphorisme 23) (Nietzsche 2003, 509).

Que dire de cette dichotomie réductrice, outre, peut-être, que Nietzsche était vraisemblablement obsédé par la question de la maternité qu'il associe métaphoriquement à la création, concept central dans sa pensée ? Une interprétation littérale vaudrait à l'ouvrage le mérite d'être relégué aux oubliettes. Mais si l'on prend la maternité comme une occurrence de la création, la comparaison devient chargée de sens dans la mesure où elle insiste sur la difficulté de l'acte de création (souvent sous-estimée), tel qu'on peut lire dans le quatrième et dernier livre, qui poursuit sur la même lancée :

Ô créateurs, Hommes supérieurs, quiconque va enfanter est malade. Mais quiconque vient d'enfanter est impur.

Demandez aux femmes : on n'enfante pas par plaisir. C'est la douleur qui fait caqueter poules et poètes.

Ô créateurs, il y a en vous beaucoup d'impureté. C'est parce qu'il vous a fallu enfanter.

Un enfant qui naît, oh ! que d'impureté vient au monde avec lui ! Allez-vous-en à l'écart. Et que celui qui a enfanté lave son âme et la purifie (quatrième livre, « De l'homme supérieur », aphorisme 12) (Nietzsche 2003, 583).

Le caractère récurrent de ce thème n'est sans doute pas étranger aux vives discussions ayant cours à l'époque quant à l'antinatalisme, vivement débattu chez différents philosophes (notamment Schopenhauer, dont on connaît l'influence sur Nietzsche), économistes, penseurs politiques et anarchistes, qui ont milité pour le contrôle des naissances. Leurs revendications n'ont que très peu rejoint celles des féministes qui militaient pour le contrôle de la santé reproductive des mères, puisque ces dernières le faisaient dans une perspective de libre-choix. *Ainsi parlait Zarathoustra* est un échec et son auteur en est amer, ce qui ne l'empêche pas d'être inspiré. Nietzsche amorce un nouveau projet d'écriture qui sera son œuvre maîtresse.

Après Zarathoustra

C'est par des lignes assez porteuses (quoiqu'ambiguës) pour notre réflexion que débute l'avant-propos de *Par-delà bien et mal. Prélude d'une philosophie de l'avenir*²⁸ (1886), l'ouvrage théorique le plus audacieux de Nietzsche, qui attaque de façon frontale les concepts les plus centraux de la philosophie tout en faisant un amendement non dénué d'humour :

À supposer que la vérité soit femme, eh bien ? n'est-on pas en droit de nourrir le soupçon que tous les philosophes, pour être dogmatiques, ne comprenaient pas grand-chose aux femmes ? (Nietzsche 2003, 621).

Au chapitre 4, intitulé « Maximes et intermèdes », Nietzsche aligne les déclarations-choc sur les femmes. De toute évidence, le thème l'obsède et il y voit la meilleure comparaison pour expliquer comment il voit le monde, c'est-à-dire comme un ensemble de forces chaotiques qui luttent contre leur contraire pour leur propre déploie-

28. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

ment. Dans cette vision du monde, le féminin occupe un rôle déterminant, puisqu'il est tout le contraire de ce que Nietzsche connaît. On trouve à l'aphorisme 86 (notamment) le type d'élément qui indique que l'usage du concept ne renvoie pas à des personnes, mais à un rôle, qui peut être endossé ou rejeté :

À l'arrière-plan de toute vanité personnelle, les femmes conservent toujours pour leur part leur mépris impersonnel – pour « la femme » (Nietzsche 2003, 696).

Le chapitre 7 contient également beaucoup de remarques sur les femmes (auxquelles nous nous attarderons dans les chapitres 4 et 5, puisqu'elles concernent l'émancipation féminine), notamment l'aphorisme 232, où il tourne en ridicule l'idée de « femme en soi » (ce qui indique à tout le moins des réserves face aux approches essentialistes) mais aussi les tentatives de démystification de cette soi-disant nature féminine à laquelle Nietzsche ne semble pas adhérer. Cela ne l'empêche aucunement d'ajouter en passant dans ce même paragraphe que « la parure fait partie de l'éternel féminin » et que son « grand art est le mensonge, sa plus haute préoccupation est l'apparence et la beauté », pour ensuite conclure par un feu d'artifice :

Avouons-le, nous autres hommes, nous honorons et aimons précisément cet art et cet instinct chez la femme, nous qui avons la tâche difficile et qui nous unissons volontiers, pour notre soulagement, à des êtres dont les mains, les regards, les tendres folies font apparaître presque comme des erreurs notre gravité, notre profondeur (Nietzsche 2003, 775).

On abandonnerait à moins toute tentative de compréhension. Mais... nous n'en sommes pas à une « tendre folie » près, n'est-ce pas? Alors poursuivons. En fait, Nietzsche semble reprocher aux féministes de son époque non pas

d'avoir de l'ambition, mais bien de se priver d'un des avantages en leur faveur : l'aura de soi-disant mystère qu'on leur attribue et dont elles peuvent tirer parti en faisant preuve d'habileté. Rappelons en passant que Nietzsche est un lecteur de Machiavel : il conçoit les rapports sociaux comme des luttes à gagner, c'est là l'esprit du titre de l'essai. Nous devons apprendre à vivre « par-delà » les notions de « bien » et de « mal » sous tous les rapports, y compris les rapports entre hommes et femmes, qu'ils soient conjugaux ou politiques, ce qui, dans sa perspective, revient au même à certains égards (Okin 2008 ; Krulic 2001). Il faut plutôt vivre de sorte à favoriser la santé, le plein déploiement d'un élan vital dont la valeur dépasse de loin l'accession à une quelconque « vérité » : c'est en ce sens qu'il juge les efforts de clarification déployés par les militantes, qui cherchent à convaincre leurs concitoyens qu'elles sont leurs « égales ». C'est que la force, croit Nietzsche, se trouve du côté obscur (c'est-à-dire que la véritable force morale est d'être capable de vivre avec l'incertitude, le risque, le doute, avec le fait qu'il n'existe pas de vérité immuable). En ce sens, les femmes ont peu à gagner à rejoindre les hommes sur le terrain de l'obsession métaphysique.

Ironiquement, c'est tout juste après, dans un des passages les plus irritants à première vue, que l'on trouve une concession non négligeable, à l'aphorisme 237b :

Les hommes ont jusqu'à présent traité les femmes comme des oiseaux qui descendus de quelque hauteur se seraient égarés parmi eux : comme quelque chose de plus raffiné, de plus vulnérable, de plus sauvage, de plus singulier, de plus doux, de plus sensible – mais comme quelque chose qu'il faut mettre en cage pour l'empêcher de s'enfuir (Nietzsche 2003, 778).

Macho dans la forme, cet aphorisme est néanmoins éloquent sur le caractère non naturel des disparités de pouvoir

entre hommes et femmes : il reconnaît, noir sur blanc, que c'est volontairement que les hommes entravent le pouvoir des femmes, en prétextant une différence de nature entre les sexes. Le « comme » indique une comparaison métaphorique et non une relation d'identité : les femmes ne sont pas des oiseaux raffinés, mais en les décrivant comme tels, on se trouve à justifier leur assujettissement et leur marginalisation. Aussi caricaturale que soit la formulation, elle révèle que Nietzsche reconnaît la source politique de la disparité. Mais... nous y reviendrons dans le quatrième chapitre.

L'année 1887 est marquée par la publication d'un ouvrage flamboyant qui s'oppose de façon frontale aux conceptions les plus chères à la philosophie occidentale. Dans *Généalogie de la morale. Un écrit polémique*²⁹, Nietzsche se fait plus systématique que dans ses livres précédents et sa réflexion s'est affinée de sorte à suivre un fil directeur plus clair. Il entreprend de montrer comment la culture occidentale s'est appauvrie au fil de l'histoire en se donnant elle-même des valeurs morales malsaines qui affaiblissent, plutôt que des valeurs morales fortes qui permettent de déployer le plein potentiel humain. Plaidant pour la réhabilitation du corps et de ses élans, le philosophe entreprend de lutter contre le ressentiment qui résulte de la négation de ses instincts. Il propose la mise en place d'une morale forte, affirmative, affranchie du devoir moral d'obéissance aux valeurs chrétiennes et la remise en question d'institutions telles que la religion et l'éthique, et par conséquent, celle du mariage (ce qui a un impact direct sur sa façon de juger les comportements genrés). Mais pour y arriver, il faut cerner l'origine de ces institutions et des croyances sur lesquelles celles-ci reposent, c'est-à-dire en faire la « généalogie » (idée qui fera de lui l'un des philosophes ayant le plus marqué le 20^e siècle).

29. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

C'est donc à une remise en question de toute la culture occidentale que Nietzsche se consacre, mais contrairement à ses ouvrages précédents, il est peu question du « deuxième sexe ». Dans l'avant-propos : aucune mention, sauf le terme « efféminé », deux fois. Aucune mention pertinente dans la première dissertation, une seule référence aux « femmelettes hystériques de notre civilisation » (Nietzsche 2003, 889) à l'aphorisme 7 dans la deuxième (décidément !). La troisième dissertation porte sur l'idéal ascétique : c'est là que revient la question de la femme de façon plus centrale. (On voit ici que Nietzsche ne réussit pas tout à fait à se dégager d'une lecture judéo-chrétienne, puisque la femme est – encore – associée à la tentation.)

Avec l'essai qui suit, *Le Crépuscule des idoles, ou comment philosopher à coups de marteau*³⁰ publié en 1888, Nietzsche reprend le problème sous un autre angle. La sexualité comme source de la morale y est évoquée dès le premier aphorisme, dans la section « La morale en tant que manifestation contre nature », et occupe une place importante. Plusieurs aphorismes courts (donc difficiles à interpréter) mentionnent les femmes, sous forme de boutades, principalement, dont certaines sont déroutantes. L'accent est mis sur l'ivresse de l'excitation sexuelle (enfin un mot positif sur ce noble sujet à l'aphorisme 8, dans la section « Flâneries inactuelles »), de même que la vision de la sexualité par Schopenhauer à l'aphorisme 22, ce qui permet au philosophe d'effectuer un retour sur les idées consignées dans ses premiers écrits, dont *La Naissance de la tragédie*³¹. Mais c'est dans la section « Comment le “monde-vérité” devint enfin une fable. Histoire d'une erreur » que l'on trouve le passage-clé qui

30. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

31. Accéder au texte intégral (traduction de Jean Marnold et Jacques Morland).

permet de saisir la rhétorique derrière son discours sur les femmes :

Le « monde-vérité », inaccessible pour le moment, mais permis au sage, au religieux, au vertueux (« pour le pécheur qui fait pénitence »). (Progrès de l'idée : elle devient plus fine, plus insidieuse, plus insaisissable, – *elle devient femme*, elle devient chrétienne...) (Nietzsche 2003, 1046).

Dans ce passage, Nietzsche articule clairement l'association traditionnelle entre femmes et moralité : « femme » est une insulte qui permet de désigner quiconque manque de force. Mais il est tout à fait conscient par ailleurs que ce lien n'est que façade. La suite s'avère plus intéressante encore, puisqu'à la fin de l'aphorisme 39 de la section « Flâneries inactuelles », Nietzsche reconnaît explicitement que les rapports hommes-femmes sont régis par une structure patriarcale de domination (qui s'autojustifie sur d'étranges fondements biologiques) :

Jamais, au grand jamais, on ne fonde une institution sur une idiosyncrasie ; je le répète, on ne fonde *pas* le mariage sur « l'amour », – on le fonde sur l'instinct de l'espèce, sur l'instinct de propriété (la femme et les enfants étant des propriétés), sur l'*instinct de la domination* qui sans cesse s'organise dans la famille en petite souveraineté, qui a besoin des enfants et des héritiers pour maintenir, physiologiquement aussi, en mesure acquise de puissance, d'influence, de richesse, pour préparer de longues tâches, une solidarité d'instinct entre les siècles. Le mariage, en tant qu'institution, comprend déjà l'affirmation de la forme d'organisation la plus grande et la plus durable : si la société prise comme un tout ne peut *porter caution* d'elle-même jusque dans les générations les plus éloignées, le mariage est complètement dépourvu de sens. – Le ma-

riage moderne a *perdu* sa signification – par conséquent on le supprime (Nietzsche 2003, 1106).

Rappelons-le, Nietzsche est un lecteur de Schopenhauer, s'intéresse à la biologie, est contemporain de Darwin : c'est sur cette base qu'il parle du mariage comme d'un mécanisme de survie de l'espèce. Son intérêt pour les théories évolutionnistes explique nombre de ses affirmations, mais ne résout pas tout non plus. En fait, tout juste après ce passage sur le mariage, il aborde la question de la beauté – mécanisme adaptatif par excellence – dans l'aphorisme 47 intitulé « La beauté n'est pas un accident ». Nietzsche introduit la comparaison avec le culte de la beauté masculine chez les éphèbes grecs (« quel travail et quel effort au service de la beauté le sexe mâle avait exigé de lui-même depuis des siècles ! » (2003, 1113)). Banal en apparence, ce rapprochement trahit quand même quelque chose : que d'associer la beauté aux femmes et d'en faire des êtres désirables sur la base de ce critère est de l'ordre de l'injonction sociale. Donc Nietzsche sait et concède de lui-même que les critères habituels de démarcation reposent sur la socialisation plus que sur la biologie, qui n'est qu'un prétexte servant à justifier un état des rapports sociaux.

L'ouvrage qui suit *Le Crépuscule des idoles* adopte un tout autre angle d'analyse. En effet, *L'Antéchrist*³² (rédigé en 1888, publié en 1895) est une attaque en règle contre ce qui gangrène la culture occidentale depuis deux millénaires, selon Nietzsche : le christianisme. Cette religion morbide, qui pousse à un égalitarisme répressif, qui tue tout élan de dépassement. Plusieurs occurrences peu significatives : il y est question de ces « bêtes curieuses » (aphorisme 12) et des « femmes hystériques » (aphorisme 52), mais un passage se démarque :

32. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

Contre l'ennui les dieux mêmes luttent en vain. Que fait-il³³? Il invente l'homme, – l'homme est divertissant... Mais voici, l'homme lui aussi s'ennuie. La miséricorde de Dieu envers la seule détresse que comportent les paradis ne connaît plus de limites : il créa immédiatement d'autres animaux. *Première* méprise de Dieu : l'homme ne trouva pas les animaux divertissants, – il domina sur eux, il ne voulait plus être « animal ». – Par conséquent, Dieu créa la femme. Et, en effet, c'en était fini de l'ennui, – mais aussi d'autre chose ! La femme fut la *deuxième* méprise de Dieu. – « La femme est, dans son essence même, serpent, Heva » – tout prêtre sait cela : « c'est de la femme que provient *tout* le mal du monde » – tout prêtre sait cela également. « *Par conséquent*, c'est d'elle aussi que provient la *science* » (aphorisme 48) (Nietzsche 2003, 1177-78).

Hystériques, problématiques, les femmes ? Au moins, elles sont potentiellement savantes, c'est déjà ça de pris, ça fait changement de cette croyance bien ancrée dans l'histoire de la philosophie voulant qu'elles soient limitées cognitivement par nature³⁴. L'aphorisme 56 débute ainsi :

Enfin, tout dépend à quelle *fin* on ment. Que le christianisme n'ait pas de fins « sacrées », voilà *mon* objection contre ses moyens. Rien que des fins *mauvaises* : empoisonnement, calomnie, négation de la vie, le mépris du corps, le dénigrement et l'auto-avilissement de l'homme par la notion de péché, – *par conséquent* ces moyens aussi sont mauvais (Nietzsche 2003, 1189).

C'est un procès d'intention, certes. Mais la fin est intéressante, puisque Nietzsche y établit une comparaison avec la

33. Dieu

34. Sur la différenciation sexuelle perpétuée par la traduction philosophique, voir *Les femmes de Platon à Derrida; anthologie critique* (Collin, Pisier, et Varikas 2011)

Loi de Manu, un Dharmashastra (traité juridique de loi divine dans l'hindouisme qu'il qualifie de « livre incomparablement spirituel et supérieur »), où, selon lui, on trouve l'exact contraire de l'esprit du christianisme :

Toutes les choses sur lesquelles le christianisme étale son insondable vulgarité, par exemple la conception, la femme, le mariage, sont ici traitées avec respect, avec amour et confiance. Comment donc peut-on mettre entre les mains d'enfants et de femmes un livre qui contient cette parole abjecte : « Pour éviter l'impudicité, que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari... car il vaut mieux se marier que de brûler ? » Et a-t-on le *droit* d'être chrétien aussi longtemps que la genèse de l'homme est christianisée, c'est-à-dire *souillée* par la notion d'*immaculée* conception ? (aphorisme 56) (Nietzsche 2003, 1189).

Le passage se poursuit par une citation du texte sacré et poétique, au sein duquel on trouve, selon Nietzsche, en plus de prescriptions plus saines que celles contenues dans la Bible un « saint mensonge » (« chez la jeune fille le corps tout entier est pur »). Au-delà du caractère anecdotique, ce qu'il entend souligner ici est qu'il n'est pas dans l'essence de la religion de rejeter le corps. Ce serait en fait une tare du christianisme en particulier, puisque d'autres religions intègrent dans leur doctrine des préceptes qui contribuent non pas à la négation mais au déploiement des forces vitales. Les rapports hommes-femmes pourraient (auraient pu ?) par conséquent être tout autres. Donc non seulement ce commentaire n'est pas en tant que tel antireligieux, mais en plus, il cerne clairement les tendances misogynes de l'institution chrétienne (qui, on le sait, a davantage à voir avec l'influence de l'apôtre Paul de Tarse qu'avec le message du Christ, surtout si l'on considère que la rédaction de ses lettres a précédé celle des Évangiles).

En 1888, Nietzsche rédige *Ecce homo. Comment on devient ce que l'on est*³⁵, ouvrage sans égal dans l'histoire de la philosophie : le texte est court, vindicatif et flamboyant, soit tout le contraire d'un traité de philosophie. En fait, c'est une autobiographie intellectuelle faite dans l'urgence, dans laquelle l'auteur revient sur son œuvre, sa vie, ses victoires et échecs. Évidemment, la question de la femme y est abordée :

[...] le penchant agressif ressortit aussi nécessairement à la force que le sentiment de vengeance et de rancune à la faiblesse. La femme par exemple est vindicative ; c'est inhérent à sa faiblesse, au même titre que sa sensibilité à la détresse d'autrui (« Pourquoi je suis si sage », aphorisme 7) (Nietzsche 2003, 1218).

Au risque de tomber dans le sophisme *ad hominem*, rappelons qu'il est à cette époque souffrant : il n'est aucunement question de stigmatiser ici l'auteur sur la base de considérations liées à son état de santé ou de juger les textes en fonction de ce critère. Il demeure néanmoins que les conditions de rédaction de ce texte n'étaient pas idéales et que le résultat se caractérise par ses élans hyperémotifs et hargneux qui transparaissent dans l'écriture : le texte n'a vraisemblablement pas bénéficié du recul nécessaire à la clarification et bonification conceptuelle de son contenu. Mais le délire, paradoxalement, devient révélateur dans un passage où il distingue des sortes de femmes, indiquant au passage qu'il assume pleinement son adhésion à une codification stéréotypée des comportements genrés :

Puis-je, au passage, m'aventurer à prétendre que je *m'y connais* en mignonnes ? Cela fait partie de mon patrimoine *dionysiaque*. [...] peut-être suis-je le premier psychologue de l'Éternel Féminin. Elles m'aiment *toutes* – vieille histoire : mis à part les femmes *sinistrées*, les

35. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

« émancipées », celles qui n'ont pas le nécessaire pour faire des enfants. Par bonheur, je ne suis pas disposé à me laisser déchirer : la femme accomplie déchire quand elle aime... Je connais ces aimables ménades... Ah, quel petit fauve dangereux, insinuant, souterrain ! Et si plaisant, avec cela !... Une petite femme qui galope à la poursuite de sa vengeance culbuterait le destin en personne. – La femme est indiciblement plus méchante que l'homme, est aussi plus intelligente ; la bonté chez la femme est déjà une forme de *dégénérescence*... Chez celles qu'on appelle les « belles âmes » il y a en arrière-fond un malaise physiologique, – Je m'arrête là, sinon je deviendrais médecin³⁶ (« Pourquoi j'écris de si bons livres », aphorisme 5) (Nietzsche 2003, 1245-46).

Mais il en rajoute et ici encore, la ligne de pensée est claire :

De même, tout « féminisme » chez les humains, et aussi chez l'homme, est ce qui pour moi ferme la porte : en ce cas on n'entrera jamais dans ce labyrinthe de connaissances audacieuses (« Pourquoi j'écris de si bons livres », aphorisme 3) (Nietzsche 2003, 1243).

Le combat pour l'égalité des droits est même un symptôme morbide : tout médecin sait cela. – Plus la femme est femme, plus elle se défend avec bec et ongles contre les droits en tant que tels : l'état de nature, l'éternelle *guerre* entre les sexes, lui confère, et de loin, la première place. A-t-on prêté l'oreille à ma définition de l'amour ? c'est la seule qui soit digne d'un philosophe. L'amour – dans ses moyens, la guerre, en son principe la haine à mort entre les sexes (« Pourquoi j'écris de si bons livres », aphorisme 5) (Nietzsche 2003, 1246).

36. Le néologisme est de Nietzsche.

On notera que c'est la formulation de *La Naissance de la tragédie* qui est reprise ici : Nietzsche semble n'en avoir jamais démordu. Il poursuit, en réitérant non pas une misogynie qu'on lui prête souvent, mais bien un antiféminisme viscéral :

A-t-on entendu ma réponse à la question : comment guérit-on – « sauve »-t-on une femme ? On lui fait un enfant. La femme a besoin d'enfants, l'homme n'est jamais qu'un moyen : ainsi parlait Zarathoustra. – « Émancipation de la femme », c'est la haine instinctive de la femme *ratée*, c'est-à-dire inapte à enfanter, contre la femme réussie, le combat contre l'« homme » n'est jamais qu'un moyen, prétexte, tactique. En voulant s'exhausser *elles*, sous l'appellation de « femme en soi », de « femme supérieure », d'« idéaliste femme », elles veulent *rabaisser* le niveau général de la femme ; pas de plus sûr moyen pour cela que l'éducation en lycée, les pantalons et les droits politiques du bétail électoral (« Pourquoi j'écris de si bons livres », aphorisme 5) (Nietzsche 2003, 1246).

Ironiquement, il admet le caractère fallacieux d'une catégorisation essentialisante (qu'il avait pourtant portée dans son œuvre à plusieurs reprises), en ce qu'il reconnaît le caractère politique des formes de vie féminines autres que la maternité : être mère s'accompagne d'un certain idéal, alors qu'être émancipée implique de rejeter certains éléments de ce même idéal. C'est donc dire que Nietzsche comprend tout à fait que les normes comportementales imposées aux femmes ne conviennent pas à toutes, tout comme il comprend que les normes de genre ne sont pas le reflet précis de ce qu'on pourrait appeler la condition humaine :

Au fond, les émancipées sont les *anarchistes* dans l'univers de l'« Éternel Féminin », les laissées-pour-compte dont l'instinct, tout au fond, est la vengeance... Toute

une espèce du plus pernicieux « idéalisme » – qui d'ailleurs apparaît aussi chez les hommes, par exemple chez Henrik Ibsen, cette vieille fille typique a pour but d'*empoisonner* la bonne conscience, la nature dans l'amour sexuel... Et, pour ne laisser aucun doute sur mon opinion à ce sujet, aussi honnête que stricte, je tiens à faire part d'un article de mon code moral contre le *vice* : sous le nom de vice je combats toute espèce de contre nature ou, si l'on préfère les grands mots, d'idéalisme. Voici cet article : « La prédication de la chasteté est une incitation publique à la contre nature. Tout mépris de la vie sexuelle, toute souillure jetée sur elle au moyen de l'idée d'"impur" est l'attentat même contre la vie, – c'est le vrai péché contre l'Esprit saint de la vie » (« Pourquoi j'écris de si bons livres », aphorisme 5, mes italiques) (Nietzsche 2003, 1246).

*Le Cas Wagner*³⁷, rédigé en 1888³⁸, est le chant du cygne d'un penseur qui se sent trahi par l'une de ses influences les plus marquantes : le compositeur Richard Wagner, en qui il avait vu, plus jeune, non seulement la marque d'un génie, mais l'étoffe d'une figure quasi paternelle. Déçu du tournant « chrétien » qu'opère le compositeur bâlois qui avait fait sa marque en révolutionnant la mise en scène d'opéra, Nietzsche (fervent mélomane et en mesure d'apprécier les innovations musicales) en fait sa tête de Turc, le symbole de la décadence occidentale. Prétexte à un retour sur l'ensemble de sa trajectoire intellectuelle, la critique des intrigues et personnages de l'œuvre wagnérienne permet

37. Nous passons sous silence l'opuscule *Dithyrambes de Dionysos* (publication en 1889), texte essentiellement poétique qui ne comporte aucune mention du thème qui nous intéresse. Idem pour *Nietzsche contre Wagner* qui reprend pour l'essentiel sous forme remaniée des idées exposées dans des publications antérieures (réécriture en 1888, publication en 1889).

38. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

également à Nietzsche de rappeler les grandes lignes de sa conception des dynamiques hommes-femmes... pour le meilleur et pour le pire :

L'homme est lâche devant tout ce qui est éternellement féminin : c'est ce que savent les petites femmes. – Dans beaucoup de cas d'amour féminin, et peut-être précisément dans les plus célèbres, – l'amour n'est autre chose qu'un *parasitisme* plus raffiné, un moyen de se nicher dans une âme étrangère, parfois même dans une chair étrangère – hélas ! combien souvent au dépens [sic] de l'hôte ! (section 3) (Nietzsche 2003, 983-84).

Deux éléments majeurs se dégagent de ce texte. D'abord, l'insistance sur la critique de la « femme à sauver » par un héros, un chevalier masculin, que Nietzsche a en horreur (or, tout le corpus de Wagner semble reposer sur cette dynamique, ce qui amène le philosophe à conclure à sa décadence morale). L'autre élément, qui hélas, contrebalance la critique du « sauveur », c'est l'introduction de *Carmen*, figure féminine tragique (qui sera analysée plus loin). Dans l'opéra qui inspire le philosophe, la « haine mortelle des sexes » se trouve illustrée dans sa plus simple formule : que le plus fort gagne. Par conséquent, Carmen perd la vie, puisque Don José « juge légitime » de se « faire justice » : dans un système patriarcal violent comme celui décrit dans l'opéra, les hommes ont droit de vie et de mort sur les femmes.

Ce qui ressort de cette référence à un personnage féminin fort, bien que le personnage soit assujéti à un rapport de pouvoir fatal, c'est, ironiquement, une certaine égalité hommes-femmes face aux imprévus de la vie. En effet, l'amour, le désir ont leurs propres lois, à chacun et chacune d'assumer les risques pour vivre pleinement : c'est ce que nous analyserons dans le chapitre 5.

Références

- Collin, Françoise, Evelyne Pisier, et Eleni Varikas. 2011. *Les femmes de Platon à Derrida : anthologie critique*. Paris : Dalloz. En ligne.
- Davis, Angela. 2013. *Autobiographie*. Aden. En ligne.
- Frackowiak, Mathieu. 2012. *Sarah Kofman et le devenir-femmes des philosophes*. Hermann philosophie. Paris : Hermann. En ligne.
- Fraisse, Geneviève. 1990. *L'exercice du savoir et la différence des sexes*. Paris : Harmattan. En ligne.
- Frantz de Spot, Anaïs. 2011. « La Pudeur et la "question de la femme" ». Nietzsche dans le texte. ». *Sens public*. En ligne.
- Goldman, Emma. 2018. *Vivre ma vie. Une anarchiste au temps des révolutions*. L'Échappée. En ligne.
- Kapesh, An Antane. 2019. *Je suis une maudite Sauvagesse / Enkuan nin matsbi-manitu Innushkueu*. Montréal : Mémoire d'encrier. En ligne.
- Kofman, Sarah. 1992. *Explosion*. La Philosophie en effet. Paris : Galilée. En ligne.
- Krulic, Brigitte. 2001. « Nietzsche et la critique de la modernité démocratique ». *Archives de Philosophie* 64 (2) : 301. En ligne.
- Lacelle, Nicole. 1988. *Entretiens avec Madeleine Parent et Léa Roback*. En ligne.
- Laugier, Sandra. 2010. « L'éthique du care en trois subversions ». *Multitudes* 42 (3) : 112. En ligne.
- Merlio, Gilbert. 2009. « Nietzsche, Darwin et le darwinisme ». *Revue germanique internationale*, n 10 (novembre) : 125-45. En ligne.
- Michel, Louise. 1886. *Mémoires de Louise Michel écrits par elle-même*. Paris : F. Roy. En ligne.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Œuvres*. Traduit par Patrick Wotling. Paris : Flammarion.

- . 2019. *Œuvres II*. Sous la direction de Marc de Launay. Bibliothèque de la Pléiade. Gallimard. En ligne.
- Okin, Susan Moller. 2008. *Justice, genre et famille*. Champs 842. Paris : Flammarion. En ligne.
- Platon. s. d. *Le Banquet*. En ligne.
- Sissa, Giulia. 1990. « On parvient péniblement à enfanter la connaissance ». Dans *L'exercice du savoir et la différence des sexes.*, 37-62. Paris : Harmattan. En ligne.
- Stiegler, Barbara. 2001. *Nietzsche et la biologie*. Philosophies. Paris : PUF. En ligne.
- Tronto, Joan C. 2008. « Du care ». *Revue du MAUSS* 32 (2) : 243. En ligne.

Définitions et anti-définitions

Comment réduire les femmes à des stéréotypes en une étape facile

Il serait bien téméraire de chercher de véritables définitions de concepts chez un auteur qui propose justement de faire éclater cette façon de pratiquer la philosophie : Nietzsche n'ayant pas la prose philosophique « classique » en très haute estime, il s'exprime par aphorismes, par formules-choc³⁹. Il faut donc lire entre les lignes. À défaut de pouvoir cerner de façon définitive la position de Nietzsche sur les questions relatives aux femmes, on peut au moins situer sa fonction dans l'écologie de sa pensée, à partir des extraits compilés dans les chapitres 1 et 2.

On trouve chez Sarah Kofman l'une des études de l'œuvre du philosophe allemand les plus approfondies et originales. En analysant les accusations d'antisémitisme portées contre Nietzsche, Kofman – elle-même de culture juive – proposera une mise au point éclairante. Également spécialiste de l'œuvre de Freud, celle qu'on relèguera trop souvent au statut de collaboratrice dans l'ombre de Jacques Derrida a œuvré à contre-courant de l'orthodoxie universitaire. Se consacrant à une déconstruction singulière (et littérale) de l'approche des philosophes « canoniques » tels que Kant et Auguste Comte, Kofman interprète la posture de Nietzsche comme l'expression d'une forme de lucidité qu'elle oppose à la posture d'un Freud (aveugle à son propre sexisme). Elle explique à quel point il est difficile de se former un jugement sur le sexe opposé en faisant abstraction de sa propre expérience, puisque la vie d'une personne affecte toujours son interprétation des phénomènes auxquels elle est confrontée. Comme le souligne Kofman :

Nietzsche sait très bien que les discours que les hommes développent sur les femmes dépendent en

39. Lire à ce sujet précis *Nietzsche et la métaphore* de Kofman (1983).

grande partie de l'image de la mère qu'ils portent en eux. Dans son cas, cette image est pour le moins ambivalente. C'est bien pourquoi il y a dans ses textes des affirmations multiples et parfois contradictoires sur les femmes [...] (Kofman 1992, 66).

Comment résoudre les contradictions? Cela n'est pas possible, ni même souhaitable : Kofman sait qu'il est vain de chercher chez Nietzsche des principes univoques. Mais ces points de contradiction permettent justement de voir en quoi Nietzsche demeure pertinent dans une perspective contemporaine, notamment parce qu'il a cristallisé les stéréotypes les plus courants sur les femmes dans ses propos. Quatre de ces stéréotypes méritent qu'on s'y attarde dans la mesure où ils constituent des étiquettes réductrices d'une redoutable efficacité, où les femmes sont catégorisées de façon unidimensionnelle :

1. comme espèce distincte des hommes ;
2. comme êtres réductibles à leur corps ;
3. comme êtres destinés à la maternité ;
4. comme êtres mystérieux (voire incompréhensibles) par nature.

La réflexion autour de ces stéréotypes ne permet pas d'épuiser le propos de Nietzsche ni de résoudre quoi que ce soit, mais permet de tracer l'évolution de nos schèmes de pensée et d'en baliser les prolongements.

Définir les femmes comme une espèce différente : pourquoi?

La philosophie occidentale peine à faire des femmes des humains comme les autres, et cela depuis ses fondements mêmes; Platon et Aristote, puis le christianisme médiéval feront en sorte de les inféoder. La philosophie moderne aura quelques sursauts égalitaires et quelques figures d'ex-

ception, mais, de façon générale : le pli, une fois pris, est dur à défaire. Alors que Nietzsche a cherché à ouvrir la philosophie à l'altérité (le corps, l'inconscient, etc.), la tradition a maintenu l'exclusion du féminin comme vecteur d'interprétation, ce qui a fait en sorte que le masculin se maintient en tant que norme (Oliver 1995, 11). C'était d'ailleurs le constat que Simone de Beauvoir faisait dans *Le Deuxième sexe*, publié pour la première fois en 1949, où elle dresse une liste déconcertante des mesures imposées pour s'assurer d'exclure les femmes de la vie publique, sous prétexte qu'elles ne sont pas aptes à exercer le pouvoir (Beauvoir 1949). Elle propose en même temps une recension des arguments « rationnels » invoqués pour expliquer cette exclusion (alors que le motif était politique, économique et, dans certains cas, simplement haineux). On l'aura compris, définir (et souvent, exclure) les femmes par leur émotivité et leur irrationalité a longtemps comporté des « bénéfices » : cela permettait de justifier certaines inégalités. En cela, Nietzsche n'est guère pire que ses collègues : plus explicite et flamboyant dans ses affirmations certes, ce qui en fait un bouc émissaire idéal pour détourner l'attention (voire se permettre un sophisme de la double faute), mais il n'est pas une exception dans la tradition philosophique, loin de là.

Aujourd'hui, alors qu'une égalité hommes-femmes sur le plan légal est en bonne partie atteinte (c'est-à-dire qu'en théorie, hommes et femmes ont les mêmes droits, mais ces dernières, étant plus souvent en position de vulnérabilité, n'ont pas toujours les conditions nécessaires pour exercer leurs droits), les rapports de pouvoir ne sont toujours pas rééquilibrés dans la société en général comme dans la profession académique⁴⁰. En effet, l'exclusion que la philo-

40. La tendance à exclure les femmes de la philosophie physiquement (en tenant des *all-male panels*, en faisant preuve de biais

sophie opère n'est pas « *gender neutral* », elle présuppose et présente un point de vue d'homme qui a la prétention d'objectivité et d'universalité (Oliver et Pearsall 1998, 6), alors que ce point de vue est particulier et situé. Bref, nous ne sommes pas si éloignés de la vision dichotomique décrite par Nietzsche : les femmes dérangent encore les philosophes.

Paradoxalement, la philosophie de Nietzsche offre une brèche pour repenser la question : associer les femmes à l'irrationalité les discrédite du même souffle en tant que philosophes, mais puisque Nietzsche ne valorise pas la rationalité telle que portée par la philosophie traditionnelle, il faut envisager le problème autrement :

Dans la mesure où le corps et les passions irrationnelles ont été associés avec les femmes, la réévaluation des passions corporelles de Nietzsche pourrait aussi les réévaluer (ma traduction ⁴¹).

Cette brèche est importante à la fois sur le plan social et en particulier pour la pratique philosophique : si l'on suit Nietzsche en qualifiant les femmes d'irrationnelles, on est obligé d'étendre l'étiquette aux hommes aussi (puisque'ils sont mus eux aussi par une volonté de puissance, un élan vital qui les porte). Bref, les hommes sont des femmes comme

systemiques qui font en sorte qu'elles sont sous-représentées dans les universités malgré l'abondance de candidates) et théoriquement (en proposant des corpus et canons de textes exclusivement masculins, en invisibilisant celles qui sont présentes dans la profession, par exemple, en ignorant leurs travaux – ceux des chercheuses demeurent largement moins cités que ceux de leurs collègues masculins – ou en les discréditant) demeure. Voir à ce sujet : Crenshaw (2005); Hill Collins (2016); bell hooks (2015); Okin (2008).

41. Dans l'original : « *Insofar as the body and irrational passions have been associated with women, Nietzsche's reevaluation of bodily passions could also revalue women* » (Oliver et Pearsall 1998, 4).

les autres (puisque l'émotivité est une caractéristique « humaine », tout simplement).

Par ailleurs, parce qu'il associe le féminin à la vie, à la création, à la dissimulation de la vérité (soit autant de concepts fondamentaux de son écosystème philosophique), l'interprétation littérale qui nous amènerait à conclure que Nietzsche était simplement un misogyne ordinaire se trouve disqualifiée : le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il est à tout le moins un misogyne extraordinaire.

Des ouvrages comme ceux d'Oliver (1995) ont eu le mérite de mettre en avant des lacunes à ce sujet dans la glose post-nietzschéenne en identifiant quelques éléments qui doivent être soulignés. Oliver explique notamment que si la philosophie continentale s'est ouverte à la voix de l'Autre, ce n'était qu'à condition que cette voix ne soit pas féminine (ou plus simplement : que la voix de cet Autre ne soit pas si différente du Même, car l'ouverture à l'autre est « souvent dépendant de l'exclusion d'un autre féminin ⁴² ». Une position comme celle de Nietzsche a le mérite de nous rappeler que le sujet soi-disant neutre et universel ne l'est pas du tout (Oliver 1995, 54) et n'est, au mieux, qu'une fiction à laquelle nous nous rattachons par incapacité à assumer notre individualité incarnée. Nous – hommes comme femmes – ne sommes, dans la perspective de Nietzsche, que des êtres mus par des élans de vie. Ces forces nous engagent à nous positionner les uns par rapport aux autres, de sorte à créer des catégories. Or celles-ci sont le résultat de contingences, elles sont des interprétations : nous « interprétons » le monde comme étant portionné entre différentes catégories, mais cette lecture ne fait exister des catégories pour autant.

42. Dans l'original : « *often dependant of the preclusion of a feminine other* » (Oliver 1995, 10-11).

C'est, toutes proportions gardées, un raisonnement similaire qui est proposé dans *Bodies That Matter* (2011) qui suit et complète *Gender Trouble* (1990). Judith Butler expose comment le sujet n'existe que s'il s'est situé sur le plan du genre, s'il a pris pour acquis qu'il appartenait d'emblée à un sexe ne se réduisant toutefois pas à un donné biologique. *Gender Trouble* avait révolutionné les études féministes et de genre, alors que la philosophe américaine s'employait à montrer en quoi la notion de sexe était plus discursive que factuelle : puisque les concepts (« femme », « sexe », « genre »...) sont des constructions sociales, ils ne se rapportent pas de façon neutre à des phénomènes observables, mais sont plutôt construits à l'aide du discours... ce qui inclut les biais genrés et les discriminations passives. Autrement dit, c'est en plaquant une appartenance conceptuelle qu'on fait des femmes des femmes : elles ne présenteraient, autrement, pas nécessairement plus de différence d'espèce par rapport aux hommes qu'entre elles. Dans la même veine que Butler, Oliver explique que le concept de sexe est en fait une norme culturelle qui donne forme aux corps « *continually shapes bodies* » (1995, 53), c'est-à-dire que le corps est une construction culturelle et linguistique qui fait en sorte que le féminin n'a pas d'existence propre : il est la contrepartie du masculin⁴³. Dans une organisation du discours essentiellement phallogcentrique, plusieurs expériences typiquement humaines, notamment la maternité ou toute manifestation liée à un vécu féminin demeurent exclues du discours, et, pire encore, exclues même lorsqu'on tente de les inclure :

43. Dans l'original : « *Within Western Culture, feminine sexuality is the sex which is not one : the feminine is not a sex, it is always merely a flip side of the masculine* » (Oliver 1995, 54-55).

C'est ce qui amènera les féministes différentialistes comme Luce Irigaray à exiger une éthique de la différence sexuelle, une véritable différence de la « nature ».

Le féminin, le maternel et la femme sont les composants du groupe des expériences exclues de la philosophie occidentale. Ce qui semble mettre en évidence, toutefois, qu'au moins trois des discours – de Freud, Nietzsche et Derrida – qui prétendent s'ouvrir à la possibilité d'écouter ou de parler à ce qui a été exclu de la philosophie, continuent d'exclure le féminin et la femme (ma traduction ⁴⁴).

Les travaux de Beauvoir, notamment, avaient permis d'établir que les définitions parviennent rarement à rendre compte de la situation particulière de certaines femmes : il est plus difficile qu'il n'y paraît d'associer le concept de « femme » aux corps qu'il peut désigner. Beauvoir elle-même dira d'ailleurs qu'elle a eu pendant un certain temps « une vie d'homme ». Comme l'explique Butler, la construction sociale n'est pas plaquée sur un sexe fixe et donné : le sexe lui-même est en partie construit (ce qui ne revient pas à dire que les différences sexuelles sont imaginées ou niées). C'est plutôt qu'il n'est pas évident de voir à quoi il correspond, où il commence et où il finit : est-ce une réalité naturelle, anatomique, chromosomique, hormonale ou une composition très variable de ces facteurs (Oliver 1995, 130-31)? C'est dans ce sens que Nietzsche affirme qu'on peut « faire des hommes avec des femmes » : il conçoit tout à fait que ces étiquettes sont assignées et non immanentes. On peut alors concevoir les étiquettes de genre autrement :

44. Dans l'original : « *The feminine, maternal and woman are constituent of the group of experiences excluded from Western philosophy. What seems telling, however, is that at least three of the discourses – Freud's, Nietzsche's and Derrida's – that claim to open up the possibility of listening to, or speaking, what has been excluded from philosophy continue to exclude the feminine and the woman* » (Oliver 1995, 12).

le genre n'est donc pas un fait, un donné, c'est un ensemble de pratiques (disciplinaires), d'actes (d'injonction, d'interpellation), qui fonctionnent, qui s'effectuent. Le genre est un rapport en acte, mais qui précisément se masque comme rapport (Dorlin 2010, 228).

Définir les femmes par leur corps

Au cœur de la philosophie de Nietzsche se trouve cette ambition d'en finir avec le rejet du corps qui caractérise la pensée occidentale. En insistant sur l'importance d'une réhabilitation (ce que plusieurs féministes défendaient par ailleurs, en raison de cette nécessité à leurs yeux de rendre compte de l'expérience féminine vécue), Nietzsche devenait incontournable pour ces théoriciennes qui ne pouvaient compter que sur très peu de théoriciens en rupture avec l'orthodoxie : l'importance accordée par Nietzsche au rapport entre corps et esprit est fertile d'un point de vue féministe (Oliver et Pearsall 1998, 3), notamment parce que nombre de théoriciennes ont revendiqué une perspective épistémique située (Gaussot 2008 ; Puig de la Bellacasa 2003 ; Schneider 1998). Mais penser les femmes par une référence au corps et qui les sexualise – par exemple, par leur capacité à porter un enfant (toute noble que soit cette possibilité, la question n'est pas là) – leurs différences morphologiques ou un « mystérieux » potentiel de séduction, alors qu'on peut penser l'homme sans de tels paramètres, c'est encore adhérer à un ordre du monde phallogocentrique, où l'on présuppose que la référence, c'est le mâle et que la femme est l'Autre (ou, pour reprendre la délicate expression d'Aristote, des hommes incomplets). En insistant sur l'aspect physique, on risque un féminisme différentialiste⁴⁵ menant à une forme d'exclusion (par exemple,

45. Luce Irigaray ou Julia Kristeva, par exemple, sont considérées comme féministes différentialistes : elles soutiennent que

une femme trans ou une femme qui n'est pas mère ne sera pas considérée comme une « vraie » femme). On l'a vu, la position de Nietzsche est ambivalente : souvent, il définit les femmes par la maternité, mais tout aussi souvent, il semble réduire la féminité à un ensemble de prescriptions sociales (puisque l'on peut faire femmes des « hommes »), ce qui, paradoxalement, le place très en avance par rapport à son époque (bien qu'il le fasse avec une mauvaise foi évidente)⁴⁶.

Définir les femmes en tant que mères

Repenser la place du corps dans la vie humaine est évidemment souhaitable : notre troisième millénaire naissant ne montre que trop bien à quel point notre rapport à la vie et à la mortalité doit être repensé alors que les biotechnologies sont obsédées par le contrôle de l'apparence et la longévité. Mais de façon générale, les commentaires de Nietzsche sont caractérisés par un surprenant traditionalisme (pour un penseur qui affirmait écrire pour le siècle à venir) lorsqu'il assigne le corps des femmes au potentiel de gestation et affirme qu'elles n'ont aucun autre intérêt que la mater-

les différences corporelles entre hommes et femmes font en sorte qu'ils ont des natures distinctes. Cette position s'oppose au constructivisme auquel on peut notamment associer Butler.

46. La définition de la femme par la spécificité corporelle ou la grossesse pose également un problème d'exclusion pour les personnes non-cisgenres, c'est-à-dire dont l'identité de genre ne correspond pas au sexe de naissance : il existe des femmes dont le sexe constaté à la naissance était masculin et qui choisissent de vivre (avec ou sans réassignation sexuelle) leur vie en tant que femmes. Certes, le phénomène est peu connu à la fin du 19^e siècle (bien que le cas d'Herculine Barbin ait été rendu public du vivant de Nietzsche). Voir la présentation par Michel Foucault de cette histoire hors du commun qui permet de réfléchir aux critères d'identité de genre et d'assignation sexuelle, de même qu'à la répression sexuelle institutionnalisée (Foucault 1985).

nité. Certes, cette possibilité peut être centrale pour plusieurs dans la construction de l'identité – encore une fois, la question n'est pas là. La question est plutôt de rappeler que les femmes devraient pouvoir être définies autant comme astrophysiciennes, *gamer*, premières ministres, *sniper*, écrivaines ou truandes qu'en tant que mères, de la même façon qu'on définirait un homme, c'est-à-dire sans prendre pour acquis que son sexe affecte « l'entièreté » de sa personnalité et de ses actions. Autrement dit, il faut être capable de penser une agentivité autonome (ce qui ne revient pas à nier les différences sexuelles, mais bien à les situer dans un ensemble de caractéristiques plus larges), et pour y arriver il faut penser les femmes comme des êtres humains normaux et complets, et non comme des pondeuses à la merci d'un cocktail d'hormones. En effet, les femmes ne sont pas plus mères que les hommes sont pères, c'est-à-dire que si on définit plus souvent les hommes par leur rôle social (et rarement par leur paternité), il n'y a aucune raison de définir les femmes « principalement » par leur fonction maternelle (ou plutôt, leur fonction de « gestatrices »).

Si l'œuvre regorge de remarques sur la grossesse et la maternité, son écriture est indéniablement influencée par l'évolution de la biologie – science en pleine effervescence à l'époque et dont il s'inspire abondamment. Selon Oliver, l'utilisation de métaphores biologiques indique que pour Nietzsche, la femme parfaite serait celle qui est constamment enceinte d'une conception immaculée, indépendante de l'homme (Oliver 2000, 195-96). Qu'est-ce que cela peut signifier? Peut-être que, tout simplement pour Nietzsche, une femme doit faire ses propres projets; si elle est dépendante de quiconque pour y arriver, c'est que l'on ne peut parler véritablement d'accomplissement – conformément à l'individualisme exigeant qu'il prônait. Cela ne veut pas dire que la réussite d'un projet peut se faire

sans l'aide d'autrui – nous sommes tous interdépendants et avons besoin des autres pour nous développer et nous accomplir, qu'on l'admette ou non – mais si l'on accepte soi-même que la réalisation de nos projets soit conditionnelle à l'aval d'autrui et que l'on attend la « permission », ce n'est pas un véritable accomplissement, mais une complicité à un système de valeurs faibles.

Nietzsche exprime par ailleurs des réserves quant au concept de reproduction. Étant originelle et source de création, la femme n'est pas confinée à reproduire, au contraire, elle peut « produire » à partir de rien : il s'agit d'une création artistique qui s'oppose à la reproduction interprétée comme force réactive. La procréation n'est donc pas une métaphore adéquate pour exprimer la volonté de puissance qui l'anime puisque le mythe dionysiaque n'est pas une force réactive, mais l'origine de toutes les forces : la femme qui affirme est donc la volonté de puissance incarnée (Oliver 2000, 196). Mais cet enthousiasme n'est pas constant dans l'œuvre : en réponse à l'interprétation d'Alexander Nehamas, Oliver déplore que Nietzsche plaide souvent pour une écriture « *sensuous and violent* » issue du corps, mais à condition que ce corps soit [...] masculin (Oliver 2000, 23-24). L'autre difficulté est que Nietzsche se prononce sur un sujet qu'il ne connaît pas : la science de son époque ne lui permet pas de comprendre les transformations hormonales, chimiques, psychologiques associées à la grossesse, il en traite donc comme d'un sujet mystique. Le rapport de Nietzsche au féminin diffère beaucoup selon qu'il est question de la femme ou de la mère (Oliver 1995, 130). Mais de la même façon que la féminité n'est pas l'apanage des femmes (car certains hommes sont loin du stéréotype masculin et certaines femmes font preuve de virilité), la féminité ne coïncide pas nécessairement avec la maternité. Comme le rappelle Kofman dans *L'imposture de*

la beauté, l'état qui se rapproche le plus de la maternité serait la condition d'artiste :

l'artiste, dit Nietzsche, est le sein maternel de l'œuvre, et il ne doit être que cela. Il procréé l'œuvre, la nourrit de son sang, mais il n'est pas elle : il doit exister seulement pour l'œuvre comme la mère pour son enfant (Kofman 1995, 95).

Kelly Oliver abonde dans ce sens en affirmant que l'art soumet la terreur, supprime l'absurde, nous permet d'agir et de créer là où il n'y avait rien. L'art, qui est volonté d'illusion, est donc un instinct de survie, un instinct qui nous protège des visions trop crues de l'horreur de la nature (Oliver 1984, 192-93).

Définir les femmes comme des êtres mystérieux

On l'a vu, la méfiance de Nietzsche à l'égard du féminin s'inscrit dans la lignée d'un rejet plus profond encore : celui du corps, qui n'est pas sans l'influencer (bien qu'il s'en défende). Pour des raisons politiques et métaphysiques, la philosophie occidentale a de tout temps opéré un rejet de la composante charnelle de l'humain, et plus particulièrement celui de la femme, tout simplement en raison de son « étrangeté ». La femme étant différente physiquement du locuteur type que l'on trouve en philosophie, les auteurs peinent à composer avec cette altérité qui, par-dessus le marché, est un potentiel objet de désir (donc source d'irrationalité). Peut-être n'est-ce au fond, suppose Oliver, que pour préserver sa propre image de la virilité que Nietzsche insiste sur cet élément dans ses écrits.

Elle note par ailleurs que la conception de la virilité se modifie au fil de l'histoire des idées⁴⁷ : alors que, chez Platon, son essence était virilité intellectuelle, elle s'avère dans le contexte contemporain associée à la dimension physique (Oliver et Pearsall 1998, 197). Mais il n'en a pas toujours été de même : dans *Le Banquet* (Platon, s. d.a), l'un des convives, Phèdre, explique que l'amour viril permet le dépassement de soi, car on déplacerait des montagnes pour son amant : l'*eros* viril représente un exercice d'autodiscipline typiquement masculin. Platon défendra également dans le dialogue *Phèdre* (s. d.b) que les sentiments qui naissent à la vue du jeune homme aimé libèrent le corps et l'âme, mais que seule l'âme peut succomber à ses désirs : l'âme, c'est le cas de le dire, cherche l'âme sœur, et celle-ci doit être... virile. Dans la quête de la beauté et de la vérité, le corps s'avère ainsi une nuisance, comme l'exprime la métaphore du chariot avec le cheval passionné qu'il faut contrôler avec l'aide de l'intellect : raison et passion sont dans une perpétuelle lutte. Et qu'en est-il de la possibilité d'un *eros* sans corps ? Cette question est abordée dans *Le Banquet* : l'amour est un amour du beau et du bon, les amants veulent le beau et le bon pour toujours, ce qui n'a rien à voir avec l'amour terrestre qu'on pourrait avoir avec les femmes, qui s'avère forcément impur et inférieur (Oliver et Pearsall 1998, 197). Déjà, on observe un changement notable chez Aristote, qui nomme le sentiment *philia* plutôt qu'*eros* : l'amour pour les autres est basé sur un amour de soi. Comme chez Platon, le désir d'appropriation de l'autre est un élément clé de l'amour, mais l'amour de soi contrebalance ce manque : c'est Narcisse qui entre en scène et qui demeurera présent tout au long de l'évolution du concept d'amour dans la philosophie occidentale (tel que le défen-

47. Remerciements à S.-J. Cloutier pour la préparation de notes de lectures ayant servi à la rédaction de ce présent chapitre.

dra Kristeva). Autrement dit, l'homme ne peut que s'aimer lui-même et l'altérité est « inquiétante » : c'est dans cette perspective que Nietzsche, en digne philologue spécialisé dans l'Antiquité grecque, en vient à concevoir les rapports hommes-femmes comme une lutte, une guerre où toutes les tactiques sont bonnes pour arriver à dominer l'autre (ce qui inclut diverses stratégies de camouflage, dissimulation et faire-semblant).

Butler reprend une expression utilisée par Luce Irigaray et Jacques Lacan (proposée par la psychanalyste britannique Joan Riviere en 1929 dans l'article canonique « Womanliness as a masquerade⁴⁸ »), en affirmant que le sexe est une mascarade (Jami 2008). Cela correspond à ce qui est proposé en toutes lettres par Nietzsche : la femme est un masque, mais aussi « sans profondeur ». Derrida poursuivra dans la même lignée en définissant la femme en tant que spécialiste de la dissimulation. Déjà présente dans la mythologie grecque, cette association entre la « femme » et le « mystère » s'est imposée au fil des millénaires sous la forme d'un mythe patriarcal tenace. Mais l'analyse symbolique et psychanalytique des figures du féminin n'est pas ce qui nous intéresse ici : il s'agit plutôt de rappeler pourquoi la philosophie occidentale – et à plus forte raison Nietzsche – tient tant à maintenir une distinction ontologique entre l'homme et la femme en insistant sur le caractère « incompréhensible » de la condition féminine.

L'une des raisons les plus simples que l'on pourrait évoquer est que ça sert en fait un but politique : maintenir le rapport de pouvoir tel qu'on le trouve depuis longtemps, c'est-à-dire dans les mains des hommes. À plus d'une reprise, Nietzsche insiste sur le caractère foncièrement mystérieux de la gent féminine, présentée comme une « énigme » dans

48. Riviere (1929)

Ainsi parlait Zarathoustra⁴⁹ ou comme un être qui porte un « masque » dans *Par-delà bien et mal*⁵⁰. Il est dans sa nature même, explique-t-il, de chercher à se dissimuler et de faire preuve de pudeur. Cette métaphore peut être interprétée dans un sens très négatif ou très positif. Définir les femmes comme des êtres mystérieux renforce la marginalisation : affirmer que les femmes sont insondables, incompréhensibles reviendrait au final à dire qu'il est inutile de tenter toute forme de communication ou de compréhension (autrement dit, il est beaucoup plus facile de jeter l'éponge que de faire l'effort de surmonter des différences de point de vue). Mais à l'inverse, en faisant de la femme une énigme, une créature masquée, on pourrait aussi dire que la question figure avantageusement dans le perspectivisme revendiqué par l'anti métaphysicien au marteau. Lorsque Nietzsche évoque la coquetterie de la femme et la pudeur qui lui sied, il parle du comportement attendu « lorsqu'on occupe un rôle de femme ».

Puisque nous n'avons accès à rien d'autre qu'à des perspectives et des apparences – que nous érigions à tort comme des vérités –, peut-on douter de la valeur d'un être dont la soi-disant fonction serait dévouée à la célébration des apparences, au même titre qu'une œuvre d'art, objet de valeur s'il en est un? Autrement dit : lorsqu'il désigne les femmes comme des êtres dévoués à la coquetterie, il semble les reléguer à un rôle futile bien que lui-même n'accorde aucune valeur à la profondeur. Nietzsche, on le sait, propose une relecture des valeurs de son époque ; l'influence du romantisme fait en sorte qu'il place la « création » parmi les plus importantes, sinon « la » plus importante (avec le concept de vie, auquel il est étroitement associé). En associant les concepts de « vérité » et de « femme », il confère une im-

49. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

50. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

portance majeure au second : l'une comme l'autre sont des leurres, des « masques » (du moins si on parle de l'idéal féminin), mais les femmes, elles, sont vivantes et créatrices à tous les niveaux. En apparence péjorative, cette comparaison nous rappelle que nous n'avons accès qu'à des perspectives et que chercher « la » vérité – du moins celle que cherchent les philosophes : éternelle, immuable, universelle – reste une tentative vaine. Il n'y a rien à chercher, rien à trouver : il n'y a qu'à vivre jusqu'au bout de nos corps, tout simplement.

Conclusion

Si, tel que le suggère Kofman, « femme » et « homme » sont, du moins dans une partie des écrits de Nietzsche, des catégories (ou des prescriptions comportementales), plus que des réalités empiriques, on peut alors, aussi surprenant que cela puisse paraître, le rapprocher sur ce point en particulier de certaines théoriciennes féministes contemporaines de la troisième vague, bien qu'il prône indubitablement une forme d'essentialisme à plusieurs endroits. Rappelons-le : que « homme » ou « femme » soient des constructions sociales, des concepts, des constructions du langage n'implique aucunement qu'il n'y ait pas de différences physiques ou biologiques entre hommes et femmes. Cela signifie en fait que par leur situation (qui diffère), hommes et femmes sont assignés à des catégories auxquelles sont associés des comportements. Cette différence de traitement a une incidence sur la vie, puisque les individus subissent une pression d'agir en fonction de leur genre, qui peut mener à diverses formes de violence ou d'aliénation.

Dans un style qui oscille « entre le précepte moral et le divertissement dramatique » (Frantz de Spot 2011), Nietzsche campe le rapport masculin/féminin dans une dichotomie qui ne se réduit pas aux oppositions de type

« bon/mauvais » ou « fort/faible », car au sein même de chacun de ces pôles se trouve un autre degré d'opposition : et l'homme et la femme sont à la fois forts et faibles. L'une des forces de la femme, c'est d'être « coquette » et « superficielle » au sens où elle prend l'apparence pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une des seules choses dont on peut être certain, qui plus est, une arme de séduction massive. Nietzsche est un des rares auteurs à accorder une connotation positive à la dissimulation, car paradoxalement, plutôt que « de dissimuler une hypothétique vérité, le masque représente pour Nietzsche la seule "profondeur" que le philosophe soit digne de montrer » (Frantz de Spot 2011).

En fait, Nietzsche arrive dans une culture disciplinaire déjà sexiste, qui exclut d'emblée les femmes, de toutes les façons possibles, tel que souligné par Carole Dely (citée par Frantz De Spot), qui révèle « la double touche d'une pensée indissociable d'une culture sexiste, une pensée édifiée depuis un préjugé injuste et injurieux envers les femmes, une pensée sacrificielle, érigée au prix des femmes » (Frantz de Spot 2011). Certes, Nietzsche fait par moment preuve d'une misogynie évidente en reléguant la femme à une fonction de reproduction et de décoration. Mais ses affirmations, toutes condamnables qu'elles soient, ne visent pas à être interprétées littéralement. Qui plus est, les remarques de Nietzsche ne diffèrent pas tant de celles de nos contemporains qui sont souvent incapables, par exemple, de dissocier une femme de la maternité⁵¹, alors qu'on n'invoquera rarement la vie personnelle et familiale d'un homme pour juger son travail intellectuel (et c'est sans parler du *backlash* subi par les militantes féministes qui, en plus de lutter pour une égalité réelle, doivent composer avec l'hostilité

51. Voir à ce sujet : « The implicit gender bias around academia and motherhood » (2015).

de groupes masculinistes et antiféministes qui nient les inégalités sociales avec violence⁵²).

C'est justement parce que Nietzsche refusait formellement de présenter sa pensée sous la forme figée d'un système doctrinal que nous devons résister à la tentation de catégoriser de façon univoque ses propos sur un sujet aussi complexe. Le choix des termes lui-même est révélateur et il faut souligner que les affirmations du philologue sur les femmes sont traduites invariablement en français par « la femme », ce qui ne rend pas le nom féminin, *die Frau* (« la femme » en allemand). Nietzsche emploie plutôt un terme neutre et familier, *das Weib*, qui peut signifier autant « bonne femme », « garce », « nana », « bougresse », « gonzesse » (ou encore, comme on dirait au Québec, « pitoune » ou « Guerda ») :

En utilisant *das Weib* et non *die Frau* [la femme], Nietzsche se garde bien de trancher quelque vérité générale à l'endroit d'un sujet que le mot familier renvoie irrémédiablement à un imaginaire singulier. Rapporter chaque énoncé de Nietzsche sur « la femme » « en général » au cas particulier des « vérités » de Nietzsche, et encore, de ses « vérités » au moment de

52. Au début de la rédaction de cet essai, plusieurs événements d'actualité sont d'une désolation déconcertante : la médiatisation des activités de Roosh V, blogueur misogyne et homophobe qui prône la légalisation du viol (Nadeau 2015); le procès de Jian Gomehi (Mehta 2016), qui révèle à quel point les victimes de crimes sexuels sont doublement pénalisées par la structure actuelle du système de justice (étant dans un état fragilisé, leur témoignage est souvent discrédité alors que le présumé agresseur est innocent, à moins de preuves irréfutables); la commémoration récente des 25 ans de la tuerie de Polytechnique (Lambert 2014) (dont la portée politique a été trop longtemps niée : nous avons nié qu'il y avait là un « attentat contre les femmes » pour cacher l'incapacité ou le manque de volonté politique de la part de l'État de protéger la moitié de sa population, les citoyennes).

l'écriture, dans l'ambiguïté, l'intimité, la familiarité de sa prose philosophico-poétique, d'emblée, déstabilise toute « comparaison d'ensemble », et fragilise l'accusation de misogynie (Frantz de Spot 2011).

Bref, l'énigme demeure entière : il se dégage de cette tentative d'approche du problème que le philosophe allemand est obsédé par la question, qu'il a su mieux que ses contemporains dépasser la compréhension essentialisante, tout en refusant de proposer une réponse qui dépasse les clichés de son époque. Certes, cet « archaïsme volontaire » est cohérent avec les valeurs qu'il prône : retrait du monde, refus d'adhérer aux valeurs collectives égalitaires, valorisation de l'attitude de confrontation.

Mais ironiquement, au sein de ces mêmes valeurs, il y a toutes les possibilités d'une véritable posture féministe, qui peut s'incarner sous diverses formes, dans le dépassement de soi la poursuite d'un individualisme sain (qui n'exclut aucunement la responsabilité sociale et l'adhésion à des valeurs collectives), d'un refus de l'assujettissement face à autrui, dans la valorisation de l'assouvissement des passions. Ça vous semble tiré par les cheveux ? Les deux prochains chapitres présenteront deux cas de figure à titre d'illustration, l'un emprunté à l'histoire, l'autre à la littérature : le cas des suffragistes et celui de Carmen, le personnage de nouvelle devenu héroïne de l'opéra dont Nietzsche était si fervent.

Références

- Beauvoir, Simone de. 1949. *Le deuxième sexe*. Blanche. Gallimard. En ligne.
- bell hooks. 2015. *Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme*. Traduit par Olga Potot. Paris : Éditions Cambourakis. En ligne.

- Butler, Judith. 1990. *Gender trouble : feminism and the subversion of identity*. Thinking gender. New York : Routledge. En ligne.
- . 2011. *Bodies that matter : on the discursive limits of "sex"*. Routledge classics. London New York, NY : Routledge. En ligne.
- Crenshaw, Kimberlé Williams. 2005. « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur ». *Cahiers du Genre* 39 (2) : 51-82. En ligne.
- Dorlin, Elsa. 2010. « "Performe ton genre : Performe ta race!" Repenser l'articulation entre sexisme et racisme à l'ère de la postcolonie ». Dans *Genre, postcolonialisme et diversité de mouvements de femmes*. Sous la direction de Christine Verschuur, 227-37. Graduate Institute Publications. En ligne.
- Foucault, Michel. 1985. *Herculine Barbin dite Alexina B*. Les vies parallèles. Paris : Gallimard. En ligne.
- Frantz de Spot, Anaïs. 2011. « La Pudeur et la "question de la femme". Nietzsche dans le texte. ». *Sens public*. En ligne.
- Gaussot, Ludovic. 2008. « Position sociale, point de vue et connaissance sociologique : rapports sociaux de sexe et connaissance de ces rapports ». *Sociologie et sociétés* 40 (2) : 181. En ligne.
- Hill Collins, Patricia. 2016. *La pensée féministe noire : savoir, conscience et politique de l'empowerment*. Montréal (Québec) : Les Éditions du Remue-ménage. En ligne.
- Jami, Irène. 2008. « Judith Butler, théoricienne du genre ». *Cahiers du Genre* 44 (1) : 205. En ligne.
- Kofman, Sarah. 1983. *Nietzsche et la métaphore*. Galilée. En ligne.

- . 1992. « La question des femmes : une impasse pour les philosophes ». *Les cahiers du GRIF* 46 (1) : 65-74. En ligne.
- . 1995. *L'imposture de la beauté et autres textes*. La philosophie en effet. Paris : Galilée. En ligne.
- Lambert, Maude-Emmanuelle. 2014. « Se souvenir de la tragédie de Polytechnique : au-delà du devoir de mémoire ». *L'Encyclopédie Canadienne*. En ligne.
- Mehta, Diana. 2016. « Affaire Jian Ghomeshi ». *L'Encyclopédie Canadienne*. En ligne.
- Nadeau, Jessica. 2015. « Québec sommé d'interdire la venue du blogueur Roosh V ». *Le Devoir*, août. En ligne.
- Okin, Susan Moller. 2008. *Justice, genre et famille*. Champs 842. Paris : Flammarion. En ligne.
- Oliver, Kelly. 1984. « Woman as Truth in Nietzsche's Writings ». *Social Theory and Practice* 10 (2) : 185-99. En ligne.
- . 1995. *Womanizing Nietzsche : philosophy's relation to the "feminine"*. New York : Routledge. En ligne.
- , dir. 2000. *French feminism reader*. Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers. En ligne.
- Oliver, Kelly, et Marilyn Pearsall, dir. 1998. *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*. Re-reading the canon. University Park, Pa : Pennsylvania State University Press. En ligne.
- Platon. s. d.a. *Le Banquet*. En ligne.
- . s. d.b. *Phèdre*. En ligne.
- Puig de la Bellacasa, Maria. 2003. « Divergences solidaires : autour des politiques féministes des savoirs situés ». *Multitudes* 12 (2) : 39. En ligne.
- Riddell, Jessica. 2015. « The implicit gender bias around academia and motherhood ». *University Affairs*. En ligne.

- Riviere, Joan. 1929. « Womanliness as a masquerade ». *The International Journal of Psychoanalysis* 10 : 303-13. En ligne.
- Schneider, Monique. 1998. « Éprouver le passage ». *TTR : traduction, terminologie, rédaction* 11 (2) : 55. En ligne.

Ces femmes détestables : l'enfer, c'est les suffragistes

Politique du féminin

Soyons honnêtes : n'importe quelle femme moindrement sensée serait légitimée de céder à l'envie d'utiliser les livres de Nietzsche pour s'allumer un bon feu de camp.

Et c'est là tout le génie de Nietzsche. Il demeure intrigant et fascinant, même lorsqu'il se fait le champion de la mauvaise foi. Faut-il le rappeler, il n'avait que peu d'estime pour les misérables humains, qu'il qualifie de « maladie de peau » de la terre dans son *Zarathoustra*⁵³ : peu d'hommes trouvaient grâce à ses yeux. Il n'est pas surprenant qu'il en ait été de même avec les femmes. Misogyne, peut-être, mais antiféministe surtout et misanthrope d'abord et avant tout : la nuance est capitale.

Il ressort de la lecture que dans le corpus nietzschéen, « homme » et « femme » sont souvent utilisés comme des catégories qui permettent de penser notre place dans le monde, mais qui, comme toutes les catégories abstraites, échouent à rendre compte de la complexité du réel. Les concepts permettent de communiquer des idées, mais ils les appauvrissent, ce que ne fait toutefois pas l'expression artistique et métaphorique. En refusant de prendre position précisément comme le veut la pratique habituelle de la philosophie, Nietzsche rend le travail d'interprétation plus ardu. Par conséquent, interpréter ses affirmations sur « les femmes » reste difficile, non seulement parce qu'il refuse de définir, mais surtout, parce qu'on trouve par moments des affirmations où la condition féminine est réduite à la fonction de gestation (dans une perspective hyperessentialisante) et d'autres où elle est comprise comme une prescription comportementale acquise. Il y a donc une tension au sein même de son discours et l'hypothèse la plus

53. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

simple consisterait à croire que la position de Nietzsche sur le sujet varie selon son humeur ou les circonstances. Mais cette hypothèse serait réductrice.

Lire Nietzsche avec un œil *queer* ?

En fait, il y a lieu de se demander si on ne trouverait pas chez Nietzsche les balbutiements d'une réflexion sur l'articulation sexe-genre qui seront au centre des débats dès la fin du 20^e siècle, mais que lui-même n'arrive pas à articuler. Les débats sur l'opposition – trompeuse, d'ailleurs, si on se place d'un point de vue butlérien – entre une entité anatomique (le sexe) et le rôle social (le genre) forceront à repenser les fondements anthropologiques de l'identité de genre, mais aussi les concepts utilisés pour décrire celle-ci (Baril 2008). C'est à croire que Nietzsche lui-même voit les difficultés que posent les visions essentialisantes de la condition féminine, sans arriver à s'en affranchir : il voit bien que toutes les femmes ne sont pas nécessairement faites pour être mères, mais il les relègue néanmoins à cette condition ; il dit en toutes lettres qu'on peut en faire des hommes (au sens d'une norme comportementale liée au genre), mais sans donner plus de détail. Il ne défend pas sérieusement cette position (celle selon laquelle « hommes » et « femmes » sont des rôles sociaux plus que des déterminations biologiques) mais ne l'écarte pas non plus. Comment arriver à ne pas lire « littéralement » Nietzsche de sorte à arriver à tirer quelque chose de ces caricatures ?

Le fait que les commentaires sur le sujet sont disséminés dans toute l'œuvre ajoute à la confusion. On peut toutefois avancer que si chez Nietzsche, les rapports entre hommes et femmes s'opposent de façon comparable aux principes fondateurs de sa pensée (apollinien/dionysiaque). Être homme ou femme signifierait donc présenter une forme d'énergie vitale plutôt qu'une autre. L'erreur la plus cou-

rante serait de voir cette complémentarité des rôles genrés comme fixée une fois pour toutes, sans possibilité d'une permutation ou remise en question des valeurs et, surtout, de la voir comme étant liée au sexe assigné à la naissance. Au contraire, ces rôles se forment dans des dynamiques communicationnelles, à partir de ce qui est donné comme tempérament. Comme l'explique Virginie Despentes dans son pamphlet *King Kong théorie* :

Je ne dis pas qu'être une femme est en soi une contrainte pénible. Il y en a qui font ça très bien. C'est l'obligation qui est dégradante (Despentes 2007, 128).

Si être une femme libérée n'est « pas si facile ⁵⁴ », ça n'a pas non plus à être une fatalité, encore faut-il pouvoir avoir le « luxe » de choisir quel genre de femme l'on veut être, revendication qui a été portée par des approches féministes diverses.

En fait, c'est parce que nombre de femmes se cantonnent à un rôle prédéterminé que Nietzsche est si sévère à leur endroit : dans l'Allemagne puritaine de son époque, nombre de ses contemporaines « choisissent » la voie conjugale comme moyen de se réaliser (rappelons que les possibilités pour les femmes se comptent sur les doigts d'une main). Jouer la vie conjugale comme un rôle de composition est fort acceptable. Ce qui l'est moins, c'est de jouer ce rôle

54. Note au jeune lectorat : même si vous connaissiez ce *hit* de Cookie Dingler de 1984, vous ignoriez probablement que les paroles avaient été écrites par Joëlle Kopf, enseignante de français et collaboratrice du chanteur à titre de choriste et amie. Kopf s'était elle-même décrite comme une « caricature de femme libérée » en décrivant les tensions entre des aspirations contradictoires. Si vous avez lu jusqu'ici, c'est que vous voulez *vraiment* savoir l'histoire complète, alors la voici : Décès de Joëlle Kopf, la parolière de "Femme libérée" : tout ce que vous ignorez sur ce tube de Cookie Dingler (2019).

sans en reconnaître les bénéfiques, en procédant à la manipulation et à la culpabilisation d'autrui. Les nombreuses remarques acerbes de Nietzsche sur le mariage s'expliquent peut-être non tant par ses échecs sentimentaux (remarquez qu'il y aurait de quoi mettre un terme à l'enquête) mais par le fait que le mariage s'avère souvent à ses yeux une chorégraphie d'hypocrisie des plus funestes. Terreau du ressentiment, le mariage est le lieu où l'on nie une partie de soi au nom d'une recherche de stabilité, de reconnaissance sociale parfois : sous cet angle, le mariage représenterait moins une « ruse de la raison » qu'une « ruse de la vie ». En ce sens, Nietzsche conserve certains plis schopenhaueriens dans la mesure où le rôle d'épouse est décrit comme une mascarade au service de l'élan reproducteur. Or ce n'est pas là que le bât blesse : bien que très cynique à l'égard du mariage, il ne le rejette complètement. En fait, il déplore que l'institution ait changé de signification et pris une tournure romantique plutôt que... romaine. Après tout, le mariage a été inventé dans l'Antiquité comme un régime légal de transmission du patrimoine et n'avait rien à voir avec l'amour. Mais du point de vue de Nietzsche, qui a une posture très conservatrice sur cet aspect, tout s'est gâché avec le romantisme, puisque qui dit mariage romantique dit égalité, qui dit égalité dit « suffrage universel » : le couple devient alors une mini-démocratie.

Et ce qui irrite Nietzsche au plus haut point, c'est une femme revendicatrice bien particulière, qui incarne à ses yeux le pire des deux mondes. Une femme qui, plutôt que de régner au foyer, revendique haut et fort un statut de citoyenne à part entière égal à celui de l'homme, qui brise la famille, qui néglige ses enfants pour aller se mêler des affaires de la Cité.

J'ai nommé : la suffragiste.

L'enfer, c'est les suffragistes... et les suffragettes

1886, c'est trente-cinq ans après la publication de *The Enfranchisement of Women* par Harriet Taylor Mill (1851) et peu de temps après que l'intellectuelle française Hubertine Auclert, pour la première fois de l'histoire, ait donné une connotation positive au terme médical « féminisme » (c'est-à-dire le fait pour un homme de ne pas développer les caractéristiques masculines). Le mot désignera par la suite cette lutte visant à améliorer le sort des femmes pour atteindre l'égalité de droit avec les hommes et sera plus tard associé au concept de suffragette (qui apparaîtra pour sa part bien plus tard, en 1903).

1886, c'est également l'année de naissance de l'avocate new-yorkaise Inez Milholland, militante pour la paix et le suffrage des femmes⁵⁵, ainsi que celle de Victoire Cappe, fondatrice du Mouvement social féminin (très influent en Belgique). C'est aussi l'année de la modification, grâce à l'acharnement de la militante anglaise Josephine Butler, d'une loi anglaise relative à la prostitution qui contrevient aux droits fondamentaux des femmes⁵⁶.

Mais 1886, c'est aussi la publication de *Par-delà bien et mal*⁵⁷, indéniablement un des textes qui aura le plus d'influence sur la philosophie du siècle à venir, en ce qu'il remet en question le système de valeurs occidental. Dans cet essai flamboyant, Nietzsche en a long à dire sur la question et sur ces femmes qui revendiquent un statut de citoyennes (et disons-le : d'êtres « humains » à part entière). Conformément à son habitude, il tourne en ridicule leurs revendi-

55. Voir à ce sujet : *Suffragistes et suffragettes : La conquête du droit de vote des femmes au Royaume-Uni et aux États-Unis* (2017).

56. Voir à ce sujet : *Féminisme et prostitution dans l'Angleterre du XIX^e siècle : la croisade de Josephine Butler* (2018).

57. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

cations. Les affirmations de Nietzsche sont irritantes et souvent non-fondées : il répète plutôt qu'il n'explique ou justifie (et, en cela, a au moins le mérite d'être transparent quant au caractère borné de sa lecture de l'actualité). Ce passage, par exemple, est un concentré de clichés masculinistes⁵⁸ :

À aucune époque le sexe faible n'a été traité par les hommes avec autant d'égards qu'à notre époque – cela est un trait spécifique du penchant et du goût fondamental de la démocratie au même titre que l'irrespect pour l'âge – : quoi d'étonnant que l'on abuse immédiatement de ces égards? On veut davantage, on apprend à exiger, on finit par trouver ce tribut des égards presque offensant, on préférerait rivaliser, voire franchement se battre pour ses droits : en un mot, la femme perd de sa pudeur. Ajoutons immédiatement qu'elle perd aussi de son goût. Elle désapprend la peur de l'homme : mais la femme qui « désapprend la peur » abandonne ses instincts les plus féminins. Il est assez légitime, et également assez facile à comprendre que la femme se hasarde à sortir lorsque l'on ne veut plus et n'élève plus avec vigueur ce qui dans l'homme inspire la peur, disons-le plus précisément, ce qui dans l'homme est *l'homme*; ce qui est plus difficile à comprendre, c'est que ce faisant – la femme dégénère (aphorisme 239) (Nietzsche 2003, 779).

Attardons-nous sur quelques pépites stupéfiantes. D'abord, la référence au « sexe faible », peu cohérente avec la façon dont Nietzsche qualifie habituellement ces êtres dangereux que sont les femmes. Simple figure de style? Peut-être. Il concède une fois de plus qu'elles peuvent apprendre à ne plus craindre l'homme tout en maintenant la croyance dans

58. Pour une définition du terme et une analyse de son évolution, voir « Le "masculinisme" : une histoire politique du mot (en anglais et en français) » (2009).

un instinct proprement « féminin » qui se caractériserait notamment par la pudeur, ce qui constitue une profonde contradiction que lui-même n'arrive pas à bien cerner : en devenant « hardie », la femme gagne en force et devrait non pas dégénérer, mais devenir *Überfrau*. Et c'est là que cela devient intéressant : plutôt que de reconnaître cette possibilité, Nietzsche en reste à sa stupeur et rebrousse chemin, afin de ne pas ébranler la dichotomie fondatrice à laquelle il tient tant, refusant de franchir le seuil d'une ère dans laquelle il aura pourtant joué un rôle décisif, à savoir, la post-modernité. Nietzsche se disait un siècle à l'avance et avait vu les progrès futurs probables des mouvements féministes, mais il n'était pas capable d'imaginer de façon optimiste un monde égalitaire. Aux yeux de Nietzsche (qui en a contre le suffrage universel, mais d'abord et avant tout contre toute ferveur démocratique), la créature la plus ridicule, la plus « hystérique » est assurément la suffragiste, puisque la quête d'une égalité juridique et politique avec l'homme lui apparaît motivée par le ressentiment. Qui plus est, ces militantes faisaient preuve d'un acharnement aussi tenace que celui des métaphysiciens cramponnés à l'idéal de vérité, tout en faisant la promotion de l'égalité au nom de la dignité morale, valeurs honnies s'il en était aux yeux du philosophe allemand.

La réaction de Nietzsche est irritante et il n'est guère surprenant que des libérales contemporaines comme Martha Nussbaum aient refusé de le reconnaître en tant que penseur politique (ou comme penseur tout court). Nussbaum, qui s'oppose à voir l'ironie dans la prose nietzschéenne en faisant fi des fondements théoriques sur lesquels repose son propos, réagit de façon pour le moins sanguine au fait qu'on ose le comparer à de véritables penseurs politiques tels que Mill et Rousseau (Nussbaum 1997, 1). Son verdict est qu'on

ne peut « rien » tirer de la pensée de Nietzsche⁵⁹. Mais le problème avec ce genre de lecture (et la raison pour laquelle on peut la considérer fautive) est qu'elle comporte tous les défauts identifiés par Nietzsche (on dirait en termes populaires qu'elle « tombe dans le panneau »). Prônant un libéralisme bien-pensant et dogmatique, elle n'hésite pas à rejeter la proposition sans même tenir compte de ses postulats de départ et, surtout, sans réaliser que le projet politique de Nietzsche est un libéralisme radical qu'il convient de critiquer sérieusement s'il y a lieu, mais certainement pas de rejeter du revers de la main avant même d'en avoir compris la teneur.

La philosophe américaine Kelly Oliver explique pour sa part que dans une perspective comme celle de Nietzsche, la « faute » du mouvement féministe tient surtout à ce qu'il part d'un moyen pour devenir une fin. Lorsque ce qui devait être une façon d'aider les femmes d'un point de vue socio-économique devient l'objectif en soi (le mouvement pour le mouvement), on retombe dans une posture essentialisante : d'un projet qui visait à favoriser le déploiement vital, on fait une fin en soi qui freine celui-ci. La volonté de vérité doit servir la vie (et non nourrir un idéal transcendant) et doit se reconnaître par moments comme une

59. « [...] il soutient que ses bonnes nouveautés peuvent sauver l'Europe de la crise produite par la supposée banqueroute du libéralisme du siècle des Lumières. Il semble intéressant de réexaminer cette déclaration, en demandant, "Qu'est-ce que Nietzsche a à nous offrir [...]?" En particulier, étant donné que Nietzsche est encore une fois en vogue en tant que critique romantique et antirationnaliste du libéralisme, "Qu'est-ce que Nietzsche a à offrir en tant que critique sérieux de philosophie politique libérale?" Je vais procéder en définissant certains critères de réflexion politique sérieuse – sept problèmes avec lesquels un penseur politique doit s'attaquer pour mériter sérieusement notre attention. Je soutiendrai ensuite que sur six des sept problèmes, Nietzsche n'a rien à offrir qui ne soit tout à fait puéril » (ma traduction) (Nussbaum 1997, 1-2).

volonté d'illusion (Oliver 2000, 189-90). Existe-t-il, selon Nietzsche, une « nature » féminine qui prédisposait les femmes à agir de telle ou telle façon? Pas nécessairement. C'est en ce sens qu'il affirme que chaque personne peut choisir son rôle de composition et les valeurs qui y sont associées.

Dès 1878, dans *Humain, trop humain*⁶⁰, Nietzsche avait abordé la question dans l'aphorisme 425 du chapitre 7, intitulé « Période militante des femmes », qu'il convient de citer dans sa quasi-entièreté :

On pourra, dans les trois ou quatre contrées civilisées de l'Europe, *faire des femmes, par quelques siècles d'éducation, tout ce que l'on voudra, même des hommes, non à la vérité au sens sexuel, mais enfin dans tout autre sens. Sous une telle influence, elles auront un jour reçu toutes les vertus et les forces des hommes*; il est vrai qu'il leur faudra par-dessus le marché prendre aussi leurs faiblesses et leurs vices [...]. Mais comment supporterons-nous l'état de transition amené par là, lequel peut lui-même durer plus d'un siècle, durant lequel les sottises et les injustices féminines, leurs *antiques attaches*, prétendront encore l'emporter sur tout *l'acquis, l'appris*? Ce sera le temps où la colère constituera la passion proprement virile, la colère de voir tous les arts et les sciences inondés et engorgés d'un dilettantisme inouï, la philosophie mourant sous le flux d'un babil à perdre l'esprit, la politique plus fantaisiste et plus partielle que jamais, la société en pleine décomposition, parce que les gardiennes de la morale ancienne seront devenues ridicules à leurs propres yeux et se seront efforcées de se tenir à tous égards en dehors de la morale. Si les femmes en effet avaient en la morale leur plus grande puissance, *à quoi*

60. Accéder au texte intégral, (traduction d'Alexandre-Marie Desrousseaux).

devront-elles se prendre pour regagner une semblable mesure de puissance, une fois qu'elles auront délaissé la morale? [je souligne].

Ce passage est étourdissant à la fois pour tout ce qu'il mobilise et prend pour acquis mais aussi pour toutes les craintes qu'il ressasse. D'abord, quel est cet « autre sens »? Et en quoi serait-ce si funeste que les femmes, gardiennes de la morale (rôle discutable s'il en est un), rejettent ce pouvoir de second ordre? Le monde sera-t-il vraiment sens dessus dessous parce que les rôles ne seront plus aussi clairement définis? Sommes-nous si incapables de réinventer de nouvelles règles et d'adapter nos comportements au fil du temps?

À première vue, on pourrait penser qu'à l'instar de bien des penseurs en posture privilégiée, Nietzsche ne s'est « jamais » interrogé sur l'origine de la disparité dans la répartition des pouvoirs. Après tout, ayant bénéficié d'une éducation de qualité qui lui a permis d'obtenir un poste enviable et de jouir de beaucoup de liberté, il n'a pas fait l'expérience de la précarité ou de formes d'assujettissement vécues par les femmes (par exemple, la pression de se marier). Or, on sait qu'il s'est justement posé la question dans *Généalogie de la morale*⁶¹ et qu'il a reconnu que la répartition des pouvoirs religieux, spirituels, symboliques s'explique par la capacité de certains groupes de s'appropriier ces pouvoirs. Si le pouvoir s'acquiert par la force – que cette force soit physique, intellectuelle ou morale –, il n'est légitimé qu'*a posteriori*, soutient-il, en faisant appel à des justifications morales culpabilisantes, par exemple, le bien, le mal dans la tradition chrétienne, qui servira ensuite de fondement au système judiciaire.

Une hypothèse à envisager serait alors la suivante : Nietzsche avait vu l'inéquité dans la répartition des pou-

61. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

voirs entre hommes et femmes. Il avait compris les motivations de celles qui ont tenté de corriger ces iniquités. Mais appuyer les militantes pour le suffrage universel – ou reconnaître la légitimité de leur lutte – l'aurait conduit à renier ou à remettre en question une partie de ses croyances fondamentales et aurait perturbé l'équilibre de l'écosystème qu'il proposait. Se retrancher dans la moquerie en tournant les revendications égalitaires en ridicule c'est faire comme son personnage, Zarathoustra, qui choisit de se retirer de la société pour aller radoter tout seul dans sa montagne plutôt que de rester engagé dans un débat dans lequel il fait cavalier seul.

Ainsi, Nietzsche reconnaît – peut-être à son propre corps défendant – que les vertus n'appartiennent pas au sexe, mais bien au « genre », ce qui, quoi qu'en pensent les conservateurs, est un comportement « acquis ». Autrement dit : ce par quoi on définit souvent les femmes est culturel, et non « naturel », nécessaire, inné, à un détail près. C'est ainsi que l'émancipation des femmes apparaît problématique pour Nietzsche lorsqu'elle prend la forme d'une obligation morale ou de l'obéissance à un principe d'égalité. Qui plus est, cette quête d'égalité contrecarre la seule chose qui à ses yeux est inhérente et naturelle aux femmes, à savoir la maternité. Ainsi, les suffragistes sont par conséquent des femmes dégénérées puisqu'elles se consacrent à une lutte sociale et politique plutôt qu'à la réalisation de ce à quoi la « nature » les prédisposait.

Évidemment, la posture de Nietzsche pose problème à plusieurs égards. Définir les femmes par leur potentiel de maternité exclut d'emblée celles qui ne peuvent être mères biologiques (ou ne veulent pas l'être). Cela revient, dans le premier cas, à discriminer sur la base d'un élément dont elles ne sont pas responsables (par exemple, en cas d'infertilité) et dans le second, à imposer une prescription morale dont

les racines sont profondes. En effet, la femme qui refuse d'être mère a de tout temps généré la suspicion et a dû composer avec des normes comportementales strictes. En Occident, les institutions se sont toujours assuré qu'elles soient mariées ou à défaut, intégrées dans des institutions religieuses afin qu'une autorité soit exercée sur elles. Le pouvoir religieux qui reposait notamment sur le maintien et la reproduction de la structure familiale s'est toujours assuré de maintenir un ordre social strict – ce que Nietzsche reconnaît par ailleurs. Certes, plusieurs exceptions (comme les béguinages en Belgique ou autres formes de communautés féminines) ont permis à nombre de femmes de s'épanouir autrement que par la maternité et la vie familiale, mais ces mouvements sont demeurés minoritaires. Aujourd'hui, même en contexte sécularisé, le sujet demeure délicat : la non-maternité volontaire demeure un sujet tabou et nombre de femmes essuient des critiques (larvées ou explicites) pour avoir fait le choix de prendre seules les décisions relatives à la fertilité (Carmel 1990). Ce combat est loin d'être gagné : constamment, des brèches dans le droit à l'IVG réapparaissent (notamment dans certains États américains et dans des groupes conservateurs disséminés dans les pays occidentaux), au nom de la soi-disant fonction « sacrée » de la maternité.

Les mouvements en faveur du suffrage l'irritent en raison des injonctions morales qu'ils véhiculent. L'ironie est qu'une amie proche de Nietzsche, l'intellectuelle allemande Malwida von Meysenbug (1816-1903), a été très impliquée dans ces mouvements tout en contribuant à la diffusion de l'œuvre du philosophe allemand. Que les militantes revendiquent davantage de liberté : passe encore. Que les femmes dédaignent leur rôle domestique et maternel ? Soit. Mais ce qui pose véritablement problème avec le mouvement pour le suffrage, d'un point de vue nietzschéen, c'est

son caractère grégaire, moral, populaire et par conséquent, nihiliste. Le philosophe adopte ainsi à l'endroit des militantes féministes la même méfiance qu'envers le concept de vérité : chacune des positions est un mensonge, mais ces mensonges peuvent être utiles (ou mauvais) pour la pensée (Oliver 1984, 185), selon qu'ils enrichissent (ou nuisent à) la vie en donnant une trop grande importance à de fausses valeurs. Le « mensonge » qui nous incite à suivre nos instincts est fertile et productif, mais un mensonge culpabilisant ne l'est pas. Nietzsche range parmi ces mensonges des choses telles que la croyance en la justice (qui est au cœur des arguments évoqués pour réclamer le suffrage des femmes). C'est en ce sens qu'il conclut l'aphorisme 361 du *Gai savoir* (« Le problème du comédien ») par la formule-choc selon laquelle la femme serait « tellement artiste » parce qu'elle maîtrise l'art de la mise en scène, mais aussi de la manipulation du discours :

[...] et l'on est finalement en droit, face à tout ce que les femmes écrivent sur « la femme », d'entretenir une solide méfiance et de se demander si la femme *veut* – et *peut* vouloir véritablement faire la lumière sur son compte... Si une femme ne cherche pas ainsi à se procurer une nouvelle *parure* – je suis d'avis que se parer est un trait propre de l'éternel féminin, n'est-ce pas? – eh bien, c'est qu'elle veut susciter la peur à son égard : – peut-être, ce faisant, veut-elle la domination. Mais elle ne veut pas la vérité [...] (Nietzsche 2003, 775).

Ce que la militante cherche, aux yeux de Nietzsche, c'est la puissance, à l'instar de n'importe quel autre être vivant : nous sommes des êtres tournés vers la puissance, que l'on veuille l'admettre ou non. Mais plaider au nom de l'égalité hommes-femmes ou de la dignité des femmes, c'est tenir un discours hypocrite (Oliver 1984, 187-91). Cette façon de porter un idéal mènerait certaines femmes à se nier

elles-mêmes pour se positionner en « hommes ». À cela, on pourra évidemment répondre qu'en l'absence d'autres moyens pour faire entendre leur voix, ces femmes devaient composer avec les options à leur portée dans un cadre légal où elles ont longtemps été considérées comme mineures. Mais surtout, il faut voir ici que la caricature esquissée par Nietzsche lui sert de repoussoir : méfiant face au progrès et aux avancées démocratiques, il tente par ce moyen de discréditer celles qui portent ces revendications sans voir que nombre d'entre elles incarnent magnifiquement l'idéal philosophique dont il s'était fait promoteur (et sont dans l'affirmation positive, plutôt que dans le ressentiment). À titre d'illustration, pensons à Idola St-Jean (1880-1945), suffragiste québécoise marquante dont la politologue Diane Lamoureux brosse le portrait ainsi :

le féminisme était un choix conscient, seul moyen pour les femmes d'accéder à la pleine humanité. Elle a dû consacrer l'essentiel de ses énergies militantes à l'obtention du droit de vote, mais elle a constamment souligné que le vote n'était qu'un instrument, la condition sine qua non à une véritable émancipation féminine. Et, très seule à son époque, cette émancipation, elle la voyait sous l'angle de l'autonomie non seulement financière mais d'abord et avant tout personnelle (Lamoureux 2005, 58).

On est loin de la militante hystérique moralisatrice. Pourtant, Nietzsche allait jusqu'à voir une « stupidité masculine » dans le mouvement féministe, qui consistait à ses yeux à imiter l'homme dans un élan dogmatique, puis tenter de créer une science de la femme. La militante est attirée par une attitude essentialiste (croire en sa pleine dignité en tant que personne) et un désir de se montrer en toute transparence, deux attitudes que Nietzsche a en horreur (Oliver 1984, 187). Tel que l'explique Oliver, tant

le métaphysicien que la féministe sont obsédés par la volonté de vérité et leur recherche de l'« en soi », qui est un comportement hostile à la vie (1984, 188). Bref, en plus d'être coquettes, superficielles, manipulatrices et monomaniaques (puisque une seule chose les intéresse : la maternité), les militantes échoueraient, aux yeux de Nietzsche, à se qualifier comme des sujets à part entière. Par conséquent, leur désir d'émancipation de même que leurs tentatives d'*empowerment* sont jugés ridicules. Une seule chose les sauve, en fait : leur soi-disant désintéret de la vérité. Cette lecture d'Oliver ne fait toutefois pas consensus. Sarah Kofman, par exemple, propose une tout autre explication des nombreux sarcasmes de Nietzsche à l'égard des femmes militantes (Frackowiak 2012, 188) dont les éléments principaux sont relatés dans une entrevue qu'elle avait accordée peu avant son décès en 1994 :

Quand Nietzsche pastichant un mot de Napoléon écrit « Mulier taceat de muliere », il n'ôte pas la parole aux femmes pour la donner aux hommes qui détiendraient la vérité sur elles, car il sait qu'il n'y a pas de vérité, pas plus sur les femmes que sur autre chose. Et que ce que l'on appelle « la Femme » ou « l'éternel féminin » est une fiction des hommes qui à un moment donné de l'histoire ont eu le besoin de séparer l'humanité en sexe fort et sexe faible, en s'attribuant imaginativement cette force qu'ils n'avaient précisément plus. Quand Nietzsche demande aux femmes de faire silence sur les femmes, il leur demande de ne pas être complices des hommes, des métaphysiciens, de tous les dogmatiques qui croient en la « vérité ». Car la femme est, quand elle n'est pas corrompue par les hommes, sceptique. Elle sait qu'il n'y a pas de vérité et si elle se voile, c'est parce qu'elle sait qu'elle n'a rien à cacher... (Kofman 1992, 66).

Pour intéressante qu'elle soit, cette explication repousse le problème plus loin, puisque Kofman poursuit en réitérant la posture nietzschéenne qui trace un lien nécessaire entre féminité et maternité. Ce faisant, les préjugés machistes qui associent l'émancipation à « l'hystérie » sont remis en question mais maintenus :

C'est la femme « émancipée » ou hystérique, celle qui refuse d'affirmer la vie, d'avoir des enfants, qui se fait complice des théologiens et revendique d'avoir à dire la vérité sur les femmes. C'est pourquoi, quand, comme vous le dites, dans presque tous mes livres je parle des femmes, ce n'est pas pour dire la vérité sur elles. C'est pour dénoncer les préjugés métaphysiques masculins, pour aussi les déconstruire à la façon de Nietzsche et de Derrida. La déconstruction des opposés métaphysiques, entre autres celles du sensible et de l'intelligible, devant nécessairement conduire à celle de l'opposition masculin/féminin, puisque la tradition métaphysique a toujours mis le masculin du côté de l'intelligible, le féminin du côté du sensible (Kofman 1992, 66).

L'ironie, c'est que Kofman, qui n'était elle-même pas mère et occupait un emploi traditionnellement masculin au sein duquel elle faisait figure d'iconoclaste (ce qui lui a d'ailleurs valu son lot de problèmes), a été l'une des plus féroces critiques du machisme ambiant de sa discipline. Le machisme qu'elle dénonçait n'était pas seulement présent dans les comportements au sein des dynamiques de travail, mais dans le cœur même de l'histoire de la philosophie (notamment chez Kant, Comte et Freud). Pourtant, elle a toujours refusé de s'identifier comme féministe, même si ses travaux et actions allaient dans le sens d'une égalité de reconnaissance entre hommes et femmes. Kofman incarnait donc à la fois « l'hystérique » que Nietzsche semble condam-

ner (puisqu'elle revendique, dérange, remet en question l'ordre établi) et la personne courageuse dont Nietzsche vantait les mérites (puisqu'elle avait su assumer pleinement son désir de mener une vie tournée vers la création libre). Par son parcours intellectuel, Kofman était particulièrement bien placée pour saisir les nuances et ambiguïtés de la position de Nietzsche et éviter les pièges de l'interprétation trop littérale. Elle avait su voir que malgré les propos acerbes de Nietzsche, ce dernier ne rejetait pas pour autant ni le féminin ni les femmes. Oliver souligne pour sa part qu'à plusieurs endroits dans son œuvre, Nietzsche s'identifie lui-même à elles et n'hésite pas à tordre la dichotomie traditionnelle homme/femme en évoquant des « *masculine mothers and manly pregnancies* » ou en utilisant de façon positive des métaphores liées à la maternité (Oliver 1995, 143, 147, 151).

Baubô et les féministes en bobettes

Une section du livre *Nietzsche et la scène philosophique* de Sarah Kofman (1986) est nommée d'après une très ancienne figure orphique à propos de laquelle nous ne savons que peu de choses, et à laquelle Nietzsche réfère notamment dans *Le Gai savoir*⁶² : celle de Baubô. Kofman relève que si Nietzsche critique vertement certains modes de comportement féminin, il en valorise d'autres. Elle explique cette tension importante en relevant que la « bonne » femme serait Baubô, alors que la « mauvaise » serait la féministe, la suffragette, la militante, ce qui a été relevé par Oliver également (Oliver 1995, 151). Pourtant, c'est mal connaître les militantes que de les réduire à cette caricature, alors que plusieurs d'entre elles ont fait preuve d'une forme de courage et d'énergie cohérentes avec les valeurs préconisées par Nietzsche.

62. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

D'abord, qui est Baubô ? C'est la figure mythologique grotesque et impudique qui réussit à faire rire Déméter, déesse des moissons, inconsolable depuis la perte de sa fille Perséphone retenue dans le royaume d'Hadès. En redonnant à Déméter le goût de vivre, Baubô fait en sorte que la vie revienne sur terre par une astuce aussi simple que surprenante : elle fait l'exact contraire de Marilyn Monroe rattrapant avec pudeur le pan de sa jupe soufflé par l'air d'une bouche de métro. Baubô est laide, mais la spontanéité avec laquelle, d'après le récit qui est parvenu jusqu'à nous, elle retrousse sa jupe pour faire rire Déméter en montrant son sexe et son ventre est efficace. C'est le ridicule de la situation qui déclenche le rire. (D'ailleurs, il aurait été bien utile qu'un avatar contemporain de Baubô fasse le même numéro à Monroe : l'icône n'aurait peut-être pas eu une fin aussi funeste si on avait pu la faire rire elle aussi ?)

En fait, bien des militantes (et pas seulement les plus radicales) s'y connaissent en termes d'impudeur : « elles » sont souvent les plus dignes héritières de Baubô... bien que leur humour ne plaise pas à tous (le masculin est ici à dessein). L'historienne Christine Bard rappelle une des scènes qu'on voyait fréquemment pendant les manifestations et actions pour l'accès au suffrage : les « pantalons de dessous, découverts par le soulèvement des robes (un geste d'agression auquel les suffragettes sont réellement confrontées) » (Bard 2014, 217). Les militantes n'en demeuraient pas moins campées sur leurs convictions et résolues à mener leur lutte, préférant risquer de se faire tourner en ridicule que d'abandonner leur cause. Elles n'en sont pas restées là : différentes actions de provocation adoptées par les suffragistes et les militantes féministes (ou ralliées à des causes liées à des enjeux féministes⁶³) qui leur ont succédé témoigneront d'une

63. Pensons par exemple à la fameuse « Manif toute nue » tenue le 3 mai 2012 à Montréal pour le maintien de l'accès à l'éducation

force active, plutôt que réactive, une puissance libératrice, voire ludique. Celle-ci passera notamment par la réappropriation de leur corps, de l'usage de celui-ci à des fins de provocation (à ne pas confondre toutefois avec l'approche sensationnaliste préconisée par les Femen⁶⁴ qui, somme toute, a plus à voir avec un désir de visibilité médiatique que de véritables changements sociaux (Dalibert et Quemener 2014)).

À la décharge de Nietzsche, il faut préciser qu'il n'a pu être témoin que d'une partie du mouvement féministe moderne. Non seulement il n'a pu en voir la dimension créative et porteuse, mais il n'a pu voir que le féminisme, au final, est bon pour tout le monde et permet, à plusieurs égards, de cultiver sa surhumanité.

Références

- Bard, Christine. 2014. « "Mon corps est une arme", des suffragettes aux Femen ». *Les Temps Modernes* n° 678 (2) : 213. En ligne.
- Baril, Audrey. 2008. « De la construction du genre à la construction du "sexe" : les thèses féministes postmodernes dans l'oeuvre de Judith Butler ». *Recherches féministes* 20 (2) : 61-90. En ligne.
- Bijon, Béatrice, et Claire Delahaye, dir. 2017. *Suffragistes et suffragettes : la conquête du droit de vote des femmes au Royaume-Uni et aux États-Unis*. Traduit par Béatrice Bijon, Claire Delahaye, Gérard Gâcon, et Floriane Reviron-Piégay. Les fondamentaux du féminisme anglo-saxon. Lyon : ENS Éditions. En ligne.

universitaire accessible, relayée notamment par l'AFP dans un topo du 18 mai 2012.

64. Pour une réflexion sur le pseudo-féminisme des Femen, voir : « Femen partout, féminisme nulle part » (Chollet 2013).

- Carmel, Marlène. 1990. *Ces femmes qui n'en veulent pas : enquête sur la non-maternité volontaire au Québec*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- Chollet, Mona. 2013. « Femen partout, féminisme nulle part ». *Le Monde diplomatique*, mars. En ligne.
- Dalibert, Marion, et Nelly Quemener. 2014. « Femen, l'émancipation par les seins nus ? ». *Hermès, La Revue* 69 (2) : 169-73. En ligne.
- Despentes, Virginie. 2007. *King Kong théorie*. Le livre de poche 30904. Paris : Grasset. En ligne.
- « Décès de Joëlle Kopf, la parolière de "Femme libérée" : tout ce que vous ignorez sur ce tube de Cookie Dingler ». 2019. *France 3 Alsace*, juin. En ligne.
- Dupuis-Déri, Francis. 2009. « Le "masculinisme" : une histoire politique du mot (en anglais et en français) ». *Recherches féministes* 22 (2) : 97-123. En ligne.
- Frackowiak, Mathieu. 2012. *Sarah Kofman et le devenir-femmes des philosophes*. Hermann philosophie. Paris : Hermann. En ligne.
- Kofman, Sarah. 1986. *Nietzsche et la scène philosophique*. 2e éd. rev. et corr. Paris : Galilée. En ligne.
- . 1992. « La question des femmes : une impasse pour les philosophes ». *Les cahiers du GRIF* 46 (1) : 65-74. En ligne.
- Lamoureux, Diane. 2005. « Idola Saint-Jean et le radicalisme féministe de l'entre-deux-guerres ». *Recherches féministes* 4 (2) : 45-60. En ligne.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Œuvres*. Traduit par Patrick Wotling. Paris : Flammarion.
- Nussbaum, Martha. 1997. « Is Nietzsche a political thinker ? ». *International Journal of Philosophical Studies* 5 (1) : 1-13. En ligne.

- Oliver, Kelly. 1984. « Woman as Truth in Nietzsche's Writings ». *Social Theory and Practice* 10 (2) : 185-99. En ligne.
- . 1995. *Womanizing Nietzsche : philosophy's relation to the "feminine"*. New York : Routledge. En ligne.
- , dir. 2000. *French feminism reader*. Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers. En ligne.
- Regard, Frédéric, dir. 2018. *Féminisme et prostitution dans l'Angleterre du XIXe siècle : la croisade de Josephine Butler. Les fondamentaux du féminisme anglo-saxon*. Lyon : ENS Éditions. En ligne.
- Taylor Mill, Harriet. 1851. « The Enfranchisement of Women ». *Westminster and Foreign Quarterly Review*. En ligne.

Ces femmes détestables : relire Carmen autrement

Une figure féminine singulière : Carmen

Avril 2021. Après un an de confinement lié à la pandémie, l'actualité regorge de statistiques sur la précarisation croissante des conditions de vie des femmes⁶⁵. Les nouvelles font état d'un autre mal : le nombre de féminicides⁶⁶. Au moment où je révise cette partie du texte, une autre femme vient de mourir sous les coups de son conjoint. C'est la huitième au Québec en autant de semaines. Les semaines passent et le slogan « pas une de plus ! » devient obsédant parce qu'il ne fonctionne pas : nous avons échoué à sauver ces femmes qui sont mortes parce qu'elles étaient des femmes. Nous avons échoué parce que la violence à leur égard s'imisce partout, parce que le système judiciaire et pénal n'est pas apte à les protéger. Ce désastre se produit pendant qu'un autre cancer nous ronge collectivement depuis des années, tel qu'exposé dans les conclusions de l'EN-FADDA, Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues ou assassinées⁶⁷.

Dans ce contexte, n'est-il pas complètement inapproprié de discourir sur la symbolique de Carmen (une héroïne qui meurt de la main d'un amant repoussé)? Bien au contraire, il faut affronter la question : Carmen est un symptôme révélateur d'un problème culturel profond. D'ailleurs, le malaise généré quand j'ai présenté une version précédente de

65. Voir à ce sujet le rapport de l'Association pour la Santé Publique du Québec : *Impact de la pandémie de COVID-19 sur la santé et la qualité de vie des femmes au Québec* (2020).

66. Voir le rapport du Conseil du statut de la femme du Québec sur les violences faites aux femmes en période de crise sanitaire (2021).

67. Lire le rapport final *Réclamer notre pouvoir et notre place* (2019).

ce texte à un autre endroit est aussi parlant : apparemment, il y a de ces choses dont on ne parle pas en philosophie.

Mais moi je dis qu'il faut en parler et que le texte de Nietzsche, malgré les apparences, est un bon point de départ pour reprendre la réflexion sous un autre angle.

Nietzsche était un fin mélomane, habile au piano, féru d'opéra et son œuvre est liée à celle de Richard Wagner, depuis leurs premiers échanges en 1872 et même jusqu'après la brouille qui a mis fin définitivement à leur amitié en 1878. Ce qui est moins connu, toutefois, c'est que cette rupture est à l'origine d'un tournant dans ses goûts qui n'est pas dénué d'intérêt d'un point de vue féministe.

Ce n'est en effet plus Wagner, mais un autre compositeur que Nietzsche évoque comme idéal esthétique dans *Le cas Wagner*⁶⁸ (1888), l'un de ses derniers écrits. Dans ce pamphlet acerbe envers celui qui jadis avait été son ami et mentor, Nietzsche vante les mérites d'un opéra qui se situe, sur le plan du style, à l'opposé de l'œuvre de son compatriote. Mais loin de constituer une rupture, son engouement pour *Carmen* du compositeur français Georges Bizet (1838-1875) est cohérent avec ce qu'il avait défendu par le passé : valoriser la force de caractère et le courage de ceux et celles qui osent vivre pleinement en acceptant d'assumer les éventuelles conséquences tragiques de leurs choix.

Ainsi, malgré tous les commentaires acerbes sur la moralité, la faiblesse, la sentimentalité qu'il attribue aux femmes, Nietzsche reconnaît la valeur d'une femme qui s'affirme, qui n'a ni besoin de la vérité ni besoin d'un pouvoir masculin et qui sait s'affirmer sans passer par le regard de l'homme. Une telle femme serait, pour reprendre les termes de Kelly Oliver, la force « dionysiaque » qui n'a pas besoin de fondation, la mère originale, une volonté de puissance incarnée (Oliver 2000, 194). Et cette femme peut prendre plu-

68. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

sieurs visages, y compris celui de Carmen, le personnage imaginé par Prosper Mérimée qui a ensuite été adapté dans l'opéra de Bizet. Nietzsche nomme d'ailleurs Mérimée à l'aphorisme 92 du deuxième livre du *Gai savoir*⁶⁹ et le désigne parmi les rares « maîtres de la prose » qu'il reconnaît (son contact avec le mythe de Carmen est donc antérieur à l'adaptation par Bizet).

Pour résumer l'histoire : Carmen est une femme au tempérament fort (en fait, il faudrait plutôt dire : « Carmen incarne le stéréotype fétichiste exotisant de la gitane-au-tempérament-de-feu ») qui travaille dans une manufacture de cigarettes à Séville. Un jour, une bagarre éclate entre les ouvrières : Carmen est arrêtée puis mise en prison et réussit à s'en échapper en séduisant Don José, le brigadier responsable de la surveiller. Peu après son évasion, Carmen se détourne de Don José pour choisir un autre amant. Don José se trouve à la fois déchu professionnellement et blessé dans son amour-propre et prend la fuite à son tour pour éviter de faire face à la justice. Évidemment, l'histoire présentée dans l'opéra diffère de la nouvelle originale, mais l'issue reste la même : fou de rage d'avoir été dupé puis quitté, Don José, plutôt que de blâmer son propre manque d'éthique professionnelle, tue Carmen.

Quiconque est familier avec l'opéra sait qu'il faut bien au moins un mort par histoire : c'est l'une des conventions du genre. La Faucheuse n'est d'ailleurs pas particulièrement sexiste dans les opéras (et en général, il faut l'admettre), tout le monde y passe. Mais le cas de Carmen est particulièrement intéressant d'un point de vue féministe puisqu'elle fait preuve d'agentivité bien qu'elle soit prise dans les contraintes d'un système patriarcal où la loi est faite par et pour les hommes, un système qui punit les femmes qui osent désobéir. La mort de Carmen, dans

69. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

ce contexte, résume bien le cadre d'injonctions comportementales qui pèsent sur les femmes : au moment où ces lignes s'écrivent et malgré une soi-disant égalité juridique, les femmes doivent continuer de lutter pour le contrôle de leur propre corps (Mercier 2016). Carmen est assassinée pour avoir osé défier les ordres et l'honneur des hommes, subissant une forme de repréailles qui s'apparente à ce qu'on désigne parfois sous le terme *slutshaming*⁷⁰). Mais elle incarne aussi la résistance face à ces normes et pour elle, le choix est clair : plutôt mourir que de rester enfermée.

Carmen la surhumaine

Pourquoi cette fascination pour Carmen de la part de Nietzsche? Plusieurs passages des sections I et II du *Cas Wagner* sont explicites sur le fait que Nietzsche est déçu du tournant « chrétien » de Wagner. Le philosophe allemand voit donc l'œuvre du compositeur français comme antidote à la morbidité :

[...] chaque fois que j'ai entendu *Carmen*, il m'a semblé que j'étais plus philosophe, un meilleur philosophe qu'en temps ordinaires : je devenais si indulgent, si heureux [...] (Nietzsche 2003, 979).

Comment une histoire si triste peut-elle rendre heureux? C'est que la musique de Bizet est à l'image du tempérament de l'héroïne, qui sait se montrer à la fois envoutante et impitoyable. En fait, la fin tragique de Carmen importe moins que la façon dont elle a vécu : elle surmonte tous les obstacles par la ruse, choisit de vivre intensément, ne fait au-

70. Pour une capsule qui présente le concept : Le slut-shaming en 56 secondes.

Pour une introduction au vocabulaire récent utilisé dans les médias sociaux pour traiter des sujets associés à la quatrième vague féministe, dont le *slutshaming*, voir « Mansplaining, slutshaming, dick picking... Les mots de la domination masculine » (Krief 2019).

cune concession et affronte les conséquences de ses actes avec courage. Si elle séduit Don José pour s'enfuir de prison, c'est « de bonne guerre » au sens où si elle arrive à maîtriser l'art de la séduction au point de faire faillir les principes moraux de Don José, le brigadier ne peut blâmer que lui-même. S'il avait fait preuve de force morale, Carmen serait restée en prison et il aurait été tranquille (il aurait d'ailleurs également pu la libérer et la laisser libre). Mais dans le rapport de possession qu'il lui impose, *il* est le faible des deux puisqu'il n'arrive pas à surmonter le rejet.

Ainsi, le personnage mis en scène par Bizet incarne une force positive et se présente comme un modèle à suivre sur un point précis : Carmen est une femme qui vit sans compromis et qui déploie sa volonté avec force et grâce. Elle incarne donc la tension réussie entre l'« apollinien » et le « dionysiaque » qui fait la valeur de l'art, et qui, on le sait, est la seule « vérité » qui soit. *Carmen* apparaît ainsi comme un exemple d'art réussi pouvant servir de modèle pour la réflexion philosophique :

Cette musique de Bizet me semble parfaite. Elle approche avec une allure légère, souple, polie. Elle est aimable, elle ne met point en sueur. « Tout ce qui est bon est léger, tout ce qui est divin court sur des pieds délicats » : première thèse de mon Esthétique. Cette musique est méchante, raffinée, fataliste : elle demeure quand même populaire – son raffinement est celui d'une race et non pas d'un individu. Elle est riche. Elle est précise. Elle construit, organise, s'achève : par là elle forme un contraste avec le polype dans la musique, avec la « mélodie infinie » (Nietzsche 2003, 980).

En quoi la légèreté – souvent associée à la frivolité et la superficialité – peut-elle être positive ? En ce qu'elle est l'expression d'une pensée libre, non contrainte par la pression morale ou les dogmes métaphysiques. Dans le présent cas,

on peut même parler de dogmes « esthétiques » puisque Bizet ne rejette aucune forme d'inspiration sous prétexte que cela serait inapproprié, s'inspirant de la musique populaire de son époque. Nietzsche souffre du puritanisme de son époque et Bizet lui apparaît un antidote efficace puisque sa musique a le pouvoir de nous faire sentir libre d'entraves, aptes à créer et à générer la vie :

je me sens devenir meilleur lorsque ce Bizet s'adresse à moi. [...] A-t-on remarqué que la musique rend l'esprit *libre*? [...] Le ciel gris de l'abstraction semble sillonné par la foudre ; la lumière devient assez intense pour saisir les « filigranes » des choses ; les grands problèmes sont assez proches pour être saisis ; nous embrassons le monde comme si nous étions au haut d'une montagne. – Je viens justement de définir le pathos philosophique. – [...] Bizet me rend fécond. Tout ce qui a de la valeur me rend fécond. Je n'ai pas d'autre gratitude, je n'ai pas d'autre preuve de la valeur d'une chose (Nietzsche 2003, 980).

Ainsi, la féminité exprimée par Carmen a une valeur « par sa légèreté même » : son caractère superficiel et joyeux n'est péjoratif « que » dans le cadre d'un système métaphysique morbide. Qualifier les femmes de superficielles, de volages comme le fait Nietzsche à plusieurs reprises dans son œuvre (tel que vu dans le premier et le second chapitre) n'est pas, en soi, péjoratif. Dans la deuxième section du *Cas Wagner*, Nietzsche développe la métaphore en affirmant qu'une culture malade peut être « guérie » par une autre :

L'œuvre de Bizet, elle aussi, est rédemptrice ; [...] Avec cette œuvre on prend congé du nord *humide*, de toutes les brumes de l'idéal wagnérien. [...] Elle tient encore de Mérimée la logique dans la passion, la ligne droite, la *dure* nécessité ; elle possède avant tout ce qui est le

propre des pays chauds, la sécheresse de l'air, sa *limpidezza*. Nous voici, à tous les égards, sous un autre climat. Une autre sensualité, une autre sensibilité, une autre sérénité s'expriment ici (Nietzsche 2003, 981).

En soulignant les caractéristiques « féminines » d'une œuvre qu'il estime, Nietzsche en reconnaît alors la portée positive et exprime son admiration pour Bizet « parce qu'il a eu le courage de cette sensibilité, une sensibilité qui jusqu'à présent n'avait pas trouvé d'expression dans la musique de l'Europe civilisée – je veux dire cette sensibilité méridionale, cuivrée, ardente [...] » (Nietzsche 2003, 981). Toutefois, derrière cette sensibilité légère et ardente (qui n'est pas sans liens avec la « castillannerie » dont se revendiquera un de ses lecteurs, Albert Camus), il y a quelque chose de profond et de risqué, un thème qui n'est pas nouveau chez Nietzsche :

C'est enfin l'amour, l'amour remis à sa place dans la *nature* ! Non pas l'amour de la « jeune fille idéale » ! Pas trace de « Senta-sentimentalité » ! Au contraire l'amour dans ce qu'il a d'implacable, de *fatal*, de cynique, de candide, de cruel – et c'est en cela qu'il participe de la *nature* ! L'amour dont la guerre est le moyen, dont la *haine mortelle* des sexes est la base ! Je ne connais aucun cas où l'esprit tragique qui est l'essence de l'amour, s'exprime avec une semblable âpreté, revête une forme aussi terrible que dans ce cri de Don José qui termine l'œuvre : Oui, c'est moi qui l'ai tuée, Carmen, ma Carmen adorée ! (Nietzsche 2003, 981).

À noter : se comporter en « jeune fille idéale » n'est aucunement un modèle valorisé par Nietzsche. Ce qui est embêtant, c'est que le récit se termine quand même avec une morale funeste. L'histoire de Carmen montre bien que lorsqu'on n'obéit pas aux hommes, le risque est énorme. Comment peut-on voir une fin positive dans le geste meurtrier

de Don José? C'est dans ce genre de cas limite que le caractère tortueux de la pensée nietzschéenne se présente avec le plus d'évidence. Certes, Carmen finit assassinée par son ancien amant pour l'avoir quitté. Mais la faiblesse de Don José a permis à Carmen, dans l'intervalle, de se réapproprier la seule chose qui comptait à ses yeux, à savoir, sa liberté et c'est ce détail précis qui réchappe la lecture nietzschéenne. Il ne faut pas voir dans le dénouement de l'histoire une morale ou un modèle comportemental à adopter ou à légitimer : il faut y voir un récit « fictionnel » qui met en scène une lutte pour la puissance. L'histoire de Carmen est une fiction qui permet de réfléchir aux valeurs qui guident nos vies, une fiction qui permet de mettre au grand jour l'injustice d'un système où les dynamiques de pouvoir défavorisent les femmes.

L'amour comme politique : la (mauvaise) influence de Machiavel sur Nietzsche

En fait, on comprend mieux la perspective de Nietzsche si on garde en tête l'influence qu'a eue Machiavel (1469-1527) sur sa pensée, bien que le philosophe allemand s'en éloigne à plusieurs égards. Dans les écrits politiques de Machiavel, la femme est totalement absente des rapports politiques, mais dans ses œuvres de fiction (qui sont nettement moins connues), on note une érotisation du pouvoir :

Le pouvoir politique et la conquête militaire sont érotisés, et eros est traité comme une affaire de conquête et de domination. Dans les pièces de Machiavel, l'amour fait l'objet de discussions militaires et politiques en termes d'attaque et de défense, de soulèvement des troupes et de la maîtrise des États⁷¹.

71. Voir Machiavel (2014).

Dans l'original : « *Political power and military conquest are eroticized,*

Dans *Le Prince*⁷², la femme est évoquée en termes métaphoriques par Machiavel : il affirme, par exemple, au chapitre 25 (aphorisme 26) que « la fortune est femme » et évoque à ce titre la figure de Fortuna, déesse du hasard, en comparant les rapports hommes-femmes à autant de micro-guerres de pouvoir (Machiavel 2014, 151).

Si « la fortune est femme », est-ce à dire que le sexe féminin est imprévisible, changeant et annonciateur de problèmes (comme le personnage de Carmen)? Machiavel oppose le vertueux à l'efféminé : l'homme, et surtout l'homme d'État, doit éviter de s'abaisser à un comportement de femme (Pitkin 1984, 109-10). Quant au domaine privé : l'amour était aux yeux du penseur florentin une guerre comme les autres (Machiavel 2011). Mais contrairement à Machiavel, Nietzsche avait compris que ce qui « paraît » irrationnel ou imprévisible peut en fait répondre à une autre logique qui, de l'intérieur, est cohérente et prévisible : c'est le cas de Carmen, l'avatar moderne de Fortuna, la déesse du hasard évoquée par Machiavel.

Comprenons-nous bien : d'abord, il n'est *aucunement* question ici de défendre une vision de l'amour fatal et encore moins de souscrire à une vision violente des rapports hommes-femmes, mais bien de constater avec Nietzsche que dans une culture où les comportements sont fixés par des normes sociales morbides et aliénantes, les rapports peuvent être *de facto* malsains. Ensuite, Carmen est d'abord et avant tout un personnage fictif dramatique : souligner les éléments intéressants dans une trame narrative ne revient pas à dire que cela constitue un modèle d'action. La

and eros is treated as a matter of conquest and domination. In Machiavelli's plays, love is discussed in the military and political terms of attack and defense, rousing of troops, and the mastery of states » (Pitkin 1984, 25-26).

72. Accéder au texte intégral (traduction de Jean-Vincent Périès).

fiction nous donne des modèles de référence, mais à des fins de comparaison symbolique et non d'imitation. Ainsi, Carmen représente une figure positive malgré tout, parce que son histoire met en relief des éléments qui aident à répondre à la question « comment vivre ? » et que sa réponse à cette question est qu'il faut vivre sans concession. Si Don José tue Carmen, c'est qu'il est incapable d'accepter l'idée d'une femme libre qui le délaisse pour un autre comme de surmonter les épreuves qui se présentent à lui. C'est Don José, et non Carmen, qui est faible et vulnérable (car la véritable force aurait été de survivre à l'affront et de reconnaître qu'on ne peut contrôler le cœur d'autrui). Carmen incarne la liberté et la séduction (Bouvier 1999), portée par l'amour « qui n'a jamais, jamais connu de loi ». Elle est, tel qu'évoqué plus haut, l'avatar moderne de Fortuna, déesse de la chance et de l'imprévisible⁷³ et incarne à la fois le désir d'émancipation féminine et les risques inhérents à toute entreprise de cet ordre. En fait, Carmen relève avec brio le défi de l'*amor fati*, preuve s'il en est qu'une femme n'est ni condamnée à la passivité ni dénuée en soi de force. La Carmen de Mérimée⁷⁴ doit affronter son (funeste) destin pour avoir pressenti qu'elle périrait de la main de Don José car c'est « écrit » (Mérimée 1994, 59) dans le ciel (ou plutôt : elle sait quel est le risque associé à ses actes dans une logique patriarcale et choisit de les assumer plutôt que de se priver de vivre une passion véritable, seule valeur qui compte à ses yeux).

Nietzsche voit bien que les femmes de son siècle et celles qui les suivront veulent vivre autrement sans vouloir assumer le risque de le payer de leur vie. S'il dénigre autant les suffragistes et leur préfère le modèle de Carmen, ce n'est pas seulement parce qu'il réagit à la modernité qui se dé-

73. Ce parallèle a été développé dans Poirier et Thériault (2012).

74. Accéder au texte intégral.

plioie devant lui. C'est qu'il a très bien compris qu'elles peuvent réussir, à force de ruse, à transformer les institutions qui, elles – contrairement à l'amour –, ne connaissent que trop bien la loi. Elles peuvent transformer les institutions, réformer les lois et s'appropriier une part du pouvoir qui leur était refusé jusque là. Mais la lutte pour le pouvoir devient plus difficile dès que le nombre de personnes qui le convoite augmente. Chez Machiavel, vertu et fortune sont liées par un rapport d'opposition et associées respectivement à la masculinité et à la féminité : seule la force de la vertu peut contrebalancer le pouvoir de la fortune changeante que représente la femme (Pitkin 1984, 139). Chez Nietzsche, les choses ne sont pas si nettes, bien au contraire. Féminité et masculinité sont des pôles qui s'influencent mutuellement, occupant selon la situation tantôt une position de force, tantôt non.

Mais il n'est pas anodin que Nietzsche vante les vertus de Carmen et la préfère à la faible jeune fille qui a besoin d'être sauvée dans les œuvres de Wagner. C'est qu'elle a le mérite d'embrasser son imprévisibilité et sa passion, autant de valeurs supérieures aux yeux de Nietzsche : elle ne veut pas être sauvée. Le hic, c'est qu'à partir de là, il est facile de caricaturer la figure et de reléguer la femme dans l'arène de l'irrationalité en maintenant ainsi les stéréotypes en place. Ce que Carmen nous enseigne, c'est que la volonté de vivre est entièrement entre nos mains, quitte à prendre des risques et à dire « je veux vivre comme ça ou pas du tout », décider que la vie de mère et de femme rangée auprès de Don José (qui est lui-même une figure archétypale d'un système organisé par et pour les hommes) ne lui convient pas. Mais en plus, elle y arrive avec légèreté, sans amertume : Carmen ne souhaite pas la mort, mais est prête à l'affronter si c'est la condition pour que sa vie ait un sens. En fait, l'antithèse de Carmen serait, outre la jeune fille wagnérienne, Madame

Bovary (Flaubert 1857) ou Anna Karénine (Tolstoï 1877) ou toute autre *guédaille bourgeoise* incapable d'assumer ses actes et qui choisit lâchement la mort pour éviter un soi-disant déshonneur qui n'existe qu'en vertu de l'adhésion à un certain système de valeurs.

La nuance entre l'actif et le réactif se trouve exactement là : disposer de sa vie dans la joie ou dans le désespoir. Ces deux postures constituent une façon de rejeter un cadre normatif où l'espace de liberté est doublement restreint lorsqu'on est une femme. Mais seule la liberté permet de mener une vie heureuse. C'est là la preuve de la grande force de caractère de Carmen.

La question qui se pose ici : quel serait l'équivalent masculin de Carmen? Autrement dit, aux yeux de Nietzsche (et de l'imaginaire occidental), le genre impose-t-il des éléments dans la fonction de séduction, qui ferait en sorte que séduire se ferait de manière radicalement différente selon qu'on est homme ou femme? C'est là que la figure bien connue de Don Juan peut nous éclairer.

Carmen, Don Juan et les stéréotypes de genre (ou : le crépuscule des *sex-symbols*?)

Comment interpréter la figure de Don Juan? Est-ce un personnage aliéné, esclave de sa compulsion de séduction? Est-il libre parce qu'il décide d'assouvir ses élans? Chose certaine, ce mythe moderne a fait l'objet d'une exégèse abondante de la part des littéraires (Dumoulié 1993; Gournay 2014) et a fasciné les philosophes. Kierkegaard l'avait déjà mis au centre de *Ou bien... ou bien* (1943). Nietzsche y réfère dans *Aurore*⁷⁵ (1881). Albert Camus en fait le héros absurde par excellence, protagoniste assumé et libre de *L'homme révolté* (1951). Kelly Oliver (suivant l'interprétation de Julia

75. Accéder au texte intégral (traduction d'Henri Albert).

Kristeva) y voit un être faible à la recherche de sa mère. Kristeva conçoit Don Juan comme un homme sans « internalité », sans ego, un homme qui a besoin des femmes pour combler son vide intérieur. Vers la fin de sa vie, Sarah Kofman lui consacre une étude approfondie dans *Don Juan ou le refus de la dette*, un ouvrage écrit avec Jean-Yves Masson. Elle explique qu'il est bien plus qu'un archétype de séducteur : il est celui qui sort de la zone régulée des rapports hommes-femmes pour aplatir toutes les règles autres que celles fixées par son propre besoin, faisant fi des institutions et des conventions qui en découlent (Kofman et Masson 1991). Cette figure permet ainsi de réfléchir aux responsabilités et aux conventions associées aux rôles genrés mais aussi de penser le rejet de celles-ci, ce que fait Don Juan en contractant des engagements qu'il ne tiendra pas, tout simplement parce qu'il accorde moins de valeur au respect de ces règles (qui ne sont pas les siennes) qu'à l'accomplissement de ses désirs. Il incarne donc le héros nietzschéen par excellence, surtout que de façon semblable à Carmen il acceptera les conséquences de ses actes sans tenter de s'y soustraire.

Dans *Le mythe de Sisyphe* (2006), Albert Camus, grand lecteur de Nietzsche, défendra pour sa part une position fort différente et plus utile dans le cadre de la présente analyse. Dans ce qu'on pourrait appeler une « variation sur eros et thanatos », l'écrivain français analyse le mythe qui le fascina toute sa vie, mais son travail sur le sujet demeurera, hélas, inachevé. On sait toutefois qu'il « identifie l'Espagne avec la pauvreté et le soleil, la passion et la fatalité, la lumière et l'ascèse, avec l'absurde et la révolte » (Diego s. d.), ce qui fait que le séducteur (incarné par Don Juan) est, avec le conquérant et le comédien, l'une des trois figures de l'homme absurde par excellence.

Ces trois figures présentent des points communs. Et l'on parle bien de l'homme seulement, apparemment, car il n'est question des femmes que lorsque Camus évoque une expérience qui leur est propre (la maternité). Par les figures de l'homme absurde, Camus tente d'exprimer que la raison par elle-même ne fournit jamais une motivation suffisante pour vivre, mais l'amour et la passion, oui. Le « comédien » vit dans l'instant présent : il est ou n'est pas Iago (le personnage d'*Othello* de Shakespeare (1868)); par le jeu, il fait exister quelqu'un d'autre. Le conquérant est pour sa part celui dont la volonté supplante tout :

Les conquérants sont seulement ceux d'entre les hommes qui sentent assez leur force pour être sûrs de vivre constamment à ces hauteurs et dans la pleine conscience de cette grandeur (Camus 2006, 120).

C'est une question d'arithmétique, de plus ou de moins. Les conquérants peuvent le plus. Mais ils ne peuvent pas plus que l'homme lui-même, quand il le veut (Camus 2006, 121).

Don Juan incarne un modèle comportemental que Camus nomme sa « castillanerie » : la passion (voire la superstition), mais aussi le contact humain authentique qui n'est pas affadi par les rapports hiérarchiques et la prudence morbide des excès de la raison. C'est donc également une éthique de la quantité que met de l'avant Don Juan, qui ne cherche pas l'amour mais la répétition, car « [p]lus on aime et plus l'absurde se consolide ». Dans la répétition de l'action, Don Juan n'espère rien (Camus 2006, 98) mais il cherche plutôt à repousser la mort dans cet élan joyeux :

Il est un séducteur ordinaire. À cette différence près qu'il est conscient et c'est par là qu'il est absurde. Un séducteur devenu lucide ne changera pas pour autant. Séduire est son état (Camus 2006, 100).

Cette figure est forte parce qu'elle est acceptation joyeuse de soi, contrairement à ce qu'en dit Oliver, qui lit le personnage à travers une grille d'interprétation morale. Le Don Juan de Camus est d'un type bien particulier qui s'oppose au « séducteur ordinaire » de *La Chute* (1956) mais aussi à Faust, figure qui incarne la vieillesse triste, incapable de plaisir (Diego s. d.) : Faust et Don Juan ont en commun d'incarner des mythes liés à la connaissance. Le problème de Don Juan est qu'il sait que l'amour-passion ne dure pas et qu'il serait vain de tenter de le figer dans un temps précis et de se ranger avec une femme, tel que l'explique Camus :

Ces visages chaleureux ou émerveillés, il les parcourt, les engrange et les brûle. Le temps marche avec lui. L'homme absurde est celui qui ne se sépare pas du temps. Don Juan ne pense pas à « collectionner » les femmes. Il en épuise le nombre et avec elles ses chances de vie (Camus 2006).

Certes, il y a un vide mais Don Juan assume joyeusement ce vide et cette absence de sens en multipliant les conquêtes : il ne se sent exister vraiment qu'à travers un procédé de consommation d'autrui qui donne forme à sa propre existence. Car si Don Juan prend plaisir dans la maîtrise de l'art de séduire, ce n'est même pas par plaisir charnel : le jeu de conquête est sans fin, mais il est surtout « sa propre fin » (Oliver et Pearsall 1998, 199). Dans la mesure où cette quête est assumée et lucide et qu'il y trouve quelque chose, elle n'est pas négative. Évidemment, du point de vue judéo-chrétien, Don Juan est un immoral. Mais d'un point de vue nietzschéen (qui repose sur une critique des valeurs judéo-chrétiennes), nous pouvons dire qu'il est « amoral », puisqu'il ne fait que suivre son élan vital, sans se préoccuper des impacts moraux sur lui-même. Il représente un point d'intersection, une zone franche où s'exprime le conflit entre un besoin fondamentalement humain de plaire, de séduire

et « faire l'amour » au sens strict (non tant au sens de performer une action, que de faire exister quelque chose) et d'autre part, de se conformer à un code moral qui assure une certaine cohésion sociale.

Une personne amoralité sait qu'elle demeurera à la merci de la loi des hommes, mais s'en moque. Don Juan sait que son action lui vaudra l'emprisonnement : notons qu'il fait le chemin inverse de Carmen, puisque sa vie à lui se termine « volontairement cloîtrée » (alors que Carmen, elle, était prête à troquer sa vie contre une sortie de prison) :

Il trouverait normal d'être châtié. C'est la règle du jeu. Et c'est justement sa générosité que d'avoir accepté toute la règle du jeu. Mais il sait qu'il a raison et qu'il ne peut s'agir de châtement. Un destin n'est pas une punition (Camus 2006, 104).

Notons ici l'incompatibilité entre le concept de destin et le fondement même de l'existentialisme : Don Juan n'est obligé par aucun destin d'agir comme il le fait. Il est entièrement libre, mais il assume qu'il agit conformément à un élan qu'il pourrait réprimer. Le cas de Carmen est différent : elle aurait préféré sortir de prison et vivre, mais il n'était pas possible pour elle de faire les deux. Elle choisit donc le moindre mal : mourir, c'est déjà moins pire que de vivre en prison. Qu'est-ce que la comparaison entre les figures de Carmen et de Don Juan révèle ? Elle révèle à tout le moins notre difficulté à penser une figure féminine qui revendique et vit sa liberté autrement que par un pouvoir détourné (par exemple, en passant par le truchement de la maternité) ou en dehors du cadre prévu par la loi des hommes. Une femme refuse la loi ? Certes, c'est possible, mais fatal. Un homme veut faire de même ? C'est tout aussi possible. Mais il n'y a pas tant d'urgence pour appliquer le châtement : Don Juan a quand même le privilège de vieillir tranquille dans un monastère. Carmen n'est donc pas le strict équivalent

féminin de Don Juan, mais les deux ont en commun une acceptation lucide du risque. Aucun des deux ne fera quoi que ce soit pour éviter le « châtement » prévisible, car tous deux savent que l'issue est la même pour tous, c'est-à-dire la mort, et que la seule variable est ce que l'on fait du bout de vie prêté pour s'y rendre.

Ainsi, le sentiment d'absurde serait fondateur, d'après Camus mais... une femme ne pourrait-elle pas avoir le même type de solution à l'absurde? À cette question, que je pose dans la même perspective métaphysique que celle esquissée par le philosophe français, la philosophie traditionnelle répond de façon naturaliste, en évoquant la pudeur inhérente à la nature féminine sur la base d'une mystique biologique questionnable. Mais évidemment, la réponse à cette question est en bonne partie politique, puisque Camus véhiculait lui aussi cette vision traditionnelle de la femme comme être voué à la maternité, au mystère et à la coquetterie que Nietzsche brandissait comme un épouvantail. Le passage suivant est d'ailleurs une véritable mine d'or d'ambiguïté :

Une mère, une femme passionnée, ont nécessairement le cœur sec, car il est détourné du monde. Un seul sentiment, un seul être, un seul visage, mais tout est dévoré. C'est un autre amour qui ébranle Don Juan, et celui-là est libérateur. Il apporte avec lui tous les visages du monde et son frémissement vient de ce qu'il se connaît périssable. Don Juan a choisi d'être rien (Camus 2006, 69).

Est-ce que la virgule entre « mère » et « femme passionnée » indique un rapport d'opposition (la mère « comme » la femme passionnée, bien qu'elles soient différentes?) ou une figure de style où l'on comprendrait que les mères sont forcément des femmes passionnées? Une femme qui aime passionnément son enfant ne peut-elle pas néanmoins

aimer quelqu'un d'autre quand même? Et en quoi avoir le cœur dirigé vers l'autre coupe-t-il ce même cœur du monde? L'autre ne fait-il pas partie du monde également? N'y a-t-il pas des femmes qui cumulent les conquêtes, que celles-ci soient consommées ou non? C'est que la frontière entre l'amour et la séduction peut être par moments difficile à déceler, y compris par les principales personnes concernées. Quoi qu'il en soit, Camus est clair : la séduction est une affaire d'hommes.

On pourrait toutefois aller jusqu'à avancer que Carmen et Don Juan sont séduisants justement « parce qu'ils ont recours à des éléments ou stratégies associés habituellement au genre opposé » (s'ils s'étaient contentés d'être des stéréotypes, ils auraient été, c'est le cas de le dire, « génériques »). En effet, Carmen est fonceuse, affirmée, forte, elle assume son désir et pourtant on ne dirait pas d'elle qu'elle est virile, bien qu'elle fasse preuve des traits de caractère traditionnellement liés à la virilité. Don Juan est pour sa part enjôleur, raffiné, *fancy* ou « coquet » comme dans la description que fait Nietzsche de ces femmes qui manipulent les hommes pour arriver à leurs fins. S'ils s'étaient comportés conformément à la prescription comportementale assignée à leur genre, ils ne seraient pas des figures tragiques et n'auraient pu s'imposer comme archétypes.

Toutefois, l'interprétation qu'on en fait est de l'ordre du double standard : qualifier quelqu'un de « Don Juan » est un compliment, mais cela ne vaut pas pour Carmen. Pourtant, Carmen nous enseigne qu'il est possible de choisir une vie sans compromis et que cela en vaut la peine, malgré les conséquences potentiellement funestes. Don Juan s'en tire encore mieux : il nous enseigne qu'on peut se décharger du poids du jugement d'autrui pour assouvir ses désirs.

En quoi alors ce personnage est-il si intéressant?

C'est que Carmen n'hésite aucunement, comme Don Juan d'ailleurs, à mentir pour arriver à ses fins : c'est une *trickster*, une *ratoureuse*. Or, on le sait, le mensonge assumé est quelque chose qui, pour Nietzsche, revêt une valeur toute spéciale.

De la valeur du mensonge

Dans *L'imposture de la beauté*, Sarah Kofman explique que Nietzsche trace une distinction entre deux types d'hommes : le savant, chez qui l'activité intellectuelle est dominante, où l'instinct artistique se présente toujours masqué, de même que l'artiste où cet instinct « se donne libre cours dans le mensonge, le rêve, le mythe, ou l'art à proprement parler » (Kofman 1995, 80). Ainsi, l'art, qui est la chose la plus importante aux yeux du penseur allemand, n'existe que par le mensonge, la quête de l'apparence, l'illusion, le jeu. Il doit mettre de côté la quête de vérité ou de « réalité » pour accomplir son effet.

On l'aura compris : Nietzsche se méfie de cette obsession séculaire de la philosophie occidentale qui consiste à chercher la vérité aux dépens de toute autre chose qui pourrait pourtant avoir autant de valeur. Par exemple, favoriser l'expression de toute forme de vie, tout simplement, comporte une plus grande valeur que la quête de vérité. C'est en ce sens qu'une figure comme Carmen, malgré les apparences et sa fin tragique, comporte une portée positive, car elle consacre sa propre vie à une quête de liberté créatrice où elle peut se renouveler sans cesse. Par extension, malgré le caractère hargneux de ses commentaires à l'endroit des stéréotypes féminins étudiés dans les chapitres précédents (dont ceux de la femme coquette et manipulatrice), la position de Nietzsche n'en est pas tant une de condamnation, mais plutôt d'irritation. Il est déçu de ses contemporains qui sont incapables de réaliser qu'il n'existe pas de vérités

immuables (ce qui vaut pour nous également), il s'irrite de les voir pris dans des rapports de pouvoir dont ils n'ont ni la force de s'extirper ni le courage d'envisager avec lucidité. Que nous nous mentionnions à nous-mêmes constamment, ne serait-ce qu'en édulcorant nos perceptions pour n'en retenir qu'une version romancée ou mièvre (par exemple, en ce qui concerne nos rapports amoureux ou le mariage) : passe encore. Mais nous nous mentons par complaisance, par lâcheté ou par crainte et cette réaction nous empêche d'évoluer. C'est pourquoi il choisit de provoquer, de caricaturer afin de mieux susciter la réflexion. Nietzsche ne valorise pas le mensonge en tant que tel, mais il a moins de mépris pour qui prend les moyens à sa disposition pour arriver à ses fins (quitte à mentir), que pour la personne dont le *modus operandi* repose sur la culpabilisation d'autrui.

Ainsi, le plus surprenant n'est pas qu'il ose décrire de façon si caricaturale les femmes comme menteuses, manipulatrices, spécialistes de l'artifice, comme des êtres voués à la coquetterie. Le plus surprenant est que cette caricature prend, au bout du compte, en quelque sorte valeur de compliment. La « profondeur » qu'il attribue à ses congénères masculins n'est pas à prendre davantage au sérieux, c'est même l'inverse selon Kofman. C'est la profondeur qui est l'erreur, dans la mesure où ce désir de profondeur exprime une soif de métaphysique qui est aussi vaine que futile, surtout si elle repose sur une répartition des rôles et responsabilités qui permet de se cacher derrière des conventions. Déconstruire les opposés métaphysiques (tel que le propose Nietzsche) exige aussi de déconstruire l'opposition masculin/féminin, qui polarise l'intellect et la sensibilité en les assignant à un seul pôle (Kofman 1992, 67).

Références

- Bouvier, Luke. 1999. « Where Spain Lies : Narrative Disposition and the Seductions of Speech in Merimee's *Carmen* ». *Romanic Review* 90 (3) : 25.
- Camus, Albert. 1951. *L'Homme révolté*. Gallimard. En ligne.
- . 1956. *La Chute*. Paris : Gallimard. En ligne.
- . 2006. *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*. Folio Essais 11. Paris : Gallimard.
- Diego, Rosa de. s. d. « Le "donjuanisme" de Camus ». *MuseMedusa*. Consulté le 22 août 2019. En ligne.
- Dumoulié, Camille. 1993. « Nietzsche : Don Juan pétrifié. Trois figures du séducteur ». Dans *Don Juan ou l'Héroïsme du désir.*, 199-213. Écriture. Paris : Presses Universitaires de France. En ligne.
- Flaubert, Gustave. 1857. *Madame Bovary*. En ligne.
- Gournay, Aurélia. 2014. « Don Juan et ses doubles au XXI^e siècle : questionnements identitaires et déconstruction du mythe ». *Revue de littérature comparée* 350 (2) : 185. En ligne.
- Kierkegaard, Søren. 1943. *Ou bien... Ou bien...* En ligne.
- Kofman, Sarah. 1992. « La question des femmes : une impasse pour les philosophes ». *Les cahiers du GRIF* 46 (1) : 65-74. En ligne.
- . 1995. *L'imposture de la beauté et autres textes*. La philosophie en effet. Paris : Galilée. En ligne.
- Kofman, Sarah, et Jean-Yves Masson. 1991. *Don Juan ou le refus de la dette*. Débats. Paris : Galilée.
- Krief, Barbara. 2019. « Mansplaining, slutshaming, dick picking... Les mots de la domination masculine ». *L'Obs*, juin. En ligne.
- « La COVID-19 : un impact majeur sur la qualité de vie et la santé des femmes au Québec ». 2020. *ASPQ*. En ligne.
- « Les violences faites aux femmes en période de crise sanitaire ». 2021. *Conseil du statut de la femme*. En ligne.

- Machiavel, Nicolas. 2011. *Écrits littéraires en prose*. Sous la direction de Patrick Mula. Paroles d'ailleurs. Grenoble : UGA Éditions. En ligne.
- . 2014. *Le Prince*. Quadrige. Paris : PUF. En ligne.
- Mercier, Élisabeth. 2016. « Sexualité et respectabilité des femmes : la *SlutWalk* et autres (re)configurations morales, éthiques et politiques ». *Nouvelles Questions Féministes* 35 (1) : 16. En ligne.
- Mérimée, Prosper. 1994. *Carmen*. Librio. Paris : Flammarion. En ligne.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Œuvres*. Traduit par Patrick Wotling. Paris : Flammarion.
- Oliver, Kelly, dir. 2000. *French feminism reader*. Lanham, Md : Rowman & Littlefield Publishers. En ligne.
- Oliver, Kelly, et Marilyn Pearsall, dir. 1998. *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche*. Re-reading the canon. University Park, Pa : Pennsylvania State University Press. En ligne.
- Pitkin, Hanna Fenichel. 1984. *Fortune is a woman : gender and politics in the thought of Niccolò Machiavelli : with a new afterword*. Chicago, IL : University of Chicago Press.
- Poirier, Christian, et Mélissa Thériault. 2012. « Cinéma, éthique et politique. La société québécoise au prisme de Réjeanne Padovani ». *Nouvelles vues : revue sur les pratiques et les théories du cinéma au Québec*, n 13 : 25. En ligne.
- « Réclamer notre pouvoir et notre place : rapport final de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées ». 2019. Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées. Consulté le 7 juillet 2021. En ligne.
- Shakespeare, William. 1868. *Othello ou le Maure de Venise*. Traduit par François-Victor Hugo. En ligne.
- Tolstoï, Léon. 1877. *Anna Karénine*. En ligne.

Conclusion

J'ai tenté ici de donner une autre résonance aux propos de Nietzsche sur les femmes et aux termes qui y sont associés (le féminin, la féminité, le féminisme, etc.) et ce sans cautionner, sans excuser, mais en tentant d'aller plus loin que la réaction spontanée – et légitime – de colère que ces affirmations génèrent habituellement. Cette brève introduction ne donne qu'un aperçu de la richesse des travaux interprétatifs qui se sont penchés sur la question depuis un siècle, travaux d'orientation et d'allégeance diverses, qui se situent sur un large spectre allant de la psychanalyse jusqu'aux lectures *queer*.

Nous l'avons vu : les lectures divergent selon qu'elles prennent racine en Europe ou en Amérique, puisqu'elles sont ancrées dans des contextes sociaux et politiques radicalement différents qui rendent difficile toute lecture consensuelle. À tout le moins, ces lectures interprétatives convergent vers un élément : si Nietzsche a été antiféministe (au sens où il a vertement critiqué les mouvements politiques de femmes en lutte pour l'égalité des droits), il n'est en tout cas pas le misogyne que l'on décrit souvent. Surtout, les affirmations provocatrices du penseur allemand sont, malgré tout, utiles pour la réflexion contemporaine et loin d'être en contradiction avec les revendications de son époque comme de la nôtre, elles convergent avec elles. Elles montrent les fondements et tensions d'oppositions métaphysiques et elles exposent les présupposés qui influencent nos actions sans que l'on en ait conscience. Elles sont caricaturales par moments, certes, mais à d'autres, révélatrices d'un état de nos rapports sociaux à l'égard desquels Nietzsche n'était ni dupe ni complaisant. S'il a souhaité l'avènement du « surhumain » sans donner de « recette » pour y arriver, c'est justement qu'il avait vu que l'ordre du monde était en plein bouleversement, que des forces étaient en lutte, que nous devons créer nous-mêmes de nouvelles façons de remplacer les anciens modèles.

Quoi qu'il en soit, cet exercice aura permis, je l'espère, de mieux comprendre en quoi ses propos sur la soi-disant nature féminine (mythe tenace s'il en est un) sont révélateurs quant aux prescriptions morales et comportementales qui sont assignées implicitement ou explicitement aux femmes. La question des femmes et du « féminin » est restée présente à l'esprit de Nietzsche tout au long de son cheminement intellectuel comme une obsession douce, mais persistante parce qu'elle était au cœur de sa philosophie : l'élan vital de la création – artistique ou non – doit primer sur la quête de vérité, le « gai savoir » doit l'emporter sur la lourdeur des valeurs qui nous pourrissent la vie, c'est là ce qui importe le plus.

Quant au reste, ce n'est que bruit.

Épilogue

Printemps 2020.

Le monde se remet à peine de la pandémie de la COVID-19, mais a continué de tourner quand même. Pendant ces semaines qui se sont essoufflées dans les vaines tentatives pour conserver un semblant de normalité, à travailler malgré tout, à nous soutenir les uns et les autres de notre mieux, la pensée de Nietzsche n'a jamais semblé si pertinente. Nos vies sont-elles à la hauteur de l'injonction nietzschéenne – *amor fati* – et si non, qu'attendons-nous pour qu'elles le soient ?

Depuis le début de la rédaction de cet essai, mes préoccupations en termes de recherche ont évolué, à l'instar des mouvements sociaux qui se sont fait entendre. À mes préoccupations féministes se sont ajoutées des considérations décoloniales : l'université où j'enseigne est en plein cœur du Nitsikanan⁷⁶, la philosophie que je transmets à la jeune géné-

76. Lire à ce sujet, « Les Atikamekw, spectateurs de l'exploitation de leur territoire » (Yvon s. d.).

ration devra désormais en tenir compte. Comme Nietzsche étouffait dans une Europe qu'il jugeait malade, je suis, sur l'Île de la Tortue, bien inconfortable. J'entends la question de la militante Innue An Kapeshe (« *Qu'as-tu fait de mon pays?* »⁷⁷) et je me dis que retrecoter un lien plus fort entre les idées et ce territoire où je vis sera mon prochain défi. Ou pour le dire autrement : peut-être est-il temps de passer de la médecine de Nietzsche, qui était un premier pas, à la roue de médecine (cette façon de représenter l'interaction entre le spirituel, le physique, l'émotionnel et le rationnel). C'est au hasard d'une lecture d'un ouvrage de la philosophe française Seloua Luste Boulbina que Nietzsche s'impose à moi encore une fois, alors qu'elle compare la démarche de décolonisation au processus des trois métamorphoses :

C'est dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (livre pour tous et pour personne que Nietzsche considérait comme le péristyle de sa philosophie) qu'on trouve au fond la description du travail (de deuil) à accomplir, dans le récit de trois métamorphoses indiquant un processus singulier qui fait passer de l'aliénation à l'affirmation de soi. Aliéné, l'Esprit ne commence pas par jouir pleinement de sa liberté et de ses talents. Il est d'abord chameau, et porte un lourd fardeau. [...] La décolonisation des savoirs est un devenir enfant de l'esprit, une façon de perdre le monde et de trouver son propre monde (Luste Boulbina 2018, 26-27).

Je ne sais pas comment j'arriverai à trouver mon propre monde : au moment d'écrire ces lignes, une directive gouvernementale proscrit pour le moment tout déplacement ou voyage non essentiel. Aussi bien dire que la reconstruction du monde attendra. Un séjour prévu en Espagne est annulé, de même qu'une semaine de vacances à Nashville

77. En référence à l'ouvrage du même nom (Kapeshe 2020).

et Memphis, tant pis pour le soleil et le pèlerinage musical, au moins je peux écouter *Carmen* et Elvis, au moins je peux me rabattre sur les quelques grands parcs où des miettes de nature subsistent.

C'est au détour d'une promenade que le fantôme de Nietzsche se manifeste à nouveau, alors que je contemple l'horizon du haut d'une butte du Parc Frédéric-Back – une ancienne carrière devenue dépotoir, récemment recyclée en parc urbain –, alors que je cherche en vain du regard un de ces coyotes répertoriés par les biologistes :

– Alors, ce livre, ça vient, Madame la féministe ? Je me retourne : personne autour, que du vent, le bleu du ciel et des silhouettes de bâtiments au loin.

– Aye, la Moustache, ça suffit. Un autre commentaire comme celui-là et tu te ramasses un coup de sacoché, OK ? Tant pis pour le livre, je vais danser plutôt. Ça vaut bien tous les cours de philo du monde.

Références

- Kapesh, An Antane. 2020. *Qu'as-tu fait de mon pays ? / Tanite nene etutamin nitassi*. Mémoire d'encrier. En ligne.
- Luste Boulbina, Seloua. 2018. *Les miroirs vagabonds ou la décolonisation des savoirs (arts, littérature, philosophie)*. Figures. Dijon : Les presses du réel. En ligne.
- Yvon, Anne-Marie. s. d. « Les Atikamekw, spectateurs de l'exploitation de leur territoire ». *Radio-Canada.ca*. Consulté le 4 mai 2021. En ligne.

Ce livre a été élaboré avec \LaTeX dans la chaîne éditoriale de [sens public]. Le document tex a été généré avec pandoc à partir des fichiers sources markdown, bibtex et yaml, composés sur l'éditeur de texte Stylo.

