



**HAL**  
open science

## Cours sur Nietzsche Agrégation 2020

Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Cours sur Nietzsche Agrégation 2020. Master. Nietzsche, Université de Caen-Normandie, France. 2020, pp.145. hal-02881760

**HAL Id: hal-02881760**

**<https://normandie-univ.hal.science/hal-02881760>**

Submitted on 26 Jun 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

## Cours d'Agrégation sur Nietzsche 2019-2020

Université de Caen-Normandie

Préparation comodale (en présentiel et à distance) pour l'agrégation de philosophie 2020

Equipe de recherche *Identité et Subjectivité 2129*

Par Emmanuel Housset Professeur à l'Université de Caen

## Introduction

### Bibliographie

Je conseille de travailler sur les éditions de poche que j'utiliserai en cours et qui possèdent de bons commentaires. Le plus méthodique est de lire Nietzsche dans l'ordre chronologique :

*La naissance de la tragédie*, GF.

Les considérations inactuelles, Folio.

*Humain trop humain*, Folio.

*Aurore*, GF.

*Le Gai savoir*, GF

*Ainsi parlait Zarathoustra*, Folio

*Par-delà bien et mal*, GF

*La généalogie de la morale*, Le livre de poche.

*Le crépuscule des idoles*, GF.

L'édition allemande établie par Colli et Montinari se trouve à la Bibliothèque des sciences de l'homme. Collection de poche De Gruyter.

Afin de ne pas se perdre dans la pensée de Nietzsche, je vous conseille l'ouvrage de :

Patrick Wotling, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Champs essais. Du même auteur vous pouvez consulter *Le vocabulaire de Nietzsche* et *Le dictionnaire Nietzsche*, chez Ellipses.

Il existe une biographie de Curt Paul Janz en 3 tomes chez Gallimard. C'est intéressant pour le contexte, mais cela ne permet pas de saisir la pensée de Nietzsche.

On peut lire aussi le *Nietzsche* de Massimo Montinari, PUF.

Je conseille aussi les deux ouvrages de Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, TEL Gallimard et *Par-delà le nihilisme*, PUF

Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche*, Armand Colin, 2009.

Patrick Wotling, « Oui l'homme fut un essai », PUF, 2016.

Olivier Ponton *Nietzsche. Philosophie de la légèreté*, Berlin/New York, de Gruyter, Monographien und Texte sur Nietzsche Forschung, 2007, 343 p. Aussi Nietzsche, *Choses humaines, trop humaines*, « *De l'âme des artistes et des écrivains* » (§ 145 à 156), traduction et commentaire, Paris, Ellipses, 2001, 94 p ; *Philosophie de l'esprit libre. Études sur la genèse de Choses humaines, trop humaines*, sous la direction de Paolo D'Iorio et Olivier Ponton, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2004, 182 p. *Le gai savoir de Nietzsche*, CNRS éditions, 2018.

Surtout il faudra lire l'ouvrage de Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, PUF ; Une présentation vraiment conceptuelle de la philosophie de Nietzsche.

### Conseil de lecture

On se perd facilement dans l'œuvre de Nietzsche étant donné son étendue, sa genèse (notamment le passage de la question de la volonté à celle de la Volonté de puissance) et également à cause du poids de certaines interprétations. Il est fortement conseillé de revenir au texte lui-même et de parvenir à confronter les textes entre eux de manière à pouvoir dégager quelle est véritablement la thèse de Nietzsche. Autrement dit, il ne faut pas se laisser prendre par certaines déclarations isolées, car il n'est pas toujours évident de déterminer qui parle dans le texte. Les fragments posthumes ne sont pas dans le programme du concours de l'agrégation cette année. Si aucun texte issu des fragments posthumes ne pourra être donné à l'écrit de l'agrégation 2020, il faut tout de même lire ces fragments sans lesquels certaines analyses, comme celles sur l'Eternel retour, sont difficilement compréhensibles. En outre ces fragments ne sont pas des « brouillons », mais de véritables textes de recherche. Il est donc impossible de les ignorer pour entrer dans la pensée de Nietzsche. Le mieux est de lire ces fragments dans leur ordre historique.

L'œuvre de Nietzsche est bien éditée. Il y a non seulement l'édition allemande chez De Gruyter réalisée par Giorgio Colli etazzino Montinari (qui se trouve à la bibliothèque de l'UFR), mais également sa traduction dans la collection grise chez Gallimard (aussi à la bibliothèque). Cette traduction est maintenant beaucoup discutée, mais il existe de très bonnes éditions de poche qui soit corrigent cette première traduction complète, soit proposent de nouvelles traductions. Ces éditions de poche ont souvent également des notes très précieuses. (Par exemple l'édition d'*Aurore* en GF, *Par-delà bien et mal* en GF). On peut cependant utiliser des traductions plus anciennes comme celles qui se trouvent dans les deux volumes de l'édition Bouquins, qui a le mérite d'avoir un index. Il y a également deux volumes dans la Bibliothèque de la Pléiade chez Gallimard qui seront à consulter pour les explications de textes.

La manière de lire Nietzsche a beaucoup changé depuis 50 ans. Il y a moins de lectures de surplomb voulant homogénéiser la philosophie de Nietzsche, souvent à partir des derniers textes, et il y a aujourd'hui une bien plus grande attention à l'évolution de sa pensée, à la diversité des textes, voire à l'irréductibilité de certains textes. On dispose d'études très bonnes sur l'ensemble de la pensée de Nietzsche, mais également d'études sur des ouvrages particuliers, ce qui est très important pour l'écrit de l'agrégation dans lequel il s'agit

d'expliquer un passage précis, de savoir le situer dans une œuvre, sans qu'il devienne un simple prétexte à un exposé général sur Nietzsche.

Je vous conseille vivement de vous constituer votre propre lexique Nietzsche au fur et à mesure de vos lectures et d'apprendre certaines citations par cœur.

Il me semble aussi préférable de comprendre Nietzsche à partir des œuvres centrales chronologiquement (*Humain trop humain, Aurore, Le gai savoir*), plutôt que par le premier ou le dernier Nietzsche.

## Biographie

**Première période 1844-1869.** Nietzsche est élevé par sa mère et sa sœur en Prusse ; il va à l'école à Pforta, puis à l'université à Bonn et Leipzig. Il a d'abord l'intention de devenir philologue. En 1866 il lit l'ouvrage de Schopenhauer *Le monde comme volonté et comme représentation*. Ce texte exerce une influence considérable sur Nietzsche, même s'il s'en éloigne assez rapidement. Il effectue également des études sur Démocrite et il fait de façon générale de la philologie grecque. Pour lui la philologie ne l'éloigne pas de la philosophie, bien au contraire.

**Deuxième période : 1869-1879.** Ce sont dix années d'enseignement à l'université de Bâle en Suisse. Il donne des cours sur la grammaire latine, sur les philosophes pré-platoniciens, sur les *Choéphores* d'Eschyle, sur *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. Il effectue également des lectures de textes de Platon : *L'Apologie, Protagoras*.

Durant cette période il a une relation importante avec Jacob Burckhardt (1818-1897. Un livre décisif en histoire de l'art : *Civilisation de la Renaissance en Italie*). Ils ont une conception commune de la culture qui vient ébranler les institutions stables de la vie. Avec lui il oppose science et art, ce qui sera développé dans *La naissance de la tragédie*, même si dans *Humain trop humain* il arrive à Nietzsche de valoriser au contraire la science et son objectivité contre l'art et le culte du génie. Pour le moment la rationalité socratique se trouve opposée à la vision apollinienne, comme à l'extase dionysiaque. D'une certaine façon Nietzsche joue Schopenhauer contre Platon.

C'est aussi la période de son amitié avec Wagner et sa femme longuement décrite dans la biographie de Curt Paul Janz.

En 1870 il fait une courte expérience de la guerre en s'engageant du côté prussien comme infirmier. Il continue à lire Schopenhauer même dans la guerre et rédige des textes sur « La tragédie et l'esprit libre ». Il fut très enthousiaste au départ et finit par avoir des doutes sur la cause prussienne.

Le 2 janvier 1872 paraît *La naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique*. En 1886 il aura un second titre *La naissance de la tragédie, Hellénité et pessimisme*<sup>1</sup>. Il s'agit

---

<sup>1</sup> Sur le titre voir, *Œuvres 1*, Bibliothèque de la Pléiade, page 856, note 1.

du premier grand ouvrage de Nietzsche au-delà de ses travaux de philologue. L'apollinien et le dionysiaque y deviennent des concepts fondamentaux. Dans la tragédie, le chœur, c'est-à-dire l'esprit de la musique et de l'indifférenciation dionysiaque, produit le héros tragique individuel, lequel n'apparaît sur la scène que pour s'acheminer vers sa perte. L'art, et d'abord la musique, rend l'existence possible. Dionysos devient l'alternative métaphysique au christianisme. Le mythe tragique donne à voir que même le laid et le dysharmonique sont un jeu esthétique où la volonté joue avec elle-même dans l'éternelle plénitude de son plaisir. Il devient possible d'accéder à ce phénomène originaire de la volonté dans l'art dionysiaque.

Dans un texte de 1873 (à lire, Œuvres 1, Pléiade, p. 314 et sv.) *La joute chez Homère*, Nietzsche défend l'idée que le combat (agôn) est le principe de l'existence grecque et il interroge le sens de ce combat. La joute est un composé de démesure et de créativité, de dynamisme. Il y a une bonne discorde (Eris) qui transforme les passions comme la haine ou le plaisir de détruire en puissance d'émulation.

« Et l'homme moderne ne redoute rien tant, chez un artiste, que l'élan au combat où se risque sa personnalité ; alors que le Grec reconnaît l'artiste seulement dans le combat où sa personnalité est en jeu. Là où l'homme moderne flaire une faiblesse de l'œuvre d'art, le Grec cherche la source de sa force la plus haute » (p. 320) ... « Ce qui prouve que, sans l'envie, la jalousie et l'ambition de la joute, la cité grecque comme l'homme grec dégénèrent. Il devient méchant et cruel, vindicatif et impie, bref "préhomérique" » (p. 322).

Peu à peu Nietzsche s'éloigne de Wagner et de Schopenhauer et cela se marque dans les quatre *Considérations inactuelles*. La célèbre deuxième Considération, *Utilité et inconvénients de l'histoire*, critique l'esprit et la méthode de l'historicisme de son temps. Il y met également en évidence un lien essentiel entre la philologie et l'histoire dans le cadre d'une apologie de l'art. C'est également un appel à une renaissance de la civilisation. La troisième, *Schopenhauer éducateur*, parle en réalité assez peu de Schopenhauer, mais développe surtout la question de l'éducation. Schopenhauer devient dans ce texte un inactuel, c'est-à-dire quelqu'un sur lequel l'époque n'a pas déteint.

« Il semble souvent qu'un artiste, et surtout un philosophe, soit par hasard dans son époque, en solitaire ou en voyageur égaré et attardé » (Œuvres 1, p. 637).

Nietzsche y déploie les conditions de l'apparition du génie (saint, artiste ou philosophe), de manière à montrer comment demeurer un individu. Ce texte est une exhortation à être soi.

**Troisième période 1879-1886.** En 1879 Nietzsche quitte Bâle et ses fonctions pour cause de maladie. Il fait alors de nombreux voyages. Il écrit *Humain trop humain* qui est dédié à Voltaire, à cet « esprit libre » selon Nietzsche. Il s'agit d'un texte très anti-chrétien et précisément pour des « esprits libres ». Il s'agit également pour lui de s'éloigner des positions métaphysiques et esthétiques qui furent les siennes. On trouve dans cet ouvrage des critiques très brutales contre Wagner et de façon plus générale contre le romantisme. *Humain trop*

*humain* est donc un texte de crise comme Nietzsche lui-même le souligne dans *Ecce homo Pourquoi j'écris de si bons livres* (à lire comme autobiographie) :

« *Humain trop humain* est le monuments commémoratif d'une crise (...) Tout idéalisme m'est étranger » « Le titre de mon livre veut dire ceci : "Là où vous voyez des choses idéales, moi je vois des choses humaines...hélas ! trop humaines ». « *Humain trop humain*, ce monument d'une rigoureuse discipline de soi, par laquelle je mis brutalement fin à tout ce qui s'était infiltré en moi de "vertige divin", d' "idéalisme", de "beaux sentiments" et autres féminités » (Œuvres, Coll. Bouquins, p. 1161-1166).

Avec *Aurore* (1881) Nietzsche célèbre la passion de la connaissance. Après la crise de *Humain trop humain*, Nietzsche déploie son propre projet. Dès lors à la communauté des esprits libres et des athées pieux se substitue la solitude comme condition de la philosophie. La sérénité de *Humain trop humain* est remplacée par ce pathos. Il s'agit cette fois de s'attaquer aux préjugés moraux, notamment en retirant à la morale tout fondement rationnel en l'expliquant par l'histoire et la psychologie. La signification éthique du monde serait aussi arbitraire que le genre d'un mot. Ainsi la morale serait la « Circé des philosophes ». Le but de cet ouvrage est donc de libérer la philosophie de la seule préoccupation morale. Nietzsche présente *Aurore* comme une auto-suppression (*Aufhebung*) de la morale ; voir sur ce point la fameuse préface à la seconde édition de 1887 (GF, p. 34).

**D'une façon générale il faut être très attentif aux préfaces des œuvres de Nietzsche et à leur date. Ce sont de bons textes pour l'agrégation.**

En 1881 il fait un séjour à Sils Maria en Engadine qui fut sa résidence jusqu'en 1888. Nietzsche lit un ouvrage sur Spinoza et se sent une proximité avec lui.

En 1881-1882, c'est la continuation d'*Aurore* avec *Le gai savoir*. Il y souligne :

- L'importance du mal dans l'histoire de l'homme.
- L'art pour supporter la non-vérité de la science et le poids de nous-même.
- La mort de Dieu.
- Il décrit un nouvel état d'esprit
- Il décrit la descente du solitaire parmi les hommes.

C'est le texte fondamental sur l'origine de notre connaissance. La cinquième et dernière partie date de 1886.

Enfin 1884 *Ainsi parlait Zarathoustra*, avec le très célèbre thème de l'éternel retour. On peut voir les analyses de Karl Löwith sur ce point (*Nietzsche, Philosophie de l'éternel retour du même*, trad. Coll. Pluriel). Il s'agit de la plus haute des pensées, de la pensée la plus difficile, de la pensée des pensées. Il faut se méfier pour son interprétation de toutes les analogies avec les astres, comme de toutes les analogies en général. Cette pensée est également un impératif comme Nietzsche le dit dans un fragment posthume :

« Vis de sorte que tu puisses désirer revivre cette même vie éternellement ».  
1881, 11, [161].

Il s'agit également de faire de sa vie une œuvre d'art et pour cela il faut lutter contre toute téléologie naturelle (même sous la forme du comme si): l'univers n'a ni but moral, ni but esthétique. Nietzsche propose une déshumanisation de la nature comme méthode et montre qu'il n'y a de philosophie que dans la lutte contre l'anthropomorphisme. Voir sur ce point les analyses magistrales de Didier Franck Dans *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, notamment IV, I. Nietzsche développe l'idée d'un caractère fondamentalement chaotique du monde. Le terme de « surhomme » désignait à cette époque le Christ. Pour Nietzsche le surhomme est lié à la mort de Dieu et au dépassement de l'homme. Ce terme qui a donné lieu à tant de mésinterprétations désigne l'homme qui se veut véritablement lui-même.

#### Quatrième période : le dernier Nietzsche. 1885-1889

Des rééditions avec de nouvelles préfaces qui sont décisives pour comprendre la pensée du dernier Nietzsche.

*Par-delà bien et mal*, 1886 ; *La généalogie de la morale*, 1887 ; *La volonté de puissance*, texte non écrit par Nietzsche ; il y a renoncé. *Le crépuscule des idoles*, 1888 ; *L'antéchrist* ; *Le cas Wagner. Ecce homo*, 1888.

L'œuvre de Nietzsche se compose en trois massifs :

- L'ensemble des livres, dont certains sont édités, surtout pendant la période finale, à compte d'auteur.
- Les notes posthumes qui ont une importance considérable, notamment pour la pensée de l'éternel retour. (notes de 1880-1889).
- La correspondance.

Comme on l'a vu *La volonté de puissance* est un texte manipulé. Voir les précisions de Montinari sur ce point. Maintenant on dispose d'une édition avec un texte sûr. Pour citer les notes posthumes il est important de les dater pour pouvoir les retrouver : Année, N° du cahier, N° de la note dans le cahier. EX 1881, 11, [161].

**Conseil sur la méthode** de lecture des textes de Nietzsche : Il est important de ne pas tout prendre au premier degré, surtout l'œuvre finale, qui ne doit pas être prise à la lettre. Pour lire Nietzsche et afin de pouvoir dégager quelle est sa thèse véritable au-delà des personnages qu'il fait parler, il est important de comparer sans cesse les textes, de multiplier les perspectives.

Un autre souci tient à l'importance de la lecture de Nietzsche par Heidegger qui est l'un des rares à proposer une interprétation des concepts fondamentaux de Nietzsche et à proposer des explications de passages très difficiles. Il y a non seulement les deux tomes sur *Nietzsche* (Gallimard) dans lesquels Heidegger propose une lecture de l'éternel retour et une analyse du nihilisme. Il y a des passages très importants dans *Qu'appelle-t-on penser ?* sur le surhomme. Enfin il y le texte qui se trouve dans *Chemins qui ne mènent nulle part* sur la mort de Dieu. On ne peut pas cacher qu'il y a un conflit sur cette question entre les interprètes qui tiennent compte des textes de Heidegger sur Nietzsche et ceux qui les récuse. Il convient

donc d'être prudent sur ce point. Ma position personnelle est qu'il est certain que Nietzsche est assez violemment sollicité par Heidegger ; Heidegger se comprend lui-même à partir de Nietzsche en reconduisant Nietzsche à la question de l'être. D'une certaine façon, tout comme Nietzsche s'est compris à partir de Schopenhauer, en le déformant sensiblement. Il y a là une spécificité et une difficulté de la lecture de Nietzsche : Nietzsche se laisse assez peu commenter historiquement, même si ces derniers temps de nombreuses analyses historiques ont permis de comprendre plus précisément certains textes ; en effet, lire Nietzsche, c'est penser avec lui, voire contre lui, à partir d'un avenir qui est le nôtre comme philosophe. Il s'agit donc d'être fidèle à l'exigence nietzschéenne dans la lecture même de l'œuvre de Nietzsche en ne l'historicisant pas.

Le but de ce cours d'agrégation est alors d'interroger ce qu'est selon Nietzsche l'essence de toute philosophie en cherchant à dégager les concepts fondamentaux de sa pensée. Il sera alors possible d'envisager un éventuel « système » au sens où tous les concepts fondamentaux sont relatifs les uns aux autres. Le projet est donc d'aller à contre-courant de certaines lectures de surplomb en cherchant à élucider la rigueur propre à Nietzsche ainsi que la cohérence de sa démarche à travers, et non pas en dépit, de son évolution. Il est certain que la difficulté d'une telle lecture tient au fait que Nietzsche pense historiquement la philosophie et que pour lui l'histoire de la philosophie est une dimension constitutive.

Pour lire Nietzsche, il convient de se souvenir de son souci constant de l'avenir : il a voulu penser l'essence de l'homme d'une manière radicalement nouvelle afin que l'homme puisse correspondre à ce qu'il doit devenir. L'entreprise nietzschéenne peut se comprendre comme la volonté de dégager l'horizon le plus lointain qui nous donne à être en tant que philosophe. De ce point de vue nul ne contestera qu'il est un philosophe de rupture et qu'il fait époque dans l'histoire de la philosophie. Même si on n'est pas nietzschéen, même si on ne partage aucune de ses thèses, il est impossible de penser sans Nietzsche aujourd'hui ; même si on peut penser qu'il appartient encore à cette époque qu'il rend révolue. Tel est le paradoxe de tous les auteurs « charnières ». Au fur et à mesure des textes, on pourra constater que Nietzsche voit dans Platon son seul prédécesseur authentique et, en effet, c'est toujours par rapport à Platon qu'il veut instituer différemment d'autres valeurs. Mais la lecture nietzschéenne de Platon est toute en finesse et il ne confond jamais Platon et le platonisme.

Selon Nietzsche la métaphysique et la théologie imprimaient un sens à tout ce qui était, mais cela conduit finalement au nihilisme, à la menaçante absurdité, au fait que tout finit par perdre son sens. Dès lors la tâche que se propose Nietzsche est celle d'une déconstruction et même d'une destruction, qui seules peuvent ouvrir à une nouvelle interrogation du sens, à une nouvelle façon de comprendre le sens. C'est le sens du sens qui est en question dans la radicalité de l'entreprise nietzschéenne. Pour lui le nihilisme serait une conséquence directe du platonisme, et c'est pourquoi le platonisme est ici un trait essentiel de toute la philosophie occidentale :

« Que signifie le nihilisme ? Que les valeurs suprêmes se dévalorisent », 1887, 9, [35].

Le Bien, le Beau, le Vrai (comme la philosophie, la morale, la religion et l'esthétique) deviennent des valeurs inadéquates. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait ni bien, ni beau, ni vrai, mais qu'il faut les comprendre par-delà l'idéalisme qui les absolutise.

« Valeur », « nihilisme », « volonté de puissance » ; voilà trois concepts fondamentaux de Nietzsche. Même la mort de Dieu ne vise que le Dieu moral, le Dieu qui est fondement de la morale, et donc un dieu qui se trouve lié à une axiologie déterminée. Pour Nietzsche dans ces questions c'est bien toute la philosophie qui est en question au sens où c'est ce qu'est la philosophie qui est en question, puisque la critique des valeurs prend ici le sens d'une critique de la logique. Or la logique est bien le cœur de la philosophie. Nietzsche souligne qu'elle est traditionnellement comprise comme une doctrine du jugement. L'homme est alors l'être qui par son jugement est capable de vérité. Il s'agira de comprendre dans ce cours comment contre Platon Nietzsche ne veut plus faire de la vérité la valeur suprême. Or le nihilisme, comme déclin et régression de la puissance de l'esprit, contient en lui son propre dépassement, au sens où il s'agit de parvenir à penser autrement l'essence de l'homme. Le « surhomme » au sens de Nietzsche est précisément ce qui vient après l'homme platonicien. La voie de sortie du nihilisme ne peut être que l'éternel retour comme « marteau ». Nietzsche résume ainsi son projet en 1884:

1. Lumière faite sur « vérité et mensonge » chez l'être vivant.
2. Lumière faite sur « bien et mal »
3. Lumière faite sur les forces qui produisent de nouvelles formes (les artistes cachés).
4. Le surmontement de soi de l'homme (L'éducation de l'homme supérieur)
5. La doctrine de l'éternel retour comme marteau dans la main des hommes les plus puissants. 1884, 27, [80].

Volonté de puissance, valeur, nihilisme, surhomme, éternel retour ; ce sont les cinq concepts fondamentaux de la philosophie de Nietzsche que l'on va chercher à analyser dans la lecture des textes.

## Première partie

### Nietzsche et la question de l'art

Il existe de très nombreux ouvrages sur cette question, à titre indicatifs quelques titres présents à la BU :

Vincent Hubert, *Art, connaissance et Vérité chez Nietzsche* : commentaire du livre II du Gai savoir, PUF, 2014.

Textes réunis par Philippe Choulet et Hélène Nancy, *Nietzsche l'art et la vie*, 1996.

Marc Crépon, *Nietzsche L'art et la politique de l'avenir*, PUF, 2003.

D'Eric Blondel, des textes commentés (très utile) :  
[http://www.philopsis.fr/IMG/pdf\\_nietzsche\\_blondel\\_art.pdf](http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_nietzsche_blondel_art.pdf)

Dans la philosophie de Nietzsche, l'art va être compris à partir de l'artiste et non à partir des œuvres, même si ce n'est pas non plus une esthétique abstraite, c'est-à-dire sans œuvres. Depuis les textes de Hegel, l'esthétique philosophique est celle des œuvres. Néanmoins il convient de bien préciser la perspective propre à Nietzsche en comprenant que Nietzsche ne développe pas une « esthétique », si on entend par là une discipline régionale à côté de la logique, de la morale et de la psychologie. En effet, l'art selon Nietzsche n'est en rien quelque chose de secondaire par rapport à la métaphysique et contrairement à ce qu'il comprend comme la dévalorisation platonicienne de l'art, Nietzsche va voir dans l'art l'activité métaphysique par excellence, car il manifeste le phénomène fondamental de la vie, autrement dit de l'être.

Nietzsche considérera *La naissance de la tragédie* comme la tentative d'interpréter la science à partir de l'art et l'art à partir de la vie. Ainsi l'œuvre d'art donne accès à la vie, qui doit être considérée dans un sens étroitement biologique. Il écrit dans la *Dédicace à Richard Wagner* :

Je tiens l'art pour la tâche suprême et l'activité proprement métaphysique de cette vie, au sens où l'entend l'homme à qui j'ai voulu dédier ce livre, comme au lutteur sublime qui m'a précédé dans cette voie. (Œuvres 1, Pléiade, p. 16)

Néanmoins l'œuvre d'art doit être conçue sans artiste, et c'est pourquoi l'esthétique de Nietzsche se distingue des esthétiques traditionnelles en ne se voulant pas une étude des œuvres des artistes. Cela peut sembler complexe, voire contradictoire, mais cela s'explique si l'on considère que le concept de corps sert de fil conducteur, dans la mesure où tout corps est également une œuvre d'art ; et cela vaut du monde lui-même. Autrement dit, la réflexion sur l'art part de l'idée qu'il y a des formes artistiques en dehors de l'artiste et que le monde est

bien une œuvre d'art s'engendrant elle-même sans sujet créateur. L'esthétique de Nietzsche est bien alors une « physiologie de l'art », selon l'expression du § 7 dans *Le cas Wagner* (1888) (GF, p. 47. Lire l'introduction de Patrick Wotling et les notes). La vie est alors comprise comme la vie qui se donne dans une incorporation et elle ne se réduit ni à la vie biologique, ni à la vie de l'esprit. La physiologie dont il est ici question consiste plutôt à revenir en deçà d'une telle distinction qui rend la vie inintelligible par elle-même afin de dégager un sens plus originaire de la vie, celui de s'incorporer, à partir duquel il devient possible en retour de comprendre la vie biologique et la vie de l'esprit. L'esthétique n'est donc pas une discipline régionale et relative, si on la comprend comme une physiologie approchée et si on entend par physiologie une science de la *physis*, c'est-à-dire de la nature. Le projet de Nietzsche de *La naissance de la tragédie au Cas Wagner* est alors d'élucider le sens d'être de cette nature et de comprendre comment elle peut se laisser dire. Néanmoins on ne peut pas négliger l'idée que la physiologie pour Nietzsche c'est aussi plus étroitement la science moderne qui est en train de se constituer. D'une façon générale, et c'est pourquoi il s'agit de métaphysique, l'élucidation de la vie organique est le point d'appui de l'élucidation de tout ce qui est. La physiologie sert donc de discipline directrice à l'ontologie de Nietzsche et cette réduction de la philosophie à la physiologie souligne combien on est ici aux antipodes de l'esthétique kantienne, qui ne parle finalement que du jugement, c'est-à-dire uniquement du sujet. Selon la perspective de Nietzsche, l'esthétique kantienne serait, sans le savoir, une psychologie de l'art, et encore une psychologie qui finalement ne correspond qu'à l'homme des Lumières<sup>2</sup>. Contre l'idéalisme, Nietzsche va peu à peu montrer que l'art est la parole de la Volonté de Puissance. Comme on l'a déjà indiqué, cela suppose de déconstruire l'idée que le beau soit une valeur en soi, un universel :

Le beau se situe à l'intérieur de la catégorie générale des valeurs biologiques du nuisible, du bien faisant, et de ce qui intensifie la vie (...) Par quoi l'on reconnaît le Beau et le Laid en tant que conditionnés : notamment eu égard à nos valeurs de conservation les plus inférieures. Vouloir en faire abstraction pour instituer un Beau et un Laid est dépourvu de sens. 1887, 10, [167].

Il s'agit de dénoncer dans le platonisme une axiologie, qui attribue la plus haute valeur à la conscience et la plus basse au corps, même si cela peut sembler étrange d'un point de vue historique. En outre cette axiologie se retrouve pour Nietzsche dans le christianisme, qui serait une sorte de platonisme à usage populaire. Nietzsche présente la hiérarchie traditionnelle comme faisant de la conscience la plus haute forme de vie et la plus haute valeur.

Mais qu'est-ce qu'une valeur ? Nietzsche ne la présente pas du point de vue du jugement. La valeur est pour lui la condition d'augmentation et de conservation d'une fonction complexe dans le devenir. De ce point de vue, pour la métaphysique la conscience peut constituer la plus haute des choses et la plus étonnante. Mais Nietzsche veut inverser cette situation et montrer que ce qui suscite l'étonnement, c'est bien plutôt le corps. Il y a une réévaluation du corps dans la philosophie de Nietzsche, mais il faut être très attentif au fait

---

<sup>2</sup> Sur toute cette question vous lirez avec profit l'ouvrage de Patrick Wotling *Nietzsche et le problème de la civilisation*, PUF, 1995 ; notamment le chapitre 3 : *Un exemple d'analyse clinique : la physiologie de l'art*, plus précisément p. 159.

que ce corps n'est plus le corps tel qu'il se trouvait dévalué. Le corps pour Nietzsche n'est pas une simple chose où le tombeau de l'âme. Le corps qui est véritablement un sujet d'étonnement, qui est réévalué, est le corps décrit comme l'unification d'une pluralité d'êtres vivants, comme une unification de forces plurielles (et le vaudrait aussi du corps enseignant...). Il s'agit cette fois, d'une manière très assumée, d'une conception politique du corps, qui conduit à une tout autre morale, à un tout autre système d'évaluation. La philosophie de Nietzsche est bien celle d'un renversement des valeurs, mais comme on tente de le souligner il ne fait pas que mettre le bas en haut et le haut en bas, car dans ce cas il ne détruirait pas la structure hiérarchique propre à l'ancienne morale, mais ne ferait que l'aménager autrement. Ce sont des thèses célèbres, mais dont il s'agit de prendre toute la mesure : le corps pour Nietzsche n'est pas une sensibilité aveugle, mais il est ce qui voit, même ce qui donne à voir, et comme le dira Merleau-Ponty au début de *L'œil et l'esprit*, l'artiste est celui qui apporte son corps.

Dans cette nouvelle perspective, le corps n'est plus l'autre de la conscience, mais il se trouve au contraire intégré dans la conscience comme une partie homogène. De cette façon la hiérarchie platonicienne est non seulement renversée, mais elle est détruite. Ce point confirme que tous les problèmes de la pensée sont reconduits à la physiologie dont l'extension finalement n'a pas de limite.

Dans le même ordre, Nietzsche renversera dans *Le crépuscule des idoles ou comment philosopher en maniant le marteau* (1888), l'opposition du monde vrai et du monde apparent : l'art a plus de valeur que la vérité et le monde apparent a plus de valeur que le monde vrai. Néanmoins l'apparence est toujours l'apparence d'un monde vrai et Nietzsche doit aussi abolir le monde des apparences.

Nous avons aboli le monde vrai : quel monde restait-il ? Peut-être celui de l'apparence ? ... Mais non ! En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences. 1888, 14, [184].

### L'ivresse

A quel phénomène physiologique l'art est-il reconduit ? Pour Nietzsche, c'est celui de l'ivresse. Il s'agit là d'un des concepts fondamentaux de la philosophie de Nietzsche, car il y a une valeur transfigurante de l'ivresse, qui, notamment dans l'amour, intensifie la vie. Ainsi l'amoureux a-t-il plus de valeur : il est plus fort.

Jusqu'où peut aller la force transfigurante de l'ivresse, en veut-on la preuve la plus étonnante ? Cette preuve, c'est l'« amour », ce que l'on nomme amour dans toutes les langues, dans tous les mutismes du monde. L'ivresse vient ici à bout de la réalité, au point que l'on dirait que, dans la conscience de l'amoureux, la cause première est estompée et que l'on trouve autre chose à la place – un frémissement, un scintillement de tous les miroirs magiques de Circé. (...) L'amoureux a plus de valeur, est plus fort. Chez les animaux, cet état fait surgir de nouvelles substances, de nouveaux pigments, de nouvelles couleurs, de nouveaux rythmes, de nouveaux cris d'appel et de nouvelles séductions. Chez l'homme il n'en va pas autrement, son fonds

général est plus riche que jamais, plus puissant, plus *entier* que chez celui qui n'aime pas. 1888, 14, [120] L'amour.

Le sentiment d'ivresse est la condition première de tout art. On peut même dire qu'il s'agit là d'un état esthétique originel. Même ce que Nietzsche nomme cet « idiot du bonheur » se sent pousser des ailes. Il précise dans un autre texte de 1888 :

Le sentiment d'ivresse, correspondant en réalité à un surplus de force (...)

L'état de plaisir que l'on nomme *ivresse* est très exactement un haut sentiment de *puissance*...

Les sensations de temps et d'espace sont modifiées : on embrasse du regard des horizons immensément lointains, et, pour ainsi dire, seulement alors perceptibles. (...)

Les artistes ne doivent rien voir tel que c'est, mais plus plein, mais plus simple, mais plus fort : de plus il faut qu'ils aient dans le corps une sorte d'éternelle jeunesse, d'éternel printemps, une sorte d'ivresse naturelle. 1888, 14, [117]

L'ivresse est donc cet élargissement et cet affinement de la perception et c'est pourquoi l'opposition au nihilisme a besoin de s'appuyer sur l'œuvre d'art. L'art est en lui-même un mouvement de réaction au nihilisme. Ce thème de l'ivresse est aussi développé dans le *Crépuscule des idoles, Incursion d'un inactuel*, § 8 et 9 :

## 8.

*Éléments pour la psychologie de l'artiste.* – Pour qu'il y ait art, pour qu'il y ait un acte et une vision artistiques, une condition physiologique préalable est de rigueur : l'ivresse. Il faut que l'ivresse ait commencé par intensifier l'excitabilité de toute la machine : avant cela, nul art n'apparaît. Toutes les espèces d'ivresse, quelle que soit la diversité de ce qui les conditionne, en ont la force : surtout l'ivresse de l'excitation sexuelle, la forme d'ivresse la plus ancienne et la plus originelle. De même l'ivresse qui vient à la suite de tous les grands désirs, de tous les affects forts ; l'ivresse de la fête, de la joute, du fait de bravoure, de la victoire, de tout mouvement extrême ; l'ivresse de la cruauté ; l'ivresse de la destruction ; l'ivresse éprouvée sous certaines influences météorologiques, par exemple l'ivresse printanière ; ou sous l'influence des narcotiques<sup>211</sup> ; enfin l'ivresse de la volonté, l'ivresse d'une volonté surchargée et dilatée. – Ce qui est essentiel dans l'ivresse, c'est le sentiment d'intensification de force et de plénitude. À la faveur de ce sentiment, on donne aux choses, on les *force* à recevoir ce qui vient de nous, on les violente, – on appelle ce processus *idéaler*. Débarrassons-nous ici d'un préjugé : l'idéalisation *ne* consiste *pas*, comme on le croit communément, à retrancher ou décompter du petit, de l'accessoire. L'élément décisif est bien plutôt une formidable

*mise en relief* des traits principaux, de sorte que les autres disparaissent à cette occasion.

## 9.

Dans cet état, on enrichit tout à partir de sa propre plénitude : ce que l'on voit, ce que l'on veut, on le voit dilaté, tendu, fort, surchargé de force. L'homme de cet état métamorphose les choses jusqu'à ce qu'elles réfléchissent sa puissance, – qu'elles soient des reflets de sa perfection. Cette *nécessité* de métamorphoser en parfait est – l'art. Même tout ce qu'il n'est pas devient malgré tout pour lui plaisir pris à soi-même ; dans l'art, l'homme jouit de lui-même comme perfection. – Il serait permis d'imaginer un état antagoniste, une anti-artisticité spécifique de l'instinct, – une manière d'être qui appauvrirait, amincirait toutes choses, les rendrait phtisiques. Et de fait, l'histoire est riche en anti-artistes de ce genre, en faméliques de la vie de ce genre : lesquels, de toute nécessité, doivent continuer de s'emparer des choses, de les vider de leur substance, de les rendre plus *maigres*. Tel est par exemple le cas du chrétien authentique, de Pascal par exemple : un chrétien qui serait simultanément artiste *ne se rencontre pas*... Que l'on n'ait pas la puérilité de s'opposer Raphaël ou des chrétiens homéopathiques du dix-neuvième siècle : Raphaël disait oui, Raphaël *faisait* oui, donc Raphaël n'était pas chrétien...

Vous pouvez vous entraîner à réaliser un commentaire de ce § 8 en restant au plus près du texte (GF p. 179-180)

Afin d'expliquer ce texte, commencez par dire que « la psychologie de l'artiste » vise à expliquer l'art par l'artiste et à expliquer le monde par l'art. En 1888, Nietzsche est dans le projet de renversement des valeurs qui, selon lui, va faire époque dans l'histoire de l'humanité. Il ne s'agit donc pas d'expliquer l'art par la subjectivité de l'artiste, mais de montrer que c'est par l'art, et non par la seule connaissance, qu'on accède au réel. C'est pourquoi ici l'acte artistique et la « vision artistique » ne relèvent pas d'une décision volontaire de l'artiste, mais d'un affect de l'artiste, l'ivresse, qui prend en 1888 une signification bien plus élargie que dans *La naissance de la tragédie*, car elle est la totalité de la « psychologie » de l'artiste. Cette psychologie est alors une physiologie. Ces quelques indications vous permettent de situer ce passage dans l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche, puis dans *Le crépuscule des idoles* en particulier : l'incursion d'un inactuel est ce qui libère du bavardage moral et de toute forme d'idéalisme. L'artiste tragique est celui qui libère de l'« Egypticisme », des « momies conceptuelles », en permettant de retrouver le « oui » au devenir dionysiaque (voir début du CI).

L'ivresse est donc cet affect qui intensifie la sensibilité, qui donne à voir, à toucher, à sentir ; elle active la « machine », comparaison qui prend une signification très différente et

qui n'est en rien un retour au corps-machine, mais qui signifie que le jeu des pulsions échappe à la volonté. L'art ne tient donc pas au génie propre de l'artiste, mais à l'excitabilité liée à l'ivresse, cette « condition physiologique préalable » à tout art.

Nietzsche s'attache ensuite à souligner toute l'étendue de l'ivresse et sa diversité ; c'est une physiologie plurielle :

1. L'excitation sexuelle qui prend ici la signification d'une ivresse originelle ; l'ivresse dont découlent les autres ivresses. C'est elle qui donne la force de surmonter le nihilisme. Le corps est plus sage que la vieille âme. C'est la forme de vie originaire.
2. L'ivresse est liée aux plus grands désirs. Il convient de raisonner par-delà bien et mal en soi, pour comprendre que la joute n'est pas toujours mauvaise ; qu'elle est au contraire une vertu, qu'elle développe une force. L'ivresse du combat, de la volonté de gagner, est un moteur fondamental de toute créativité.
3. Nietzsche va très loin : comment comprendre que l'ivresse de la destruction et celle de la cruauté soient des conditions de l'acte et de la vision artistique. Il n'y a là aucune apologie de la cruauté, mais Nietzsche reprend ici tout ce qu'il a dit de la tragédie : « L'artiste tragique n'est pas un pessimiste, - il dit justement *oui* à tout ce qui est problématique et même terrible, il est *dionysiaque*... » (CI, p. 142). Même la cruauté peut développer en nous des capacités d'action, à la différence du compatissant qui demeure là sans rien faire selon la description faite dans *Aurore*.
4. Il n'exclut pas des dimensions plus légères de l'ivresse liées au temps qu'il fait, à la vitalité printanière. Il évoque même les narcotiques qui ici n'enferment pas dans la prison des paradis artificiels, mais font sortir de cet enfermement en rendant plus sensible au monde.
5. L'essentiel est dans ce qui suit, à savoir « l'ivresse de la volonté » quand elle est « surchargée et « dilatée ». Autrement dit, dans l'ivresse de se vouloir soi-même, l'homme fait l'épreuve de sa force ; il sort de lui-même pour prendre en charge plus qu'il ne peut se donner, d'où la surcharge. Plus encore, il y a une dilatation de la volonté qui s'étend bien au-delà d'elle-même, qui s'ouvre au monde. Cette dilatation est la véritable jouissance de soi, la jouissance de l'ouverture à l'être. Il y a là une véritable spatialisation de la vie. La volonté selon Nietzsche n'est pas la volonté libre, mais est une volonté par-delà liberté et servitude. L'ivresse souligne donc la dimension essentiellement corporelle du vouloir.

Toute la fin du texte est en quelque sorte un résumé de la philosophie de Nietzsche. Si l'ivresse est une façon de forcer les choses à recevoir ce qui vient de nous, cela n'a rien à voir avec le projet kantien formulé dans la préface à la seconde édition de la Critique de la raison pure, à savoir de forcer la nature à répondre à nos questions. C'est même l'exact opposé de ce projet. Quand Nietzsche évoque cet acte de « violenter » les choses, cela signifie d'abord que la rencontre du monde n'est pas l'observation d'un sujet spectateur, mais est un corps à

corps, qui ne dépend pas de ma liberté. Il y a une violence intrinsèque de la confrontation du corps aux choses qui a lieu sans mise à distance, sans être à l'abri d'un point de vue supérieur. Dès lors, toute la philosophie de Nietzsche est un combat contre l'idéalisation, ou comme le précise ce texte, contre la mauvaise idéalisation. Nietzsche ne veut pas de l'idéalisation qui est un processus d'abstraction, de simplification, qui consiste à séparer l'essentiel de l'accidentel, le contingent du nécessaire. La véritable idéalisation ne fait pas perdre le monde, elle n'est pas un enfermement dans les idées ; elle est au contraire « une mise en relief » des traits principaux ». Cette idéalisation n'est pas un acte volontaire, mais elle est une manière d'être au monde dans laquelle le plus décisif se donne à voir et met dans l'ombre le reste. Elle est le contraire d'une méconnaissance du devenir et elle est la condition de tout art. L'artiste n'est pas celui qui projette sa sensibilité sur le monde, mais celui dont la sensibilité demeure excitée par le monde ; et c'est alors qu'il veut.

Dans *La naissance de la tragédie*, le dionysiaque comme pulsion est une ivresse. Ce n'est pas le cas pour l'apollinien, néanmoins cette autre pulsion devient aussi une ivresse dans le *Crépuscule des idoles*. Ce concept d'ivresse va être également ce qui permet à Nietzsche de montrer que le platonisme est en quelque sorte la Volonté de Puissance ayant institué des valeurs qui finissent par se retourner contre la vie. Il s'agit donc de renverser ce renversement pour l'intensification de la volonté, et c'est ce que permet l'ivresse. En effet, la nécessité du renversement des valeurs provient du fait qu'elles ont été posées à l'envers, c'est-à-dire finalement contre le principe qui institue les valeurs. De ce point de vue, la puissance n'est pas l'objet de la volonté, mais elle est le ressort de la volonté, et c'est cet excès de la volonté sur elle-même qui se trouve désigné par le terme d'ivresse. Il faut donc souligner que dans la philosophie de Nietzsche l'ivresse n'a rien de psychologique ; qu'elle est au contraire comprise d'une manière physiologique ; c'est parce qu'elle est comprise physiologiquement qu'elle se donne comme la structure même de la Volonté de Puissance en tant que celle-ci s'affirme au lieu de se nier. Dès lors, parce que l'art est l'affirmation de cette volonté, il est le contre-mouvement du nihilisme comme le souligne la fin du § 8. Finalement, contre la théorie classique de l'abstraction, Nietzsche ne fait pas de l'idéalisation le résultat d'un processus négatif, mais il pense au contraire l'idéalisation comme un ajout. L'idéalité ne serait pas atteinte par soustraction, mais par addition. On peut donc bien comprendre que ce que Nietzsche entend par ivresse n'a rien à voir, pour ceux qui en douterait, avec ce que Nietzsche met au compte de la bière, toujours dans le *Crépuscule des idoles*, *Ce qui abandonne les Allemands*, § 2 (GF p. 167) :

Que de lourdeur maussade, de paralysie, de moiteur, de robe de chambre, que de bière il y a dans l'intelligence allemande !

La bière, c'est la lourdeur, la dégénérescence, l'absence de gaité d'esprit...Au contraire de cette lourdeur, l'ivresse est la légèreté de l'esprit.

*La naissance de la tragédie.*

Ce concept d'ivresse mis en place, il est possible d'aborder plus spécifiquement *La naissance de la tragédie*.

Le projet de l'ouvrage est bien d'élucider la production des œuvres d'art, et donc de répondre à la question « Pourquoi des œuvres d'art ? », au lieu d'adopter une attitude de spectateur vis-vis de l'œuvre d'art. Pour répondre à cette question Nietzsche part de l'œuvre qui lui semble la plus parfaite, à savoir la tragédie grecque. Il y a donc un profond changement de perspective à partir de l'idée que l'œuvre d'art n'est pas un simple objet de spectacle, dans la mesure où elle force celui qui la regarde à participer à sa vie. Dès lors, l'artiste n'est pas celui qui communique des idées ou qui se raconte lui-même, mais il est celui qui entraîne les autres hommes dans un devenir. Nietzsche met ainsi en lumière une communauté de devenir entre celui qui produit l'œuvre et celui qui la contemple et qui en quelque sorte recrée l'œuvre. Dans le projet même de *La naissance de la tragédie* on se trouve très loin de toutes les esthétiques rationnelles cherchant à dégager les normes du beau. En effet, on est, dans la tragédie, par-delà beau et laid, et, de ce point de vue, le laid peut également recevoir un sens esthétique. Le plus important est que l'homme face à la tragédie fait l'épreuve de sa force et ainsi se fait lui-même œuvre.

Sur ce point, le « retour aux Grecs » chez Nietzsche n'est en rien comparable avec la présentation de l'art grec par Winckelmann et l'impératif d'avoir à imiter cet art.

Sur Winckelmann et l'idéalisation de l'art grec, voir l'article de Jan Blanc « Winckelmann et l'invention de la Grèce ». <https://journals.openedition.org/mondessanciens/2089>

Nietzsche refuse cette image de l'art grec comme épuré, équilibré, tout en nuance ; sur ce point il faut reconnaître que la tragédie lui donne raison. On voit bien alors que l'enquête historique effectuée par Nietzsche sur la tragédie grecque se trouve au service d'un projet qui lui n'a rien d'historique, puisqu'il consiste à dégager les deux principes de l'art qui seront compris comme des pulsions. Or cet accès aux deux pulsions fondamentales est rendu possible par le rêve et par l'ivresse, qui permettent donc d'élucider le processus créatif. En effet, l'accès aux pulsions ne va pas de soi, puisque la pulsion en tant que telle relève de la physiologie et n'est pas elle-même une représentation consciente. En outre ces pulsions ne sont pas propres à l'homme, mais sont deux pulsions naturelles qui concernent toute la nature.

Le rêve va être le mode d'accès à la pulsion apollinienne, car c'est un mode d'accès à l'image, à la figure, à l'apparence, à ce qui est individué. Pour Schopenhauer, la volonté ou la vie est ce qui s'extériorise sous de multiples représentations. Dès lors le rêve est le moyen d'accès à la représentation et l'ivresse va être le moyen d'accès à la volonté. Apollon est ici le nom nietzschéen de ce principe qui consiste à produire une apparence de la volonté. La volonté est ce qui peut apparaître, et c'est justement la fonction de la musique, parce que seule la musique porte vraiment l'universel ; plus précisément, la musique ouvre un sens universel avant même la mise en œuvre de la raison. En effet, pour Nietzsche comme pour Schopenhauer, la musique est la reproduction immédiate de la volonté. De son côté l'ivresse

est ce qui vient rompre l'individuation au sens de la particularisation et elle laisse apparaître la pure souffrance de soi de la volonté. Elle donne accès au monde l'Un originaire, c'est-à-dire à l'unité intime du monde : (Pléiade)

conformément à son origine ; même chargé de colère ou de mauvaise humeur, la grâce de la belle apparence ne le quitte pas. C'est pourquoi l'on pourrait appliquer à Apollon, en un sens détourné, ce que Schopenhauer dit de l'homme prisonnier du voile de Maya (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, I, 416) : « Ainsi, sur la mer courroucée, infinie de toutes parts, lorsque, écumeuse et hurlante, elle élève et engloutit des montagnes de vagues, le marin, sur son banc, se fie à son faible canot, de même au milieu d'un océan de douleurs<sup>11</sup>, s'assied paisible l'homme encore à l'état d'individu ; il s'abandonne et se fie au *principium individuationis*. » Oui, on pourrait dire d'Apollon qu'en lui la confiance inébranlée dans ce *principium* et la calme assise de celui qui en est prisonnier trouvent leur expression la plus sublime. On pourrait même désigner Apollon comme la superbe image divine du *principium individuationis*, dont le geste et le regard nous disent tout le plaisir et toute la sagesse de l'« apparence », ensemble avec sa beauté.

Dans le même passage, Schopenhauer nous décrit la prodigieuse horreur qui s'empare de l'homme que désorientent soudain les formes conditionnant la connaissance des phénomènes, parce que le principe de raison, sous l'une quelconque de ses figures, paraît souffrir une exception<sup>12</sup>. Si nous ajoutons à cette horreur l'extase délicate que la rupture du *principium individuationis* fait monter du fond le plus intime de l'homme, ou même de la nature, alors nous nous donnerons une vue de l'essence du *dionysiaque* que l'analogie de l'ivresse nous rendra plus proche encore. Que ce soit sous l'influence du breuvage narcotique dont parlent dans leurs hymnes tous les hommes et les peuples primitifs, ou lors de l'approche puissante du printemps qui traverse la nature entière et la secoue de plaisir, s'éveillent ces émotions dionysiaques qui, à mesure qu'elles gagnent en intensité, abolissent la subjectivité jusqu'au plus total oubli de soi. Il y avait encore, dans le Moyen Âge allemand, de ces troupes sans cesse croissantes qui tournoyaient ainsi sous l'empire de la même puissance dionysiaque et qui allaient de lieu en lieu, chantant et dansant. Dans ces danseurs de la Saint-Jean et de la Saint-Guy, nous reconnaissons les chœurs bachiques des Grecs, dont la préhistoire remonte, par l'Asie Mineure, jusqu'à Babylone et aux orgies des Sacées. Il y a des hommes qui par manque d'expérience ou par stupidité se détournent de tels phénomènes comme de

« maladies populaires », avec des sarcasmes ou des airs de pitié, tout remplis qu'ils sont du sentiment de leur propre santé : les malheureux, ils ne soupçonnent certainement pas quel teint cadavérique et quelle allure fantomatique prend leur « santé » quand passe en grondant auprès d'eux le cortège, flamboyant de vie, des fous de Dionysos.

Sous le charme de Dionysos, non seulement le lien d'homme à homme vient à se renouer, mais la nature aliénée — hostile ou asservie — célèbre de nouveau sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme. Spontanément la terre dispense ses dons, et les bêtes fauves des rochers et des déserts s'approchent pacifiquement. Le char de Dionysos se couvre de guirlandes et de fleurs ; on y attelle la panthère et le tigre. Transformez en tableau l'*Hymne à la joie* de Beethoven et ne laissez pas votre imagination en reste lorsque les millions d'êtres se prosternent en frémissant dans la poussière : c'est ainsi qu'il est possible d'approcher le dionysiaque. Maintenant l'esclave est un homme libre, maintenant se brisent toutes les barrières hostiles et rigides que la nécessité, l'arbitraire ou la « mode insolente » ont mises entre les hommes. Maintenant, dans cet évangile de l'harmonie universelle, non seulement chacun se sent uni, réconcilié, confondu avec son prochain, mais il fait un avec tous, comme si le voile de Maya s'était déchiré et qu'il n'en flottait plus que des lambeaux devant le mystère de l'Un originaire<sup>13</sup>. Par le chant et la danse, l'homme manifeste son appartenance à une communauté supérieure : il a désappris à marcher et à parler et, dansant, il est sur le point de s'envoler dans les airs. Ses gestes disent son ensorcellement. De même que les animaux maintenant parlent et la terre donne lait et miel, de même résonne en lui quelque chose de surnaturel : il se sent dieu, il circule lui-même extasié, soulevé, ainsi qu'il a vu dans ses rêves marcher les dieux. L'homme n'est plus artiste, il est devenu œuvre d'art<sup>14</sup> : ce qui se révèle ici dans le tressaillement de l'ivresse, c'est, en vue de la suprême volupté et de l'apaisement de l'Un originaire<sup>15</sup>, la puissance artiste de la nature tout entière. Ce qui est pétri ou sculpté, c'est l'argile la plus noble, le marbre le plus précieux, l'homme lui-même, et sous les coups de ciseaux du démiurge dionysiaque retentit l'appel des Mystères d'Eleusis :

« Vous vous jetez à terre, millions d'êtres ? Ô monde, pressens-tu ton créateur ? »...

Nietzsche ne maintiendra pas toujours cette opposition entre l'apollinien et le dionysiaque, mais dans *La naissance de la tragédie* il est encore dépendant de Schopenhauer, dans la mesure où cette opposition entre le rêve et l'ivresse fait référence à l'opposition schopenhauerienne de la volonté et de la représentation. L'ivresse est ce qui abolit la subjectivité devant l'irruption de l'universellement naturel, et cela jusqu'à un total oubli de soi : (Pléiade, p. 165)

Dans quel sens *Apollon* a-t-il pu devenir dieu de l'art ? C'est dans la seule mesure où il est le dieu des représentations du rêve. Il est l'« Apparent » de part en part : dans sa racine la plus profonde : dieu du soleil et de la lumière, qui se manifeste dans l'éclat. La « beauté » est son élément ; une éternelle jeunesse l'accompagne. Mais la belle apparence du monde des rêves est son royaume ; la vérité supérieure, la perfection de ces états en opposition avec la réalité du jour qui n'est intelligible que par fragments font de lui le dieu de l'oracle, mais aussi certainement le dieu artiste. Le dieu de la belle apparence doit aussi être le dieu de la connaissance vraie. Mais cette subtile limite que le rêve ne doit pas dépasser sous peine de devenir pathologique, ce lieu où l'apparence ne donne plus le change, mais trompe, ne doit pas manquer à l'essence d'Apollon : cette limitation pleine de mesure, cette liberté à l'égard des mouvements sauvages, cette sagesse et ce calme du dieu des imagiers. Son œil doit être calme « comme un soleil », même quand il se courrouce ou a le regard lourd de tristesse, la consécration de la belle apparence repose sur lui.

L'art dionysiaque au contraire repose sur le jeu avec l'ivresse, avec l'extase. Il y a deux puissances qui plus que toute autre élèvent l'homme naïf de la nature jusqu'à l'oubli de soi et l'ivresse, ce sont l'instinct printanier et la boisson narcotique. Leurs effets sont symbolisés dans la figure de Dionysos. Le *principium individuationis* est rompu dans ces deux états, le subjectif disparaît devant l'irruption de la puissance du génériquement humain, voire de l'universellement naturel. Les fêtes de Dionysos ne concluent pas seulement le pacte d'homme à homme, elles réconcilient aussi homme et nature. La terre apporte d'elle-même ses dons, les animaux les plus sauvages s'approchent dans des dispositions pacifiques : ce sont des panthères et des tigres qui tirent le char couronné de fleurs de Dionysos. Toutes les frontières de caste que le besoin ou le caprice ont établies

Dès lors, si l'ivresse fait éclater la subjectivité du sujet, Nietzsche n'appartient pas à ce que l'on nomme depuis Heidegger la « Métaphysique de la subjectivité ». L'artiste est celui qui met en œuvre ce jeu pulsionnel sans pour autant le créer, et de ce point de vue ce n'est pas sa subjectivité qui est au fondement de sa production artistique. L'art possède un caractère de contrainte involontaire et il n'y a pas à le référer à la subjectivité. La singularité de l'artiste tient non à ses projets, mais à la façon dont il met en œuvre ses pulsions, et c'est pourquoi il y a l'artiste apollinien du rêve, l'artiste dionysiaque de l'ivresse et l'artiste tragique qui sait unir les deux pulsions. Néanmoins, il n'y a pas d'art purement apollinien ou bien purement dionysiaque. Le dionysiaque lui-même ne devient artistique que mis en forme et

repris par la pulsion apollinienne. Nietzsche peut donc bien dire dans le chapitre 1 de *La naissance de la tragédie* que l'artiste est l'homme devenu œuvre d'art, au sens où il s'identifie à son œuvre.

Dans le chapitre IV Nietzsche développe ce thème du rêve pour montrer que ce rêve ne s'oppose plus à la veille comme la fiction à la réalité, et il montre que le rêve est un certain degré de représentation. Le rêve est en effet une « apparence de l'apparence » :

28

*La Naissance de la tragédie*

de l'illusion d'avoir trouvé en Homère cet Émile-artiste élevé au sein de la nature<sup>7</sup>. Partout où nous rencontrons le « naïf » en art, il faut au contraire y reconnaître l'effet suprême de la civilisation apollinienne, laquelle doit toujours commencer par jeter bas un royaume de Titans et terrasser des monstres, et qui doit avoir triomphé, par de puissants mirages et d'agréables illusions, de la profondeur terrifiante de sa conception du monde et de son sens exacerbé de la souffrance. Mais qu'il est rare qu'on atteigne au naïf, à cet engoutissement total dans la beauté de l'apparence ! Et par là même, à quel inexprimable sublime touche Homère, lui qui, en tant qu'individu, est à la civilisation apollinienne ce que l'artiste du rêve est à l'aptitude au rêve du peuple ou de la nature en général ! La « naïveté » homérique ne peut se comprendre que comme une victoire totale de l'illusion apollinienne, illusion semblable à celle que la nature utilise si fréquemment pour parvenir à ses fins : le but véritable est masqué par un mirage, et pendant que nos mains se tendent vers celui-ci, la nature atteint l'autre en nous trompant. Chez les Grecs, la « volonté » voulait se contempler elle-même dans cette transfiguration que lui offraient le génie et le monde de l'art. Pour se magnifier, ses créatures devaient elles-mêmes se sentir dignes de l'être, il fallait qu'elles se reconnussent dans une sphère supérieure et sans que, dans sa perfection, ce monde où elles se contemplaient leur fit l'effet d'un impératif ou d'un reproche. Cette sphère est celle de la beauté où c'est leur propre reflet, les Olympiens, qu'elles voyaient. Par ce jeu de miroir de la beauté, la « volonté » hellénique combattait cette aptitude corrélative au don artistique, qui est l'aptitude à la souffrance<sup>8</sup> et à la sagesse de la souffrance. Et le monument de cette victoire, c'est Homère, l'artiste naïf, qui le dresse devant nous.

## IV

Sur cet artiste naïf, l'analogie du rêve peut nous donner quelques renseignements. Reprenons l'exemple du rêveur qui s'écrit, mais sans troubler cette illusion propre aux rêves où il se trouve plongé : « C'est un rêve, continuons

Chapitre IV

29

de rêver. » Si, de là, nous avons pu conclure au profond plaisir intérieur qu'engendre la contemplation onirique et si d'autre part il faut, pour qu'en général, dans le rêve, ce plaisir à la vision soit possible, que nous ayons oublié le jour et ses redoutables intrusions, alors nous sommes en mesure, guidés par l'Apollon qui donne le sens des rêves, de proposer, à peu près comme suit, une interprétation de tous ces phénomènes. Bien que des deux moitiés de la vie, la veille et le rêve, ce soit à coup sûr la première qui nous paraisse incomparablement la plus favorisée, la plus importante, la plus appréciable, la plus digne d'être vécue — voire la seule qui soit effectivement vécue —, je voudrais pourtant, au risque de sembler paradoxal, revendiquer en faveur du rêve, eu égard à ce fond mystérieux de notre être dont nous sommes la manifestation<sup>1</sup>, une évaluation diamétralement opposée. Car plus je perçois dans la nature ces toutes-puissantes pulsions artistiques et, en elles, cette aspiration ardente à l'apparence et à la délivrance par l'apparence, plus je me sens poussé à former l'hypothèse métaphysique selon laquelle l'être véritable, l'Un originaire<sup>2</sup>, en tant qu'éternelle souffrance et contradiction<sup>3</sup>, a besoin en même temps, pour sa perpétuelle délivrance<sup>4</sup>, de la vision extatique et de l'apparence délectable — étant entendu que cette apparence dans laquelle nous sommes pris tout entiers et dont nous sommes constitués, nous sommes contraints de l'éprouver comme le véritable non-être, c'est-à-dire comme un incessant devenir dans le temps, l'espace et la causalité, ou, en d'autres termes, comme réalité empirique. En conséquence de quoi, si nous faisons un instant abstraction de notre propre « réalité », si nous concevons notre existence empirique, ainsi que de manière générale celle du monde, comme une représentation à tout moment engendrée par l'Un originaire, alors le rêve doit finir par valoir à nos yeux comme l'apparence de l'apparence, et donc comme une satisfaction encore plus haute du désir originaire pour l'apparence. C'est précisément pour cette raison qu'au plus intime d'elle-même la nature trouve cet indescriptible plaisir à l'artiste naïf et à l'œuvre d'art naïve, qui n'est, semblablement, qu'une apparence de l'apparence. Raphaël, qui est lui-même l'un de ces immortels « naïfs », nous a représenté par une analogie picturale cette dépotentialisation de l'apparence en apparence qui est le procédé le plus fondamental de l'artiste naïf et, par là même, de la

Ainsi le rêve prend une signification métaphysique en reconduisant à la phénoménalité au lieu d'enfermer dans l'illusion. Ce thème était très développé dans la pensée romantique, néanmoins il prend ici une signification très différente. Le rêve est bien dans ces pages de *La naissance de la tragédie* une manière d'être au monde. Nietzsche peut alors ajouter au chapitre V :

Qui pourrait méconnaître ici que le lyrisme, dans une telle description, a tous les caractères d'un art inaccompli, procédant par à-coups et touchant rarement au but — mieux, d'une sorte de moitié d'art, dont l'essence consisterait en un surprenant mélange de vouloir et de contemplation pure, c'est-à-dire d'état inesthétique et d'état esthétique ? Ce que nous affirmons bien plutôt, c'est que toute cette opposition du subjectif et de l'objectif<sup>7</sup> — qui sert encore de critère à la classification schopenhauerienne des arts — est sans pertinence aucune en esthétique, du moment où il s'avère impossible de penser le sujet, l'individu voulant et poursuivant ses fins égoïstes, autrement que comme l'adversaire — et non l'origine — de l'art. Au contraire, pour autant qu'il est artiste, le sujet s'est déjà délivré de sa volonté individuelle pour devenir en quelque sorte ce médium par l'entremise duquel le seul sujet qui existe véritablement fête sa délivrance dans l'apparence. Car avant tout il doit nous être clair — pour notre abaissement *comme* pour notre élévation — que toute cette comédie de l'art n'est en aucune façon donnée pour nous, pour quelque chose comme notre perfectionnement ou notre formation, tout aussi peu du reste que nous sommes, à proprement parler, les créateurs de ce monde de l'art. Ce qu'en revanche nous sommes parfaitement dans notre droit d'admettre, c'est que pour le véritable créateur de ce monde nous sommes déjà des images et des projections artistiques et que notre plus haute dignité est dans notre signification d'œuvres d'art — car ce n'est qu'en tant que *phénomène esthétique* que l'existence et le monde, éternellement, *se justifient*<sup>8</sup>. Il est vrai que la conscience que nous avons de cette signification qui est la nôtre diffère à peine de celle que les guerriers peints sur une toile ont de la bataille qui s'y trouve représentée. C'est pourquoi tout notre savoir sur l'art est au fond entièrement illusoire : voués au savoir, nous sommes incapables de nous unir et de nous identifier à cet être qui, parce qu'il est l'unique créateur et spectateur de cette comédie de l'art, s'en ménage une jouissance éternelle. Il n'y a que dans la mesure où le génie, dans l'acte de la procréation artistique, se confond avec cet artiste originaire du monde, qu'il sait quelque chose sur l'essence éternelle de l'art : car dans cet état, semblable, d'étrange façon, à cette inquiétante image du conte qui pouvait tourner ses yeux en dedans et se voir

Il s'agit de se libérer de soi afin de toucher à l'Un, à l'Être. Le projet de Nietzsche est de nous inviter à accepter le monde dans la plénitude de son apparence, au lieu de le justifier par Dieu ou par les Idées. Certes, Nietzsche pense comme Schopenhauer que l'individuation est cause de souffrance, mais il distingue des niveaux d'individuation : il y a l'individuation souffrante et prise dans l'illusion et il y a l'individuation sereine et enracinée dans la vérité, qui accepte son origine dionysiaque.

Nietzsche a donc bien développé une « métaphysique de l'art », selon l'expression du chapitre XXIV de *La naissance de la tragédie* :

« Mais il devient nécessaire de nous lancer résolument dans une métaphysique de l'art, en répétant ce principe que nous avons précédemment énoncé, à savoir que l'existence et le monde n'apparaissent justifiés qu'en tant que phénomène esthétique » (Pléiade, Œuvres 1, p. 131.)

Le mythe n'est pas ici l'autre du *logos*, mais ce qui donne accès à la réalité, au processus de la création dans son ensemble. Le renversement nietzschéen consiste à valoriser l'apparence (l'apparaître) pour elle-même. Cela n'est vraiment possible que selon une perspective généalogique. Du coup, la véritable opposition de *La naissance de la tragédie* est celle de Dionysos et de Socrate. Socrate n'est ni apollinien, ni dionysiaque, mais il se définit par son abstraction ; il est le destructeur des mythes. Nietzsche ne cesse de souligner qu'il justifie la vie par les Idées au lieu de la justifier par l'art. Ainsi Socrate est l'homme théorique qui s'oppose en tout à l'homme tragique. Il est le nihiliste. C'est un point souligné par Gilles Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962 :

pressentiment de l'éternel retour : Déméter apprend qu'elle pourra enfanter Dionysos à nouveau ; mais cette résurrection de Dionysos est seulement interprétée comme « la fin de l'individuation » (1). Sous l'influence de Schopenhauer et de Wagner, l'affirmation de la vie ne se conçoit encore que par la résolution de la souffrance au sein de l'universel et d'un plaisir qui dépasse l'individu. « L'individu doit être transformé en un être impersonnel, supérieur à la personne. Voilà ce que se propose la tragédie... (2). »

Quand Nietzsche, à la fin de son œuvre, s'interroge sur l'*Origine de la tragédie*, il y reconnaît deux innovations essentielles qui débordent le cadre mi-dialectique, mi-schopenhauerien (3) : l'une est précisément le caractère affirmateur de Dionysos, l'affirmation de la vie au lieu de sa solution supérieure ou de sa justification. D'autre part, Nietzsche se félicite d'avoir découvert une opposition qui devait, par la suite, prendre toute son ampleur. Car, dès l'*Origine de la tragédie*, la vraie opposition n'est pas l'opposition toute dialectique de Dionysos et d'Apollon, mais celle, plus profonde, de Dionysos et de Socrate. Ce n'est pas Apollon qui s'oppose au tragique ou par lequel le tragique meurt, c'est Socrate ; et Socrate n'est pas plus apollinien que dionysiaque (4). Socrate est défini par un étrange renversement : « Tandis que chez tous les hommes productifs, l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience une force critique et négative ; chez Socrate, l'instinct devient critique et la conscience créatrice (5). » Socrate est le premier génie de la *décadence* : il oppose l'idée à la vie, il juge la vie par l'idée, il pose la vie comme devant être jugée, justifiée, rachetée par l'idée. Ce qu'il nous demande, c'est d'en arriver à sentir que la vie, écrasée sous le poids du négatif, est indigne d'être désirée pour elle-même, éprouvée en elle-même : Socrate est « l'homme théorique », le seul vrai contraire de l'homme tragique (6).

Mais là encore, quelque chose empêche ce second thème de se développer librement. Pour que l'opposition de Socrate et de la tragédie prît toute sa valeur, pour qu'elle devînt réellement l'opposition du non et du oui, de la négation de la vie et de son affirmation, il fallait d'abord que l'élément affirmatif dans la

(1) OT, 10.

(2) Co. In., II, « Schopenhauer éducateur », cf. 3-4.

(3) EH, III, « L'origine de la tragédie », 1-4.

(4) OT, 12.

(5) OT, 13.

(6) OT, 15.

Ainsi cette métaphysique de l'art est ce qui doit rompre avec la conception traditionnelle de la métaphysique comme croyance en un autre monde, en un monde idéal et

vrai en soi<sup>3</sup>. Certes cela désigne plus le platonisme que Platon lui-même, néanmoins dans l'esprit de Nietzsche la tâche de dépasser la métaphysique est une tâche qui est à la fois critique et reconstructive : il s'agit à la fois d'expliquer comment cette opposition entre le monde vrai et le monde des apparences a pu se construire et de fonder une nouvelle métaphysique énonçant à partir de l'art l'unicité du monde. Ainsi en s'affranchissant de la fable d'un monde meilleur, il s'agit d'expliquer le phénomène de monde en tant que tel. Bien sûr dans une copie d'agrégation il faudrait le dire avec beaucoup de prudence, en mettant des guillemets, mais il est possible de dire qu'il y a là une « sorte de phénoménologie » avant la lettre : il s'agit bien de comprendre l'être comme apparaître et la vie comme surgissement continu de la nouveauté irréductible à un point de vue unique.

Dans les fragments posthumes dits de *La volonté de puissance* (Automne 1887- Mars 1888), Nietzsche proteste contre la négation de ce monde et de cette vie par le platonisme et le christianisme. L'art est alors ce qui constitue le mouvement opposé au nihilisme, car il est le mouvement de créer et de structurer : « L'art et rien que l'art. Il est le grand possibilisateur de la vie, le grand séducteur qui entraîne la vie, le grand stimulant pour vivre » 1888, 11, [415]. Comme le soulignera Heidegger dans *Nietzsche 1* (notamment p. 74), l'art est d'abord le consentement au sensible, à l'apparence. C'est bien parce que ce monde est le seul vrai que Nietzsche peut dire que l'art a plus de valeur que la vérité : cela signifie que le sensible est plus haut et plus vrai que le suprasensible. Heidegger résume ainsi (*Nietzsche 1* p. 74) les acquis de cette réflexion sur l'art :

1. L'art est la plus transparente et la plus connue des structures de la Volonté de Puissance.
2. L'art doit être compris à partir de l'artiste.
3. L'art, selon le concept élargi de l'artiste, constitue l'événement fondamental de tout étant : l'étant, pour autant qu'il est, est quelque chose qui se crée, quelque chose de créé.
4. L'art est le mouvement anti-nihiliste par excellence.

L'art est donc la base de valeurs nouvelles, c'est-à-dire d'une nouvelle compréhension de la valeur.

L'art appartient donc à un domaine dans lequel nous sommes, à la différence de la nature qui nous demeure étrangère, et cela parce qu'il engage le corps : le corps et le physiologique est ce qu'il y a pour l'homme de plus connu. Dès lors l'état esthétique selon Nietzsche est un faire et un recevoir que nous accomplissons. Il s'agit finalement d'un état de lucidité permettant de voir toute chose et de se voir comme corps. On comprend alors mieux que si l'art doit être compris à partir de l'artiste, c'est à cause de l'élément créateur de l'artiste. En conséquence l'art peut fonder l'histoire, car la création est ce qui fait véritablement époque, elle est ce qui assure véritablement le passage d'une époque à une autre. On peut donc bien dire que pour Nietzsche l'art est l'événement fondamental, car là où toute chose se donne à voir, se révèle, se donne de la façon la plus visible. Ainsi quand Nietzsche dit que l'art

---

<sup>3</sup> Pour Platon les travaux de Jérôme Laurent ont montré qu'il n'y a pas deux mondes. Il faut laisser à Nietzsche sa lecture.

a plus de valeur que le suprasensible, c'est au sens où il est ce qui touche le plus à l'être. L'art est donc le contre-mouvement du nihilisme au sens où ce nihilisme c'est le platonisme en tant qu'il pose le supra-sensible comme ce qui est vraiment. Nietzsche nous conduit donc à reconsidérer les rapports de l'art à la vérité ; voir tout le chapitre XIV de *La naissance de la tragédie*. Dans ce chapitre Nietzsche établit que l'art permet de connaître en vérité, c'est-à-dire ce qui est, et c'est pourquoi il conçoit sa philosophie comme un platonisme inversé. Le rôle de l'art est donc de permettre de surmonter le nihilisme par lequel toutes les valeurs suprêmes se dévaluent et par lequel tout but se trouve anéanti. Nietzsche fait ainsi dès sa première œuvre de la doctrine des Idées la raison initiale de l'établissement du nihilisme. L'unique manière de renverser le nihilisme est alors de concevoir le vrai en tant que sensible. Nietzsche écarte à la fois l'idéalisme platonicien et le positivisme.

Reprenant la thèse d'Horace (*Épître I, V*, vers 16-20, Belles Lettres tome 1, p. 58-59), « Est-il rien que ne fasse l'ivresse ? », Nietzsche comprend l'ivresse comme le sentiment du déploiement des forces, comme la plénitude et l'intensification de toutes les facultés. Justement dans l'ivresse on peut être par-delà soi-même, et c'est cela pour Nietzsche être corporel : aller par-delà soi-même. Il s'oppose en cela totalement aux métaphysiques de la subjectivité qui comprennent le soi par l'esprit, par l'acte de demeurer auprès de soi. En effet, l'art est ce qui porte la réalité à paraître et donc ce qui conduit au-delà de soi. Alors que les métaphysiques traditionnelles font de la Vérité une volonté de fixer les apparences, l'art est ce qui nous apprend à laisser le devenir être un devenir. A partir de cette thèse Nietzsche pourra mieux situer l'opposition de l'art et de la science ; il ne s'agit pas de refuser la science, cela n'aurait aucun sens, mais il s'agit d'apprendre à considérer la science dans l'optique de l'artiste, c'est-à-dire depuis sa force créatrice. C'est précisément en revenant à la force créatrice de la science qu'on cesse de la considérer selon l'unique perspective de son utilité.

Dans toutes ces analyses de Nietzsche, comme on l'a déjà dit, la musique n'est pas comparable aux autres arts ; elle n'est pas un art particulier au milieu des autres. Il ne s'agit pas de dire comme Hegel qu'elle serait plus spirituelle et moins matérielle. Non, reprenant Schopenhauer, la musique est ce qui dit l'être, sans jamais imiter un étant. On peut donc dire qu'elle est l'être en sa manifestation et même que l'être est musique comme le dit Michel Haar dans *Nietzsche et la métaphysique* (Tel Gallimard, p. 256. Je conseille de lire tout le chapitre sur La joie tragique).

symbolisation musicale primordiale n'est autre que le travail de l'imagination productive, de la force plastique formatrice qui plonge dans le rythme « pur », c'est-à-dire sans image et sans forme. Dès 1870-1872, Nietzsche s'interdit toute « intuition intellectuelle » romantique, post-kantienne de l'essence musicale pré-ontique. Elle n'est accessible qu'indirectement, à travers ses manifestations. Pas d'intuition et surtout par une voie introspective, de cette essence musicale qui fonde toutes les symboliques : le geste, la langue, toutes les représentations imaginées. Nous connaissons intuitivement les « formes d'intermittences<sup>96</sup> » de la volonté qui donnent lieu à des rythmes, mais « l'être essentiel du son se cache, irréductible à des comparaisons, dans l'harmonie<sup>97</sup> ». Rythme et harmonie constituent en quelque sorte des schèmes purs, une « logique pure » qui livre l'essence « non pas du seul sentiment, mais du monde<sup>98</sup> ». Face à cette logique pure le concept est radicalement impuissant, comme on verra. En tout cas, aucun chemin ne permet d'accéder à l'origine même de la musique, à son « esprit ». Il n'y a « aucun pont » qui pourrait nous reconduire vers un noyau du monde qui serait intuitionnable.

Nous ne connaissons que le symbolisé. La puissance symbolisante, l'« essence » même nous échappera toujours et nous ne pourrons jamais que la conjecturer par un effet d'après-coup ou rétroactivement. « Toute la vie pulsionnelle, le jeu des sentiments, sensations, affects, actes de volonté ne nous est connu — je dois ici l'ajouter contre Schopenhauer — ... que comme représentation et non selon son essence<sup>99</sup>. » Même le corps traversé et halluciné par la musique ne peut se servir de son intuition de soi pour parvenir à une connaissance ou appréhension immédiate de l'essence. Nietzsche reste parfaitement kantien. L'essence que Schopenhauer croit avoir saisie, l'en-soi du vouloir, n'est que le phénomène « de quelque chose qui nous reste par ailleurs entièrement indéchiffrable<sup>100</sup> ». La musique est l'être. L'être est musique —

Dionysos est le fond — mais l'être se dérobe, la puissance symbolisante se voile sous ses symboles.

C'est pourquoi nulle part, ni dans son livre de 1872, ni dans les Fragments, ni plus tard, Nietzsche ne donne de définition, ni ne dit un seul mot de l'« Esprit de la musique », *Geist der Musik*. Ce mystère est nécessaire. Le *Geist* nietzschéen, la flamme qui tout embrase, le bondissement, le premier mouvant, s'évanouit comme un fantôme si on veut le capter, l'embrasser, le concevoir. Nous n'avons que son corps en transe, ou ses corps, comme ses signes mobiles. « *Es ist der Geist, der sich einen Körper baut* », disait Goethe. L'Architecte n'est pas ailleurs que dans ses constructions mouvantes, que dans son construire/détruire, « rythme » élémentaire.

La musique immanente du monde, qu'elle soit harmonieuse ou discordante selon le jeu du monde, est une musique plutôt chthonienne, musique des éléments, des vents, des eaux, des arbres et des pierres, des insectes et des animaux — ressacs, mugissements, bourdonnements, sifflements, bramements, clapotis, soupirs, vagissements, roucoulements, gémissements, râles, grondements, craquements, crépitements —, à la fois grave et légère, musique cosmique aussi, en expansion circulaire et non pas musique concentrique, platonicienne des sphères, musique du ciel. La musique du monde s'entend avant qu'elle ne résonne à travers les étants. Il serait illusoire de réduire cette harmonie naturelle antérieure à toute musique qui soit notée sur une partition, consignée — cette musique jamais jouée sur des instruments et pourtant toujours comprise et interprétée par tout compositeur — à la mélodie des affects, et de croire qu'elle n'est que le flux et reflux subjectifs des tonalités. L'afflux incessant de l'affectivité qui oscille de la joie à la peine et de la peine à la joie ne livre qu'une approximation, une figure parmi d'autres d'un chant pur, sans paroles, le *chant de la Terre*. Ce chant, matrice rythmique pure que Valéry a décrite comme un rythme vide, *s'imposant*

La tâche du philosophe est de penser en artiste, c'est-à-dire de savoir entendre, de laisser résonner en soi la musicalité des choses. Comme le dit souvent Nietzsche, il ne veut pas exposer des vues de l'esprit, mais des expériences vécues et il s'agit pour nous, lecteurs, d'accéder à un tel vécu. C'est bien pour cette raison que les œuvres de Nietzsche sont si difficiles à lire ; elles ne sont simples que pour ceux qui n'y voient qu'une théorie de plus :

« Je veux éveiller contre moi la plus haute méfiance : je ne parle que de choses vécues (*erlebten Dingen*) , je n'expose pas de simples vues de l'esprit » 1884, 27, [77].

## Deuxième partie

### Le rapport de Nietzsche à Schopenhauer et la question du corps comme volonté objectivée

La figure de Schopenhauer est bien sûr décisive dans la philosophie de Nietzsche ; Schopenhauer représente un idéalisme que Nietzsche va finir par remettre en cause dans sa propre pensée. Cet idéalisme que Nietzsche va critiquer se rattache à Kant et à la distinction de la chose en soi et du phénomène. Schopenhauer a recours, lui, à cette distinction pour montrer que le monde n'est pas une simple apparence. Il s'agit de montrer que rien comme objet n'est en dehors de ma représentation. On pourrait objecter que même Kant ne découpe pas ainsi la réalité en deux mondes, l'un apparent et soumis à l'espace et au temps, l'autre réel, mais échappant à ces formes de l'intuition pure que sont l'espace et le temps. En réalité Schopenhauer renverse la conception kantienne quand il croit la défendre et notamment quand il fait du temps et de l'espace des organes de perception qui ne donne pas la chose en soi, car ce sont aussi des obstacles. Encore une fois, selon Schopenhauer, la philosophie de Kant aurait montré définitivement que le monde réel et le monde vu sont véritablement distincts. Avec une telle thèse on est en réalité très loin de l'idéalisme kantien et cet idéalisme peut sembler plus proche de celui de Berkeley. Quoi qu'il en soit, c'est bien un idéalisme qui énonce que tout objet est le produit d'un sujet, c'est-à-dire est une représentation que Nietzsche va vouloir dénoncer. Nietzsche va s'appuyer sur la pensée de Schopenhauer et plus précisément sur l'idée que le corps a une place particulière et même privilégiée, dans la mesure où il est, d'une part, une représentation comme une autre, un objet comme un autre, mais que, d'autre part, il est aussi volonté, c'est-à-dire un sujet réel qui s'exprime qui agit et qui veut. La thèse centrale de Schopenhauer qui intéresse Nietzsche est donc la suivante : la réalité intime du corps et d'être une expression de la volonté.

Dans *Le monde comme volonté et comme représentation* (traduction A. Burdeau Paris, 1966, page 152) il écrit :

Ce n'est pas seulement dans les phénomènes tout semblables au sien propre, chez les hommes et les animaux, qu'il (l'homme) retrouvera comme essence intime, cette même volonté ; mais un peu de réflexion l'amènera à reconnaître que l'universalité des phénomènes, si divers pour la représentation, à une seule et même essence, la même qui lui est intimement, immédiatement et mieux que tout autre connue, celle-là enfin qui, dans sa manifestation la plus apparente, porte le nom de volonté. Il la verra dans la force qui fait croître et végéter la plante et cristalliser le métal ; qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord...

On arrive bien ainsi à la chose en soi puisque la volonté est la substance intime, le noyau de toute chose particulière ainsi que le noyau de l'ensemble des choses. Cette volonté se trouve aussi bien dans la force naturelle aveugle que dans la conduite rationnelle de l'homme de telle sorte qu'il n'y a qu'une différence de degré et non une différence de nature entre ces deux formes de la volonté. Il faut même dire que cette volonté est l'en soi des phénomènes ; elle ne peut pas être saisie par la raison puisque seules les représentations sont soumises au principe de raison suffisante. Cette volonté

est saisie par l'intuition et elle est libre par principe. Dès lors la séparation entre nature et esprit (la volonté) que Kant avaient établie pour distinguer la nature du devoir n'existe plus. Si je songe que je dis « je » et non elle, mais elle me semble proche comme manifestation de la volonté. De ce point de vue, l'homme se définit comme la volonté se comprenant elle-même dans une claire intuition. Une telle volonté est sans but et sans limite. En conséquence, l'histoire elle-même n'est qu'une illusion et tout ne fait que recommencer sans cesse.

Ce qui connaît tout le reste, sans être soi-même connu, c'est le sujet. Le sujet est par suite, le substratum du monde, la condition invariable, toujours sous-entendue de tout phénomène, de tout objet ; car tout ce qui existe, existe seulement pour le sujet. Ce sujet, chacun le trouve en soi, en tant du moins qu'il connaît, non en tant qu'il est objet de connaissances. Notre propre corps lui-même est déjà un objet, et, par suite, mérite le nom de représentation. Il n'est, en effet, qu'un objet parmi d'autres objets, soumis aux mêmes lois que ceux-ci ; c'est seulement un objet immédiat. Comme tout objet d'intuition, il est soumis aux conditions formelles de la pensée, le temps et l'espace, d'où naît la pluralité.  
(Page 27)

Schopenhauer dans ce passage montre, d'une part, que la représentation est la forme de toute expérience possible, ce qui est finalement la thèse de la philosophie moderne, et que, de ce fait, il n'y a plus de vérité évidente. D'autre part, Schopenhauer montre que nous résistons à l'idée que le monde soit une simple représentation. On voit bien ici que la représentation est bien la forme la plus fondamentale de la conscience. Schopenhauer avant Nietzsche, avant même les analyses sur la volonté de puissance, développe l'idée que le philosophe n'est pas un pur esprit, une pure conscience de soi, mais qu'il est un être incorporé ici et maintenant ; et c'est pour cela qu'il est possible d'aller au-delà de la représentation. Schopenhauer insiste souvent sur cette idée d'une double donation du corps : le corps se donne à la fois comme objet et comme ce qui était immédiatement connu, c'est-à-dire comme volonté. En conséquence, mon corps est à la fois représentation et volonté. Finalement, c'est par analogie que Schopenhauer étend cette propriété de mon corps au monde tout entier. On peut donc bien dire que le corps est le point de départ et le fil conducteur de toute la connaissance métaphysique selon Schopenhauer. Il y a même là ce que l'on peut appeler un privilège méthodique du corps, puisqu'il est le chemin de la connaissance.

Cette substitution du corps à la conscience est une véritable rupture avec toute la philosophie passée et Nietzsche va hériter directement de cette rupture effectuée par Schopenhauer. En effet, la représentation n'est plus première, mais **dérive de la volonté dont elle n'est que l'objectivation**. Selon cette nouvelle perspective ce n'est plus la conscience, la réflexion, qui définit l'homme. Il y a une priorité métaphysique de la volonté qui conduit à identifier l'entendement au cerveau. Certes il ne s'agit pas de tomber dans un pur matérialisme expliquant la pensée par l'activité du cerveau, mais de souligner qu'il n'y a pas d'indépendance de la connaissance, qu'elle est toujours au service de la volonté. Dès lors, la conscience serait propre aux organismes complexes en assurant leur unité qui permet à la volonté de choisir entre les motifs. Ainsi selon Michel Henry dans son ouvrage *Généalogie de la psychanalyse*, Schopenhauer représenterait après Kant la vie retrouvée. La vie est retrouvée car la volonté, c'est la vie elle-même. Cette volonté ne doit pas être psychologisée ; elle est selon l'expression de Michel Henry une auto affirmation de la vie elle-même. Schopenhauer (page 170) montre que cette volonté dans son apparition est constitutive de toute réalité. Telle est l'intuition fondamentale de Schopenhauer. Le corps originel et le vouloir lui-même. On comprend ici que la volonté est bien autre chose qu'une velléité coupée de la réalité. Il y a donc bien une thèse propre à Schopenhauer sur l'être : l'être en soi est la volonté. Il y a là, souligne Michel Henry un événement de

la philosophie moderne : avec Schopenhauer et avec Nietzsche l'être reçoit pour la première fois le sens d'être de la vie.

Si la volonté n'est pas d'emblée reconduite à la conscience de soi, mais plutôt à une tendance générale vers l'acte d'exister, elle s'objective, selon Schopenhauer, dans les Idées. Schopenhauer se réfère explicitement au sens platonicien de l'idée (page 175), néanmoins il tente aussi d'accorder Platon et Kant en rapprochant l'idée platonicienne et la chose en soi kantienne. Bien sûr, ce coup de force conduit à trahir aussi bien Platon que Kant. Une Idée selon Schopenhauer, c'est la pure représentation à laquelle ne s'imposent pas encore les formes de l'espace et du temps et la forme de la causalité. Connaître l'Idée revient à connaître la volonté. Selon Schopenhauer, la connaissance des Idées ne peut pas relever de la science, autrement dit de l'entendement ou de la raison, et ce sera donc avant tout une connaissance esthétique. Pour lui le propre du génie et d'accéder aux formes éternelles.

L'art reproduit les idées éternelles qu'il a conçues par le moyen de la contemplation pure, c'est-à-dire l'essentiel et le permanent de tous les phénomènes du monde (...) nous pouvons en conséquence définir l'art : la contemplation des choses, indépendante du principe de raison. (Page 239)

L'art est pour lui la possibilité d'un désintéressement du sujet et d'une réduction de son individualité. Il devient ainsi l'organe de la connaissance métaphysique de la volonté. (On peut penser aux thèses de Schelling sur ce point).

Comme l'explique Didier Franck dans son ouvrage *Nietzsche et l'ombre de Dieu* (page 122 – 123) l'art selon Schopenhauer manifeste trois caractéristiques :

1 l'art est l'œuvre du génie, c'est-à-dire d'un être qui se comporte d'une façon purement intuitive. Il est celui qui effectue une dés-individuation pour s'absorber dans la contemplation artistique de l'idée. Cela a lieu contre la pulsion sexuelle et il y a une opposition entre la pulsion sexuelle et la vie contemplative.

2 l'art manifeste les idées et c'est en fonction de ce principe que se distinguent les différents arts. Schopenhauer fait une place particulière à la musique qui serait une image de la volonté elle-même. La musique est dans le monde physique la volonté métaphysique qui le traverse. Ce caractère métaphysique de la musique n'est pas nouveau : Platon a déjà pensé la musique comme moyen de s'assimiler à l'ordre qui apparaît dans le cosmos et dans la dimension des idées. Pour Saint-Augustin la musique est le symbole du chant intérieur, du chant du cœur qui loue Dieu. Pour Hegel la musique est l'intériorité abstraite, subjective, dans l'élément du temps. Pour Schopenhauer « la musique est un exercice obscur ou caché qui ne sait pas qu'il philosophe » (page 338). Selon Schopenhauer la musique va au-delà des idées ; elle est totalement indépendante du monde phénoménal ; elle est une objectivation immédiate, une expression non médiatisée par les idées de la volonté comme chose en soi. (Page 329) Ce que la musique donne à voir n'est donc pas accessible à la science, à l'intellect qui procède par des concepts ; il s'agit avec elle d'expérimenter l'en soi du monde. À l'origine et à la fin de l'art il y a l'acte de philosopher inconscient.

3 l'art est une consolation. La contemplation fait échapper, momentanément, à la volonté et aux souffrances qui l'accompagnent. Il y a une auto suppression de la volonté, au moins dans le présent, qui est la forme de toute vie. On n'est pas loin ici de ce que Nietzsche nommera « l'éternel midi ». Schopenhauer peut écrire « l'individu meurt ; mais le soleil, lui, brille d'un éclat ininterrompu, dans un éternel midi » (page 357).

Ce retournement de la volonté contre elle-même a lieu également dans la compassion. En elle il y a une annulation de la volonté qui se confond avec l'amour. Cette thèse manifesterait la faiblesse de Schopenhauer selon Nietzsche. La thèse constante de Nietzsche sera que la compassion nie la vie. Pour Schopenhauer au contraire la compréhension de l'être comme volonté conduit à la moralisation de la vie. On voit là que d'une manière similaire à Fichte, Schelling, ou encore Hegel, la détermination de l'être comme volonté conduit finalement à la réconciliation de la métaphysique et de la religion. Ainsi, par rapport à la métaphysique théologique de l'idéalisme allemand, la situation de Schopenhauer peut sembler assez obscure, dans la mesure où tout en rompant avec la forme théologique il demeure malgré tout dans la même perspective en achevant la métaphysique dans la morale et dans une morale de la pitié, c'est-à-dire finalement chrétienne. Nietzsche va justement reprocher à Schopenhauer d'être encore chrétien. La confrontation avec Schopenhauer permet de comprendre en quoi le projet de Nietzsche est bien de vouloir dénoncer cette coïncidence entre la philosophie et la religion révélée.

Quoi qu'il en soit, pour Schopenhauer, l'art et la pitié sont des consolations dans cette vie qui est souffrance, car la vie porte en elle le manque et le désir. Mais cela conduit à nier le corps en refusant notamment de se reproduire. Or l'acte sexuel est au contraire reproductif, il est l'affirmation de la vie au-delà du principe d'individuation : vouloir se reproduire dans la tourmente du monde. Dès lors, la négation de la vie se comprend comme chasteté et ascétisme. L'homme qui parvient à annuler sa pulsion sexuelle devient un pur contemplatif. Même l'art ne peut conduire vers les idées que par la suspension de la pulsion sexuelle. L'absolue sainteté est alors symbolisée et personnifiée par le Christ et l'union de l'homme à Dieu est bien une extase. On a là exactement ce que Nietzsche nomme le nihilisme : l'acte de délivrer du sujet du monde pour le rendre au néant.

Les philosophes ont l'habitude de parler de la volonté comme si elle était la chose la mieux connue au monde <sup>123</sup> ; Schopenhauer a même donné à entendre que la volonté est à proprement parler la seule chose que nous connaissions, que nous connaissions intégralement et complètement, sans perte ni ajout. Mais je ne cesse d'avoir le sentiment que Schopenhauer n'a fait dans ce cas aussi que ce que les philosophes ont l'habitude de faire : qu'il a repris et exagéré un *préjugé du peuple*. Le vouloir me semble avant tout quelque chose de *compliqué*, quelque chose qui n'a d'unité que verbale <sup>124</sup>, — et c'est justement l'unité du mot qui abrite le préjugé du peuple qui a vaincu la prudence, perpétuellement bien mince, des philosophes. Soyons donc plus prudents, soyons « non philosophes » —, disons : dans tout vouloir, il y a d'abord une pluralité de sentiments, à savoir le sentiment de l'état dont on *part*, le sentiment de l'état vers lequel on *va*, le sentiment de ce « dont on part » et de ce « vers lequel on va » eux-mêmes, et encore un sentiment musculaire concomitant qui commence à entrer en jeu, par une sorte d'habitude, dès que nous « voulons », quand bien même nous n'agissons pas « bras et jambes ». De même qu'il faut reconnaître du sentir et plus précisément plusieurs genres de sentir comme ingrédient de la volonté, de même en second lieu il faut encore du penser : dans tout acte de volonté, il y a une pensée qui commande ; — et on ne doit certes pas croire que l'on puisse séparer cette pensée du « vouloir », comme si alors la volonté demeurait encore <sup>125</sup> ! En troisième lieu, la volonté n'est pas seulement un complexe de sentir et de penser, mais encore et surtout un *affect* <sup>126</sup> : et plus précisément cet affect qu'est celui du commandement <sup>127</sup>. Ce que l'on appelle « liberté de la volonté » est essentiellement l'affect de supériorité à l'égard de celui qui doit obéir : « je suis libre, "il" doit obéir » — cette conscience habite toute volonté, et de la même manière cette attention tendue, ce regard droit qui fixe un point unique à

l'exclusion de toute autre chose, cette évaluation inconditionnée « c'est désormais telle chose et rien d'autre qui est nécessaire », cette certitude intime qu'on sera obéi, et tout ce qui fait encore partie de l'état de celui qui ordonne. Un homme qui *veut* —, donne un ordre à un quelque chose en lui qui obéit, ou dont il croit qu'il obéit<sup>128</sup>. Mais que l'on prête attention à présent à ce qu'il y a de plus singulier dans la volonté — dans cette chose si multiple pour laquelle le peuple n'a qu'un mot unique : dans la mesure où, dans le cas qui nous occupe, nous sommes simultanément ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent, et qu'en tant que nous obéissons, nous connaissons les sentiments de contrainte, de pression, d'oppression, de résistance, de mouvement qui d'ordinaire se déclenchent immédiatement à la suite de l'acte de volonté ; dans la mesure où nous avons l'habitude d'autre part de passer outre cette dualité et de nous abuser nous-mêmes à son sujet grâce au concept synthétique « je », toute une chaîne de conclusions erronées, et par conséquent de fausses évaluations au sujet de la volonté elle-même, s'est encore agrégée au vouloir, — de sorte que celui qui veut croit de bonne foi que vouloir *suffit* à l'action. Comme dans la plupart des cas, on n'a voulu que là où l'on était en droit d'*attendre* l'effet de l'ordre, donc l'obéissance, donc l'action, l'*apparence* d'une *nécessité de l'effet* s'est traduite dans le sentiment ; bref, celui qui veut croit avec un haut degré de certitude que volonté et action sont en quelque façon une seule et même chose —, il attribue encore le succès, l'exécution du vouloir à la volonté elle-même et jouit à cette occasion d'une augmentation du sentiment de puissance qui accompagne tout succès. « Liberté de la volonté » — voilà le mot dont on désigne cet état de plaisir multiple de celui qui veut, qui ordonne et simultanément se pose comme identique à celui qui exécute, — qui, en tant que tel, jouit de triompher des résistances, mais juge par-devers soi que c'est sa volonté elle-même qui a véritablement surmonté ces obstacles. Celui qui veut ajoute de la sorte les sentiments de plaisir des instruments d'exécution

efficaces, de la domesticité des « sous-volontés » ou des sous-âmes — notre corps n'est en effet qu'une structure sociale composée de nombreuses âmes — à son sentiment de plaisir en tant qu'émetteur d'ordres. *L'effet, c'est moi\**<sup>129</sup> : il se produit ici ce qui se produit dans toute communauté bien construite et heureuse, la classe dirigeante s'identifie aux succès de la communauté. Dans tout vouloir, on a affaire purement et simplement à du commandement et de l'obéissance, sur le fond, comme on l'a dit, d'une structure sociale composée de nombreuses « âmes » : raison pour laquelle un philosophe devrait prendre le droit de ranger le vouloir en tant que tel dans la sphère de la morale : à savoir la morale comprise comme doctrine des rapports de domination dont découle le phénomène « vie<sup>130</sup> ». —

20

Que les concepts philosophiques particuliers n'aient rien d'erratique, qu'ils ne se développent pas de manière séparée, mais qu'ils croissent en relation et de manière apparentée, qu'en dépit de toute la brusquerie et l'arbitraire avec lequel ils semblent intervenir dans l'histoire de la pensée, ils fassent tout autant partie d'un système que l'ensemble des membres de la faune d'un continent : c'est ce que finit encore par trahir la sûreté avec laquelle les philosophes les plus différents ne cessent de remplir un certain schéma fondamental de philosophies *possibles*. Sous l'emprise d'un charme invisible, ils reparcourent constamment la même orbite : si indépendants qu'ils continuent à se sentir les uns des autres avec leur volonté critique ou systématique : quelque chose en eux les guide, quelque chose les pousse dans un ordre déterminé, l'un après l'autre, cette systématique et cette parenté innées de concepts, précisément. Leur pensée est en fait bien moins une découverte qu'une reconnaissance<sup>131</sup>, un re-souvenir, un retour au foyer, dans une économie d'ensemble de l'âme lointaine et vieille comme le monde, à partir de

Voir le commentaire complet de ce texte proposé en début de cours. C'était l'exercice 1.

Ce texte du paragraphe 19 de la première section de *Par-delà bien et mal* éclaire l'opposition de Nietzsche et de Schopenhauer sur la nature de la volonté. Ce texte difficile doit être l'objet de la plus grande attention, car il concentre des thèses fondamentales de la philosophie de Nietzsche. La volonté selon Schopenhauer est pour Nietzsche un nihilisme, car pour Nietzsche la volonté est d'abord quelque chose de complexe. On ne peut que constater qu'entre les différents usages du terme vouloir il n'y a qu'une unité verbale. Il y a notamment une pluralité de sentiments : le sentiment moral, le sentiment esthétique, le sentiment religieux, le sentiment musculaire. Il y a donc bien plusieurs modes du sentir. En outre, pour Nietzsche, la volonté ne peut être une poussée aveugle et simple. Il s'oppose ainsi à Schopenhauer et souligne l'impossibilité de séparer penser et vouloir. Dans toute volonté, même la pulsion sexuelle, il y a une pensée qui commande. Enfin, pour Nietzsche, la volonté est un affect, c'est-à-dire une manière d'être et de recevoir. Il précise même que c'est un affect du commandement. L'affect est bien un mode de l'être au monde.

Voir également le § 127 du *Gai savoir* qui ferait lui aussi un bon texte pour l'agrégation et qui a été donné comme exercice 2 :

*L'effet ultérieur de la plus ancienne religiosité.* — Tout homme irréfléchi s'imagine que la volonté serait la seule réalité agissante : le vouloir quelque chose de simple, de purement donné, d'indéductible, de compréhensible en soi. Il est convaincu que lorsqu'il fait quelque chose comme par exemple frapper un coup, ce serait *lui* qui frappe, et qu'il aurait frappé parce qu'il *voulait* frapper. Il ne remarque rien du caractère problématique du phénomène, mais le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la réalité de la cause et de l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur rapport. Il ne sait rien du mécanisme de l'événement ni du subtil travail aux centaines de nuances qui doit être effectué pour aboutir au coup, ni non plus de l'*incapacité de la volonté* en soi à exécuter ne serait-ce que la moindre fraction de ce travail. Pour lui la volonté est une force magiquement agissante : la croyance à la volonté comme à la cause d'effets est la croyance à des forces magiquement agissantes. Or primitivement, partout où l'homme voyait se produire un événement, il croyait à l'existence d'une volonté en tant que cause, ainsi qu'à celle d'êtres personnellement à l'œuvre à l'arrière-plan — la notion de la mécanique lui était parfaitement étrangère. Mais parce que durant des périodes extraordinairement longues, l'homme n'a cru qu'à l'existence de personnes (et non pas à celle de matières, de forces, de choses, etc.) la croyance à la réalité de la cause et de l'effet est devenue pour lui une croyance fondamentale que maintenant encore il applique partout à n'importe quel événement, — de façon instinctive, par une sorte d'atavisme de la plus lointaine origine. Les thèses : « point d'effet sans cause », « tout effet est une nouvelle cause » paraissent comme des généralisations de thèses beaucoup plus limitées : « où l'on a agi, là on a voulu », « on ne peut agir que sur des êtres voulants », « il n'est jamais de souffrance pure et sans conséquence, d'une action, mais toute souffrance est une émotion de la volonté » (volonté d'agir, de se venger, de se défendre, de calomnier) — mais aux temps primitifs de l'humanité les deux genres de thèses étaient identiques, les premières n'étant pas la généralisation des secondes, mais celles-ci l'élucidation de celles-là. — Schopenhauer, pour avoir admis que tout ce qui existe ne

serait que quelque chose de voulant, a intronisé une mythologie des plus archaïques : il semble n'avoir jamais tenté une analyse de la volonté, parce que, semblable à chacun, il *croyait* à la simplicité et à l'immédiateté de tout vouloir : — alors que le vouloir n'est autre chose qu'un mécanisme si bien monté qu'il échappe presque au regard de l'observateur. / A Schopenhauer, j'oppose les thèses suivantes<sup>1</sup> : premièrement, pour que la volonté naisse, une représentation du plaisir et du déplaisir est nécessaire. Deuxièmement : qu'une excitation violente puisse être ressentie comme plaisir ou déplaisir, revient à une *interprétation* de l'intellect qui, dans la plupart des cas sans doute, nous travaille en cela de façon inconsciente; la même excitation *peut* être interprétée en tant que plaisir ou déplaisir. Troisièmement, ce n'est que chez les êtres intelligents que se produit le plaisir, le déplaisir et la volonté; l'immense majorité des organismes n'a rien de tout ceci.

122

La thèse fondamentale de ce paragraphe 127 c'est que si Schopenhauer a pu nier la volonté c'est dans la mesure où il l'a considérée comme simple alors qu'elle est en réalité complexe. Tout l'idéalisme allemand de Fichte, de Schelling et de Hegel a supposé le vouloir comme simple. Nietzsche finalement rompt avec toute cette tradition et décrit une pluralité de sentiments à l'intérieur de la volonté : il y a un sentiment initial un sentiment final, etc. quand il évoque ici le sentiment musculaire il s'agit du sentiment d'intensification de la force dont l'ivresse est le modèle, comme on a pu le voir. Si l'art est bien ce qui s'oppose au nihilisme, c'est justement parce qu'il peut conférer un sentiment accru de puissance notamment quand il développe une extrême acuité des sens ; l'artiste tout comme le spectateur peut développer une sensibilité spiritualisée par l'intensification d'elle-même. Le sentiment nous met au-dehors, tout en nous conduisant aussi au plus fort de l'intériorité. Cela vaut bien sûr également de l'affect et de la passion. Nietzsche expose ici la complexité de la volonté à partir du sentiment, car le sentiment est exemplaire de cette structure dehors – dedans. Or s'il y a une pluralité de sentiments dans la volonté, cela veut dire que chacun des sentiments doit être ouvert aux autres. Nietzsche pourra dire que la volonté de puissance est un sentiment justement parce qu'elle n'est pas simple, parce qu'elle est une pluralité de forces dans laquelle chacune des forces est ouverte aux autres. Il s'agit de penser à la fois une complexité et une unité. Il faut bien noter ici que Nietzsche insiste sur l'ouverture du sentiment. Ainsi, la volonté est qualifiée de sentiments et le sentiment est essentiellement un rapport avec le corps, qui se définit comme une pluralité organisée de forces. Contre la thèse de Kant, Nietzsche peut donc établir que le véritable détenteur du soi n'est pas le « je » qui accompagne toutes les représentations, mais le corps. Certes, comme on l'a vu, le sentiment n'épuise pas l'être de la volonté, car elle suppose aussi une pensée qui commande. On est maintenant loin de Schopenhauer pour qui la volonté est hétérogène à la représentation. Mais on est également très éloigné de Kant pour qui il n'y a pas de volonté sans une représentation préalable de ce qui est voulu. La volonté pour Kant est une faculté d'agir d'après des concepts. Nietzsche est justement celui qui veut rompre avec cette métaphysique de la volonté pure. Il ne comprend pas la pensée seulement comme une représentation. S'il fait époque dans l'histoire de la métaphysique de la subjectivité c'est parce qu'il dissocie penser et se représenter.

Sous la forme où elle se présente, une pensée est un signe dont le sens est multiple, et qui réclame d'être interprété. 1885,38 [1]

On peut mesurer maintenant le chemin que Nietzsche a pu effectuer à partir de Schopenhauer : pour lui l'athéisme de Schopenhauer demeure un platonisme inversé : puisque la chose en soi n'était plus Dieu elle devenait mauvaise. Cette inversion du bien en mal ne donne finalement pas accès à un nouveau fondement des valeurs. Au lieu d'un Dieu qui veut le meilleur des mondes possibles, il y aurait un vouloir aveugle qui fait que le monde est souffrance. Bref, le nihilisme demeure, il a simplement pris une autre forme. « Schopenhauer n'était pas assez fort pour un nouveau oui » 1887,10 [5]. Schopenhauer défend encore une morale de la pitié c'est-à-dire une morale qui est un moyen de nier le monde. Une morale qui est la négation des désirs charnels. Il ne fait que proposer une évasion esthétique hors du monde.

Avec Schopenhauer on aurait encore une négation du vouloir vivre qui est en fait une contradiction en soi parce que c'est encore une affirmation de la volonté. Nietzsche écrit dans *La généalogie de la morale* III, 28 : « l'homme préfère encore vouloir le néant plutôt que ne pas vouloir ». Ici Nietzsche ne se contente plus de discuter les thèses de Schopenhauer, car maintenant il combat sa métaphysique à partir de la volonté de puissance. Voir sur ce point les analyses de Michel Haar dans *Par-delà le nihilisme*, page 143. Il s'agit donc de lutter maintenant contre la compréhension de l'art en tant que négation de la vie, comme évasion de ce monde pour aller vers l'idée. L'art ne saurait être une négation de la vie et il est au contraire la sublimation des pulsions du corps et notamment des pulsions sexuelles.

## Troisième partie

### La déconstruction de l'historicisme

Dans la seconde des *Considérations inactuelles* intitulée « de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie » (1874), Nietzsche déploie toute une critique de l'historicisme, mais il cherche également à déterminer sa « méthode » historique. Bien évidemment, il ne s'agit pas dans ce texte très célèbre d'étudier la valeur de l'histoire comme science particulière ou encore comme reine des sciences, et le vrai projet de Nietzsche et celui d'une mise en question de la méthode même de la connaissance à partir de la question de l'histoire. Pour Nietzsche, **l'historicisme est un nihilisme** et la tâche du philosophe et de s'en affranchir de façon à sauver le processus même de culture. Dans ces pages, Nietzsche tente de s'éloigner aussi bien des perspectives téléologiques de l'idéalisme que du relativisme historiciste, afin de penser d'une façon nouvelle le devenir. Il s'agit bien d'une considération « inactuelle », car il s'agit de combattre le poids de l'histoire et de la critique de la raison historique, de manière à pouvoir penser d'une façon plus originaire le devenir lui-même. Nietzsche déploie ainsi l'une de ses thèses fondamentales : la vie n'est pas l'accomplissement historique d'une essence ou d'une idée toujours déjà là. Contre cette idée d'une essence toujours déjà là qui se réaliserait progressivement dans l'histoire, Nietzsche veut montrer que la vie est une création continue de la nouveauté. La plupart des auteurs qui refuseront une conception téléologique de l'histoire, afin de mettre en valeur les discontinuités et les ruptures de l'histoire, prendront appui sur les analyses de Nietzsche.

Pour reprendre un thème du chapitre précédent, il s'agit bien dans ce texte de faire de sa vie une œuvre, au lieu de demeurer prisonnier du passé. Le renversement proposé par Nietzsche est de faire de l'histoire ce qui est au service de la vie au lieu qu'elle soit un obstacle à la vie. Pour le dire autrement, il s'agit de faire en sorte que l'histoire rende possible une renaissance de la culture, c'est-à-dire un libre épanouissement des génies. On comprend bien alors que pour Nietzsche l'historicisme est bien plus qu'une simple méthode dans la mesure où il est en réalité un certain rapport à la vie ne laissant aucune place à la nouveauté, à l'avenir. En effet, **le projet même de dégager des lois de l'histoire revient à nier la discontinuité radicale propre à la vie.**

Il s'agit donc d'un texte, encore une fois, très célèbre, qui va dégager trois formes fondamentales de l'histoire : l'histoire monumentale, l'histoire traditionnelle et l'histoire critique. L'histoire monumentale et celle des génies à travers les siècles qui, de manière inactuelle, forment une communauté des esprits libres. Cette histoire monumentale est une histoire peu visible à première vue, mais qui est pourtant l'histoire « réelle » d'un peuple. L'histoire traditionnelle, elle, ne traverse pas ainsi les temps, mais tente de constituer dans le « présent » la conservation du passé. Or Nietzsche souligne que cette simple conservation du passé ne permet pas du tout de lui donner sens et surtout ne permet pas de l'assimiler en vue

d'une nouvelle création. Les génies seraient les véritables moteurs de l'histoire et « la république des génies » serait ce qui peut unifier passé et présent. Avec cette première distinction, il s'agit de mettre en lumière deux rapports différents au passé. Le rapport traditionnel au passé est un rapport scientifique, qui se soucie d'une certaine objectivité ; autrement dit c'est l'histoire des historiens. L'autre rapport au passé procède d'une idéalisation du passé, c'est-à-dire le pense de manière artistique, pour le rendre en quelque sorte utile à la vie. Cela dit, l'histoire monumentale doit seulement fournir des exemples pour conduire à vouloir cette vie et il ne s'agit pas du tout de se figer dans le culte des génies du passé.

Cette deuxième considération inactuelle à une place toute particulière dans l'œuvre de Nietzsche dans la mesure où elle fait signe vers *Par-delà bien et mal* et vers la *Généalogie de la morale*. Il convient donc de la lire en priorité et de tenter de la commenter avec la plus grande attention.

Nietzsche refuse de comprendre l'histoire comme l'accomplissement d'un sens éternel et il veut désormais la comprendre à travers la pluralité du devenir. Contre toute conception téléologique, l'histoire est d'abord le surgissement de la nouveauté, elle est fondamentalement discontinue. On voit ici qu'il ne s'agit pas simplement de discuter des différentes méthodes historiques mais de mettre en évidence quelle conception de l'être il y a dans une conception de l'histoire. Le refus d'une téléologie brutale qui force les phénomènes ne peut venir que d'un projet philosophique sur la question de l'être : il s'agit de dé-substantialiser l'être. Contre la métaphysique traditionnelle, selon Nietzsche, être c'est naître, c'est advenir hors de tout plan préalable. Ainsi l'histoire n'est en rien une théodicée mais elle est le lieu dans lequel l'homme réalise son œuvre.

Dès la préface, Nietzsche expose l'idée que l'histoire ne doit pas être un loisir, mais qu'il faut la rendre utile à la vie, et c'est cela se délivrer de la fièvre historienne. Le chapitre un commence par une célèbre méditation sur l'oubli. Nietzsche souligne que l'animal est heureux, mais qu'il n'en sait rien, parce qu'il oublie tout à chaque instant l'homme, lui, éprouve le poids du passé, et c'est pourquoi il doit « apprendre l'oubli »

L'homme demanda peut-être un jour à l'animal : « pourquoi ne me parles-tu pas ton bonheur, pourquoi restes-tu là à me regarder ? ». L'animal voulut répondre, et lui dire : « cela vient de ce que j'oublie immédiatement ce que je voulais dire » – mais il oublia aussi cette réponse, et resta muet – et l'homme de s'étonner. (Pléiade, *Œuvres 1*, page 501)

Selon cette perspective très nouvelle l'oubli n'est plus marqué négativement comme un défaut de mémoire, mais positivement comme une condition de la mémoire, de la vie et du bonheur. Vivre sans oublier, ce serait vivre sans dormir, cela rendrait la vie impossible. En conséquence, un mode de vie purement historique est dangereux, car il oublie l'action et il oublie la vie elle-même. Tel est le paradoxe énoncé dans ce chapitre un : ne pas oublier, c'est oublier la vie.

Ces analyses sur l'oubli seront reprises dans la *Généalogie de la morale*, second traité, paragraphe un : l'oubli y est décrit comme le contraire d'une inertie ; c'est une activité positive, qui permet la digestion, l'appropriation du passé. Il ne s'agit plus dans cette perspective de se laisser aller à l'oubli, mais véritablement de vouloir oublier.

Élever un animal qui soit en droit de promettre – n'est-ce pas là justement la tâche paradoxale que la nature s'est fixée eu égard à l'homme ? N'est-ce pas le véritable problème de l'homme ?... Que ce problème soit résolu dans une large mesure ne manquera pas d'apparaître d'autant plus stupéfiant pour qui sait apprécier à sa juste valeur la force exerçant une action opposée, celle de la tendance à l'oubli. La tendance à l'oubli ne se réduit pas à une vis inertiae comme le croient les superficiels, elle est bien davantage une faculté d'entrave active, positive au sens le plus rigoureux, qui fait que tout ce que nous vivons, expérimentons, absorbons parvient tout aussi peu à notre conscience durant la phase de digestion (on pourrait l'appeler « inspirituation ») que l'ensemble du processus aux 1000 facettes suivant lequel s'effectue notre nutrition corporelle, ce qu'on appelle « incorporation ». (Le livre de poche, page 118 et 119)

Cet oubli est absolument nécessaire à l'intensification de la vie ; c'est lui qui reconduit la mémoire à la vie, au lieu de faire de la mémoire une simple force de conservation du passé. L'histoire peut alors servir la vie, elle peut donner un avenir à la civilisation :

L'histoire, conçue comme science pure et souveraine, serait pour l'humanité une sorte de conclusion et de bilan de l'existence. La culture historique n'est salubre et porteuse d'avenir que dans le sillage d'un nouveau et puissant courant de la vie, comme élément, par exemple, d'une civilisation naissante, c'est-à-dire seulement lorsqu'elle est dominée et dirigée par une force supérieure, et n'exerce pas elle-même cette fonction dirigeante.

Dans la mesure où elle sert la vie, **l'histoire sert une force non historique** : elle ne pourra et ne devra donc jamais devenir, dans cette position subordonnée, une science pure comme par exemple les mathématiques. Quant à savoir jusqu'à quel point la vie a besoin des services de l'histoire, c'est la une des questions et des inquiétudes les plus graves concernant la santé d'un individu, d'un peuple, d'une civilisation. Car trop d'histoire ébranle et fait dégénérer la vie, et cette dégénérescence finit également par mettre en péril l'histoire elle-même. (*Œuvres 1*, pages 508 et 509).

Nietzsche propose donc de développer un juste usage de l'histoire afin de préserver la vie et l'histoire elle-même.

Le chapitre deux est consacré à l'histoire monumentale ; cette dernière sert la vie, dans la mesure où elle donne des exemples et des modèles pour le présent. De ce point de vue, l'étude de l'histoire politique est la meilleure préparation au gouvernement de l'État et dans ce cas le passé est bien « utile » à la vie, car dans ce cas il est « actif » en servant de modèle ou bien d'exemple. Mais quand le passé cesse d'agir dans le présent, il devient un obstacle à la vie. Nietzsche n'est point naïf au point de dire que les réponses aux problèmes du présent se

trouvent dans le passé, mais il veut ici mettre en lumière que le passé éduque et qu'il permet d'éviter une répétition somnambulique des mêmes erreurs. Il s'agit de comprendre notamment que la grandeur a jadis été possible et donc qu'elle peut l'être à nouveau. Cela dit Nietzsche insiste sur le fait que rien ne se reproduit à l'identique et que même le travail du souvenir n'est pas une reproduction tel quel du passé. Autrement dit le passé est utile à la vie quand il est possible d'établir une comparaison entre le passé et le présent, comparaison qui impose une nouvelle mise en forme du passé à partir des exigences du présent.

Quelle utilité l'homme d'aujourd'hui retire-t-il donc de la connaissance du passé monumental, de l'étude de ce que les temps anciens ont produit de classique et de rare ? Elle lui permet de voir que telle grandeur a jadis été possible, et sera sans doute possible à nouveau ; il marche dès lors d'un pas plus assuré, car il a écarté le doute qu'il asseyait aux heures de faiblesse et lui suggérait qu'il poursuivait peut-être l'impossible. Admettons par exemple que quelqu'un se persuade qu'une centaine d'hommes productifs, élevé et agissant dans un esprit nouveau, suffirait à liquider cette pseudo culture qui est aujourd'hui de mode en Allemagne : ne lui serait-ce pas un grand encouragement de découvrir que c'est justement d'une telle poignée d'hommes quifit jadis la civilisation de la renaissance ?

Mais le même exemple nous montre tout aussitôt combien une telle comparaison serait fragile et fuyante, combien elle serait imprécise. Elle ne peut avoir cet effet fortifiant qu'en escamotant une foule de différences, en faisant entrer de force l'individualité du passé au bénéfice de l'homologie. À proprement parler, une chose qui a été une fois possible ne pourrait l'être à nouveau que s'il était vrai comme le voulaient les pythagoriciens que la réapparition d'une même conjonction des corps célestes entraînaît la répétition, au moindre détail près, des mêmes événements sur la terre ; de sorte qu'à chaque fois que les étoiles se trouveraient disposées de telle ou telle manière, on verrait un stoïcien s'allier à un épicurien pour assassiner César ou bien Colomb découvrir l'Amérique. (*Œuvres 1*, page 511 et 512)

Ce passage montre d'une manière tout à fait significative que la comparaison donne lieu à une égalisation. Précisément, l'histoire monumentale tire son utilité et sa possibilité de cette égalisation, qui conduit à laisser de côté beaucoup de choses. En effet, le souvenir prend toujours appui sur le présent et sur un présent qui ressemblant au passé peut y donner accès. Finalement, tout souvenir est une égalisation (le jugement le sera aussi), puisqu'il s'agit, comme en politique, de construire des cas identiques. Mais cette histoire monumentale, quand elle quitte son sol favorable, devient dangereuse, même parasitaire, car elle produit des analogies trompeuses. Transformant une phrase du Nouveau testament Nietzsche dit que la devise de cette mauvaise histoire consiste à « laisser les morts enterrer les vivants ». L'histoire monumentale finit par se retourner contre elle-même. Nietzsche peut conclure ainsi son chapitre deux :

Chacune des trois conceptions de l'histoire n'est légitime que sur un sol et sous un climat particulier : partout ailleurs, elle devient une excroissance parasitaire et dévastatrice. Lorsqu'un homme qui veut faire de grandes choses a besoin du passé, c'est par le biais de l'histoire monumentale qu'il se l'approprie ; celui, en revanche,

qui se complaît dans les ornières de l'habitude et le respect des choses anciennes cultive le passé en historien traditionaliste ; seul celui que le présent oppresse et qui veut à tout prix se débarrasser de ce fardeau sans le besoin d'une histoire critique, c'est-à-dire d'une histoire qui juge et qui condamne. La transplantation imprudente de ces espèces occasionne maint malheur : l'esprit qui critique sans nécessité, celui qui conserve sans pitié, celui qui connaît la grandeur sans être capable de réaliser de grandes choses, sont de telles plantes qui, arrachées à leur sol d'origine, sont retournées à l'état sauvage et ont dégénéré. (*Œuvres1*, page 514 et 515)

Dans le chapitre trois de cette seconde considération inactuelle, Nietzsche étudie l'histoire traditionaliste (antiquaire) qui, là encore, n'est pas mauvaise en elle-même. Nietzsche veut d'abord souligner qu'elle peut dégénérer, qu'elle peut se dessécher, quand elle n'est plus animée par « le souffle vivant du présent ». Il y a en effet un réel danger de se confiner dans le passé, de finir par le considérer comme une fin en soi. Une telle histoire traditionnelle ne fait que conserver l'histoire, elle ne peut pas l'engendrer.

L'histoire traditionaliste elle-même dégénère à l'instant où elle n'est plus animée et attisée par le souffle vivant du présent. Alors la piété se dessèche, et il ne reste plus que le pédantisme routinier qui tourne avec un égoïsme complaisant autour de son propre centre. (...) Elle ne sait en effet que conserver l'histoire, non l'engendrer ; c'est pourquoi elle sous-estime toujours ce qui est en gestation, car elle ne possède pour cela aucun instinct divinatoire – au contraire, par exemple, de l'histoire monumentale. Elle empêche ainsi l'individu d'opter résolument pour le nouveau, elle paralyse ainsi l'homme d'action qui, en tant que telle, offenserait et devra toujours offenser quelque piété.

Nietzsche renverse totalement la perspective habituelle en montrant que l'histoire est d'abord celle de ce que nous avons à faire, de ce qui doit advenir. Là encore, il s'agit de faire en sorte que le présent soit orienté vers l'avenir et ne soit pas prisonnier du passé. Nietzsche souligne donc le grand danger d'une vénération du passé, qui fait que cette histoire traditionaliste est finalement l'une des ombres de Dieu. Contre cette volonté d'éterniser le passé, il faut rappeler que « la connaissance du passé n'a de tout temps été désirée que pour servir l'avenir et le présent, non pour affaiblir le présent ou pour couper les racines d'un avenir vigoureux » (chapitre quatre page 520). L'interprétation du passé et donc l'oubli actif, la sélection, doit se faire à partir d'un présent intensif, qui ne consiste pas pour autant à réduire le passé à sa mesure :

C'est seulement à partir de la plus haute force du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé ; c'est seulement dans l'extrême tension de vos facultés les plus nobles que vous devinerez ce qui, du passé, est grand, ce qui est digne d'être reçu et conservé. L'égal ne peut être connu que par l'égal ! Autrement, vous réduirez le passé à votre mesure. (*Œuvres 1*, page 540)

Finalement, cette interprétation du passé doit être réservée aux esprits les plus rares. L'étude historique doit alors pouvoir être transformée en une œuvre d'art (page 542). Dans

cette conception le présent n'est pas nécessairement l'époque suprême, c'est notamment ce que précise Nietzsche dans le chapitre sept. Pour défendre cette thèse, Nietzsche décrit les ravages de l'historicisme dans le christianisme, qui a fini par se perdre comme religion. En effet, selon Nietzsche, le christianisme cesse d'être véritablement vécu pour être réduit à une série d'événements historiques. Bien sûr, l'histoire est une dimension de la culture, mais la culture se perd, dégénère, quand on réduit la culture à l'histoire. Autrement dit, il ne faut pas identifier le processus historique avec le processus de culture. Nous ne sommes pas que des héritiers.

Dans le chapitre huit, Nietzsche fait une référence explicite à la philosophie de l'histoire de Hegel :

L'histoire comprise à la manière hégélienne a été appelée par dérision la marche de Dieu sur la terre, mais ce Dieu n'est lui-même création de l'histoire. (...) Il a implanté dans les générations imprégnées de sa pensée cette admiration de la « puissance de l'histoire » qui, pratiquement, se transforme à chaque instant en une pure admiration du succès et conduit à l'idolâtrie du réel – culte en vue duquel tout un chacun s'exerce désormais à utiliser cette formule très mythologique et en outre fort allemande : « tenir compte des faits » (...) (page 553)

Selon Nietzsche, la téléologie de l'histoire de Hegel fait du présent qu'il représente l'époque suprême. Pour Nietzsche, tout cela n'est qu'une théologie masquée. Finalement, le sens historique selon Hegel se distingue peu du sens du déterminisme ; le poids du passé, le mouvement inévitable des événements est ce qui conduit à courber la tête et à adorer « les faits », à adorer l'ordre établi, c'est-à-dire l'État prussien. Nietzsche voit dans la philosophie de l'histoire de Hegel le développement excessif d'un savoir pour le savoir, qui conduit à une accumulation de connaissances paralysant l'action. On peut donc dire qu'une téléologie absolue est ce qui finit par produire le nihilisme ; tel est le paradoxe.

Vous pouvez consulter sur ce point l'ouvrage tout à fait remarquable de Karl LÖWITZ, *De Hegel à Nietzsche*, tel Gallimard, 1969.

semble exprimer le même esprit que le Fragment de Goethe sur la Nature.

Cependant la Volonté de puissance selon Nietzsche diffère autant de la Nature selon Goethe que l'extrémisme diffère de la modération, que le tourbillon impétueux diffère de l'harmonieux cosmos, que le vouloir diffère du pouvoir et l'âpreté polémique de l'ironie bienveillante<sup>1</sup>. Cette différence se manifeste clairement dans la position respective des deux hommes vis-à-vis du christianisme. Nietzsche déclare pourtant une fois qu'il faudrait avoir pour la « croix » les mêmes sentiments que Goethe<sup>2</sup>, mais lui-même en éprouvait de tout autres; il entendait enseigner aux hommes non la souffrance mais le rire et il sanctifia le rire; Zarathoustra se moque de la couronne d'épines du Christ, en se couronnant lui-même de roses. Ces roses n'ont aucun lien ni humanitaire, ni raisonnable avec la croix; la « couronne de guirlande de roses » de Zarathoustra est un pur défi au Crucifié. Elle est l'inversion du symbole des Rose-croix issu de Luther. Goethe n'était pas antichrétien, il était de ce fait plus véritablement païen : son « Dieu » n'avait nul besoin de s'opposer à un autre, étant de nature positive et répugnant à toute négation. Cette liberté, qui atteignit en Goethe une pleine maturité, ne fit nullement école en Allemagne. Nietzsche le déplorait, mais le comprenait. « Les... Allemands croient seulement avoir de l'esprit, quand ils sont paradoxaux, c'est-à-dire injustes<sup>3</sup>. » Ils croient certes aux idées mais ils ne regardent pas les phénomènes<sup>4</sup> aussi leur « vision du monde » est-elle une construction idéologique. Cette absence de toute vraie vision du monde en Allemagne a fait ignorer Goethe et a donné toute autorité, au XIX<sup>e</sup> siècle, aux élèves de Hegel devenus « les vrais éducateurs des Allemands de ce siècle<sup>5</sup> ».

La philosophie de Hegel était dominée par l'idée de « développement », ou de « devenir ». « Nous autres Allemands sommes hégéliens, même s'il n'y avait jamais eu de Hegel, du fait que (au contraire des peuples latins) nous attribuons instinctivement au devenir, au développement, un sens plus profond et une valeur plus riche qu'à ce qui "est"<sup>6</sup>. » L'Allemand est,

1. Voir lettre à Zelter du 25-XII-1829; sur l'ironie de Goethe : E. Franz, *Goethe als religiöser Denker*, Tübingen, 1932, p. 62 sqq.

2. XV, p. 272, VIII, pp. 50 et 165.

3. VI, p. 428 sqq.; cf. XII, p. 383; VII, p. 315 et le poème de jeunesse : « Devant le crucifix ».

4. Lettre à Zelter du 27-VII-1828.

5. *Gespr.*, III, p. 504.

6. Nietzsche, III, p. 90.

7. V, p. 300 sqq.

par nature, hégélien, du fait qu'il ne se contente pas des phénomènes immédiats, mais « retourne l'apparence » et croit à peine au bon droit de la notion d'« être ». A cet égard Leibniz et Kant étaient aussi « hégéliens » remarque Nietzsche. La philosophie allemande croit, plutôt qu'à la règle de la logique, au *credo quia absurdum*, qui fut déjà dans l'histoire du dogme chrétien l'arme de l'argumentation allemande. « Mais aujourd'hui encore, un millénaire plus tard, nous autres Allemands d'aujourd'hui... nous flairons une certaine vérité, une certaine virtualité de vérité, sous le fameux principe de dialectique réaliste, dont Hegel dota l'esprit allemand et grâce auquel celui-ci triompha en Europe : « La contradiction meut le monde, toute chose se contredit elle-même. » Nous sommes, jusqu'en logique, des pessimistes<sup>1</sup>. » Et Nietzsche, en dégagant, de l'auto-négation du nihilisme, son propre paradoxe de l'Éternel Retour, a consciemment fait faire un pas de plus à la logique de la contradiction et affirmé sa foi en l'absurde<sup>2</sup>.

Mais la logique pessimiste de Nietzsche diffère de l'hégélianisme par son côté de polémique radicale contre la morale et la théologie chrétienne, qu'il dénonce chez Hegel jusque dans la Philosophie de l'histoire<sup>3</sup>. Par cette théologie sournoise, Hegel avait gâté sa grande initiative qui allait l'amener à inclure même le négatif — l'erreur et le mal — dans le caractère général de l'être. « Par la tentative grandiose qu'il fit de nous persuader en dernière minute de la divinité de l'existence, à l'aide de notre sixième sens, le "sens historique", il se fit le grand temporisateur du mouvement de libération vis-à-vis du christianisme et de sa morale<sup>4</sup>. Cet historicisme philosophique a exercé la plus dangereuse influence sur la culture allemande, car, pense Nietzsche, il est « effroyable et destructeur » qu'une telle foi en la signification de l'histoire conduise à l'idolâtrie de l'état de fait. « Si tout succès implique en lui-même une nécessité raisonnable, si tout événement est la victoire de l'« Idée » — alors vite à genoux et descendons en génuflexions toute la gamme des succès<sup>5</sup>. » Hegel a érigé, pour un temps, l'histoire en succédané de la religion, en lui donnant forme de foi en la raison des événements<sup>6</sup>. Et cet *historisme*, né de la

1. IV, p. 7 sqq.

2. Voir dans le livre de l'auteur sur Nietzsche, p. 81; Jaspers, *Nietzsche*, pp. 317 et 325.

3. XV, pp. 439 sq. et 442.

4. V, p. 301.

5. I, p. 353 sqq.

6. Cf. sur l'influence de Hegel sur Taine, VII, p. 225 et Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine*, Paris, 1928.

métaphysique hégélienne de l'histoire de l'Esprit a plus agi sur l'*avenir* que la vision non historique du monde, qui autorisait Goethe à interpréter les formes diverses de la vie et de l'évolution humaine à partir de son observation de la nature.

2. — LES RAPPORTS ENTRE NIETZSCHE  
ET L'HÉGÉLIANISME DES ANNÉES 40

Nietzsche partit de l'étude de la philologie et de l'histoire et, de ce fait, sa position vis-à-vis de l'histoire différa d'emblée de celle de Schopenhauer, dont la pensée fut profondément marquée par l'étude des sciences naturelles. Bien que critiquant l'interprétation historique de Hegel, Nietzsche le comprenait en historien, alors que Schopenhauer parlait d'une culture non historique; Nietzsche estimait que Schopenhauer « dans sa sottise rage contre Hegel » en était arrivé à arracher toute la dernière génération allemande au contexte culturel allemand, « contexte culturel... fait d'une grande élévation et d'un raffinement divinatoire du *sens historique* ». Mais Schopenhauer était, sur ce plan, génialement pauvre, peu réceptif, peu allemand<sup>1</sup>.

C'est K. Fischer qui, à l'époque où Schopenhauer commença à agir, représentait le mieux au sein de la philosophie le sens historique et lui assura la plus grande audience. Se référant à son Histoire de la philosophie moderne, Schopenhauer note : « Gâté sans recours par la manie d'hégélianisme, il construit l'histoire de la philosophie sur ses cadres *a priori*; étant pessimiste, j'y deviens la contrepartie nécessaire de l'optimiste Leibniz; et cela se déduit logiquement de ce que Leibniz a vécu à une époque d'*espoir*, et moi en un temps de *désespoir* et de malheur : ergo, si j'avais vécu en 1700, je serais un Leibniz, un optimiste bien léché, et si celui-ci vivait maintenant, il serait moi<sup>2</sup> ! » La manie hégélienne, c'est-à-dire, le sens historique dialectique, rend ainsi fou, pensait-il. Et il ajoute que son propre pessimisme naquit entre 1814 et 1818 et dès cette année, l'année de la parution du premier volume du *Monde comme volonté et représentation*, « sembla » déjà « complet ». Or les années 1814-1818 avaient été l'époque allemande la plus riche d'*espoir*, et donc la proposition de Fischer était stupide. Cette réfutation du sens historique n'empêche pas que l'action historique de Schopenhauer débuta

1. VII, p. 145.

2. *Schopenhauers Briefe*, publ. par Griesbach, Leipzig, p. 300.

effectivement seulement quand l'intelligentsia allemande, après l'échec de la révolution, fut mûre pour la recevoir. Les lettres de Feuerbach, les souvenirs de A. Herzen et l'autobiographie de R. Wagner donnent une image nette de l'état de profond abattement qui fit le succès de Schopenhauer. Vers 1843, Schopenhauer sut bien mettre à profit ce rapport entre son succès tardif et l'esprit du temps. Il pria son éditeur de se décider à faire reparaitre son ouvrage, augmenté d'un deuxième volume, afin qu'il attirât sur lui selon ses mérites l'attention du public. On pouvait l'espérer « aujourd'hui particulièrement », « où les longues joutes oratoires des tribuns en vogue étaient enfin démasquées et reconnues fallacieuses; tandis que, parallèlement à l'affaiblissement de la foi religieuse, le besoin de philosophie était ressenti plus vivement que jamais, l'intérêt pour la philosophie se ranimait et se généralisait, mais que rien ne s'offrait pour répondre à ce besoin<sup>3</sup> ». C'était donc l'instant favorable de remettre l'ouvrage en honneur, et cet instant coïncidait par un heureux hasard avec son achèvement. Il constatait avec satisfaction que même des hégéliens comme Rosenkranz et les collaborateurs des *Annales de Halle* ne peuvent s'empêcher de l'apprécier<sup>4</sup>. Par contre il était loin d'imaginer une alliance de sa philosophie avec la musique wagnérienne et se félicitait au contraire de la polémique anti-wagnérienne. « Le docteur Lindner m'a envoyé deux très intéressants cahiers de l'*Écho musical*... Le maître d'esthétique Kossak s'y sert très justement et à bon droit de mes affirmations, pour attaquer Wagner. Bravo<sup>5</sup> ! » Et quand, malgré sa réponse négative à deux « curieux écrits d'hommage » émanant du cercle de Zurich, il reçut du « maître même » l'anneau des Nibelungen dédicacé « sur superbe papier épais », il nota brièvement : « C'est une suite de quatre opéras qu'il veut composer un jour, sans doute; la vraie œuvre d'art de l'avenir : semble très fantastique, n'ai encore vu que le prélude : verrai ensuite<sup>6</sup>. »

Seize ans plus tard Nietzsche fit avec Wagner profession de

1. *Id.*, p. 77.

2. *Id.*, pp. 78, rem. et 82; le commentaire parut dans la 4<sup>e</sup> année, 2<sup>e</sup> part., p. 29 sqq. — Schopenhauer mentionne ici aussi un article paru en mai 1841 dans le *Pilot* : *Jüngstes Gericht über die Hegelsche Phil.*, dont l'autre parle de lui « de la manière la plus louablement juste ». Il s'agit probablement d'un article sur la *Posaune* de Bauer. Schopenhauer cite l'ouvrage de De Sanctis, *Schopenhauer und Leopardi*, 1858-1859, comme une autre « très exacte » présentation de sa doctrine par un hégélien.

3. Schopenhauer, *Br.*, op. cit., p. 266; cf. p. 128.

4. *Id.*, 285.

L'allemand est pour Nietzsche par nature hégélien en cherchant une téléologie derrière les apparences chaotiques de l'histoire. Dénoncer la théologie chrétienne dans la philosophie de l'histoire de Hegel, tel est le but de Nietzsche. Pour Nietzsche cette perspective est très dangereuse, car cette foi en la signification de l'histoire conduit à idolâtrer l'état de fait, puisque tout événement devient la victoire de l'idée. L'histoire devient la foi en la raison des événements et finit par se confondre avec la religion.

## Quatrième partie

### La critique du moi

Dans la troisième des *Considérations inactuelles* sur « Schopenhauer éducateur », Nietzsche commence par l'intime sentiment que nous avons de l'unicité de notre existence :

Au fond, tout homme sait pertinemment qu'il n'est au monde qu'une fois, qu'il est unique au monde, et que nul hasard, même le plus étrange, ne comblera une seconde fois une multiplicité aussi bizarrement bariolée dans ce tout unique qu'il est : il le sait, mais il s'en cache comme s'il en avait mauvaise conscience – pourquoi donc ? Par crainte du voisin qui exige cette convention et lui-même s'en couvre. (*Œuvres 1*, page 577)

Nietzsche, selon une formule qu'il utilise souvent, commence par faire parler un « voyageur », qui observe de l'extérieur différents peuples en cherchant ce qu'ils ont en commun. Ce n'est pas Nietzsche qui parle, mais il va reprendre la formule du voyageur en en dégageant la portée philosophique : l'homme le plus souvent n'a pas le courage d'être lui-même et préfère se fondre dans l'anonymat d'une vie conventionnelle. Ainsi l'homme est une tension permanente, une crise, car d'un côté il a le sentiment de son unicité, de l'unicité de sa parole, unicité qui ne tient pas ici à l'unicité du « je », mais à l'unicité du complexe de pulsions qui nous caractérise. Chaque homme est une combinaison unique, qui par principe ne peut se répéter. Mais, d'un autre côté, il ne parvient pas à porter cette unicité, à l'assumer comme on dirait aujourd'hui ; il a même une mauvaise conscience, une certaine honte de son unicité. Dès lors, l'instinct de la crainte le conduit à se cacher de cette unicité. En évoquant « la crainte du voisin », Nietzsche déploie un de ses thèmes centraux : c'est la crainte qui gouverne le monde et qui nous conduit à une vie grégaire, au confort d'une vie anonyme, d'une soumission aux conventions. C'est donc très rarement la pudeur qui conduit au retrait de soi, mais le plus souvent c'est la paresse. Le conformisme est une vie bien plus tranquille dans laquelle on ne se fait pas remarquer, dans laquelle on a une place claire, bien identifiable. Le voisin c'est donc l'autre homme en tant qu'il me fait peur. Devenir un simple voisin, c'est en un sens n'être plus une personne avec sa singularité et son devenir.

Nietzsche développe alors l'impératif de lutter contre la paresse d'être soi ; il s'agit de veiller à l'impératif « sois toi-même ». C'est à cette condition qu'il nous est possible de nous arracher à l'anonymat de la masse. Il reste bien évidemment à savoir ce que signifie « être soi », car cela n'a pas d'évidence. Nietzsche dans ce texte reprend donc la question classique de l'*Alcibiade* de Platon relative à la connaissance de soi, qui est reprise et développée par toute la tradition métaphysique. Mais c'est justement sur cette question fondatrice qu'il s'agit de renverser le platonisme, comme il s'agit également de renverser toute forme d'introspection

véhiculée ensuite, toujours selon Nietzsche, par le christianisme. L'essence de l'homme n'est pas en lui, mais se trouve au-delà de lui :

Mais comment nous retrouver nous-mêmes ? Comment l'homme peut-il se connaître ? Il est une chose obscure et voilée ; et si le lièvre a sept peaux, l'homme peut bien se dépouiller de 70 × 7 peaux, il ne pourra pas encore se dire : « voici ce que tu es vraiment, ce n'est plus l'enveloppe ». C'est de surcroît un commencement pénible et dangereux que de creuser ainsi en soi-même et de forcer la descente qui mène, par le plus court chemin, dans le puits de son être. Avec quelle facilité alors il risque de se blesser, si grièvement qu'aucun médecin ne peut plus le guérir. (...)

Car ton essence vraie n'est pas cachée au fond de toi, elle est placée infiniment au-dessus de toi ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi (*dein Ich*). (Page 580)

La question est celle de la méthode de la connaissance de soi et Nietzsche récuse dans ce passage cette image classique selon laquelle il suffirait d'enlever toutes les peaux apparentes qui nous recouvrent afin d'atteindre le cœur invariant de notre être. Se connaître, cela ne peut pas être seulement passer des enveloppes au centre dans un mouvement continu d'introspection. Ce n'est pas dans un retour à soi qui irait des mois apparents au moi vrai que l'on peut se connaître, car il n'y a pas de mois purement apparents, comme il n'y a pas non plus un moi substantiel, indéterminable, un moi éternel donnant sens à la vie temporelle. Nietzsche propose justement un autre chemin de la connaissance de soi : c'est dans les choses, dans notre relation au monde que nous pouvons nous connaître. Je commence à comprendre qui je suis à partir de ce que j'aime, de ce que je déteste ; à partir de ce qui suscite en moi du désir ou de la répulsion, à partir de mes amitiés. Dis-moi ce que tu aimes et même ce que tu vénères, selon quelle succession tu les vénères, et je te dirai qui tu es. Le passé n'est pas ici la simple occasion d'une réflexion sur soi comme cela peut être le cas dans des philosophies de la subjectivité comme celles de Bergson ou de Husserl, mais il est le lieu dans lequel je prends conscience de ma relation pulsionnelle au monde. Dès lors, renversant toute une tradition issue de Platon sur la connaissance de soi, Nietzsche peut dire que s'il y a une essence vraie de soi elle n'est pas cachée au plus profond de soi et ce n'est donc pas là qu'il faut la chercher. Il faut la chercher dans sa relation aux choses et aux autres, et c'est pourquoi le moi n'est pas un état stable, mais un avoir à être, un avenir.

Dans ce devenir, le premier danger est la paresse, qui est aussi liée à une peur de la solitude. Le saint, le philosophe et l'artiste prennent un chemin de solitude. Cela ne signifie pas qu'ils sont isolés des autres hommes, mais qu'ils portent la nouveauté de leur être dans cette communauté. Le second danger est de perdre le sens de la vérité dans une pure spéculation, dans des jeux de l'esprit purement formels, car cela conduit à tomber dans le pessimisme. Le troisième danger est ce que Nietzsche nomme l'endurcissement moral et intellectuel qui consiste à se figer dans une idée fixe au lieu de vivre dans l'inquiétude de ce que l'on cherche. Cela fait signe vers la critique de l'idée fixe que l'on trouve dans le second et troisième traité de la *Généalogie de la morale*. (Voir GF page 136). À partir de ces trois dangers que sont la peur d'être soi, le renoncement à soi et l'endurcissement, Nietzsche peut conclure dans ce chapitre trois que « vivre, c'est être en danger » (page 597). Cette citation

fait partie des formules les plus célèbres de Nietzsche avec des usages parfois très discutables et sa signification se trouve souvent dévoyée. Ici il s'agit de marquer que vivre, ce n'est pas se figer dans ce que l'on croit être, pour aller au-delà de soi ; ce qui signifie véritablement s'aimer soi-même. Il faut souligner que cet amour de soi est lié à une haine de soi, c'est-à-dire à une haine envers sa propre étroitesse. Nietzsche veut montrer que le **soi est un combat et non pas un état**. Dès lors, être en danger, cela n'a rien à voir avec le fait de prendre des risques inconsidérés dans le monde, de mettre en péril sa vie dans des exploits ; non, être en danger pour Nietzsche cela a une signification bien plus profonde, car cela consiste à quitter le conformisme du troupeau pour porter l'unicité de son existence dans une exposition au monde ; c'est accepter de se découvrir en se laissant transformer par les événements ; c'est accepter de ne pas être toujours dans la maîtrise en comprenant la dimension corporelle, c'est-à-dire pulsionnelle, de son existence.

Sur cette question du moi, Nietzsche cherche à renverser la doctrine traditionnelle du sujet, autrement dit la conception du moi selon Descartes et Kant (telle qu'il se la représente bien-sûr). Le renversement nietzschéen consiste alors à refuser de faire de la présence à soi le fondement de toute connaissance, et cela en montrant que ce prétendu « moi » n'a pas l'unité qu'on lui prête depuis Descartes. La critique nietzschéenne vise donc aussi bien le moi empirique (ce que je prends pour moi aujourd'hui) que le « je pur » compris comme fondement de la connaissance. Comme il va l'établir dans de nombreux textes, le « moi » est en réalité l'objet d'une croyance, de la croyance en une identité stable, de la croyance en un être constant : le moi serait donc cette partie de l'homme qui demeurerait toujours la même. Là encore, c'est la volonté qui cherchant la sécurité pose une telle unité, qui est utile, mais construite. Mais Nietzsche ne s'arrête pas là et cherche à dégager les conséquences de cette thèse : cette volonté de voir de l'invariance en nous, nous conduit à chercher de l'invariance en toutes choses. Dès lors, c'est de ce désir de sécurité, de ce désir de s'identifier clairement, de s'assurer de sa stabilité, que naissent les concepts de substance et d'être. La force de Nietzsche est de faire de l'affect de la crainte la source des concepts fondamentaux de la métaphysique, la source de l'interprétation de l'être comme une présence constante. On comprend alors que la critique du moi ouvre à la critique généralisée de toute la métaphysique traditionnelle : pour cette métaphysique, la substance persiste comme le moi ; la cause produit son effet comme le moi produit ses actes. Il ne s'agit pas d'appliquer au moi des catégories qui conviennent pour les choses, mais de montrer que la catégorie de substance vient en réalité du moi, ou plus précisément de la volonté de s'assurer de la présence constante à soi-même. Pour déconstruire cette métaphysique, il suffit alors à Nietzsche de montrer que le moi en réalité est multiple, qu'il est un nœud de relations et non une chose stable. Nietzsche le montre fortement, **il y a en nous plusieurs personnes**, mais cela ne remet pas nécessairement en cause l'unicité dont parlait Nietzsche précédemment.

plus, n'est jamais plus grand qu'à ce moment, celui du triomphe sur nous-mêmes et sur l'état le plus attrayant entre tous, qui rendrait excusable toutes les formes d'injustice du jugement. Mais nous ne voulons pas être disculpés ; précisément à cet instant, nous tenons à montrer que nous pouvons être « non coupables ». Nous nous trouvons littéralement dans les crispations de l'orgueil. Viennent alors les premières lueurs d'une atténuation, d'une guérison, et le premier effet en est quasiment que nous nous défendons contre la puissance de notre orgueil : nous nous traitons alors de naïfs et de vaniteux, comme si nous avions vécu quelque chose d'unique ! Nous humilions en toute ingratitude la fierté toute-puissante qui nous a permis jusqu'ici de supporter la souffrance et réclamons avec véhémence un antidote de la fierté : nous voulons devenir étrangers à nous-mêmes et nous dépersonnaliser après que la souffrance nous a rendus trop violents et trop longtemps *personnels*. « Au diable cette fierté ! nous écrivons-nous, c'était une maladie et une crispation de plus ! » Nous regardons de nouveau l'homme et la nature avec un œil plus exigeant : nous nous rappelons avec un sourire mélancolique que nous en savons maintenant sur eux un peu plus long qu'auparavant, qu'un voile est tombé, tant cela nous *revigore* de revoir les *lumières en demi-teinte de la vie* et d'échapper à la clarté terrible et crue sous laquelle, au milieu de nos souffrances, nous voyions les choses et au travers des choses. Nous ne sommes pas fâchés quand les charmes de la santé commencent à revenir, nous regardons cela métamorphosés, d'un œil bienveillant, avec toujours un reste de fatigue. Dans cet état, on ne peut pas écouter de musique sans verser des larmes.

115

Ce qu'on appelle le « moi<sup>27</sup> ». La langue et les préjugés sur lesquels elle est fondée<sup>28</sup> sont souvent des obstacles pour sonder nos processus internes et nos pulsions, notamment parce qu'il n'existe véritablement de mot que pour les degrés *superlatifs* de ces processus et de ces pulsions. Or, là où les mots nous manquent, nous sommes accoutumés à ne plus faire

d'observations précises parce qu'il nous est pénible alors de penser avec précision ; et même autrefois on décidait sans trop réfléchir que là où cesse le royaume des mots cesse également le royaume de l'être. La colère, la haine, l'amour, la pitié, le désir, la connaissance, la joie et la douleur, autant de noms pour des états *extrêmes* : les degrés intermédiaires et atténués, et même les degrés inférieurs toujours présents, nous échappent, et pourtant ce sont eux justement qui tissent la toile de notre caractère et de notre destin. Ces manifestations extrêmes – et même le moindre plaisir ou déplaisir *dont nous sommes conscients*, quand nous mangeons, quand nous entendons un son, est peut-être encore, tout bien pesé, une de ces manifestations extrêmes – déchirent fréquemment la toile et constituent alors des exceptions violentes, la plupart du temps sans doute à la suite d'une accumulation, et à quel point elles peuvent, comme telles, égarer l'observateur ! Guère moins qu'elles ne le font pour l'être agissant. *Nous sommes tous autre chose* que ce que nous paraissions du fait des états pour lesquels seuls nous disposons de conscience et de mots – et par conséquent d'éloge et de blâme. Nous nous *méconnaissons* à cause de ces manifestations grossières qui seules nous sont connues, nous tirons une conclusion d'un matériau dans lequel les exceptions l'emportent sur la règle, nous lisons de travers cet alphabet apparemment tout à fait lisible de notre moi. *Or cette opinion sur nous-mêmes*, que nous avons trouvée par cette mauvaise voie, ce qu'on appelle le « moi », ne laisse pas de participer de notre caractère et de notre destin.

116

*Le monde inconnu du « sujet »*. Ce que les hommes ont tant de mal à comprendre, c'est leur ignorance d'eux-mêmes, des temps les plus immémoriaux jusqu'à maintenant ! Non seulement en rapport avec bien et mal, mais en rapport avec quelque chose de bien plus essentiel ! L'illusion invétérée qui veut que l'homme sache exactement, dans tous les cas, *comment se produit l'action humaine*, est encore vivace. Ce n'est pas seulement « Dieu qui sonde les cœurs<sup>29</sup> », ce n'est pas

Ce paragraphe 115 d'*Aurore* montre que nous ne sommes pas seulement la conscience que nous avons de nous-mêmes, même si cette représentation que nous avons de nous-mêmes joue un grand rôle dans le devenir soi. En réalité notre être déborde ce prétendu moi, car notre conscience n'a pas accès aux instincts qui nous constituent, à cette pluralité de pulsions qui est en nous. Nietzsche poursuit cette analyse dans les paragraphes 116, 117, 118, 119. (Lisez tous ces textes ensemble.) Comme on l'a vu, la vraie psychologie n'est pas une introspection ou une théorie de l'âme, mais une théorie des pulsions. Il s'agit donc de commencer par défaire cette construction du moi, cette simplification du moi, son unification forcée, qui est liée au langage et à la volonté. Citant une liste d'affects, Nietzsche montre que les mots sont utiles pour distinguer et maîtriser, mais qu'ils ne désignent que des états extrêmes et que du coup toutes les nuances de la vie affective personnelle sont perdues. Il n'y a pas une colère mais mille nuances de la colère en fonction de ce que je suis et en fonction des événements. Puisqu'être conscient, c'est disposer de mots afin d'identifier ce que nous ressentons, tout ce que nous ne pouvons nommer échappe à notre conscience. Or ce serait la plus grande part de nous-même qui alors nous échapperait. Nietzsche souligne qu'en réalité il est impossible d'être totalement maître de ses actions ; en effet, en réalité nous réagissons à tel ou tel événement à partir de nos pulsions et non à partir de ce que nous imaginons être. Si nous ne réagissons pas de la même manière, c'est que les instincts sont différents en chaque

homme. Dès lors, pour se connaître soi-même il ne s'agit pas de s'enfermer en soi-même, dans la pure présence à soi-même, mais au contraire nous apprenons à nous connaître à partir de la façon dont nous réagissons à ce qui nous advient :

À quoi on se connaît. Dès qu'un animal en voit un autre, il se mesure à lui en pensée ; et c'est ce que font également les hommes des époques sauvages. Il en ressort que chaque homme n'apprend guère à se connaître que par ses capacités de défense et d'attaque. *Aurore* Paragraphe 212.

Dans tous ces textes, ce que Nietzsche critique finalement, c'est la fermeture sur soi qui a lieu dans les métaphysiques de la subjectivité, puisque le moi serait considéré comme un pur et simple rapport à soi, alors que Nietzsche veut montrer que le moi n'est pas clos sur lui-même, mais qu'il est un ensemble de relations au monde. Si nous nous connaissons à partir de la façon dont nous réagissons au monde, c'est parce que nous nous sentons liés à toute la chaîne des vivants. Le souci de Nietzsche dans tous les textes sur le moi est de retrouver la pluralité propre de la subjectivité. C'est dans cette perspective que le corps devient pour Nietzsche le fil conducteur fondamental de sa philosophie, car le corps est lui-même pluralité de perceptions, une pluralité de volontés, etc. Finalement le corps est notre moi organique comme unité d'une pluralité. Or la conscience de soi, Nietzsche ne cesse de le souligner, demeure très souvent dans l'ignorance de ce qui se passe dans le corps. Non seulement la conscience de soi ne produit pas sa propre unité, mais en outre elle ne peut pas produire l'unité du corps. Lisez sur ce point d'une manière très attentive le paragraphe 119 du livre 2 d'*Aurore*. Tout l'enjeu de cette question est de montrer que le corps est une pensée :

Notre pensée n'est en fait rien d'autre qu'une trame très subtilement tissée de vue, d'ouïe, de tact, les formes logiques sont les lois physiologiques des perceptions sensibles. 1880,6 [433].

C'est parce qu'il y a une pensée qui engage le corps qu'il y a un « moi » et non l'inverse.

Encore une fois, la critique du moi est d'abord dans la philosophie de Nietzsche une critique de l'isolement, isolement lié selon lui à la volonté de possession de soi. C'est bien cet isolement qui me donne l'illusion que « je » produis la pensée, alors que c'est bien plutôt la pensée qui se produit en moi. En quelque sorte, cela pense en moi. Je suis plus le spectateur que le producteur de cette pensée, et c'est à partir d'elle que je me comprends. En outre cette pensée est tout aussi bien un vouloir et un sentir. C'est ce que développe Nietzsche dans le texte célèbre du paragraphe 11 du *Gai savoir*.

La conscience. – La conscience est la dernière et la plus tardive évolution de la vie organique, et par conséquent ce qu'il y a de moins accompli et de plus fragile en elle. (...) On croit que c'est là le noyau de l'homme : ce qu'il y a de permanent, d'éternel, d'ultime, de plus originel ! On tient la conscience pour une quantité stable donnée ! On nie sa croissance, ses intermittences ! On la conçoit comme « unité de l'organisme » ! – Cette surestimation et cette méconnaissance ridicule de la conscience ont eu pour heureuse conséquence d'empêcher son élaboration trop

rapide. Parce que les hommes croyaient déjà posséder la conscience ils se sont donnés d'autant moins de mal pour l'acquérir, – et aujourd'hui encore il n'en est guère autrement ! S'assimiler le savoir, se le rendre instinctif, voilà qui constitue une tâche absolument nouvelle, à peine discernable, dont le regard humain devine tout juste la lueur – une tâche qui n'est pertinente qu'aux yeux de ceux qui ont compris que jusqu'à présent seules nos erreurs s'étaient assimilées à nous, et que toute notre conscience ne se rapporte qu'à des erreurs !

Si toute notre conscience ne se rapporte qu'à des erreurs, c'est parce que nous sommes dans l'illusion d'être par notre conscience l'unique source du sens. Afin de renverser cette thèse, Nietzsche, comme on l'a déjà vu avec le paragraphe 19 de *Par-delà bien et mal*, veut montrer que la volonté n'est pas simple. Ainsi, Nietzsche décide d'étudier la volonté à partir du fil conducteur du corps, puisque le sentiment musculaire accompagne toutes volitions. Il s'agit là d'une thèse tout à fait décisive, dans la mesure où toute la métaphysique moderne se comprend comme le privilège de la volonté sur la mémoire. Cette métaphysique moderne et l'affirmation de la liberté de la volonté qui se fonde sur le pouvoir de dire « je ». Certes, Nietzsche conserve ce privilège de la volonté et pour lui être, c'est bien vouloir, mais il ne fonde pas la volonté dans la réflexion ; il veut au contraire fonder cette volonté dans un sentiment de soi présent dès l'activité musculaire. La volonté est un complexe de sentiments et de pensées tout en étant l'affect du commandement ; il faut alors comprendre l'affect comme ce qui réagit au monde ; l'affect est ici un mode d'être au monde et ne veut pas se réduire à être un mode de la conscience. L'affect est antérieur à la conscience et la rend possible. Cette détermination de la volonté comme affect du commandement demandera de plus longues explications, néanmoins on peut déjà dire que commander c'est effectuer une autre volonté qui doit d'abord être sentie. Le corps est donc toujours bien requis dans le vouloir. C'est d'ailleurs vers 1882 – 1883 que Nietzsche commence à faire de la volonté de puissance l'essence même de la vie. Sans pour le moment approfondir ce concept central de la philosophie de Nietzsche, il suffit d'avoir expliqué que la volonté ne relève pas simplement d'une intention de la conscience, mais qu'elle relève finalement d'un état du corps qui conduit à vouloir changer, qui commande.

Cette non simplicité de la volonté souligne à nouveau qu'il y a plusieurs personnes en nous, qu'il y a plusieurs masques, sans que cela puisse avoir une signification négative. Nous jouons des rôles et Nietzsche semble ici reprendre un thème stoïcien : il s'agit de se comprendre comme un acteur qui doit jouer ces rôles, au lieu de s'imposer soi-même un rôle par la loi morale. Tout le projet de Nietzsche est de rompre avec l'idée que l'homme est un être simple : en effet, selon les périodes, il n'est pas le même personnage. Voir sur ce point les analyses de Michel Haar, dans *Nietzsche et la métaphysique*, page 146. Au lieu de vouloir figer l'homme dans une identité stable ou de ne voir en lui que le développement progressif d'une essence toujours déjà là, il est question plutôt de montrer que **l'existence n'est autre chose que le mouvement incessant des rôles** : là encore, il s'agit de remettre en cause la figure linéaire du développement de soi héritée, selon Nietzsche toujours, de la théologie, afin de comprendre l'existence comme un éternel retour. La téléologie morale est l'une des ombres de Dieu :

Le « non-égoïste ». La pluralité des personnages (masques) dans un « moi » unique. 1884,26 [73]

Remplir son rôle, c'est avoir de la volonté, concentration et attention (...) le rôle est le résultat de l'action sur nous du monde extérieur avec lequel nous accordons notre « personne » comme on accorde sa voix aux cordes d'un instrument (...) l'homme, un comédien. 1884,25 [374]

Le dépassement de soi se comprend ici comme la disparition de l'*ego* individuel et cela dans l'accomplissement d'une fonction, par exemple biologique comme le plaisir biologique de se nourrir ou dans le plaisir sexuel. Il y a également une disparition de l'*ego* dans l'accomplissement d'une fonction sociale : Nietzsche souligne le grand rôle du prince, du prophète, du poète. Dans ces trois cas, il y a un effacement du « moi », une « suppression de l'individu » (1881,12 [93]) fragment posthume du *Gai savoir*, Gallimard, page 461.

Encore une fois, c'est la morale traditionnelle qui tient trop à ce cher moi et sous l'apparence du désintéressement elle est une expression de l'égoïsme. On comprend alors que la pensée de l'éternel retour va faire véritablement époque en rompant délibérément avec cette métaphysique de l'*ego* encapsulé, pour reprendre une expression de Heidegger. En effet, la volonté se trouve métamorphosée par une telle suppression de l'*ego*, par cette remise en cause radicale du privilège de la conscience. La volonté n'est plus alors cette abstraction qu'est le pur acte de décider de soi-même de son action, puisque cette volonté devient un perpétuel jeu de forces en l'homme et également entre l'homme et le monde. Pour comprendre Nietzsche, pour saisir l'originalité de sa position par rapport aux philosophies de la subjectivité, il est impératif de ne pas « psychologiser » la volonté ; autrement dit, de ne pas reconduire cette volonté à un moi. Cette fois, dans tout ce jeu de forces, le moi n'est pas une cause ; il ne peut être qu'un effet de tout un processus. La volonté de puissance ne peut pas se comprendre comme une cause, ni comme une liberté première, ni comme l'origine du mouvement.

Voir sur ce point le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal* ainsi que l'ouvrage de Pierre Montebello, *Nietzsche la volonté de puissance*, PUF. Notamment page 56. Cet ouvrage est court et clair.

La volonté n'est donc pas ce que l'on se donne, mais elle est ce dans quoi nous sommes toujours déjà, puisqu'elle est la conséquence d'un jeu de forces auxquelles s'ajoute un commandement. Un tel commandement implique un jugement qui permet de choisir. Ainsi l'homme est-il une synthèse d'obéissance et de commandement. On est donc loin de la simple causalité du vouloir. Vouloir, c'est commander, mais à partir d'un jeu de forces déjà là et qui m'incline dans tel ou tel sens. Là encore, il s'agit de ne pas psychologiser Nietzsche et il ne s'agit en aucune façon de dire simplement que la volonté serait motivée par des données sensibles. Nietzsche veut tout au contraire montrer que la volonté s'enracine dans la vie du corps. C'est cette vie du corps qui débouche sur une pensée et sur un vouloir. On se trouve aux antipodes de la définition kantienne de la volonté dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs* : « la volonté est une sorte de causalité propre aux êtres vivants en tant qu'ils sont raisonnables ». Nietzsche cherche précisément à renverser une telle

conception de la volonté qui en fait la causalité de l'entendement rendant effectifs les objets de ses représentations. Sans nier qu'il y ait une forme consciente de la volonté, la nouveauté de Nietzsche est de montrer que cette volonté est l'effet d'un vouloir bien plus ample, qui englobe toute la vie organique. De fait, quand les forces du corps sont déclinantes ou réactives, la volonté de puissance est elle-même déclinante.

Cela montre que tout ce qui est conscient nous est peut-être le plus proche, mais cela ne veut pas dire que c'est le plus important. Ce qui nous apparaît en premier n'est pas nécessairement la première source du sens. Selon la nouvelle perspective que nous propose Nietzsche, il faut cultiver le souci du lointain. C'est ainsi que l'on peut comprendre que par rapport à la vie pulsionnelle la vie consciente est dérivée : elle n'est que le signe de la première. Cette conscience intentionnelle et réflexive, c'est elle qui doit être comprise à partir de la vie pulsionnelle qui est inconsciente. Il est vrai qu'on peut se demander comment il est possible d'associer pulsion et conscience ; cela ne va pas de soi de pouvoir passer de la pulsion à la conscience. En réalité cela ne peut se comprendre que si la pulsion est saisie comme relationnelle ; en effet une pulsion est toujours relative à d'autres pulsions comme par exemple la pulsion sexuelle :

Premièrement : la forme la plus habituelle du savoir est sans conscience. La conscience est savoir d'un savoir. Sensations et conscience ont en commun tout ce qui est essentiel et sont probablement la même chose. 1880 – 1881,10 [F 101], *Aurore*, Gallimard, page 672.

Nietzsche dénonce de façon constante l'illusion de la volonté, qui conduit à inverser les rapports de l'actif et du passif : c'est bien parce que je dis « je veux connaître » que j'imagine la connaissance comme étant une activité du sujet. En réalité, la connaissance vient d'une action qu'exerce sur nous les objets :

Nous pouvons bel et bien considérer notre « activité intellectuelle » comme une action qu'exercent sur nous des objets. La connaissance n'est pas l'activité du sujet, c'est une simple apparence, elle est en fait modification des nerfs provoquée par d'autres choses. C'est seulement en introduisant l'illusion de la volonté et en disant « je connais » au sens de « je veux connaître et par conséquent je le fais » que nous renversons la situation et voyons dans le passif l'actif. Mais les mots passif et actif sont également dangereux ! *Aurore*, fragment posthume, 10 [D76], Gallimard, page 665.

Un tel enracinement de la conscience dans la pulsion vise à montrer que la conscience n'est pas isolée, mais qu'elle est toujours liée à la communication et à la socialité. La conscience n'est pas autre chose qu'un réseau de communication entre les hommes. En effet l'homme a besoin de son égal et il doit pouvoir lui exprimer sa faiblesse. Dès lors, si l'homme pense sans cesse, seule une partie remonte à la conscience dans le besoin de communication.

Le texte le plus explicite sur ce point est très certainement le **paragraphe 354 du *Gai savoir*** :

sont bons et bienveillants (surtout inoffensifs) et qui également par paresse pratiquent l'abstinence et vivent à peu près sans besoins : il comprit comment cette sorte d'êtres devaient inéluctablement, en vertu de la *vis inertiae*, se livrer à une croyance qui promet d'éviter le retour des tribulations terrestres (c'est-à-dire, le travail, l'agr au sens général) — de « comprendre » cela fut son génie. Il appartient à un fondateur de religion d'être infaillible dans la connaissance psychologique d'une certaine moyenne catégorie d'âmes qui attendent de prendre conscience de ce qu'elles ont de commun entre elles. C'est lui qui par cette conscience les rassemble : sous ce rapport la fondation d'une religion donne lieu toujours à une immense fête de la reconnaissance mutuelle des âmes.

354.

Du « génie de l'espèce ». — Le problème de la conscience (plus exactement : du fait de devenir conscient) ne se présente vraiment à nous que lorsque nous commençons à comprendre dans quelle mesure nous pourrions y échapper : c'est à ce commencement de la compréhension que viennent de nous placer la physiologie et la zoologie — lesquelles par conséquent ont mis deux siècles à rattraper l'avance prise sur elles par la défiance prémonitoire de Leibniz. Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même « agir » dans tous les sens du terme : tout ceci cependant n'aurait nullement besoin d'« entrer dans notre conscience » (comme on dit de façon imagée). La vie tout entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie : c'est effectivement ainsi d'ailleurs que pour nous la majeure partie de la vie continue à s'écouler sans pareille réflexion — y compris même notre vie pensante, sensible, voulante — si malsonnant que puisse être ceci aux oreilles d'un ancien philosophe. Pourquoi absolument de la conscience, dès lors qu'elle est *superflue* pour ce qui est essentiel? — Or, si l'on veut bien prêter attention à la réponse que je vais donner ici, ainsi qu'à la supposition peut-être *divagante* qu'elle implique, la finesse et la force de la conscience me semblent toujours fonction de la *faculté de communication* d'un homme — (ou d'un animal), et cette *faculté* même fonction du *besoin de se communiquer* : je n'entends point par là que l'homme particulier, précisément *maître*

dans l'art de communiquer et d'expliquer ses besoins, dût se trouver du même coup d'autant plus réduit à l'assistance de ses semblables. Voici en revanche qui me semble être le cas pour des races tout entières, des générations successives : là où le besoin, la nécessité ont longtemps contraint les hommes à se communiquer, à s'entendre mutuellement avec rapidité et subtilité, là il existe enfin un excédent de cette force et de cet art de la communication, là un trésor pour ainsi dire progressivement accumulé attend désormais l'héritier qui en fera un dispendieux usage (— les soi-disant artistes sont de tels héritiers, de même les orateurs, les prédicateurs, les écrivains; tous hommes qui sont les derniers maillons d'une longue chaîne, « nés tardivement » au meilleur sens du mot, et qui de leur nature, sont des *gaspilleurs*). Une fois admise comme juste pareille observation, il me sera permis de poursuivre dans le sens de ma supposition; la conscience, en général, n'a pu se développer que sous la pression du besoin de communication — dès le début ce n'était que dans les rapports d'homme à homme, particulièrement entre celui qui commande et celui qui obéit, que la conscience était nécessaire, utile, et qu'en fonction du degré de cette utilité elle arrivait à se développer. La conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes, — et ce n'est qu'en tant que telle qu'elle a dû se développer : à vivre isolé, telle une bête féroce, l'homme aurait pu fort bien s'en passer. Le fait que nos actes, nos pensées, nos sentiments, nos mouvements mêmes nous deviennent conscients — tout au moins une partie de ceux-ci — n'est que le résultat du règne effroyablement long qu'un « tu dois » a exercé sur l'homme; il avait besoin, lui, l'animal le plus menacé, d'aide, de protection, il avait besoin de son semblable, il fallait qu'il sût se rendre intelligible pour exprimer sa détresse — et pour tout ceci il avait tout d'abord besoin de « conscience », donc même pour « savoir » ce qui lui faisait défaut, pour « savoir » ce qu'il éprouvait, pour « savoir » ce qu'il pensait. Car pour le dire encore une fois : l'homme, comme toute créature vivante, pense sans cesse, mais il l'ignore; la pensée qui devient *consciente* n'est qu'une infime partie disons : la plus superficielle, la plus médiocre; — car seule cette pensée consciente se produit en paroles, c'est-à-dire dans des signes de communication par quoi se révèle d'elle-même l'origine de la conscience. Bref, le développement du langage et le développement de la conscience (*non point* de la raison) vont la main dans la

main. Que l'on ajoute à cela que ce n'est pas seulement le langage qui jette un pont d'un homme à l'autre, mais aussi le regard, la pression, le geste, quant à la prise de conscience de nos impressions sensibles, quant à la capacité de les fixer et de les situer pour ainsi dire hors de nous, elles ont augmenté proportionnellement à la nécessité croissante de les transmettre à *autrui* par des signes. L'homme inventeur de signes est à la fois l'homme qui prend une conscience de plus en plus aiguë de lui-même; ce ne fut qu'en tant qu'animal social qu'il apprit à le faire — il le fait encore et de plus en plus. — Ma pensée, comme on le voit, est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire; que la conscience, par conséquent, ne s'est subtilement développée que sous le rapport de l'utilité communautaire et grégaire, et que chacun de nous, nécessairement, en dépit de la meilleure volonté pour se *comprendre* aussi individuellement que possible, pour « se connaître soi-même », ne fera pourtant jamais autre chose que d'amener à sa conscience du non-individuel, ce qui est « moyen »; — que notre pensée même, constamment, se voit pour ainsi dire *majorée* par le caractère de la conscience — par le « génie de l'espèce », qui règne en elle — et retraduite dans la perspective du troupeau. Nos actes, dans le fond, sont *intégralement et incomparablement personnels, uniques, individuels en un sens illimité, cela est hors de doute; mais sitôt que nous les retraduisons dans la conscience, ils cessent de le paraître...* Tel est, à *mon sens*, le *phénoménalisme, le perspectivisme* proprement dit : la nature de la *conscience animale* implique que le monde dont nous pouvons devenir conscients n'est qu'un monde *superficiel, un monde de signes, un monde généralisé, vulgarisé* — que tout ce qui *devient* conscient s'en trouve du même coup plat, amenuisé, réduit, jusqu'à la stupidité du stéréotype grégaire; que tout prise de conscience revient à une opération de généralisation, de superficialisation, de falsification, donc à une opération foncièrement corruptrice. Pour finir, la conscience, par sa croissance même constitue un danger, et quiconque vit parmi les plus conscients des Européens sait même qu'elle est une maladie. Ce n'est pas, comme on le devine, l'opposition entre le sujet et l'objet qui me préoccupe ici : pareille distinction, je la laisse aux théoriciens de la connaissance qui se sont fait prendre dans les nœuds coulants de la grammaire (cette métaphysique

pour le peuple). C'est<sup>1</sup> encore moins l'opposition entre la « chose en soi » et le phénomène : car nous sommes loin de « connaître » assez, pour nous autoriser aussi ne serait-ce qu'à faire une telle distinction. Le fait est que nous ne disposons d'aucun organe propre à la *connaissance*, à la « vérité » : nous ne « savons » (ou croyons ou imaginons) qu'autant que cela peut être *utile* à l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce : et ce qui a nom ici d'« utilité » n'est aussi en fin de compte que croyance, qu'imagination, et peut-être précisément cette stupidité même, la plus fatale de toutes, dont un jour nous périrons.

355.

*De l'origine de notre notion de « connaissance »*. — L'explication suivante m'a été suggérée dans la rue : j'entendais un homme du peuple dire : « il m'a reconnu » — et je me demandais aussitôt : qu'est-ce que le peuple peut bien entendre par connaissance? Que veut-il, quand il veut de la « connaissance »? Rien d'autre que ceci : ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu*. Et nous autres philosophes — aurions-nous entendu *davantage* par le terme : connaissance? Le connu signifie : ce à quoi nous sommes assez habitués pour ne plus nous étonner, notre vie quotidienne, une règle quelconque dans laquelle nous serions engagés, toute chose familière enfin : — qu'est-ce à dire? notre besoin de connaissance ne serait-il pas justement ce besoin du déjà-connu? La volonté de trouver parmi tout ce qu'il y a d'étranger, d'extraordinaire, de douteux, quelque chose qui ne soit plus pour nous un sujet d'inquiétude? Ne serait-ce pas *l'instinct de la crainte* qui nous incite à connaître? La jubilation de celui qui acquiert une connaissance ne serait-elle pas la jubilation même du sentiment de sécurité recouvré?... Tel philosophe estima le monde « connu » dès qu'il l'eut ramené à l'« Idée » : mais n'était-ce point parce que l'« Idée » lui était si connue, si familière déjà? parce qu'il avait entièrement cessé de craindre l'« Idée »? — Honte à la suffisance de ceux qui prétendent connaître! Que l'on examine sous ce rapport les principes et les solutions qu'ils proposent aux énigmes du monde! Quand dans les choses, sous les choses, derrière les choses, ils retrouvent ce qui, par malheur, ne nous est que trop connu, par exemple notre table de multiplication ou notre logique, ou encore notre vouloir et notre convai-

Le titre même de ce texte, « du génie espèce », indique qu'il s'agit de sortir la conscience de l'unique considération du niveau individuel. Autrement dit, la conscience ne peut pas se réduire à la pure présence à soi, hors du monde et des autres, du sujet réfléchissant. Nietzsche n'explique pas l'inconscient comme étant un mode dégradé de la conscience, et, de ce fait, il effectue un véritable renversement en cherchant à expliciter, dans ce paragraphe 354, le devenir conscient à partir de l'inconscient, qui est cette fois le point de départ. Il s'agit bien d'effectuer une physiologie de la conscience, c'est-à-dire la vraie psychologie au sens de Nietzsche.

Dès le début du texte, il précise que ce n'est pas la conscience en général qui est l'objet de son étude, mais bien le « devenir conscient » ; la conscience ne doit pas être considérée comme un événement originaire, mais au contraire comme ce qui dérive d'un processus d'abord pulsionnel et donc inconscient. En conséquence, Nietzsche nous dit que méthodiquement, pour étudier la conscience, il faut partir de ce qui échappe à la conscience ; et c'est bien ce que le philosophe peut retenir de la physiologie et de la zoologie. Cela ne veut pas dire que Nietzsche s'en tient à une zoologie de la personne, mais il veut mettre au jour les processus physiologiques sans lesquels la conscience ne pourrait pas avoir lieu. La référence que Nietzsche fait ici à Leibniz n'est pas très explicite et il est possible de penser au

texte sur les petites perceptions ; néanmoins, dans le paragraphe 357, il précise le sens de ce renvoi à Leibniz : il reconnaît à Leibniz le mérite d'avoir expliqué, contre Descartes et contre toutes les philosophies antérieures à lui, que « la conscience n'est qu'un accident de la représentation, non pas son attribut nécessaire et essentiel ». Leibniz aurait ainsi permis à la physiologie et à la zoologie de rattraper leur retard sur les autres sciences et notamment sur la physique.

Nietzsche précise alors que penser, sentir, vouloir, se souvenir, agir, qui sont habituellement des actes attribués à la volonté d'un sujet réflexif peuvent avoir lieu, en réalité, sans la conscience. Il s'agit de refuser la réduction de ses actes à l'activité consciente d'un sujet. En effet, tout ce qui est senti ne devient pas un objet de perception. De même toute pulsion ne devient pas le projet d'un sujet. Cela peut penser en nous sans que cela soit lié au jugement d'un sujet, par exemple, pour reprendre un exemple classique, quand je retire ma main du feu ; cela se fait en moi, sans réflexion. De même, il est possible de montrer que mon corps mémorise sans que la réflexion intervienne nécessairement, par exemple quand je me souviens d'une saveur. Sans multiplier les exemples, il s'agit d'expliquer que l'éveil de la conscience ne peut se faire qu'à partir d'une vie qui la précède ; ainsi devenir conscient, ce n'est pas simplement se saisir comme « je » dans la solitude radicale du philosophe, mais c'est comprendre toute la vie corporelle et sociale qui me précède. Nietzsche ajoute même dans le texte que cette vie qui n'est pas consciente constitue la majeure partie de notre vie. Nos sensations inconscientes sont bien plus nombreuses que nos sensations réfléchies. D'une certaine façon, la conscience n'est que la partie émergée de l'iceberg. L'ancien philosophe, qui ne veut pas entendre une telle vérité, est celui qui pose en principe le primat de la conscience. « Ancien » n'a donc pas ici une signification historique, car ce terme désigne ce à quoi la nouveauté de la philosophie de Nietzsche met fin. L'ancien philosophe, c'est celui qui défend la thèse que penser, c'est uniquement se représenter de façon consciente.

Nietzsche peut alors énoncer la thèse centrale du texte, à savoir que la conscience n'a pu se développer que sous la pression d'un besoin de communiquer. Avec cette thèse, il s'agit de renverser l'idée selon laquelle la conscience résulterait d'une épreuve solitaire de soi par soi, pour montrer qu'au contraire la conscience résulte de la faculté de communication. Nietzsche précise alors que cette capacité et finalement ce besoin ne se mesure pas à partir de l'individu, mais à partir de l'espèce. C'est ce changement de perspective, ce passage de la considération d'individu au point de vue de l'espèce, qui permet à Nietzsche, sans autre précision historique, d'avancer que c'est là où les hommes ont été le plus forcés à communiquer, qu'il y a eu le plus grand développement de la conscience. Quand on passe de la conscience de soi de l'individu à la conscience de soi d'un peuple, il est possible de montrer que la communication est ce qui fonde la possibilité même de la conscience. La conscience n'est donc pas originaire, car elle se fonde sur un besoin de communiquer. L'artiste lui-même se trouve défini par Nietzsche comme n'étant qu'un héritier de toute cette communication. Contre le romantisme, il s'agit de montrer que le génie de l'artiste n'est pas un surgissement hors de tout monde et de toute histoire, mais sans racines dans la vie propre de l'espèce, dans son génie propre. Le génie de l'espèce fonde le génie de l'artiste. Ainsi Nietzsche dans ce passage se livre à une observation historique pour décrire une généalogie de la conscience. Pour le dire dans un vocabulaire qui n'est pas celui de Nietzsche, l'intersubjectivité ne résulte

pas de l'accord de subjectivités individuelles, mais est première et fonde la possibilité de la subjectivité individuelle. En effet, l'intersubjectivité n'est pas le rapport de deux consciences se possédant d'abord de façon solitaire et la relation entre les consciences est cette fois antérieure à la conscience de soi. C'est pourquoi Nietzsche peut dire que « la conscience n'est en somme qu'un réseau de liens entre les hommes ».

Il s'agit bien donc pour Nietzsche de décrire le principe de la naissance de la conscience : la conscience naît d'un conflit de forces. Nietzsche peut alors envisager la situation contraire et montrer que si l'homme avait vécu seul telle une bête féroce, il n'aurait jamais eu besoin de la conscience. Telle est la grande nouveauté de Nietzsche : montrer que la conscience a une origine sociale et politique. Autrement dit, l'homme seul ne peut pas développer son humanité et il n'est qu'un brandon de discorde comme disait Aristote. Cela dit, Nietzsche ne fait pas que reprendre une thèse classique sur le besoin des autres pour le développement de l'essence de l'homme ; il ne s'agit pas simplement de dire que l'homme, à la différence des bêtes et des dieux, a toujours besoin d'amis. Il s'agit au contraire de mettre au jour que c'est face à l'adversité d'une autre conscience que la conscience de soi peut se déployer. En outre, Nietzsche ne défend pas cette thèse uniquement dans une perspective de reconnaissance, comme a pu le faire Hegel, car pour lui c'est bien l'origine de la conscience qui se trouve dans le conflit et non pas simplement son déploiement. Reprenant l'idée classique selon laquelle l'homme est l'animal le plus menacé, le plus fragile car il ne possède aucune carapace naturelle, il cherche à montrer que cette exposition est l'origine d'un « tu dois ». Cet impératif n'est pas ici ce qui s'impose à une conscience réflexive dans une évidence apodictique, mais est ce qui s'impose à l'homme dans sa vie sociale. Le « tu dois faire appel à ton égal » et « tu dois communiquer avec lui » et un savoir de soi qui s'enracine dans l'urgence du besoin, qui est la facticité de l'existence. Il s'agit bien ici d'une pensée inconsciente, d'un impératif qui devient parole en moi. Nietzsche insiste sur cette connexion essentielle de la pensée et de la parole : la parole, c'est de la pensée extériorisée dans des signes de communication et qui ainsi objectivée devient consciente. Cela confirme que ce n'est pas la conscience qui assure la constance de l'homme ; la première constance, celle qui fonde toutes les autres, c'est celle du besoin. L'invariant finalement, c'est la pensée inconsciente constituée de sentiments de volonté et d'action. Nietzsche ne prétend pas à l'originalité en disant que le développement du langage et le développement de la conscience sont indissociables, mais il tient à montrer que le langage pris au sens large est le principe de la relation interhumaine. C'est pour envisager cette dimension élargie du langage qu'il précise que parmi les signes de communication il n'y a pas que les mots, mais il y a également le regard, les gestes, etc. Le plus important dans cette analyse est de défendre l'idée que par le besoin la pensée finit par s'extérioriser et par devenir consciente. Nietzsche dit donc bien que l'homme est un « animal social », mais cette définition ne prend son véritable sens que si l'on considère la distinction entre moi et l'autre comme résultant de cette extériorisation liée aux besoins. Cette distinction n'est donc pas première ; elle résulte de la genèse même de la conscience à partir d'une vie physiologique qui la précède. Pour qui y-a-t-il un autre ? Ici, ce n'est pas pour le sujet réfléchissant ; ce n'est pas non plus pour le sujet engagé dans un processus de reconnaissance. Il n'y a véritablement un « autre » que pour quelqu'un qui se trouve dans la nécessité vitale de communiquer.

Nietzsche peut alors énoncer la thèse fondamentale de ce paragraphe 354 : « ma pensée, comme on le voit, est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, elle appartient bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire ». Autrement dit, en dépit des efforts pour se comprendre, se connaître soi-même d'un strict point de vue individuel est une impasse et on ne peut se comprendre soi-même que du point de vue du « génie de l'espèce » qui règne en nous. Mais que veut dire « se comprendre » dans ce texte ? Un fragment posthume permet de répondre à cette question : « comprendre, autant que c'est possible à chacun – cela veut dire laisser une chose marquer sa frontière par rapport à nous » (1880,7 [116]). Comprendre, se comprendre, ce n'est pas ici un acte réflexif visant à être le spectateur de soi-même, mais c'est saisir que c'est l'utilité communautaire qui délimite ce que je suis. Se comprendre, c'est réaliser que le moi est un produit et non ce qui produit.

Toute la fin du paragraphe développe une conséquence de cette thèse qui n'a pas encore été abordée dans cette généalogie de la conscience : il s'agit de montrer, pour Nietzsche, que le passage de la vie inconsciente à la vie consciente est non seulement une réduction à une petite partie de nos sensations, de nos pensées, de nos volontés, mais que s'effectue également un nivellement, une simplification et même une superficialisation ou encore une falsification. Il n'y a pas simplement une transformation, il y a également une perte : alors que tout est individuel en l'homme, le besoin de communication conduit à la perspective du troupeau : on devient simplement et l'un des hommes. Afin d'explicitier le fait que la conscience par sa croissance constitue un danger, Nietzsche récuse les distinctions classiques comme celle du sujet et de l'objet, ou encore celle de la chose en soi et du phénomène. De telles distinctions, trop théoriques, résultent non seulement de la soumission de la philosophie à la grammaire, comme si c'était la grammaire qui devait fixer ce que l'on doit penser, mais elle résulte également d'une interrogation insuffisante sur ce que signifie connaître. La critique de la connaissance a une place décisive dans la philosophie de Nietzsche, néanmoins l'objet du texte est de montrer que ce qui a toujours été manqué par cette théorie de la connaissance, c'est le lien d'essence entre conscience et vie grégaire. Cela permet à Nietzsche de montrer que le moi n'est pas un principe d'individuation ; bien au contraire. Ce sont les conflits liés aux besoins qui sont les principes d'individuation. On peut alors dire que de par son origine grégaire la conscience n'est jamais individuelle et que finalement la conscience sera d'autant plus vive que la communication sera difficile. La conscience n'est donc pas d'abord un sujet tourné vers l'objet, elle n'est pas non plus un phénomène ou une représentation comparée à la chose en soi, et il s'agit pour Nietzsche de montrer que l'homme de troupeau a tendance à inverser en permanence l'ordre des événements ; il a tendance à faire de la conscience, qui n'est qu'un effet, la cause de tous les événements. C'est bien là le plus grand danger, c'est là l'expression même du nihilisme et il n'est possible d'échapper à ce nihilisme qu'en montrant toujours à nouveau que la conscience ne peut pas être le lieu de la vérité. La conscience n'est qu'un organe pour ce qui dirige en l'homme, mais elle n'est pas ce qui dirige. Il s'agit donc de se souvenir que la conscience est d'abord tournée vers le monde extérieur et c'est dans ce souvenir qu'elle n'est pas un danger. Ce dont nous risquons de périr, comme le souligne la toute fin du texte, c'est de nous croire, nous sujet individuel, l'unique source du sens, de nous croire l'origine de l'être. Toute la tâche de la philosophie selon

Nietzsche et alors de reconduire l'homme à sa véritable origine : la vie physiologique et sociale.

Ainsi, la critique du moi est la critique de l'une de nos plus anciennes croyances, d'une croyance quasi indéradicable et que Nietzsche qualifie de mortelle. Il reprend ces thèmes dans les paragraphes 16 et 17 de *Par-delà bien et mal* et là encore il s'agit de dénoncer cette illusion selon laquelle l'homme se pense comme une cause, comme un auteur, ou encore comme un acteur ; c'est la thèse du sujet – agent. Cette plus ancienne croyance est également ce qui conduit à cette valorisation de la forme prédicative, qui conduit à la simplification, voire à la falsification, du monde. Ainsi, croire au moi, c'est croire à la distinction du sujet et de l'objet, du phénomène et de la chose en soi, du sujet et du prédicat. Cette croyance est alors à l'origine des catégories de la substance et de la causalité. C'est pourquoi avant d'étudier la critique nietzschéenne de la connaissance, il était nécessaire d'envisager la critique de la conscience comprise comme l'origine solitaire du sens du monde. Cette thèse de Nietzsche se trouve à l'origine des travaux d'Alain de Libera : voir ce qu'il en dit dans *l'invention du sujet moderne*, Vrin, pages 127 – 146. Notamment page 134 où il dit que l'archéologie de cette croyance fondamentale qui est erronée, fictive, fictionnelle, fourvoyante, est ce à quoi est consacré son travail d'historien de la philosophie médiévale. Toutes les pensées de la déconstruction du sujet prennent appui sur les analyses de Nietzsche.

## Cinquième partie

### Une connaissance humaine, trop humaine

Comme on a pu le voir déjà plusieurs fois, la critique de la connaissance possède une place décisive dans la philosophie de Nietzsche et la question de la conscience, celle du « je », souligne à quel point Nietzsche dénonce toute forme de construction de la pensée. Sa critique de la représentation est alors tout à fait originale, car elle vise à mettre au jour que les catégories ne sont pas originaires, mais dérivent du besoin de l'homme de fixer le monde, de nier le devenir, en posant des choses stables identiques à elle-même et un « je » stable pour penser ce « monde », qui n'est alors, en effet, qu'une représentation. La critique de la représentation se trouve bien alors au cœur de la déconstruction de la métaphysique effectuée par Nietzsche. Néanmoins, cette entreprise n'est pas purement et simplement négative, car il s'agit également d'envisager une connaissance qui ne soit pas une falsification du monde issue du besoin de la conservation et même de l'impératif de conservation. C'est une thèse bien connue, mais qu'il s'agit d'élucider, à savoir que selon Nietzsche la peur du devenir définit la métaphysique. En effet, c'est une telle peur qui conduit à « croire » en l'identité hors de nous des choses et qui nous conduit à croire à notre propre identité ; croyance qui masque notre véritable personnalité consistant à passer d'un rôle à un autre. D'une manière générale, cette croyance en l'identité est ce qui conduit à niveler toute différence, pour ne retenir que les éléments communs. Certes, Nietzsche le reconnaît, cette recherche de l'identique est la condition de l'appropriation du monde, d'une mainmise sur le monde, cependant une autre connaissance est possible, une connaissance qui ne falsifie pas les choses en respectant l'éternel retour, donc en respectant le temps qui est l'être des choses.

Nietzsche cherche donc à opposer deux rapports au monde : l'un qui consiste à se nourrir du monde, à en faire la matière de son développement, et l'autre qui revient à le comprendre dans son devenir, dans son irrégularité propre. Cette alternative invite à faire en sorte que l'ordre du monde ne soit pas simplement un ordre que l'homme pose sur le monde afin de mieux le manipuler. Ainsi, connaître, ce n'est pas simplement s'arrêter auprès des choses en ralentissant le devenir, mais c'est également accéder au jeu de forces qui constituent ce devenir, à ce flux originaire toujours en commencement. Ces quelques mots qui cherchent à situer la signification des propos de Nietzsche sur la science visent à montrer que dans tous les textes de Nietzsche sur la science, il ne s'agit pas du tout d'une critique de la science en tant que telle ; il s'agit plutôt d'une critique de la méthode scientifique visant à en montrer à la fois la nécessité et la limite. Le temps, l'espace et la causalité seront compris uniquement comme des métaphores de la connaissance, c'est-à-dire comme une certaine façon d'expliquer les choses. Dès lors, la question décisive va être de savoir si le monde qui

n'est pas une représentation, c'est-à-dire le monde qui est d'abord un devenir, est véritablement connaissable. Il est légitime de se demander si entre la connaissance, qui cherche à fixer, retenir, et le flux du monde, qui peut être chaotique, il n'y a pas une incompatibilité radicale.

Il y a des textes très différents de Nietzsche sur la science, néanmoins dès la troisième des *Considérations inactuelles*, Nietzsche dénonce la froideur et la sécheresse de la science, qui loin d'être le moteur de l'histoire peut-être ce qui risque de scléroser le processus de culture. En effet, dans ce texte, il montre que si la culture se réduisait aux progrès de la science, c'est la vie du monde qui serait perdue, notamment avec toutes ses joies et ses souffrances. En outre, il souligne que la connaissance scientifique n'a pas l'impartialité qu'on lui prête trop souvent, car elle est liée, toujours, à une époque et à ses préjugés. L'homme de science n'est pas le spectateur non historique du monde. Enfin, Nietzsche accuse sa myopie pour le lointain et son unique souci du proche, qui conduit à la division continue des sciences. Dès lors, la connaissance pure, supra humaine, est en réalité très humaine dès que l'on devient attentif à ce qui l'engendre. Encore une fois, Nietzsche ne maintiendra pas toujours de tels propos assez brutaux sur la non-fécondité de la science et il envisagera plutôt la possibilité que la science soit libérée de sa méthode afin d'être reconduite à sa propre fécondité, qui est de donner le plus de sens possible à la vie et à l'action.

Il faut lire d'une manière très attentive les paragraphes 16 à 19 de la première partie de *Humain trop humain*. Vous y trouverez toute la critique nietzschéenne de la métaphysique classique, et c'est sans doute le meilleur passage pour comprendre comment Nietzsche renverse la table des catégories. D'une manière générale, cet ouvrage contient de très nombreux textes pouvant être donnés à l'écrit de l'agrégation.

La croyance à des substances absolues et à des choses identiques est également une erreur originelle, et aussi ancienne, de tout le règne organique. Or, pour autant que toute métaphysique s'est principalement occupée de substance et de liberté de la volonté, on pourra la caractériser justement comme la science qui traite des erreurs fondamentales de l'humanité, mais en les prenant pour des vérités fondamentales. *Humain trop humain*, I, § 18 folio page 46

Cet extrait dénonce d'une manière très claire la métaphysique dans ses présupposés fondamentaux. La métaphysique, en effet, n'est pas du tout une activité indépendante, séparée du monde, et elle peut être dévoilée comme étant le prolongement, l'un des prolongements possibles, de la vie : l'identique, le permanent, le stable, la substance, la cause, sont des catégories qui ne se trouvent pas dans le monde sensible, qui ne viennent pas du monde phénoménal. La philosophie a pris l'habitude de faire du monde un tableau, une représentation. En effet, le propre de la métaphysique est de d'abord chercher l'identité, et ensuite de chercher l'être qui se trouve sous cette identité.

Les philosophes d'habitude ont devant la vie et l'expérience – devant ce qu'ils appellent le monde phénoménal – la même attitude que devant un tableau déployé une fois pour toutes et qui montre toujours le même déroulement immuablement fixé ; c'est ce déroulement, opinent-ils, qu'il faut interpréter correctement afin de conclure de là à l'être qui serait à l'origine du tableau : à la chose en soi, donc, qui est toujours considérée d'habitude comme la raison suffisante du monde des phénomènes. § 16.

Il faut lire avec une très grande attention tout ce paragraphe 16, qui finit par établir que cet être se trouve finalement compris comme la cause, comme la raison suffisante des phénomènes. Tout ce texte explique comment on passe de l'identité à l'être, puis à la cause. (Sur ce passage voir le livre de Pierre Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, ellipses.) Le plus important, selon Nietzsche, est de montrer que derrière le préjugé logique (l'identité), il y a un préjugé ontologique (L'être comme chose en soi), et cela conduit à un préjugé causal (L'être comme cause du monde sensible). On voit très bien sur ce point quelle est la méthode de Nietzsche : Nietzsche attaque la métaphysique en déplaçant la question, autrement dit en ne se plaçant pas d'emblée dans le champ de la métaphysique ; et cela en cherchant à expliquer cette fois la genèse même de la métaphysique. La métaphysique n'est pas ici ce qui vient après la physique, ou ce qui fonde toutes les sciences, car elle est finalement elle-même fondée : la métaphysique vient des impératifs organiques. Certes, comme l'explique Nietzsche dans ce paragraphe 16, la science est loin d'être purement négative, dans la mesure où elle éclaire en partie cette genèse, dans la mesure où la science donne tout de même à voir que ce monde n'est qu'une représentation.

De ce monde de la représentation, la science exacte ne peut effectivement nous délivrer que dans une mesure restreinte – aussi bien ce n'est pas chose souhaitable –, pour autant qu'elle est incapable de briser pour l'essentiel la puissance d'habitudes archaïques de la sensibilité : mais elle peut très progressivement et graduellement éclairer l'histoire de la genèse de ce monde comme représentation – et pour quelques instants au moins nous élever au-dessus de son déroulement tout entier. Peut-être reconnâitrons-nous alors que la chose en soi est bien digne d'un rire homérique, elle qui paraissait être tant, voire tout, et à vrai dire est vide, vide de sens.

Néanmoins, la science ne peut pas effectuer cette remise en cause totalement, car elle demeure elle-même dépendante de préjugés fondamentaux de la métaphysique. La métaphysique, c'est bien la vie, mais la vie comme volonté de se conserver, alors que la « vraie vie » est une création de formes, comme on a pu le voir dans la première partie du cours. Nietzsche nous met ainsi en face de deux tendances fondamentales de la vie et on comprend avec ce texte qu'il ne s'agit plus d'opposer d'une manière trop simple la vie et la fixité, mais de voir dans la vie elle-même la source de la métaphysique. Le projet de Nietzsche, notamment dans *Humain trop humain*, c'est d'expliquer l'origine de nos représentations.

Afin d'expliquer ce préjugé logique, *Humain trop humain* dans le paragraphe 19 développe la question du nombre. L'acte de nombrer des choses, le fait de dire par exemple six pommes ou six chaises, suppose déjà des choses identiques, or dans le monde il n'y a rien d'identique, il n'y a que de la pluralité. Finalement le nombre n'est que l'ordre que nous

mettons dans le monde, dans le temps, et en outre ce n'est qu'une représentation liée aux nécessités de l'action. Ce que l'on appelle la « nature » n'est pas autre chose que le monde comme représentation. Or, pour le monde qui n'est pas « notre » représentation, il n'y a pas de choses identiques et il faut ajouter qu'il n'y a pas non plus de choses tout court, et, de ce fait, on ne peut pas lui appliquer le nombre. Pour résumer, le nombre relève de la subjectivité.

**A un monde qui n'est pas notre représentation, les lois numériques sont tout à fait inapplicables : elles n'ont cours que dans le monde de l'homme.**

Ce que Nietzsche explique à propos de la connaissance scientifique vaut en réalité, pour lui, de toute connaissance en général ; et même la connaissance sensible manifeste déjà un souci d'égalisation et de stabilisation. La force de Nietzsche est de montrer que dès la sensation il y a un tel processus, dans la mesure où en elle-même chaque sensation est unique, alors que dans la connaissance sensible cette sensation est comparée, et parfois identifiée, à d'autres sensations. Dès lors, le flux des sensations se trouve lui-même stabilisé dans la perception, et cela parce que toute sensation contient finalement déjà une évaluation. Pour Nietzsche, l'idée kantienne d'un pur donné de sensations n'a aucun sens, puisqu'il n'y a pas de sensations sans une évaluation préalable. En fin de compte, toute sensibilité est déjà une réceptivité et est donc déjà mise en forme. Il n'y a pas dans la connaissance de moments de pure passivité, car derrière la passivité apparente, il y a toujours une activité. Cette thèse signifie que pour être donnée une sensation, ou une excitation, doit être choisie à l'exclusion d'autres sensations, et que ce choix est déjà un jugement de valeur. Contre toute idée d'une perception pure, Nietzsche veut mettre au jour que percevoir, c'est toujours évaluer. (Voir l'ouvrage de Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, page 310). En effet, percevoir, c'est vraiment au sens premier *wahrnehmen*, c'est-à-dire « tenir pour vrai » ; mais c'est également un *wertnehmen*, un jugement de valeur. Loin des illusions d'une présence purement passive et neutre, ce que nous percevons est la manière dont nous nous percevons sont préalablement déterminés par nos jugements de valeur.

Nietzsche peut alors développer le thème très célèbre de la reconnaissance : toute perception sensible suppose déjà une égalisation des sensations par laquelle nous reconnaissons. On reconnaît ainsi ce qui est déjà connu, le bien connu, ce qui nous est déjà proche. Encore une fois, cette égalisation est nécessaire à la vie, car sans elle il n'y aurait que du chaos, mais néanmoins a lieu une falsification de l'expérience, qui conduit à ne retenir que ce qui est constant, identique, déjà vu. Dès lors, c'est bien cette constance, qui est en réalité un produit de notre activité, que nous prenons pour la « réalité ». Mais sous ce monde comme représentation, il y a le monde informe du chaos de sensations. Il faut bien reconnaître que ce monde est peut-être pour nous inconnaissable. Le plus important pour Nietzsche est de montrer que cette égalisation, cette réduction au commun et au connu, a lieu à tous les niveaux de la connaissance, mais cela indique néanmoins qu'une autre expérience est possible que cette « falsification du multiple et de l'innombrable en égal, ressemblant, dénombrables » (1885,34 [252]).

Cette autre connaissance, c'est la pensée comme signe et non comme représentation. Pour Nietzsche, la pensée est un **signe** dont le sens est multiple et qui demande à être interprété. Tout signe doit être interprété, et l'interprétation est l'équivalent de ce que

Husserl nommera une donation de sens. Mais cette nouvelle connaissance doit être attentive aux forces multiples de la vie et donc justement à la multiplicité du sens. C'est pourquoi une interprétation n'est jamais simple. Alors que la connaissance au sens habituel consiste à imposer des schèmes régulateurs à un chaos, l'interprétation, et l'art en particulier, doit maîtriser le devenir de ce chaos de sensations. Dès lors, comprendre l'art, ce n'est pas autre chose que comprendre cette maîtrise, que comprendre cette autre connaissance attentive à la pluralité du sens. La vie est un devenir qui ne connaît aucune constance, mais le vivant lui a besoin de constance, car c'est par cette constance qu'il peut donner cours à sa volonté de puissance qui est son être même. L'art est bien l'expérience fondamentale, car il est la plus haute forme de cette maîtrise. Bien évidemment, l'éternel retour sera cette maîtrise même. Ainsi, Nietzsche cherche à mettre en évidence une constance qui ne nie pas la vie. Il s'agit donc de penser l'unité de l'être et du devenir, comme la sélection des forces actives, et c'est l'éternel retour qui va rendre cela possible.

Dans *Le gai savoir*, la critique de la science n'a également d'autre but que de surmonter la métaphysique traditionnelle dans sa croyance en un être stable. La science est précisément ce qui se distingue du gai savoir produisant l'ivresse et l'intensification de la vie. Comme le dit Nietzsche dans la préface à la deuxième édition (1886) :

**Nous ne sommes pas des grenouilles pensantes**, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles, – il nous faut constamment enfanter nos pensées du fond de nos douleurs et les pourvoir maternellement de tout ce qu'il y a en nous de sang, de cœur, de désir, de passion, de tourments, de conscience, de destin, de fatalité. Vivre – cela signifie pour nous : changer constamment en lumière et en flamme tout ce que nous sommes ; de même, aussi, transformer tout ce qui nous frappe ; nous ne saurions absolument pas faire autrement. (Gallimard, collection grise, page 25)

Ne pas être une grenouille pensante, cela signifie que c'est tout entier que nous devons enfanter nos pensées. Comme l'indique le paragraphe 12, la science peut procurer les plus grandes douleurs et les plus grandes joies. De fait, la science suscite notre étonnement par ses résultats stables, comme Nietzsche le souligne dans le paragraphe 46 du livre premier, et par sa capacité à produire sans cesse à nouveau de tels résultats. Dans le paragraphe 366, qu'il convient de lire en entier, Nietzsche décrit ce qu'il en coûte d'être un vrai savant :

Le livre d'un savant dégage presque toujours quelque chose d'oppressant, d'oppressé : quelque part transpire le « spécialiste », son zèle, son sérieux, sa colère, sa surestimation du coin où il est assis, en train de broder, enfin sa bosse – tout spécialiste à sa bosse. Un livre de savant reflète aussi une âme tordue : tout métier rend tortu<sup>4</sup>. (...) Qu'on n'aille surtout pas croire que l'on puisse venir à bout de pareille déformation par quelques procédés pédagogiques. Chaque espèce de maîtrise se

---

<sup>4</sup> Tortu = ce qui est courbe ; voir tortueux.

paye fort cher ici-bas où tout, peut-être, se paye fort cher : on est l'homme de son métier qu'au prix d'en être la victime.

Tout savant a donc sa bosse, et il s'agit donc de gagner une probité, qui ne peut pas s'acquérir facilement. C'est aussi l'occasion pour Nietzsche d'opposer le vrai savant à celui qui n'en a que l'apparence. Il y a une véritable authenticité du savant que Nietzsche reconnaît et valorise. La connaissance scientifique est donc une nécessité et ne vient pas s'opposer dans la philosophie de Nietzsche à l'éloge de l'art ; en effet, cette connaissance scientifique enseigne la méthode et plus généralement la prudence dans l'ensemble de nos affirmations. Cet éloge de la science répond aux objectifs de Nietzsche : finalement la science manifeste déjà une forme d'indépendance fondamentale par rapport aux préjugés moraux et, de ce point de vue, toute science est inactuelle, toute science et d'une certaine façon par-delà bien et mal. On reprochait déjà à Socrate de pervertir la jeunesse, non parce qu'il enseignait une autre morale, mais parce qu'il invitait à un questionnement au-delà du bien et du mal de la cité grecque. Il faut lire sur ce point le chapitre intitulé *la sangsue* dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* :

On reprochait déjà à Socrate de pervertir la jeunesse, non parce qu'il enseignait une autre morale, mais parce qu'il invitait à un questionnement au-delà bien du mal de la cité grecque. Il faut lire sur ce point le chapitre intitulé *la sangsue* dans la quatrième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* :

nous bien des choses se devront encore éclaircir et élucider, mais déjà, ce me semble, plus pur, plus clair devient le jour.»

« Je suis *le scrupuleux de l'esprit*, répondit l'interrogé, et dans les choses de l'esprit, difficile de trouver qui procède avec plus de fermeté et de rigueur, plus durement que moi, sinon celui qui me l'a enseigné, Zarathoustra lui-même.

Plutôt ne rien savoir que beaucoup savoir à demi! Plutôt bouffon à sa propre manière que sage au gré des autres! — Moi, je vais au fondement;

— grand ou petit, que m'importe! Et qu'il se nomme marais ou ciel! Me suffit une main de fondement, s'il est en vérité fondement et ferme sol!

— une main de fondement, là-dessus on peut se tenir droit. Dans la vraie science, celle qui sait, il n'est rien de grand et rien de petit.»

« Ainsi, tu es peut-être le connaisseur de la sangsue? demanda Zarathoustra; et tu scrutes la sangsue jusqu'en ses ultimes fondements, toi le scrupuleux? »

« Ô Zarathoustra, répondit le piétiné, ce serait une tâche énorme, comment l'oserais-je entreprendre? »

Mais ce dont je suis maître et connaisseur, c'est le *cerveau* de la sangsue : — voilà *mon univers*!

Et c'est aussi un univers! Mais pardonne qu'ici prenne la parole mon orgueil, car ici je n'ai point d'égal. Pour quoi j'ai dit : « Ici je suis chez moi. » »

Comme voici longtemps que je m'attache à cette unique chose, le cerveau de la sangsue, de peur que la glissante vérité encore ne me glisse des doigts! Ceci est *mon royaume*!

— pour quoi j'ai rejeté toute autre chose, pour quoi me suis fait à toute autre chose indifférent; et dense auprès de mon savoir s'étale ma noir ignorance<sup>1</sup>.

La conscience de mon esprit veut que je sache une seule chose et que de tout le reste je ne sache rien; m'écoeurent toutes demi-portions d'esprit, tout ce qui est vaporeux, flottant, exalté.

Où cesse ma probité, là suis aveugle, et aussi bien veux être aveugle<sup>1</sup>. Mais où je veux savoir, là veux aussi être probe, c'est-à-dire être dur, strict, sévère, cruel, implacable.

Que tu aies dit un jour, ô *toi*, Zarathoustra : "Esprit est la vie qui dans la vie elle-même tranche"<sup>2</sup>, voilà qui vers ton enseignement m'a conduit et séduit. Et avec mon propre sang, en vérité, j'ai augmenté mon savoir propre ! »

— « Comme l'enseigne l'évidence », interrompit Zarathoustra ; car encore toujours coulait le sang sur le bras nu du scrupuleux. Dix sangsues, en effet, l'avaient profondément mordu.

« Ô merveilleux compagnon ! que d'enseignements pour moi en pareille évidence, c'est-à-dire en toi-même ! Et je n'oserais peut-être tout déverser en tes oreilles sévères !

Allons ! Ici séparons-nous ! Pourtant j'aimerais te retrouver. Ce chemin qui monte conduit à ma caverne ; cette nuit tu dois être là-bas mon hôte cher !

J'aimerais aussi de ton corps réparer la blessure qu'y fit de ses pieds Zarathoustra ; j'y songerai. Mais loin de toi pour l'instant m'appelle en toute hâte un cri de détresse. »

Ainsi parlait Zarathoustra.

Dans ce passage il ne s'agit plus seulement de la critique des savants étriqués tels qu'il a pu la développer dans le livre II, mais il s'agit, au contraire, de faire éloge de la dureté, de la violence, de l'obstination, contre tout ce qui est vaporeux, flottant et exalté. Nietzsche énonce que la connaissance ne supporte pas la demi-mesure ; c'est la loi du tout ou rien. Où en est un savant, ou on ne l'est pas. L'amateur est ici un falsificateur. Autrement dit, il y a une forme d'intolérance qui appartient à la noblesse de la recherche de la vérité. Dans cette recherche exigeante, à la différence de la métaphysique, la science ne se propose pas des buts moraux ; elle cherche à connaître et non pas à éduquer l'homme. Cela peut sembler étonnant, mais il y a bien un effet cathartique de la science : elle permet de mettre entre parenthèses l'utilité de la philosophie, non pas pour dire qu'elle est inutile, mais pour ne pas entraver son développement par des préjugés moraux. Ce que Nietzsche nomme « la philosophie de l'avenir » est une philosophie qui doit être par-delà bien et mal ; c'est de cette façon que l'on est vraiment fidèle à la philosophie. Nietzsche nous invite à nous méfier au plus haut point d'une métaphysique morale qui alourdit par ses préjugés moraux manque la réalité.

La critique nietzschéenne de la science se poursuit par une prise de distance par rapport à la surestimation de la logique dans la science ; il ne s'agit pas pour Nietzsche de renoncer à la logique, et de ce point de vue Nietzsche ne soutient pas une thèse irrationaliste. Le souci de Nietzsche et qu'on ne fasse pas de la logique la seule et unique valeur de la science. Plus précisément, la science quand elle surdétermine l'importance de la logique maintiendrait

sans le savoir la théologie et l'ancienne philosophie. Cette thèse peut sembler étrange, mais il s'agit de montrer qu'il n'y a pas de science neutre et que le privilège de la logique se trouve toujours lié à la valeur de l'identité, à la valeur du stable. Il écrit dans le paragraphe 344 du *Gai savoir* :

On le voit, la science elle aussi se fonde sur une croyance, il n'est point de science « sans présupposition ». La question de savoir si la vérité est nécessaire ne doit pas seulement avoir trouvé au préalable une réponse affirmative, cette réponse doit encore l'affirmer de telle sorte qu'elle exprime le principe, la croyance, la conviction que « rien n'est aussi nécessaire que la vérité est que par rapport à elle, tout le reste n'est que d'importance secondaire ». – Cette volonté absolue de vérité : qu'est-elle ? (...) Par conséquent – la croyance à la science indubitablement, ne saurait avoir pris son origine dans pareil calcul d'utilité, elle est née bien plutôt en dépit du fait que l'inutilité et le danger de la « volonté de vérité », de la « volonté à tout prix » sont constamment démontrés. (...) Sans nul doute, l'esprit véridique dans ce sens audacieux et dernier, telles que le présuppose la croyance en la science, affirme par la même un autre monde que celui de la vie, de la nature, de l'histoire, et pour autant qu'il affirme cet « autre monde », et bien, ne doit-il pas nier son contraire, ce monde-ci, notre monde ? ... Mais l'on aura déjà compris à quoi je veux en venir, à savoir que c'est encore et toujours une croyance métaphysique sur quoi repose notre croyance en la science, – et que nous autres qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous autres sans Dieu et anti métaphysiciens, nous puisons encore notre feu à l'incendie qu'une croyance millénaire a enflammé, cette croyance chrétienne qui était aussi celle de Platon, la croyance que Dieu est la vérité, que la vérité est divine... mais que dire, si cela même se discrédite de plus en plus, si tout cesse de se révéler divin, sinon l'erreur, l'aveuglement, le mensonge – ici **Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ?**

Ce texte très célèbre défend l'idée que la science se fonde elle-même sur une croyance, celle de la divinisation de la vérité : la vérité est posée comme une valeur inconditionnelle, comme une fin en soi. Cette croyance en la vérité se trouve liée à la compréhension de l'être comme substance. Certes, la science moderne n'a plus besoin d'un Dieu identifié à la vérité, mais cela n'est possible que parce que la vérité se trouve elle-même divinisée. Il n'y a donc pas avec la science moderne de changement fondamental en ce qui concerne la compréhension de l'être. Le passage de la religion à la science ne fut que le passage de la foi en Dieu à la foi en la vérité. Nietzsche peut alors, dans ce paragraphe 344, tenter d'analyser l'origine de cette foi en la vérité. La « volonté de vérité », qui conduit à comprendre l'illusion et l'apparence comme un mal, prend sa source, encore une fois, dans l'instinct de sécurité, dans le souci d'être maître et possesseur de la nature.

Le paragraphe 37 du *Gai savoir* précise les raisons du développement de la science pendant les derniers siècles :

1. Mieux comprendre la bonté et la sagesse de Dieu, c'est-à-dire l'ordre de la création. Nietzsche renvoie à Newton.

2. À cause du lien intime ou plutôt à cause de la croyance dans le lien intime entre la morale, la science et le bonheur. Cette fois Nietzsche renvoie à Voltaire.
3. Enfin la croyance dans le caractère désintéressé de la science qui serait ainsi libre de toutes les mauvaises impulsions de l'homme. Ce serait l'âme selon Spinoza.

Ces trois raisons permettent d'expliquer pourquoi la science vit dans la conviction que le progrès des connaissances est la condition du bonheur humain. Nietzsche veut dénoncer là un plan caché, une téléologie qui ne serait pas immédiatement apparente. Sur cette question, la fin du paragraphe 344 montrait déjà en quoi la connaissance scientifique et l'expression du besoin conduisant à l'affirmation d'un autre monde, d'un monde autre que celui de la vie et de l'histoire. On a donc d'un côté le monde stable de la science et d'un autre côté le monde de la vie qui se trouve nié par le premier. Il est tout à fait remarquable que Nietzsche cite son propre texte du *Gai savoir* dans le troisième traité, chapitre 24, de *La généalogie de la morale*, mais cette fois dans le cadre d'une polémique encore plus large et plus brutale sur l'idée que Dieu est notre plus grand mensonge, un mensonge à l'origine de l'idéalisme en sciences et en philosophie :

La science elle-même requiert désormais une justification (ce qui ne revient pas encore à dire qu'elle en ait une). Que l'on considère, s'agissant de cette question, les philosophies les plus anciennes et les plus récentes : aucune n'a la moindre conscience du degré auquel la volonté de vérité elle-même requiert d'abord une justification, il y a là une lacune de toute philosophie – d'où cela vient-il ? De ce que l'idéal ascétique a jusqu'à présent dominé toute la philosophie, de ce que la vérité a été posée comme être, comme Dieu, comme autorité suprême elle-même, de ce qu'on ne permettait absolument pas à la vérité d'être problème. Comprend-t-on ce « permettait » ? – À partir du moment où l'on nie la croyance au Dieu de l'idéal ascétique, il existe également un problème nouveau : celui de la valeur de vérité. (Livre de poche page 257).

Pour revenir au texte du *Gai savoir*, le paragraphe 373 décrit la science en tant que préjugé.

Il en est de même de cette croyance dont se satisfont à présent tant de savants matérialistes, la croyance à un monde qui est censé avoir son équivalent et sa mesure dans la pensée humaine, dans les concepts humains de valeurs, la croyance à un « monde de la vérité » qu'il serait possible de saisir de façon définitive au moyen de notre étroite raison humaine.

La science se fonderait donc sur la croyance en un monde dont la mesure est l'homme. Nietzsche fait ici une référence à Hubert Spencer théoricien de l'évolution qui a écrit en 1857 « Le progrès : sa loi et sa cause ». Il y aurait avec lui une assimilation de l'évolution au progrès et il faut souligner que Spencer est identifié souvent à tort comme un philosophe de l'optimisme. Il développe l'idée d'un processus de développement et de déclin qui se poursuit indéfiniment. La référence à Spencer permet surtout à Nietzsche de contester l'idée d'un monde rendu homogène par l'esprit humain ; encore une fois, il ne s'agit pas tant de discuter

les thèses de Spencer que de défendre le caractère fondamentalement hétérogène de la vie par rapport à toutes les catégories humaines. Un monde essentiellement mécanique serait un monde sans vie et le monde ne peut se ramener simplement aux actes trop humains de compter, calculer, poser, voir et saisir. Au-delà du fait que Nietzsche qualifie cette interprétation du monde d'aliénation et de crétinisme, il s'agit de dire que l'avenir de l'homme ne peut pas être confié à la science. Confier le monde à la science, ce serait la même chose que vouloir réduire la musique au nombre ; dans ce cas on perdrait la musicalité elle-même. On pourrait dire, comme Verlaine, de la musique avant toute chose ; dans une signification nietzschéenne, cela veut dire que l'homme ne peut avoir un avenir que dans une transvaluation de toutes les valeurs, ce qui est bien évidemment impossible pour la science et par la science. Il faut donc reconnaître que la science développe avant tout un usage lucide des choses et donc comprend le monde en fonction des besoins humains. Dans cette autre histoire des sciences écrite par Nietzsche, la mathématisation des sciences est l'expression par excellence de cette vérité pragmatique de la science.

Dans la deuxième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, dans le chapitre intitulé « des illustres sages », Nietzsche cherche à établir la différence entre ceux que le peuple croit sages et le véritable esprit libre qui est finalement celui qui défie le peuple. L'esprit libre est un loup et non un chien, il est un lion et non un âne soumis, servile. Autrement dit le vrai sage n'est pas le plus illustre, le plus notoire, mais celui qui manifeste une volonté de véracité qui est incompatible avec l'idolâtrie du peuple. L'alternative entre être âne ou être lion est également l'alternative entre le désir d'une reconnaissance publique ou la volonté d'une indépendance radicale. L'esprit libre est celui qui ne recherche pas la vénération, qui ne la suscite pas. Dès que l'on recherche la vénération, on ne peut plus être libre, même si les chaînes sont en or. Ainsi l'esprit libre n'est pas celui qui trouve la sérénité dans la reconnaissance du peuple, mais celui qui accroissant son propre savoir accroît également son tourment, et c'est ainsi qu'il est vivant : « à cette voile pareille, sous la bourrasque de l'esprit frémissant, va ma sagesse dessus la mer – ma sauvage sagesse ! »

Cela dit, l'essentiel pour Nietzsche, c'est de ne pas appauvrir la recherche de la vérité en la réduisant au souci d'un seul objet spécialisé ou encore à une seule méthode. La connaissance doit être une expression de la volonté de puissance, elle doit dire le secret de la vie en laissant sa place au hasard, à ce qui échappe à toute finalité. Ainsi, contre la pesanteur de la science moderne, il s'agit de valoriser la danse et la légèreté. L'esprit libre est d'abord un esprit léger, et cela anticipe sur tous les textes relatifs à l'éternel retour. En effet, cette légèreté demande de s'affranchir de toutes les valeurs de la masse. Il y a bien là cette forme de dépassement de soi que l'on avait envisagé au début du cours. Les savants ne sont pas des tièdes quand ils veulent tout rendre pensable, néanmoins cette universalisation n'est pas du tout ce que Nietzsche nomme la volonté de puissance. Vouloir tout rendre pensable, ce n'est pour Nietzsche encore qu'une forme réactive de la volonté de puissance, car les sages veulent d'une manière bien hypocrite la puissance. Au-delà d'un idéal bien présentable, se manifeste une véritable volonté de domination, qui consiste à faire parler la vie, à la forcer à parler, de manière à en devenir le maître. Bien évidemment, cette volonté de domination, réactive, porte également sur soi, notamment dans la volonté de poser des buts et des valeurs au-dessus de soi. C'est ce que Nietzsche développe dans un autre passage intitulé « De

l'immaculée connaissance » : il montre que la pure contemplation « c'est un masque de Dieu que sur votre visage vous suspendez, ô vous les purs ; dans un masque de Dieu c'est recroquevillé votre abominable reptile ! » (Folio, page 170). Nietzsche poursuit cette critique des contemplatifs dans le chapitre d'après « Des érudits ».

### Les catégories

Toujours dans cette idée que les illustres savants et les érudits jouent avec « des dés pipés », Nietzsche manifeste une méfiance vis-à-vis des catégories, dans la mesure où elles portent en elles cet oubli de la vie dans la représentation. En effet, Nietzsche a mis en évidence que connaître, c'est toujours reconnaître, c'est-à-dire rendre pensable ou encore rendre intelligible. Dès lors, il s'agit de rendre le monde vivable pour nous. Ainsi, connaître, ce n'est pas autre chose qu'apprendre à calculer ou encore à penser de manière causale ; dans tous les cas, il s'agit d'isoler des substances et d'isoler une téléologie. En effet, la nouveauté faisant toujours peur, l'esprit se réfugie spontanément dans un bien connu qui inspire confiance, et c'est parce qu'il inspire confiance qu'il est dit « vrai ». Dès lors, le désir de connaître ne répondrait pas d'abord à l'affect intellectuel de l'étonnement et à une exigence théorique, mais répondrait à un autre affect, celui de la peur devant l'incertitude, devant la soudaineté et le hasard, devant le chaos. En conséquence, notre recherche de la substance répond à cette peur elle répond ainsi à une exigence pratique. C'est ainsi que se construit la fiction de la chose en soi : la chose en soi est une pure construction de l'esprit interdisant un accès véritable à la réalité. Tout le dogmatisme métaphysique se concentre dans cette idée de chose en soi. Nietzsche y insiste souvent, la première opération de la connaissance est de réduire le neuf à l'ancien, est de réduire tout événement en un état qui est reproductible, est ainsi d'arrêter le devenir. La première volonté, celle contre laquelle il faut lutter pour véritablement connaître, c'est une volonté d'inertie. En cela, toutes les catégories manifestent cette volonté de conservation, qui est précisément ce qui conduit à la construction d'un autre monde. C'est pourquoi le temps lui-même est arrêté dans l'acte même de réduire le temps à la succession et en laissant de côté le flux même du devenir, la continuité. Nietzsche peut ainsi dire que d'Aristote à aujourd'hui, la succession est ce qui produit toutes les représentations du temps et bien sûr d'abord les représentations de la science, qui sont celles d'un temps qui ne coule pas. Il est clair que la succession est précisément ce qui rend le temps pensable, intelligible ; on se trouve alors avec deux temps : le temps représenté (notamment celui de la science) et le temps vécu ; en conséquence, on n'a pas de concept de temps. Avec l'éternel retour, avec cette idée du surgissement d'un présent inattendu et unique, il sera possible à Nietzsche de dénoncer une subjectivisation du temps dans toutes les représentations du temps, de manière à revenir à une expérience originaire du temps. Nietzsche parlera d'un temps absolu et il faudra alors poser la question du mode d'accès à un tel temps.

C'est dans le paragraphe 112 du *Gai savoir* que Nietzsche souligne en quoi la causalité manifeste en elle-même une négation du devenir en montrant que la distinction même de la cause et de l'effet est une abstraction par rapport à la continuité de l'existence :

Cause et effet : pareille dualité n'existe probablement jamais – en vérité nous avons affaire à un continuum dont nous isolons quelques fractions ; de même que nous ne percevons jamais que les points isolés d'un mouvement que nous ne voyons pas en somme, mais que nous ne faisons que supposer. La soudaineté avec laquelle un nombre d'effets se substituent les uns aux autres nous égare : mais pour nous ce n'est qu'une soudaineté. Il y a une foule infinie de processus dans cette seconde de soudaineté, qui nous échappent. Un intellect capable de voir la cause et l'effet n'ont pas à notre manière en tant que l'être arbitrairement divisé et morcelé, mais en tant que continuum, donc capable de voir le fleuve des événements – rejetterait la notion de cause et d'effet et nierait toute conditionnalité.

Encore une fois la causalité est surtout une recherche du bien connu, une recherche de l'ancien dans le nouveau, et Nietzsche veut avant tout montrer que la catégorie de la causalité sert en réalité à la manipulation des choses. Elle vient instaurer une loi imaginaire entre les choses, mais dans un but pratique. En effet, elle est liée à la position d'un en soi des choses et à la parcellisation du monde. Nietzsche peut bien dire alors que la causalité relève d'une illusion subjective.

Sur ce point il convie de lire dans le *Crépuscule des idoles* le chapitre intitulé *Les quatre grandes erreurs* ; lire également le chapitre *La « raison » en philosophie* où Nietzsche effectue une critique de la causa sui. Comparer ces deux premiers textes avec celui du paragraphe 21 de *Par-delà bien et mal*. Enfin, lire également le paragraphe 121 d'*Aurore* où il montre que cette image que sont la cause et l'effet permet de rendre le monde habitable. Avec ses quatre textes, vous avez l'essentiel de la critique nietzschéenne de la causalité. Il est important de les lire ensemble.

Cette critique de la causalité comme représentation réductrice et simplificatrice vise à indiquer qu'une interdépendance des forces du monde doit être pensée d'une manière non causale, et cela en dégagant une simultanéité entre les événements. C'est pourquoi Nietzsche va opposer à la loi subjective de la causalité l'éternel retour qui sera cette fois la loi originarie. Dans le paragraphe 109 du *Gai savoir* Nietzsche précise qu'à proprement parler il n'y a pas de loi dans la nature et qu'une nécessité non causale régnerait dans le monde. Finalement la causalité humanise la nature, puisqu'elle y introduit un ordre et une simplification qui ne se trouve pas originellement dans le monde. La causalité n'est pas autre chose que le sujet déterminant a priori ce qui doit être dans le monde.

Gardons-nous de déclarer qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : là nul ne commande, nul n'obéit, nul ne transgresse. Dès lors que vous savez qu'il n'y a point de but, vous savez aussi qu'il n'y a point de hasard. Car ce n'est qu'au regard d'un monde de but que le mot hasard a un sens.

Même l'instinct de conservation n'est finalement qu'une hypostase du principe téléologique de l'utilité. Nietzsche synthétise toute cette thèse dans le fameux paragraphe 127 du troisième livre du *Gai savoir*.

Le § 127 du *Gai savoir* a permis de confirmer que la croyance en la causalité vient de notre croyance à notre identité de sujet et à la compréhension de nous-mêmes comme cause. On peut donc bien dire que Nietzsche déconstruit ici le « système » de la métaphysique en montrant qu'au nivellement du sujet correspond le nivellement du monde. La connaissance est alors commandée par de simples valeurs de conservation, néanmoins il serait possible d'envisager qu'elle devienne liée à des valeurs actives.

Avant d'en arriver là il convient de dire aussi quelques mots de la question de la finalité que Nietzsche mentionne de nombreuses fois et notamment dans le paragraphe 109 du *Gai savoir*. Dans ce texte il met en garde contre l'hypostase du principe téléologique de l'utilité que serait l'instinct de conservation. Là encore, mais d'une manière qui lui est propre, Nietzsche veut dévoiler la finalité comme étant purement subjective, notamment en montrant que l'instinct de conservation n'est pas la loi unitaire de l'organisme, puisque l'auto conservation ne peut être qu'une conséquence de la volonté de puissance elle-même. En réalité, les principes téléologiques sont superflus et l'instinct de conservation lui-même n'est que quelque chose de dérivé. On a déjà cité ce texte un peu plus tôt dans le cours, mais il montre bien que la finalité consiste toujours à projeter sur le monde la volonté libre d'un sujet qui se donne des fins. Nietzsche précise cela dans la première section paragraphe 13 de *Par-delà bien et mal*, ainsi que dans le paragraphe 36 de cette même section :

Les physiologistes devraient réfléchir à deux fois quand ils posent la pulsion d'auto conservation comme pulsion cardinale d'un être organique. Avant tout, quelque chose de vivant veut libérer sa force – la vie elle-même est volonté de puissance – l'auto conservation n'en est qu'une conséquence indirecte extrêmement fréquente, parmi d'autres. – Bref, ici comme partout, attention aux principes téléologiques superflus ! – Comme celui que constitue la pulsion d'auto conservation (on la doit à l'inconséquence de Spinoza). C'est en effet ce qu'ordonne la méthode, qui doit être essentiellement économie de principes. (GF p. 60)

Il s'agit pour Spinoza d'opposer deux compréhensions du monde : le monde comme volonté de puissance et le monde comme volonté libre. C'est ainsi que l'on peut montrer en quoi l'instinct de conservation n'est en rien une loi cachée de la nature, une intention qui se manifesterait en elle, mais que c'est un pur affect. Pour Nietzsche, il n'y a pas de plan, ni dans la nature, ni dans l'histoire. Il renouvelle ainsi la définition du hasard en disant que le hasard est l'absence de toute finalité. Toute la difficulté est là, il y a dans le monde des forces actives qui expliquent la genèse, mais il n'y a pas pour autant de plan. Tout cela est encore une fois dirigé contre l'idéalisme qui est par principe un finalisme, et comme Nietzsche peut le dire dans le paragraphe 382 du *Gai savoir* intitulé *La grande santé*, il s'agit de se libérer de la maladie de l'idéalisme. Retrouver ce que Nietzsche nomme la grande santé, c'est retrouver la possibilité de certes s'étonner du monde, de sa beauté, de son étrangeté ; c'est ainsi l'impératif d'être hors de soi. À l'opposé de la fin bien connue de l'idéalisme, il y a un idéal plein de risque que Nietzsche décrit dans ce paragraphe 382 (à lire impérativement). L'argonaute de l'idéal vise un autre idéal que celui qui est fixé comme horizon par la conscience ; il s'agit d'un idéal sur – humain, au sens où il se donne pour tâche de s'arracher à soi, à sa subjectivité, afin de revenir à l'aurore même des choses. Ainsi, il n'y a pas de but

atteint par la nature ou par l'histoire, il n'y a pas de point d'équilibre réalisé, et de cette façon le monde demeure un devenir. Tout change, mais de telle sorte que tout doit revenir une infinité de fois, sans qu'un but idéal soit atteint. La vie n'est donc pas comme dans le vitalisme dans l'instinct de conservation, dans une lutte pour la vie, mais elle est dans cette intensification de la vie au-delà d'elle-même.

## Sixième partie

### Le renversement des valeurs

Il est maintenant possible d'aborder la dimension la plus connue de la philosophie de Nietzsche, et dont il s'agit de dégager la véritable signification ; et cela d'autant plus qu'il y a eu de nombreuses mécompréhensions de ces textes de Nietzsche. Nietzsche, en effet, parle d'un renversement des valeurs, mais cela ne signifie pas du tout, pour lui, l'abolition de toute valeur ; il va également défendre l'instauration d'autres valeurs, comme le dépassement de soi, la noblesse ou encore le surhomme. Bien évidemment, le renversement des valeurs proposé par Nietzsche n'est pas fictif et là encore il va chercher à opposer le proche et le lointain dans la compréhension même de la valeur. Le souci de Nietzsche et de rendre leur vie aux valeurs, au lieu de les organiser en un système figé de normes. Dès lors à une généalogie de la connaissance, il est nécessaire d'associer une généalogie de la morale afin de pouvoir renverser l'idéalisme et le christianisme ; le christianisme étend une forme d'idéalisme. Il est clair que si Nietzsche a fait époque dans l'histoire de la pensée, s'il y a en philosophie morale un avant et un après la philosophie de Nietzsche, c'est bien parce qu'il ne se contente pas de critiquer certaines valeurs, de remplacer des valeurs par d'autres, mais parce qu'il déploie une démarche radicale dans laquelle **il s'attaque à l'identité même de l'être et du bien** qui n'a jamais véritablement été remise en cause depuis Platon. Il s'agit pour Nietzsche d'abolir toute idée d'un bien en soi, afin de concevoir un bien en devenir, qui est en réalité impensable tant que l'on est pris dans l'opposition simple de l'égoïsme et de l'altruisme, de l'amour de soi et de l'amour d'autrui.

Ici sans doute plus qu'ailleurs, il est nécessaire de considérer la totalité des textes de Nietzsche et de ne pas isoler certaines formules qui pourraient sembler être des apologies de la violence. La démarche est donc bien proprement philosophique, dans la mesure où il n'est pas question dans cette critique de dissocier morale et métaphysique : la critique de la morale est en elle-même une critique de la métaphysique. C'est dans la mesure où elle est une critique de la métaphysique qu'elle prend sa véritable signification. Vouloir isoler la morale, c'est tomber précisément dans ce que Nietzsche veut dénoncer, à savoir une forme de moralisme abstrait et figé, qui est tout à fait compatible avec un relativisme. En effet, dans sa généalogie de la morale, Nietzsche veut critiquer l'idéal moral, qui est la forme par excellence de la morale. Dès lors le sens véritable de ses analyses et de montrer que la métaphysique idéaliste elle-même n'est finalement qu'une morale, au sens à son fondement il y a toujours des valorisations. On peut même dire d'une manière tout à fait générale qu'il n'y a pas de métaphysique qui serait pure de toute morale. Vivre, c'est toujours évaluer. Une morale n'est donc rien d'autre qu'un système de jugements de valeur, mais il s'agit de ne pas laisser dans l'ombre de quelles valeurs il s'agit. Ainsi, vie et valeurs ne sont pas à séparer et la valeur est

ce qui peut conduire à chercher à la fois la conservation et la croissance ou encore l'intensification de la vie. Il y a donc bien deux tendances fondamentales de la vie, c'est-à-dire deux valorisations possibles, ou encore de manière de tenir pour valable. C'est peut-être un aspect bien connu de la philosophie de Nietzsche, mais il est nécessaire d'y revenir : le projet est bien d'écarter les valeurs en soi du platonisme, qui précisément attribue la plus haute valeur à l'esprit et la plus basse au corps. On retrouve ainsi la thèse centrale : le renversement des valeurs prend la signification d'une réévaluation du corps, de l'égoïsme, etc. Encore une fois, le point le plus délicat tient à l'idée que ce renversement des valeurs ne consiste pas pour autant à se contenter de retourner la morale idéaliste. Il s'agit au contraire de parvenir à tenir compte de cette valeur de l'ivresse par laquelle le cours a voulu commencer. Si une valeur c'est ce qui est jugé comme un bien, c'est également ce qui sert de mesure ; par exemple la liberté, comme valeur, est une mesure des actes. On pourrait dire la même chose de Dieu considéré comme une valeur. En conséquence, la valeur est ce qui sert de règle ou encore de norme à l'action. Notamment, c'est par le bien en soi que l'on peut juger si une action est bonne ou non. Ainsi la valeur a toujours reçu le statut d'un fondement. Il est possible de dire que chaque image du monde a ses valeurs : il y a les valeurs de l'Antiquité, celles du Moyen Âge, celles de la Renaissance, etc.

Nos évaluations. Toutes les actions remontent à des évaluations, toutes les évaluations sont propres ou sont adoptées, ces dernières étant de loin les plus nombreuses. Pourquoi les adoptons-nous ? Par peur, ce qui veut dire que nous estimons plus raisonnable de faire comme si elles étaient également nôtres, et que nous nous habituons à ce déguisement, ce qui finit par devenir notre nature. Notre propre évaluation : cela veut dire mesurer une chose d'après le plaisir ou le déplaisir qu'elle nous donne, à nous et à nul autre, ce qui est extrêmement rare ! *Aurore* paragraphe 104.

Ce passage du paragraphe 104 d'*Aurore* souligne également que toutes ces valeurs résultent de notre utilité. Avec les valeurs, l'homme peut se projeter sur les choses, et c'est ainsi que l'on arrive à une morale humaine, trop humaine. Que ces valeurs soient acquises dans l'enfance ou forgées à l'occasion d'une expérience propre, elles viennent de nous et elles sont placées par nous « en haut », « au-delà », du sensible. Selon cette nouvelle perspective, il s'agit non seulement de destituer les anciennes valeurs, mais il s'agit également, et peut-être surtout, de modifier l'essence de la valeur, de changer radicalement notre façon de valoriser. Telle est la radicalité de la généalogie de la morale proposée par Nietzsche : encore une fois il ne s'agit pas simplement de changer de valeur, et de modifier notre rapport à la valeur, ce qui est bien plus difficile. Si Nietzsche a fait époque, s'il continue aujourd'hui à faire époque, c'est parce qu'il a montré le danger d'une philosophie des « valeurs », ou encore d'un enseignement des « valeurs » ; dans ces démarches pleines de bonnes intentions les valeurs sont posées, sans la moindre critique, comme des choses en soi justement rassemblées en un système. Contrairement à ce que l'on a parfois fait dire à Nietzsche, une philosophie qui se veut par-delà bien et mal est une philosophie qui se veut par-delà le bien en soi et le mal en soi, sans pour autant renoncer au bien et au mal, puisque Nietzsche va identifier le bon à ce qui intensifie la puissance et le mauvais à ce qui affaiblit cette puissance :

Qu'est-ce qui est bon ? – Tout ce qui intensifie le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance même dans l'homme.

Qu'est-ce qui est mauvais ? – Tout ce qui provient de la faiblesse.

Qu'est-ce que la félicité ? – Le sentiment de ce que la puissance s'accroît – qu'une résistance va être surmontée.

Non la satisfaction, et davantage de puissance ; non la paix en général, et la guerre ; non la vertu et la capacité (vertu dans le style Renaissance, *virtù*, vertu non vaccinée de morale)

Les faibles et les malvenus doivent périr ; premier principe de la société. Et l'on doit de surcroît les aider à cet effet.

Qu'est-ce qui est le plus nuisible qu'un quelconque vice ? La compassion active pour tous les malvenus et faibles, – « le christianisme »... 1887 – 1888,11 [414]

Il fallait citer l'intégralité de ce fragment posthume, terrible, et qui heureusement ne pourra pas être donné à l'Agrégation. Pour le moment il est possible de dire que la volonté de puissance est la seule volonté qui veuille des valeurs, quelle est l'origine de toutes les institutions de valeurs. Bien évidemment, cette thèse intervient dans la dernière période de la philosophie de Nietzsche et ne se trouve pas encore dans *Aurore* et *Le gai savoir*. Néanmoins, dans ces deux œuvres, tout en montrant la nécessité de renverser toutes les valeurs tenues pour les plus hautes jusqu'à maintenant, Nietzsche développe déjà d'autres valeurs comme l'amour du lointain. Tout cela pour dire qu'il ne faut pas séparer les deux dimensions de la pensée de Nietzsche à savoir d'un côté la dévalorisation et d'un autre côté l'institution. Il est donc impossible de faire de Nietzsche un pur nihiliste et toute son entreprise de déconstruction vise d'abord à mettre en cause l'opposition abstraite du bien et du mal. Cette thèse est vraiment le nerf de toute la critique du désintéressement comme principe de l'action moralement bonne. Nietzsche veut montrer que toute action soi-disant désintéressée est toujours aussi intéressée. Bien sûr, on pourrait objecter que la thèse n'est pas nouvelle et que toutes les morales du désintéressement ont cherché à montrer que la conversion morale consistait à savoir s'élever à des intérêts bien plus hauts, en passant par exemple de l'amour de soi à l'amour du prochain ou encore à l'amour de Dieu en tant que principe des deux premiers. Et justement, Nietzsche ne veut pas du tout faire cela et il veut montrer que derrière toute intention désintéressée il y a toujours un intérêt qui agit. Il ne s'agit donc pas non plus de dire qu'il n'y a pas d'action qui soit parfaitement moralement pure et que même le plus grand des philanthropes n'est pas certain d'agir par simple désintéressement. Le projet de Nietzsche est bien plus radical, et ne cherche pas simplement à mettre au jour des conflits d'intérêts propres à la vie morale, mais il veut montrer que l'utilité est à la source de toutes les valeurs, ce qui est bien autre chose. Il faut citer ce passage célèbre du paragraphe 21 du *Gai savoir* :

La louange du désintéressé, du sacrifié volontaire, du vertueux – donc de celui qui n'applique pas toute sa force et toute sa raison à la conservation, au développement, à l'élévation, aux exigences et à l'accroissement de puissance de sa vie propre, et quant à soit vide modestement et insoucieusement, peut-être même indifféremment ironiquement – cette louange de là en tout cas n'est pas né de l'esprit de désintéressement ! Notre « prochain » loue notre désintéressement, parce qu'il

trouve son avantage ! Si le « prochain » pensait lui-même d'une manière « désintéressée », il refuserait pareille mutilation de la force, pareil préjudice en sa faveur, il s'opposerait au développement de pareils penchants, et ayant tout prouverait son propre désintéressement en lui déniait toute bonté ! – C'est là que se dénonce la contradiction foncière de cette morale qui est précisément en honneur aujourd'hui : les motifs de cette morale contredisent ses principes ! Ce par quoi cette morale veut faire ses preuves, elle le réfute du même coup par son critère de moralité ! La sentence : « tu dois renoncer à toi-même et te sacrifier », pour ne pas aller à l'encontre de sa propre morale, devrait n'être décrétée que par une nature qui de ce fait renoncerait elle-même à son propre avantage et qui peut être provoquerait par le sacrifice exigé des individus son propre anéantissement. Mais sitôt que le prochain (ou la société) recommande l'altruisme dans un but utilitaire, ce sera justement la sentence opposée : « tu dois chercher ton avantage, même aux dépens de tous les autres » qui se trouvera mis en pratique, et l'on prêchera tout d'une haleine un : « tu dois » et un : « tu ne dois point ! »

Nietzsche souligne ici une contradiction qui n'est pas assez prise en compte : on loue le désintéressement par intérêt. Bien sûr, on pourrait discuter d'une telle compréhension du sacrifice. Mais le problème n'est pas là dans ce texte. Nietzsche veut montrer à partir d'un sens très général du sacrifice que l'altruisme a toujours un but utilitaire. Cela dit, il ne faut pas forcer la pensée de Nietzsche et il ne s'agit pas pour autant de faire l'éloge de l'égoïsme, puisque l'amour de soi peut rendre possible l'amour d'autrui. Ce contre quoi lutte Nietzsche, c'est plutôt le projet d'une volonté sainte dans laquelle il n'y a rien de sensible et réintégrer l'utilité dans la morale, c'est réintégrer le corps dans cette vie morale. C'est ainsi que ce qui peut ne sembler n'être qu'une pulsion mauvaise peut en réalité participer à la recherche du bien. Ainsi, les soi-disant mauvais penchants participent à l'intensification de la vie, à la création.

Dès lors il y a une certaine relativité du bien et du mal :

Liberté d'agir et liberté de pensée. Les agents libres sont désavantagés par rapport aux libres penseurs, car les hommes souffrent d'une manière plus manifeste des conséquences des actes que de celle des pensées. Si l'on considère toutefois que les uns et les autres cherchent leur satisfaction et que le seul fait de penser et d'exprimer explicitement les choses interdites suffit à cette satisfaction, cela se vaut du point de vue des motifs ; et du point de vue des conséquences, la balance est même au détriment des libres penseurs, à condition qu'on ne juge pas en fonction des apparences les plus immédiates et les plus grossières, c'est-à-dire comme tout le monde. Il faut revenir sur bien des calomnies dont les hommes ont abreuvé tous ceux – appelés généralement criminels – qui, par leurs actes, ont rompu l'emprise des mœurs. Jusqu'ici, tout homme qui renversait la loi morale en vigueur a toujours passé d'emblée pour mauvais ; et si, comme il est arrivé, on ne pouvait pas remettre cette loi en vigueur et qu'on s'en arrangeait, le prédicat se transformait progressivement ; l'histoire traite presque toujours exclusivement de ces mauvais-là, dont plus tard on a dit du bien ! *Aurore* paragraphe 20.

Ce texte souligne déjà que tout ce qui est nouveau est spontanément appelé mal parce que cela dérange les normes établies ; or ce qui apparaît comme un mal du point de vue d'un préjugé moral peut-être en réalité un bien. Certaines personnes par leur comportement peuvent bousculer les mœurs et faire ainsi avancer le processus de culture. Nietzsche ne dit pas pour autant que tout ce qui vient heurter l'esprit d'une époque serait bon, et qu'il est impossible de fixer un bien en soi et un mal en soi, dans la mesure où ce qui semblait être un mal peut se révéler plus tard comme un bien. Dans ce passage il ne s'agit pas du tout, encore une fois, d'une thèse relativiste qui consisterait à dire qu'il n'y a ni bien ni mal ; il s'agit au contraire pour Nietzsche de montrer que le bien et le mal tiennent à autre chose qu'aux apparences. Le moralisme est précisément ce qui fige le bien et le mal et ne les pense pas dans le devenir. Dans le paragraphe 4 du *Gai savoir* Nietzsche développe cette critique de l'identification spontanée de la nouveauté au mal. Il le pousse la thèse jusqu'à dire ceci :

Les esprits les plus forts, les esprits les plus méchants sont de ceux qui jusqu'à maintenant ont le plus contribué au progrès de l'humanité : ils ne cessèrent jamais d'enflammer à nouveau les passions assoupies – toute société ordonnée assoupit les passions –, ils ne cessèrent de réveiller toujours l'esprit de comparaison, de contradiction, du coup de la nouveauté, des tentatives audacieuses, de l'expérience à faire ; il compte réunir les hommes à opposer l'opinion à l'opinion, le modèle au modèle.

Il n'est plus possible d'opposer brutalement le bien au mal, puisque les mauvaises impulsions sont aussi utiles que les bonnes comme le montre ce passage dans lequel Nietzsche développe l'idée que les violents ne viennent pas simplement détruire le monde, et peuvent également aider une société à se développer, à s'ouvrir à de nouveaux horizons, et donc à avoir un avenir. Nietzsche peut poursuivre dans le même texte :

Le nouveau cependant est dans tous les cas le mal en tant que ce qui veut conquérir, fouler au pied les anciennes bornes des frontières et les anciennes piétés ; et seul l'ancien constitue le bien ! Les hommes bons de chaque époque sont ceux qui labourent à fond les anciennes pensées, et qui les font fructifier ; ce sont les cultivateurs de l'esprit. Mais à la fin tel champ ne rapporte plus et sans cesse il faut que le soc de charrue du mal vienne le remuer de nouveau. – Il y a maintenant une hérésie fondamentale de la morale, particulièrement prônée en Angleterre : selon elle, les jugements de ce qui est « bon » et de ce qui est « mauvais » traduiraient la somme des expériences de « l'utile » et de « l'inutile » ; est dit bon tout ce qui concerne l'espèce, mauvais tout ce qui lui est nuisible. En vérité les impulsions mauvaises sont à un degré élevé aussi utiles, aussi indispensables et propres à la conservation de l'espèce que les bonnes impulsions : – elles ont seulement une fonction différente. *Gai savoir* § 4.

Ce passage est particulièrement intéressant du point de vue de l'explication de texte dans la mesure où il permet de comprendre que Nietzsche ne fait pas toujours parler sa thèse, et qu'il expose souvent des thèses qu'il va récuser, non parce qu'elles seraient fausses, mais parce qu'elles ne tiennent pas compte de toute la réalité. Il ne s'agit pas de refuser l'idée que l'homme soit un cultivateur de l'esprit et qu'il est donc à faire fructifier le passé, qu'il est donc

à développer ce qu'il possède déjà. Néanmoins, même le cultivateur de l'esprit a besoin du choc du mal pour véritablement avoir un avenir. C'est à cette condition que la pensée n'est pas une simple conservation d'une tradition figée. Il ne s'agit pas non plus de refuser que l'utile et l'inutile soient le critère de la valeur, et là aussi il convie de ne pas faire de ces critères des absolus. Le problème n'est pas de choisir entre tradition et utilitarisme et Nietzsche veut simplement montrer dans ce passage que les impulsions mauvaises ne sont pas bonnes absolument, et qu'elles peuvent être considérées comme bonnes dans la mesure où elles sont utiles. C'est pourquoi il a pu dire que les mauvaises impulsions peuvent être aussi utiles que les bonnes impulsions pour la conservation de l'espèce et donc le développement de la culture. Il y a bien une remise en cause du « bon », puisque les attributs de la bonté se laissent retourner, mais c'est pour dire qu'il n'y a pas de bon soi, non pour dire qu'il n'y a pas de bien. Il faut lire sur ce point, attentivement, tout le paragraphe 1 du *Gai savoir* qui résume l'ensemble de ces points. Or cette tendance à faire des valeurs des absolus tient à cette autre tendance qui est d'isoler les valeurs. Comme le dit Nietzsche dans ce texte et dans bien d'autres textes, il est nécessaire de considérer les valeurs non pas du point de vue de l'individu cherchant à déterminer le sens de son acte, mais du point de vue de l'espèce. Un acte qui peut sembler mauvais du point de vue de l'individu peut se révéler bon, c'est-à-dire utile, du point de vue de l'espèce. C'est donc bien du point de vue de l'espèce que les valeurs peuvent se donner comme des relations. On comprend alors que la grande nouveauté de la perspective nietzschéenne est de développer une critique de la morale comme on ne l'a jamais encore fait : Nietzsche développe en effet une physiologie de la morale. Pour cela il cherche à montrer que la valeur ne vient pas de l'écoute solitaire du sujet, et qu'elle vient de sa relation au monde. Elle a donc un autre fondement que le sujet, que Dieu, et même que la nature quand elle est isolée. Le bien doit être considéré comme ce qui rend possible la conservation de l'espèce et si l'on veut s'ouvrir à cette nouvelle compréhension du bien il faut tenter de se guérir d'une « myopie » spontanée qui consiste à s'en tenir à l'individu isolé et à ne pas voir le mouvement propre de l'espèce. Nietzsche peut alors dénoncer dans les morales et dans les religions des éthiques « contre nature » qui peuvent véritablement ruiner l'humanité (toujours § 1 du *Gai savoir* pour ces expressions). Ainsi, Nietzsche cherche à développer une autre éthique qui soit au-delà de l'hypocrisie morale du moralisme, qui soit au-delà de cette éthique contre nature qui est la morale du troupeau. Nietzsche procède par plusieurs oppositions : celle de la noblesse et de la vulgarité ; celle de la singularité et du troupeau. Il va montrer que cette morale troupeau, sous des apparences de désintéressement ne perd jamais vraiment de vue ce qui lui est utile. Toute évaluation provient du besoin. Il va ainsi montrer que l'hypocrisie et l'utilité sont au principe de la pitié.

### La critique de la compassion

Dans le paragraphe 271 du *Gai savoir* Nietzsche peut écrire :

Où résident les plus grands dangers ? – Dans la compassion.

La thèse s'énonce donc simplement et elle ne cesse de se radicaliser à travers toute l'œuvre de Nietzsche. S'attaquer à la compassion, c'est s'attaquer à Schopenhauer, et également à Stuart Mill ; mais au-delà de la critique du fondement de la morale dans le

sentiment, il s'agit pour Nietzsche de déconstruire et même de détruire toute l'axiologie du christianisme. Nietzsche sait bien que pour le christianisme la compassion n'est pas simplement l'une des vertus, mais qu'elle est véritablement la racine de toutes les vertus ; elle est ce qui rend chaque vertu bonne. En conséquence, Nietzsche veut s'attaquer à la compassion non pour se libérer d'une valeur particulière, car il s'agit en réalité de renverser tout le système des valeurs. On pourrait cependant ajouter qu'en dehors des morales du sentiment, la compassion a toujours eu un certain mal à trouver sa place en philosophie et on peut trouver dans la philosophie kantienne un refus de donner à la compassion une valeur morale ; quand il arrive qu'elle soit acceptée, c'est une manière purement marginale comme ce qui peut conduire vers la réflexion morale sans pouvoir pour autant la fonder. L'irrationalité de la compassion fait qu'elle est souvent considérée comme une source d'injustice. Ces quelques éléments visent simplement à indiquer que la critique nietzschéenne de la compassion vise tout à fait autre chose, car il s'agit cette fois de voir en elle la racine même du nihilisme. Comme on l'a vu, la critique de la pitié/compassion (*Mitleid*) part de la remise en cause de l'opposition entre l'égoïsme et l'altruisme, en attribuant cette opposition au christianisme. Le projet de Nietzsche est de réhabiliter le souci de soi et l'amour de soi. La pitié selon Schopenhauer serait nihiliste, elle nierait la vie, elle nierait le plaisir et le corps.

Il est nécessaire de lire les paragraphes 132 à 136 d'*Aurore*. Vous avez là les textes fondamentaux sur la critique de la pitié.

Dans le paragraphe 134 d'*Aurore*, Nietzsche commence par dénoncer le caractère pathologique de la pitié qui rend d'une certaine façon aveugle :

La compassion, dans la mesure où elle engendre véritablement une souffrance – et cela doit être ici notre unique point de vue – est une faiblesse comme tout abandon à une infection nocive. Elle accroît la souffrance dans le monde : même si indirectement, ici ou là, une souffrance peut être grâce à la pitié il n'est pas permis d'exploiter ces conséquences occasionnelles et dans l'ensemble insignifiantes pour justifier son essence qui est, nous venons de le dire, nocive. Supposons qu'elle règne un seul jour en maîtresse : elle entraînerait aussitôt l'anéantissement de l'humanité.

La *Mitleid* est comme son nom l'indique est un partage de la souffrance, il s'agit de souffrir avec autrui ; or justement Nietzsche ne veut prendre en considération que cette dimension de la souffrance de façon à montrer que la compassion loin d'être la manifestation d'une force de caractère, d'une capacité à se maîtriser soi-même et à faire face à la souffrance est en réalité une faiblesse. Elle n'augmente pas la capacité d'agir et même elle accroît la souffrance dans le monde. C'est un thème que Nietzsche ne cessera de développer : loin de diminuer la souffrance dans le monde par son partage, comme le voulait le christianisme, selon Nietzsche, la compassion ne serait pas une réponse au mal chez autrui, car elle empêcherait en réalité d'agir, mais en outre elle me ferait prendre sur moi ce mal est donc l'étendrait dans le monde. Pour défendre cette thèse Nietzsche demande un changement de point de vue, qui est le changement de point de vue propre au philosophe qui passe de la considération du particulier à la considération de l'universel. Autrement dit, Nietzsche ne conteste pas qu'ici ou là, c'est-à-dire de manière contingente, la pitié puisse atténuer ou supprimer une souffrance. Néanmoins, du point de vue de l'espèce, la thèse s'inverse

totallement et la pitié ne peut apparaître que comme nocive, car encore une fois elle n'est une réponse au mal que dans le partage du mal. Pour prendre un exemple qu'il développera plus loin, le compatissant peut apporter des paroles réconfortantes, mais le médecin qui doit se garder de la compassion pour bien agir, est le seul qui fait véritablement du bien à autrui. Nietzsche construit alors une hypothèse : imaginons que la compassion soit un jour le seul principe d'action, cela entraînerait l'anéantissement de l'humanité, puisque ce serait le règne généralisé du mal. Jusqu'à maintenant Nietzsche n'a pas vraiment cherché à élucider la nature de la pitié, et c'est ce qu'il fait dans le second paragraphe afin de mettre en évidence la profonde ambivalence de la pitié :

En soi elle n'offre pas un caractère de bonté plus grand que n'importe quel instinct : c'est seulement lorsqu'elle est exigée et vantée – ce qui arrive lorsqu'on ne comprend pas ce qu'elle recèle de nocif mais y découvre au contraire une source de plaisir, – que la bonne conscience l'accompagne, c'est alors seulement que l'on s'y abandonne et que l'on ne craint pas de la proclamer. Dans d'autres circonstances où l'on comprend sa nocivité, elle passe pour une faiblesse : ou bien comme chez les Grecs, pour une affection malade et périodique dont on peut prévenir les dangers en lui laissant volontairement libre cours de temps à autre.

La position de Nietzsche dans ce paragraphe est assez nuancée. Bien sûr il veut refuser l'idée que la compassion soit bonne en elle-même, par essence ; cependant, il ne dit pas non plus que la compassion est toujours mauvaise, et si elle est d'une manière ou d'une autre bonne, c'est parce qu'elle peut avoir parfois certaine utilité, comme n'importe quel instinct. La compassion n'est donc pas la forme par excellence de l'amour humain, mais elle est un simple instinct qui parfois va dans le sens de la vie et parfois affaiblit. Ce que Nietzsche attaque donc dans ce passage, c'est la compassion transformée en devoir, ce qui a lieu quand on voit en elle une source de plaisir et notamment le plaisir qu'il y a à la bonne conscience. Nietzsche ne va faire que développer cette critique de la compassion en montrant que derrière une apparence de conduite désintéressée, il y a en réalité un égoïsme, la recherche d'un plaisir propre. Alors que la compassion passait comme l'attitude noble par excellence, Nietzsche veut montrer qu'elle n'est qu'une passion est finalement une faiblesse. Il est difficile de dire à quoi il pense quand il parle des Grecs, néanmoins il y a en effet peu de compassion dans l'Illiade et l'Odyssée ; cela ne veut pas dire qu'il n'y en a pas, mais elle est souvent assez marginale. Ulysse n'a aucune compassion envers les prétendants et les tue tous. Dès lors on peut penser que la compassion n'a que la place d'une décharge émotionnelle occasionnelle à laquelle il faut parfois laisser libre cours, pour des raisons de santé, et qu'il faut la plupart du temps savoir brider. Nietzsche va alors radicaliser sa thèse en avançant que celui qui veut la compassion faite en réalité son propre malheur :

Celui qui a déjà fait l'expérience de rechercher intentionnellement pendant un certain temps les occasions de pitié dans sa vie pratique et qui se représente constamment toute la détresse qui s'offre à lui dans son entourage devient forcément malade et mélancolique. Mais celui qui veut, d'une manière ou d'une autre, servir l'humanité en médecin devra user de beaucoup de prudence envers ce

sentiment, – il le paralyse régulièrement au moment décisif et annihile son savoir et sa main habile et secourable.

Cette fois il ne s'agit plus de se laisser aller à quelques moments de compassion de façon à laisser s'exprimer son instinct, et de vouloir la compassion ; Nietzsche défend l'idée que celui qui veut porter toute la misère du monde sur ses épaules, que celui qui veut porter toutes les souffrances, finit nécessairement par se détruire lui-même. Non seulement il détruit sa capacité de création, d'intensification de la vie, car il cède au désespoir d'une vision apocalyptique. Il s'agit là véritablement d'un danger de la représentation : se représenter en permanence toutes les violences, tous les échecs, tous les dangers qui menacent, c'est nécessairement être paralysé par une telle représentation. Ainsi, le compatissant se répand en lamentations indéfinies sur les autres, sur la société, sur la nature, mais dans cette lamentation il devient incapable d'agir. La contemplation du mal peut-être elle-même dangereuse, elle peut elle-même engendrer le mal, en rendant véritablement impossible l'action. Ainsi le compatissant n'est plus l'homme à l'écoute du monde, responsable du monde, mais il devient le mélancolique et Nietzsche prend en compte la dimension physiologique de cette humeur fondamentale. Le mélancolique est celui qui est écrasé par le mal dans le monde, qui ne cesse de pleurer sur le monde, et qui finalement ne peut plus aider le monde et finit même par augmenter le mal dans le monde. Il est donc dangereux pour lui-même et pour le monde. D'où cette célèbre opposition du compatissant et du médecin. Sur ce point encore la position de Nietzsche est bien plus fine que ce que l'on dit d'habitude : Nietzsche ne dit pas que le médecin doit se passer totalement de la pitié mais qu'il doit s'en servir avec prudence, c'est-à-dire avec réserve et en évaluant les circonstances. Agir en médecin, c'est avoir de la retenue par rapport à la compassion, de manière à ce qu'elle ne paralyse pas la main habile et secourable. Dès lors, agir en médecin, servir l'humanité en médecin, ce n'est pas chercher à porter sur ses épaules toute la misère du monde, et c'est plutôt chercher à déterminer ce que l'on peut faire, ici et maintenant, dans la limite de ses possibilités, pour diminuer le mal dans le monde. Nietzsche ne construit pas nécessairement une opposition complète selon laquelle plus on aurait de compassion, moins on aurait de raison. Néanmoins, il veut prévenir contre une passion qui peut bloquer la réflexion et l'action.

Cependant, Nietzsche ne fait pas que prévenir contre les excès de la pitié et sa critique porte bien sur l'essence même de la pitié, dans la mesure où il peut montrer dans le paragraphe 135 d'*Aurore* qu'elle est en elle-même une expression du mépris. Voir également le paragraphe 338 du *Gai savoir*. Dans ce paragraphe 135, Nietzsche construit une opposition entre la pitié et l'admiration de la noblesse en faisant un appel étrange et hors de toute situation historique aux sauvages : le bon sauvage serait ainsi celui qui admire le courage de l'ennemi dans la souffrance et qui ne cherche pas à l'humilier par sa compassion. Il y aurait ainsi une reconnaissance de l'ennemi, de sa noblesse, de son courage, dans la torture et dans l'acte de le tuer. Ce serait même, nous dit Nietzsche, le plaisir des plaisirs. Il est assez difficile de commenter un tel passage et il ne se faut sans doute pas voir ici une apologie de la torture et du meurtre. Nietzsche veut sans doute pousser son raisonnement jusqu'au bout et montrer que la pitié, sous des apparences de noblesse d'âme, est en réalité la manifestation d'un

mépris pour l'autre. Prendre quelqu'un en pitié, ce serait en réalité le mépriser, le considérer comme faible et impuissant. Si on veut chercher un exemple de cette pitié méprisante, on peut penser au roman de Stéphane Zweig, *La pitié dangereuse*, (ou l'impatience du cœur. Stéphane Zweig a écrit un livre sur Nietzsche) dans lequel un jeune soldat laisse croire à une jeune femme handicapée qu'il l'aime par simple pitié pour son état et parce qu'il profite très largement des bienfaits de son père. Par cette pitié méprisante, il ne peut que provoquer le suicide de la jeune femme quand elle comprend qu'elle n'est pas véritablement aimée. C'est une telle pitié qui finit par produire le mal. Dans le roman de Zweig comme dans la philosophie de Nietzsche, le médecin est le modèle de l'homme noble qui ne veut pas humilier les autres hommes.

On voit ici que Nietzsche ne se contente pas de critiquer ce que l'on pourrait appeler la mauvaise pitié, et qu'il cherche à attaquer la pitié dans son essence en montrant que le compatissant, d'une certaine manière, prend plaisir à la souffrance d'autrui. Le paragraphe 133 d'*Aurore* souligne qu'une impulsion de plaisir est à l'origine de la compassion : il y a au moins le plaisir de faire une action louable. En effet, dans ce paragraphe 133, il montre que ce qu'il nomme « l'irréflexion » est la figure de celui qui n'a pas accès aux véritables motivations de la compassion. Dans l'irréflexion on estime que le compatissant est celui qui parvient à ne plus penser à lui-même pour être tout entier attentif au mal d'autrui ; or Nietzsche veut montrer qu'il s'agit là d'une grande illusion et que l'on pense avant tout à soi dans la compassion, qu'elle est même une manière particulièrement astucieuse de se préserver, de conserver son équilibre, tout comme le corps spontanément cherche à retrouver son équilibre en glissant sur le savon. Si nous agissons par compassion, ce n'est pas pour autrui, mais pour nous, par pur intérêt : soit nous ne voulons pas être enfermés dans l'impuissance, soit nous ne voulons pas manifester une certaine lâcheté et pour paraître courageux nous portons secours à autrui. Dans ce cas, c'est bien pour notre propre gloire que nous aidons notre prochain. La troisième possibilité est que la souffrance d'autrui nous met en face de la réalité de la fragilité humaine et c'est pour nous un sentiment pénible. Pour fuir ou pour protester nous réagissons par compassion. La compassion peut alors apparaître comme étant le contraire de ce qu'elle prétend être : elle est loin d'être une attention à la souffrance d'autrui, elle est plutôt une manière de la fuir, ou encore de la recouvrir d'un voile pudique. Le spectacle de la fragilité humaine ne nous est pas agréable, et c'est pourquoi nous le recouvrons de notre compassion. Nietzsche dit que la compassion est une subtile défense par rapport à la souffrance, que c'est une manière de fuir la souffrance d'autrui et de fuir la souffrance qu'elle suscite en nous ; il va même jusqu'à dire qu'elle est une façon de nous venger de la souffrance provoquée par autrui. Tel est le paradoxe de ce sentiment et même son caractère trompeur. La compassion est loin d'être un partage de la souffrance du prochain et elle peut être une façon de la fuir ou encore de s'en servir pour notre propre gloire, car nous espérons les approbations et les louanges. Le compatissant est celui qui veut être admiré pour sa compassion, pour sa grandeur d'âme, pour son courage, pour son dévouement, pour son désintéressement ; il n'y a donc pas d'être plus intéressé. Dans cette description, Nietzsche va jusqu'à dire que nous pouvons être compatissants simplement pour briser la monotonie de notre existence quotidienne : c'est une façon de nous occuper, de ne pas nous ennuyer ; ce n'est pas autre chose qu'une façon de tuer le temps quand on s'ennuie de soi-même.

Nietzsche s'attaque alors à la signification même du terme *Mit-leid* en montrant que souffrir avec, cela ne veut pas dire éprouver la même souffrance que l'autre. La souffrance dont je souffre à partir du spectacle de la souffrance du prochain n'est pas du tout éprouvée par le prochain. Autrement dit, dans la compassion je souffre de ma propre souffrance ; il s'agit de ma souffrance et non de la souffrance d'autrui. Quand je souffre en accompagnant un mourant dans son agonie, dans son dernier combat, c'est avec ma souffrance que j'ai le plus de difficultés. Le grand danger ici est de confondre ma souffrance avec la souffrance d'autrui et donc de projeter ma souffrance sur celle d'autrui. Mais le but de Nietzsche est de montrer que dans l'acte de compassion, dans ses multiples formes, c'est toujours de ma propre souffrance que je cherche à me libérer. Nietzsche poursuit en reprenant l'ensemble de sa démarche et en montrant qu'il n'y a jamais un seul mobile à la compassion et que c'est au contraire une pluralité de mobiles qui peuvent expliquer l'acte de compassion : fuir une souffrance, chercher la gloire, satisfaire une impulsion de plaisir, briser l'ennui, etc. Il est clair que dans la compassion il peut y avoir un grand plaisir à être soi-même, à rendre service, à lutter contre des injustices. Nietzsche souligne à nouveau le poids de la langue qui a tendance à tout niveler, à tout uniformiser, alors que la compassion manifeste de très multiples facettes et que s'il y a une unité à la compassion elle est de l'ordre de la polyphonie, au sens où tous les mobiles concourent à un même acte. Il n'en demeure pas moins que le terme de compassion rassemble abusivement des expériences très différentes et Nietzsche veut justement défendre l'idée qu'éprouver de la compassion, ce n'est pas nécessairement avoir une intelligence plus haute de la souffrance d'autrui (parce que je suis enfermé dans ma souffrance), ni une plus grande intelligence de ce qu'il faut faire. Elle ne peut donc pas être un fondement dans le domaine moral. Nietzsche va même jusqu'à dire que la compassion supprime toute capacité d'imagination, justement parce qu'elle est une façon de fuir la peur que la souffrance d'autrui provoque en nous. Si le médecin doit se prévenir de la compassion, c'est aussi parce qu'elle risque de lui faire manquer la réalité, la gravité, du mal dont souffre l'autre. Nietzsche finit donc par renvoyer dos à dos l'homme sans pitié et l'homme englué dans la compassion ; il renvoie dos à dos l'impassibilité stoïcienne et la compassion chrétienne. Néanmoins, l'attaque porte surtout sur le christianisme, puisqu'il s'agit de montrer que la pitié est en réalité une haine des hommes. Nietzsche pourra dire dans le paragraphe sept de *l'Antéchrist* : « la pitié, c'est la pratique du nihilisme » ; autrement dit par elle la vie se retourne contre elle-même. On peut ajouter ce texte des fragments posthumes :

Schopenhauer, à partir de son nihilisme, avait parfaitement le droit de ne plus retenir d'autre vertu que la seule compassion : par elle en effet se trouve le plus fortement stimulée la négation de la volonté de vivre. La compassion, la *caritas*, en permettant aux déprimés et aux faibles de survivre et d'avoir une postérité, vient contrarier les lois naturelles de l'évolution : elle accélère la décomposition, elle détruit l'espèce, – elle nie la vie. Pourquoi les autres espèces animales se conservent-elles saines? Parce que la compassion leur reste étrangère. 1887-1888,11 [3 61].

Ainsi l'auteur de *l'Antéchrist* ne se contente pas de critiquer d'une manière extérieure le christianisme ; si pour le christianisme tout amour est compassion, dévoiler la compassion comme une haine, c'est détruire tout le christianisme, c'est détruire toute la morale chrétienne après avoir réduit le christianisme à une morale. Le problème n'est pas de savoir

si Nietzsche comprend vraiment le christianisme qu'il attaque si violemment, dans la mesure où pour comprendre Nietzsche le plus important est de saisir que la critique de la compassion est finalement la critique d'une vie enfermée dans des représentations et qui n'accède jamais véritablement au réel. Nietzsche pourra envisager, bien que d'une manière très allusive, une autre compassion qui ne soit pas prise dans la représentation. Il peut dire qu'il y a une autre pitié, une pitié des forts, qui regarde plus loin que le prochain. On pourrait lire sur ce point le chapitre *Des compatissants* dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Il dira également dans *Par-delà bien et mal* le paragraphe 225 : « notre pitié est une pitié supérieure qui voit plus loin ». Il écrit encore dans les fragments posthumes 1882 – 1883,5 [1], 91 : « j'aime la pitié qui se dissimule sous une dure écorce : j'aime la pitié au nom de laquelle on se casse une dent. »

L'un des thèmes les plus récurrents est celui de l'impudeur de la compassion. Dans cette critique il en va de l'essence même de l'amour chrétien, qui se présente comme un amour d'autrui et qui n'est en réalité qu'un amour de soi. Nietzsche va développer la thèse que le véritable amour est un amour de soi et un amour du lointain, comme il va le développer dans le chapitre *De l'amour du prochain* dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Même si cette opposition entre l'amour du prochain et l'amour du lointain peut sembler un peu facile, elle indique au moins qu'il s'agit dans l'amour de comprendre l'autre comme lointain, c'est-à-dire tel qu'il est lui-même sans le reconduire à soi. Il s'agit d'aimer en l'autre le surhomme, c'est-à-dire ce qu'il peut advenir. On se trouve là aux antipodes de toute forme de sentimentalisme qui justement enferme l'autre dans sa représentation. L'amour du lointain signifie précisément que l'autre n'est pas ma représentation, et c'est pourquoi il s'agit en quelque sorte de dé-subjectiviser l'amour, de lui restituer sa capacité objective qu'il aurait perdue en comprenant la pitié comme étant l'essence de l'amour. Selon cette perspective, la seule véritable amitié est ce que Nietzsche nomme dans le paragraphe 279 du *Gai savoir* une amitié d'astre :

Nous étions amis et nous sommes devenus étrangers l'un à l'autre. Mais il est bon qu'il en soit ainsi, et nous ne chercherons pas à nous le dissimuler ni à l'obscurcir comme si nous devions en avoir honte. Tels deux navires dont chacun poursuit sa voie et son but propre ; ainsi sans doute nous pouvons nous croiser et célébrer des fêtes entre nous comme nous l'avons déjà fait – et alors les bons navires reposaient côte à côte dans le même port, sous le soleil, si calme qu'on eut dit qu'ils fussent déjà au but et n'eussent eu que la même destination. Mais ensuite l'appel irrésistible de notre mission nous poussait à nouveau loin l'un de l'autre, chacun sur des mers, vers des parages, sous des soleils différents – peut-être pour ne plus jamais nous revoir, peut-être aussi pour nous revoir une fois de plus, mais sans plus nous reconnaître.

Peu importe ici que Nietzsche évoque son amitié avec Wagner ; au-delà de la biographie, il s'agit de défendre l'idée d'une amitié qui ne fusionne pas et qui, au contraire, vit de la distance. (Sur cette question voir de Michel Haar, *Par-delà le nihilisme*, p. 20 – 21.). Nietzsche cherche ainsi à montrer que dans toute présence à l'autre il y a une dimension de distance, voire d'absence, une séparation que rien ne pourra véritablement combler et qui n'est pas à combler. Justement la pitié est un mode du rapport à autrui dans lequel je suis trop proche de lui, dans lequel je finis toujours, d'une manière ou d'une autre à le ramener à moi.

L'amitié stellaire est le contre-pied de cette pitié fusionnelle et destructrice. Cela signifie qu'il n'y a pas de véritable amitié que si les deux personnes vivent dans l'amour du lointain, dans l'appel irrésistible à leurs tâches propres.

### Le pathos de la distance

Tous ces développements sur l'amour du lointain conduisent au thème célèbre du « pathos de la distance » :

Il me semble flagrant en premier lieu que cette théorie recherche et fixe le véritable foyer d'émergence du concept de « bon » là où il n'est pas : le jugement « bon » n'émane pas de ceux à qui on témoigne de la « bonté » ! Ce sont tout au contraire les « bons » eux-mêmes, c'est-à-dire les nobles, les puissants, ceux qui occupent une position élevée et ont l'âme élevée qui ont ressenti et fixé eux-mêmes et leur agir comme bon, à savoir de premier rang, par opposition à tout ce qui est bas, d'âme basse, commun et plébéien. C'est ce **pathos de la distance** qui leur a fait saisir les premiers le droit de créer des valeurs, de forger le nom des valeurs : que leur importait l'utilité ! Le point de vue de l'utilité est aussi étranger et décalé que possible eu égard à un tel jaillissement bouillonnant de jugements de valeur suprêmes qui fixent et dessinent la hiérarchie : c'est précisément ici que le sentiment a atteint l'opposé de cette basse température que présuppose toute prudence comptable, tout calcul d'utilité – et non pas pour une fois isolée, non pas pour une heure d'exception, mais de manière durable. Le pathos de la noblesse et de la distance, comme on l'a dit, est le sentiment global, le sentiment fondamental, durable et souverain, d'une espèce supérieure et dominante relativement à une espèce inférieure, à un « en dessous » – voilà l'origine de l'opposition « bon » et « mauvais ». *La généalogie de la morale*, premier traité, paragraphe deux. Le livre de poche p. 67-68.

Dans ce texte extrêmement complexe, qui contient les thèses fondamentales du dernier Nietzsche, le pathos de la distance est une volonté d'être soi, de sortir du lot ; il s'agit d'une pulsion opposée à toute idée d'égalité. On a bien là une morale de l'affirmation de soi et de l'élévation de la valeur de l'homme. Cette philosophie de l'homme créateur de valeur se veut à l'opposé de toute idée d'humilité. C'est ce que confirme un texte de *Par-delà bien et mal, qu'est-ce qui est noble ?*, Paragraphe 257 :

Toute élévation du type « homme » fut jusqu'à présent l'œuvre d'une société aristocratique – et il ne cessera d'en être ainsi : en ce qu'elle est une société qui croit à une vaste échelle hiérarchique ainsi qu'à une différence de valeur entre l'homme et l'homme, et qui a besoin de l'esclavage en quelque sens. Sans **le pathos de la distance** que suscite la différence incarnée des positions, le regard avec lequel la caste dominante considère constamment d'en haut les soumis et les instruments ainsi que l'exercice tout aussi constant de l'obéissance et du commandement, de l'activité consistant à maintenir en bas et à distance, cet autre pathos plus mystérieux

ne pourrait absolument pas naître, cette aspiration un incessant accroissement de distance au sein de l'âme elle-même, l'élaboration d'états toujours plus élevés, plus rares, plus lointains, plus étendue, plus amples, bref justement l'élévation du type « homme », le continuels « dépassement de soi de l'homme », pour prendre une formule morale en un sens supra moral.

Ce pathos de la distance permet de comprendre en quoi la sensibilité se trouve engagée dans la morale, sans pour autant que l'on tombe dans l'hyper-excitabilité, ou encore dans ce que Nietzsche appelle l'impressionnisme moral, propre à la morale de la compassion qui est toujours une décadence. Nietzsche peut alors exposer ce pathos de la distance contre toute forme d'égalitarisme qui nivelle les hommes :

L'« égalité », un certain accroissement réel de similitude dont la théorie des « droits égaux » n'est que l'expression, est un trait essentiel du déclin : le clivage séparant homme et homme, classe et classe, la multiplicité des types, la volonté de d'être soi-même, de sortir du lot, ce que j'appelle pathos de la distance, est propre à toute époque forte. *Le crépuscule des idoles*, incursion d'un inactuel, paragraphe 37, p. 201.

Le commentaire des trois textes que l'on vient de citer est loin d'être simple. Ce thème du pathos de la distance ne prend sa véritable signification philosophique qu'à partir de la mise au jour d'une pulsion aristocratique, qui, pour Nietzsche, est créatrice de nouvelles valeurs, de valeurs qui cette fois ne sont pas ordonnées à l'utilité ; c'est ce qu'il appelle la noblesse, qui s'oppose par principe à toute forme d'instinct grégaire. Dès lors, cette distance est ce qui permet la vraie « justice ». On peut dire avec Michel Haar dans *Par-delà le nihilisme*, page 23, que la distance est cette noblesse qui rend possible le respect devant soi-même. Ce pathos de la distance est donc pour Nietzsche ce qui permet d'expérimenter ce qui élève et ce qui abaisse, ce qui est grand et ce qui est petit ; il s'agit donc d'un sentiment permettant d'apprécier, d'estimer, de rejeter de préférer. Il est donc ce qui rend possible le renversement des valeurs, dans la mesure où avec la distance s'ouvre une justice comprise comme un respect ; ce qui suppose une générosité et une lucidité. Il s'agit à nouveau pour Nietzsche de confirmer le dépassement de l'opposition chrétienne du bien et du mal en montrant qu'il est possible de voir l'ami dans l'autre homme, même dans celui qui pourrait être hostile ; il s'agit d'un amour lucide. Ainsi Nietzsche veut écarter une justice qui serait simplement juridique et il ne veut pas non plus de la justice chrétienne dans laquelle c'est Dieu qui justifie. Le juste n'est donc pas ce qui est conforme au droit, ni ce qui est conforme à la volonté de Dieu, mais c'est ce qui est conforme à la volonté de puissance. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le chapitre intitulé *De la morsure de la vipère* donne à penser que face à une injustice subie le mieux est de prouver à l'autre qu'il a fait du bien. Il s'agit d'éviter de céder à l'esprit de vengeance et d'éviter également de céder à l'amour de l'ennemi selon le christianisme qui conduirait à rendre le bien pour un mal. Nietzsche peut écrire toujours dans APZ :

Je n'aime pas votre froide justice ; et dans l'œil de vos juges je vois toujours le regard du bourreau, et le froid de son fer. Où trouve-t-on, dites-moi, la justice qui est un amour aux yeux lucides ? Inventez-moi donc cet amour qui non seulement souffre toute peine, mais toute faute aussi !

Tous ces thèmes seront omniprésents dans le dernier Nietzsche, mais pour le moment il suffit d'indiquer que dès *Aurore* et dès *Le gai savoir* il s'agit avant tout de renoncer au moralisme de la philosophie comme de la religion, c'est-à-dire au caractère figé et séparé des catégories morales, afin de tenter de développer une autre éthique dans laquelle le « devoir » ne vient ni de l'expérience de Dieu, ni de l'expérience de la loi morale en soi, mais de cette expérience du lointain. Dans le paragraphe 55 du *Gai savoir* Nietzsche tente de définir la noblesse comme une intuition de valeurs pour lesquelles il n'y a pas encore véritablement de mesures ; ce sont donc des valeurs issues du renversement des valeurs, de cette noblesse qui est la nouvelle morale :

Le sens suprême de la noblesse. – Qu'est-ce qui constitue « la noblesse » d'un être ? Certainement pas que l'on fasse un sacrifice : même le furieux débauché fait des sacrifices. Certainement pas que l'on cède à une passion ; il y a des passions méprisables. Certainement pas que l'on fasse quelque chose pour autrui et sans égoïsme ; peut-être l'égoïsme est-il précisément le plus grandement conséquent chez les plus nobles. – Ce qui fait la noblesse d'un être, c'est que la passion qu'il affecte est une singularité, sans que lui-même en sache rien ; c'est l'usage d'un critère rare il est presque une folie ; la sensation de chaleur dans les choses qui restent froides pour tous les autres ; **l'intuition de valeurs pour lesquelles on n'a pas encore inventé de balance** ; l'holocauste offert sur les autels d'un Dieu inconnu ; la bravoure sans aspiration aux honneurs ; la modestie qui abonde en ressources et enrichit les hommes et les choses. *Le Gai savoir* § 55

Ainsi Nietzsche montre qu'au lieu de viser indéfiniment des buts idéaux en réalité inatteignables, l'éloge de l'amitié, de la vraie noblesse, constitue le sol d'une éthique concrète dans laquelle l'autre est aimé pour lui-même et non pas pour soi ou encore pour Dieu. Cette conception de la noblesse, de la morale, n'est donc ni grecque, ni chrétienne. Nietzsche récuse aussi bien l'amitié grecque qui serait l'essence de l'humanité, que l'amitié chrétienne issue de l'amour de Dieu.

### Le Dieu moral

À la fin du livre quatre du *Gai savoir*, au paragraphe 341, Nietzsche annonçait l'éternel retour comme étant « le poids le plus lourd ». Le livre cinq ajouté pour la seconde édition de 1887 commence lui, au paragraphe 343, avec l'annonce de la mort de Dieu, qui est à la fois le Dieu chrétien et le Dieu moral. Il faut comparer ce texte avec les paragraphes 108 et 125 et également le paragraphe 68 d'*Aurore*.

Toute religion n'est pas pour Nietzsche nihiliste et réactive et il peut faire notamment l'éloge du polythéisme comme l'indique le titre du paragraphe 143 : « de la plus grande utilité du polythéisme ». En effet, le polythéisme peut donner la possibilité de se créer des yeux nouveaux et personnels. Il y a donc une créativité et une force dans le polythéisme. Néanmoins, ce thème de la mort de Dieu, dont il faudra éclairer le sens, conduit tout de même à se demander si après Nietzsche il peut y avoir encore une place pour Dieu en philosophie. C'est sans doute à cette question que bien des penseurs contemporains, de Levinas à Jean-

Luc Marion, tenteront de répondre. Quoi qu'il en soit, même si on peut penser que la religion peut avoir sa place en philosophie, il n'en va pas de même pour Dieu, car ce que Nietzsche veut mettre en cause c'est la possibilité même d'un Dieu. On a parfois cherché à minimiser la portée de la critique nietzschéenne en cherchant à concilier Nietzsche et le christianisme, néanmoins si on suit la lettre des textes de Nietzsche, c'est bien le Dieu de la foi chrétienne qui disparaît et non le Dieu premier moteur comme celui d'Aristote ou encore un dieu horloger comme celui de Voltaire. Nietzsche va le dire d'une façon explicite dans le paragraphe 343 : la mort de Dieu, ce n'est pas autre chose que l'effondrement de notre monde, de l'Europe, c'est-à-dire du système de toutes les valeurs théologiques et métaphysiques. En conséquence, la mort de Dieu est l'effondrement d'un monde de valeurs ; c'est la disparition de tout le suprasensible, de tous les idéaux. Autrement dit, avec la mort de Dieu le monde des Idées n'a plus de force d'obligation et d'élévation. Il s'agit de montrer qu'il y a donc plus d'idéaux, qu'il n'y a plus d'instance supérieure au-dessus de nous. Il n'est possible de comprendre la signification de la disparition de Dieu qu'en saisissant qu'il ne s'agit pas de la simple perte d'un élément parmi d'autres de notre monde, mais qu'il s'agit au contraire d'un renversement total de notre monde, de l'ensemble de nos repères. Nietzsche ne s'est donc pas contenté de dire que l'idée de Dieu est une idée dépassée et il a voulu montrer que la perte de Dieu a rendu le monde inquiétant et étrange. Cette dé-théologisation radicale du monde est alors la condition d'une nouvelle éthique ; elle est la condition pour accéder à la pensée de l'éternel retour et à la compréhension du monde par la volonté de puissance.

*Ce qu'il en est de notre gaieté.* – Le plus grand événement récent – à savoir que « Dieu est mort », que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit – commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe. Aux quelques rares, tout au moins, doués d'une suspicion assez pénétrante, d'un regard assez subtil pour ce spectacle, il semble en effet que quelque soleil vienne de décliner, que quelque vieille, profonde confiance se soit retournée en doute : à ceux-là notre vieux monde doit paraître de jour en jour plus crépusculaire, plus méfiant, plus étranger, « plus vieux ». Mais sous le rapport essentiel on peut dire : l'événement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà parvenue, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte de ce qui s'est réellement passé – comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondée et bâtie sur elle, et pour ainsi dire, enchevêtrée en elle : par exemple notre morale européenne dans sa totalité. Cette longue et féconde succession de ruptures, de destructions, de déclin, de bouleversements, qu'il faut prévoir désormais : qui donc aujourd'hui la devinerait avec assez de certitude pour figurer comme le maître, l'annonciateur de cette formidable logique de terreurs, le prophète d'un obscurcissement, d'une éclipse de soleil comme jamais il ne s'en produisit en ce monde ? (...) En effet, nous autres philosophes, nous autres « esprits libres », à la nouvelle que le « vieux Dieu est mort », nous nous sentons comme touchés par les rayons d'une nouvelle aurore : notre cœur, à cette nouvelle, déborde de reconnaissance, d'étonnement, de pressentiment, d'attente – voici l'horizon à nouveau dégagé, encore qu'il ne soit point clair, voici nos vaisseaux libres de

reprenre leur course, de reprenre leur course à tout risque, voici permise à nouveau toute audace de la connaissance, et la mer, notre mer, la voici à nouveau ouverte, peut-être n'y eu-t-il jamais « mer » semblablement « ouverte ». *Gai savoir* § 343.

La mort de Dieu est donc le plus grand événement récent ; « récent » n'ayant pas ici une signification temporelle précise. Cela veut dire que c'est le seul événement par rapport auquel il faut se situer, car c'est lui qui modifie la signification de l'histoire et du monde. Il est clair ici que Nietzsche ne décrit pas un événement historique ou sociologique ; il ne s'agit pas pour lui de vouloir souligner une perte d'influence du christianisme. Ce qu'il décrit n'a pas le caractère contingent d'une déchristianisation selon un regard d'historien ; il cherche à mettre au jour une rupture fondamentale de la culture européenne par laquelle il y a véritablement un avant et un après. Cette mort de Dieu n'a donc rien à voir avec la disparition ou la régression factuelle d'une religion. Elle est un événement et même l'événement par excellence dans la mesure où rien ne sera jamais plus comme avant et aussi parce que l'on commence à peine à prendre toute la mesure de cet événement. La mort de Dieu n'est pas un événement passé, mais ce qui est en train d'avoir lieu en Europe. Elle se marque d'abord négativement, puisque ce qui donnait sens (le soleil) justement ne donne plus sens et commence à s'obscurcir. C'est donc bien le monde comme monde, autrement dit toute notre représentation du monde qui commence non pas à être modifiée, mais à être totalement dépassée. L'événement se marque au fait que notre monde tout d'un coup se donne comme un vieux monde, comme un monde dans lequel on ne peut plus goûter la tranquille sérénité du chez-soi. Le monde à partir duquel je me comprenais est devenu étrange et du coup je suis devenu également étrange à moi-même. Mais Nietzsche tient à préciser que cette nouvelle de la mort de Dieu n'est arrivée qu'aux esprits les plus perspicaces et que le plus grand nombre l'ignore encore. Cette nouvelle n'est donc pas notre passé, mais elle est aussi et surtout notre avenir. Cet avenir doit être formulé d'abord négativement : à savoir que toute la morale traditionnelle va s'effondrer et donc que la compréhension habituelle de la valeur et du devoir vont disparaître. Autrement dit, il ne s'agit pas simplement de supprimer quelques valeurs ni même d'ajouter quelques nouvelles valeurs, puisqu'il s'agit de renverser la totalité du système des valeurs à partir de la suppression de leur fondement, à savoir Dieu. La mort de Dieu nous donne un nouvel horizon, un avenir qui demeure en partie indéterminé et qui ne peut pas avoir la clarté de l'évidence. L'esprit libre est celui qui vit dans l'attente, dans l'attente d'une nouvelle compréhension du bien et du mal. Il ne s'agit donc pas de quitter le vieux monde pour une autre représentation du monde, mais d'assister à une nouvelle aurore, d'assister à la naissance même du monde, au-delà des représentations construites depuis nos idéaux. La mort de Dieu est donc ce dont nous pouvons vivre « nous autres philosophes », c'est-à-dire ceux qui peuvent s'étonner de la naissance même du monde, ceux à qui le monde dans sa nouvelle aurore donne des yeux pour voir. Comme on a pu le voir dans les parties précédentes du cours, c'est alors toute nouvelle connaissance qui devient possible. La tâche du philosophe est de rendre l'homme de science à la source du véritable étonnement en le libérant des préjugés métaphysiques et théologiques. Le vieux monde était un monde fermé, avec un horizon clos et déterminé ; le Nouveau Monde est ce qui nous appelle à l'audace et à la découverte. L'homme peut alors avoir un avenir qui ne soit pas déterminé par le passé.

Le paragraphe 125 du *Gai savoir* précise lui aussi que nous n'avons pas pu encore prendre toute la mesure de ce renversement et Nietzsche ne se veut pas prophète et se contente d'annoncer quelque chose qui ne fait que commencer. Il est ici nécessaire de faire une lecture métaphysique de la mort de Dieu en soulignant que Dieu n'est pas simplement une idée ou une hypothèse dont il faudrait se passer, qui serait devenue inutile. Nietzsche veut avant tout montrer que tant que l'on maintient les idées d'ordre, de beauté, de finalité, on maintient tout l'ancien monde ; même si ses idées ne sont plus que des idées de la raison. Si la philosophie a pu paraître comme une folie par rapport à l'opinion, la mort de Dieu, c'est-à-dire le gai savoir, semble une folie par rapport à la métaphysique traditionnelle ; cela semble une folie que de penser un monde sans Dieu, car un monde sans Dieu est nécessairement tout autre que notre vieux monde. C'est pourquoi au paragraphe 125 Nietzsche fait parler un insensé. Il n'est un insensé que pour le monde ancien.

Pour Nietzsche, la fin du Dieu moral, c'est la fin du platonisme, la fin de la croyance dans le monde suprasensible, et c'est de ce fait l'effondrement de tous les idéaux. Bien évidemment, cela vaut également pour Nietzsche de tous les idéaux dits « modernes » comme le progrès et le bonheur pour tous. Pour utiliser une expression de Heidegger, la mort de Dieu c'est la fin de la métaphysique comme onto-théologie qui s'est développée d'Aristote jusqu'à l'idéalisme allemand. Selon cette perspective traditionnelle avec laquelle il s'agit de rompre, Dieu n'est qu'un nom pour un idéal figé et inatteignable. Comme Nietzsche l'énonce dans le paragraphe 382 du *Gai savoir*, il s'agit d'opposer cet idéal figé et fermé à un autre idéal qui marche devant nous sans supprimer l'étrangeté du monde. L'idéaliste au sens ancien est animé par la crainte, est animé par le désir de tout reconnaître, de ramener l'inconnu au connu ; bien au contraire, les « Argonautes de l'idéal » sont des aventuriers qui s'avancent en vue d'une terre inexplorée et qui n'a pas encore de frontières. La démarche nietzschéenne n'est donc pas purement négative et elle cherche bien à substituer à l'idéalité de Dieu un autre idéal. Il s'agit dans ce renversement des valeurs de refuser l'idéal comme une simple prédétermination, comme une mesure du devenir, afin de commencer à penser un idéal qui soit au cœur même du devenir et que manifeste l'art.

Dans toute cette réflexion sur la mort de Dieu, jamais Nietzsche ne discute la question classique de la preuve de l'existence de Dieu, car pour lui il ne s'agit pas de cela. La question de Nietzsche est celle de la fin du Dieu compris comme valeur, comme valeur idéale. La question est celle de l'identification de Dieu au bien. Pour lui une telle valeur idéale nie la vie, abaisse l'homme, et ne peut reconnaître aucune vraie valeur au corps. Encore une fois, ce n'est pas simplement le métaphysicien qui est visé par ses critiques, mais bien le chrétien qui est accusé par Nietzsche d'être un pur esprit, d'être un homme sans corps. C'est ce que dit Nietzsche explicitement dans *Le crépuscule des idoles*, section *La morale comme contre nature*, paragraphe quatre :

La morale contre nature, c'est-à-dire presque toute morale que l'on a jusqu'à présent enseignée, vénérée et prêchée se tourne tout à l'inverse contre les instincts de la vie, elle est une condamnation de ses instincts, tantôt secrète, tantôt ouverte et impudente. En disant « Dieu considère le cœur », elle dit non aux désirs les plus bas et les plus hauts de la vie et fait de Dieu l'ennemi de la vie... le saint en qui Dieu

trouve satisfaction est le castrat idéal... c'en est fini de la vie là où commence le « royaume de Dieu »...

Il est possible de défendre l'idée, comme le fait Jean-Luc Marion dans *Dieu sans l'être* (p.87), selon laquelle le projet de Nietzsche est de refuser Dieu comme « père », comme « juge », comme « rétributeur » ; c'est-à-dire de refuser tous les noms moraux de Dieu. Ce Dieu moral ne serait qu'une idole, un produit du ressentiment de l'homme et la critique de ce Dieu moral serait compatible avec un christianisme libéré de cette idole. La question est difficile et il est clair que c'est une représentation de Dieu qui est refusée, celle du Dieu de la métaphysique, des arrières mondes, du Dieu témoin de la honte de l'homme. Dans cette critique, il y a également le refus de toute théodicée et donc de Dieu comme principe de finalité ; il s'agit de refuser toute lecture providentialiste des événements du monde. Bien évidemment, il s'agit également du refus du Dieu moral selon Kant comme postulat de la raison pratique et de l'idée d'un règne moral des fins. Kant propose l'image la plus pure du Dieu moral comme objet d'une foi rationnelle. Ce Dieu moral est un dieu humain trop humain, car il ne fait qu'exprimer l'obligation de l'homme envers lui-même. Cela dit il est possible de penser que Nietzsche ne s'attaque pas qu'au Dieu moral, mais qu'il s'en prend bien au Dieu chrétien lui-même, dans la mesure où la mort de Dieu ce n'est pas la mort d'une représentation de Dieu, mais la mort de Dieu comme fondement de représentations.

Il y a là une difficulté fondamentale qui engage le sens même de la philosophie de Nietzsche. Avec Jean-Luc Marion, qui hérite en cela de Heidegger, même s'il déploie des possibilités de la pensée de Dieu qui sont bien au-delà de Heidegger, il s'agit de défendre l'idée que Nietzsche en dénonçant l'identification de Dieu et de l'être aurait libéré un horizon de pensée dans lequel Dieu est sans l'être. Le but n'est pas de discuter de ces thèses, mais de s'interroger sur le fait de savoir si dans la pensée de Nietzsche il y a encore une place possible pour un dieu ou des dieux. Bien sûr, il est possible d'aller chercher des fragments posthumes pour développer la thèse qu'il y a une théologie nietzschéenne au-delà de son « athéisme », même si son athéisme n'a rien à voir avec celui de la science qui n'a pas besoin de l'hypothèse de Dieu. Cela dit, Nietzsche est très prudent dans sa déclaration d'athéisme :

L'athéisme inconditionné, probe (– et son air est le seul que nous respirions, nous, les hommes plus spirituels de cette époque !) n'est donc pas, par conséquent, l'antithèse de cet idéal, comme il le semblerait ; ce n'est au contraire que l'une des phases de son développement, une de ces formes finales et de ses conséquences internes – c'est la catastrophe, qui force le respect, d'un dressage bimillénaire à la vérité qui finit par s'interdire le mensonge de la croyance en Dieu. *La généalogie de la morale*, troisième traité, paragraphe 27.

Là encore, le renversement des valeurs ne peut pas être une simple négation du Dieu chrétien, cet athéisme restant dépendant de ce qu'il détruit. Nietzsche veut au contraire montrer que le Dieu chrétien se détruit de lui-même, que le christianisme s'effondre de lui-même à cause de son nihilisme. Nietzsche le dit explicitement : le christianisme doit périr de sa propre morale. Rien dans les textes de Nietzsche ne semble indiquer que l'événement de la mort de Dieu ouvre à la possibilité de la création de nouveaux dieux, de dieux qui ne nient pas le devenir, qui soient compatibles avec le surhomme et l'éternel retour. Le but de ce cours

n'est pas de trancher une question aussi discutée (voir Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, chapitre sept *Métamorphose du divin*), mais de poser la question : la catastrophe dont parle Nietzsche, qui n'est autre que le renversement des valeurs, n'est-elle pas la suppression de toute place pour Dieu en philosophie ? Il y a bien des textes de Nietzsche dans lesquels toutes les religions semblent relever du nihilisme. Encore une fois, si la tradition est un ensemble de jugements de valeur qui se sont peu à peu incorporés en nous, dans l'espèce, et sont devenus comme une seconde nature, comme un penchant naturel, si cette tradition est donc l'ensemble des valeurs incorporées au fil des générations, alors la mort de Dieu ne serait pas suivie d'une résurrection de Dieu en philosophie. Peut-il y avoir un dieu par-delà bien et mal ? S'il n'est pas difficile de concevoir un dieu par-delà le moralisme, la séparation de Dieu et du bien ne laisse plus de place pour Dieu. Si on suit cette lecture, c'est bien plus que le Dieu des philosophes et des savants, ou encore le Dieu moral, qui est mort, mais c'est bien le Dieu chrétien lui-même qui s'est défini comme étant la vie. Dès lors, mais ce n'est qu'une possibilité de lecture, l'athéisme probe qui n'est pas simplement réactif, permet de penser la vie sans Dieu, c'est-à-dire une vie rendue à sa diversité, à ses multiples sens, à son être qu'est la volonté de puissance. C'est à partir de la mort de Dieu qu'il est possible à l'homme de comprendre la chose en fonction de la volonté de puissance qui se manifeste en elle, ainsi il est possible de quitter le subjectivisme idéaliste pour apprendre à connaître la chose telle qu'elle se manifeste en son être, c'est-à-dire selon sa volonté de puissance. Dieu est ce qui faisait écran à la rencontre de la chose dans ce qui l'a fait véritablement être. Le Dieu chrétien est un dieu trop humain et le monde qui lui correspond est également trop humain ; la croyance en l'idéal chrétien est ainsi devenue impossible. Mais si la vie est volonté de puissance il n'y a plus de place pour Dieu, pour n'importe quel Dieu et il ne s'agit pas de créer un nouveau Dieu. Sur cette question au moins une chose est claire Nietzsche s'est toujours refusé de substituer au Dieu chrétien les idoles de la modernité, et en cela le monde moderne « sans Dieu » n'est pas du tout le monde au-delà du christianisme tel que Nietzsche a voulu l'envisager. Les athéismes modernes qui se sont revendiqués de Nietzsche ont souvent commis un tel contresens. Pour Nietzsche quitter l'idéalisme, prendre congé de lui, ce n'est pas faire l'économie de toute idée d'infini, mais c'est envisager « un nouvel infini » selon l'expression du paragraphe 374 du *Gai savoir* :

Le monde au contraire nous est redevenu « infini » une fois de plus : pour autant que nous ne saurions ignorer la possibilité qu'il renferme infinités d'interprétation.

La conversion à la philosophie consiste alors à savoir dépasser l'alternative simple du sens et du non-sens, afin de pouvoir mener une « existence interprétative » qui consiste à aller regarder au-delà de son angle. Cet ultime thème montre bien que le souci de Nietzsche n'est pas ici d'effectuer une critique de la foi, mais de réaliser une critique de ceux qui depuis des millénaires ont fait de Dieu une valeur suprême. Ce texte est important car il montre bien que Nietzsche ne cherche pas à opposer deux représentations du monde, une représentation du monde qui se fonde en Dieu et une représentation du monde libre de tout Dieu, dans la mesure où cette existence interprétative consiste à être attentive à la pluralité du sens, à l'infini d'interprétation, comme le montre l'artiste. Le renversement des valeurs consiste alors à comprendre l'art comme valeur suprême, notamment par rapport à la vérité, de façon à ne

pas niveler cette richesse infinie du sens. Le sens n'est ni dans le sujet ni dans la chose, il se trouve dans la rencontre de l'homme et de la chose, dans l'expérience de la volonté de puissance. C'est pourquoi l'homme lui-même ne se veut lui-même qu'en voulant se dépasser lui-même, en voulant l'accroissement de la puissance et pas simplement la puissance.

## Le surhomme

Le terme de surhomme appartient presque exclusivement à *Ainsi parlait Zarathoustra*; c'est dans cette œuvre que l'on trouve le plus d'occurrences et on ne trouve pas le terme dans *Le gai savoir* et dans *Aurore*, même si l'idée n'est pas très loin. On trouve assez peu d'occurrences après *Ainsi parlait Zarathoustra*. Le thème du surhomme est relativement ambigu, il n'est pas simple à déterminer, et il faut dire qu'il a donné lieu à beaucoup d'incompréhension. Nietzsche lui-même, dans *Ecce homo. Pourquoi j'écris de si bons livres*, paragraphe un, se plaint d'avoir été mal compris : on a compris le surhomme comme l'homme bon ou comme l'homme moderne ou encore comme l'homme idéal. Il est clair qu'il s'agit d'un contresens absolu que de faire du surhomme un type idéaliste. Dans le paragraphe six du même texte Nietzsche pourra dire « l'idée de surhomme est devenu ici la plus haute réalité ». Néanmoins, cela demeure assez énigmatique et on ne voit pas spontanément de quoi il s'agit.

Il est possible au moins de déterminer négativement ce qu'est le surhomme : le surhomme n'est pas le grand homme isolé tel Victor Hugo sur son île ; il n'est pas non plus un héros comme Hercule et encore moins une créature fabuleuse comme Superman. En réalité le surhomme ne correspond à aucune des valorisations habituelles. C'est pourquoi il n'est pas non plus la figure du libre penseur, de la liberté arbitraire : pour Nietzsche ce grand homme qu'elle libre penseur n'est qu'une outre gonflée :

Ainsi j'en ai trouvé déjà plus d'un qui s'allongeait et s'enflait, et le peuple de crier : « voici un grand homme ! » Mais à quoi servent toutes outres gonflées ? Il n'en sort à la fin que du vent ! *L'illusionniste*.

Le surhomme n'est pas non plus l'homme supérieur, l'homme le plus élevé, ou encore « le maître de la terre », même si ce sont des étapes vers le surhomme. Cela permet de bien préciser que dans ce renversement des valeurs il ne s'agit en aucun cas pour Nietzsche de mettre l'homme à la place de Dieu d'inventer de nouveaux dieux, car ce serait toujours maintenir l'ancienne métaphysique. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* Nietzsche oppose le dernier homme comme perfection de l'homme grégaire et le surhomme annoncé par la figure même de Zarathoustra qui est la perfection du type solitaire.

En réalité le surhomme est ce qui n'a jamais existé et avec lui il s'agit d'une autre histoire de l'homme en fonction d'une figure possible de l'avenir. Le surhomme serait un homme nouveau qui prendrait en charge la volonté de puissance comme essence de l'être et qui serait en même temps un accomplissement de la volonté de puissance. De ce point de vue le surhomme est un au-delà du nihilisme, et c'est pourquoi Nietzsche peut écrire à la fin de la première partie de *Ainsi parlait Zarathoustra* : « nous voulons que vive le surhomme ». Ainsi ce surhomme est en quelque sorte le grand midi, c'est-à-dire l'homme devenu conscient de lui-même et de son essence. Pour le dire autrement, le surhomme est un homme qui est

parvenu à se dégager du platonisme pour aller au-delà, tel l'artiste dans sa vie corporelle. Dès lors, le « sur » de surhomme doit être compris comme un « aller au-delà ».

Dans le paragraphe trois du *Prologue de Zarathoustra*, Nietzsche explique que « l'homme est quelque chose qui se doit surmonter » et que « le surhomme est le sens de la terre ». Cela signifie que le surhomme est attentif au sensible au lieu de s'évader vers le supra terrestre, vers les idéaux. On retrouve donc ici la pensée centrale de Nietzsche, à savoir ne pas comprendre l'homme comme raison mais également comme corps. Il s'agit d'ancrer la pensée dans le corps vivant en ne séparant plus corps et esprit. C'est ce qui conduit à renoncer à la définition traditionnelle de l'homme comme animal rationnel : l'homme ce n'est pas de l'animalité à laquelle s'ajoute de la rationalité. Cela conduit à dire que le corps humain lui-même ne relève pas de l'animalité et que la raison humaine ne peut se comprendre comme un pur esprit. Il faut alors citer le texte célèbre *Des contempteurs du corps* :

Aux contempteurs du corps je veux dire mon mot. D'enseignement et de doctrine je ne leur demande de changer, mais seulement qu'à leur propre corps ils disent adieu – et de la sorte deviennent muets.

« Corps suis et âme » – ainsi parle l'enfant. Et pourquoi ne parlerait-on comme parlent les enfants ?

Mais l'homme éveillé, celui qui sait, dit : corps suis tout entier, et rien d'autre, et âme n'est qu'un mot pour quelque chose dans le corps.

Le corps est une grande raison, une pluralité avec un sens unique, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur.

Le corps, c'est la grande raison, c'est lui qui veut. On a déjà vu ce point avec la critique de Schopenhauer et la critique de la conscience. Le corps est ce qu'il y a de plus facile à étudier, il est le lieu des observations les plus claires ; il est donc ce qui laisse le mieux apparaître la volonté de puissance (voir Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, page 177). En outre, ce corps est une pluralité au sens où il est constitué d'êtres vivants agissants chacun par sa volonté propre, mais avec une cohérence qui ne vient pas du « je », et vient de la relation de ces éléments. Ainsi, le corps n'est pas ce qui est obtenu abstraitement à partir de la séparation d'avec l'âme, et il doit au contraire être compris comme une pluralité de pulsions, de forces, d'âmes. Selon cette toute nouvelle perspective, le corps est l'unité non d'un état mais d'un devenir. En conséquence, le surhomme est celui qui s'incorpore, il est celui qui se faisant corps sa volonté de puissance n'est plus simplement une volonté de conservation. À cette condition le surhomme est alors l'homme qui peut vouloir l'éternel retour.

Tout le projet de Nietzsche est de montrer que l'ipséité est corporelle de part en part, puisque l'esprit et la raison ne sont plus que des instruments du corps. Il faut bien reconnaître qu'il y a là une toute nouvelle anthropologie. En effet, il s'agit de comprendre autrement l'homme ; il s'agit de le réinterpréter selon un autre horizon que celui de la seule conservation. C'est en cela que l'homme doit devenir le surhomme. Ainsi, plus profond que le « je » il y a un soi qui lui commande. Avec le surhomme, Nietzsche cherche à décrire une vie à partir de laquelle le moi peut venir à lui-même et cette vie est corporelle. C'est pourquoi la figure de

Zarathoustra enseigne à la fois le surhomme et l'éternel retour ; il s'agit là du principe d'unité du livre. En donnant accès à la vie corporelle qui impose au « je » de penser, Nietzsche donne à comprendre que l'homme est un pont entre l'animal et le surhomme.

## Septième partie

### L'éternel retour

Dans l'histoire de la métaphysique, le temps a pu être compris indépendamment de la physique et donc de la cosmologie de manière à arriver à un concept de temps dans lequel il est autre chose que le nombre d'un mouvement, mais appartient à l'être de toute chose et surtout à l'homme qui est un acte de mémoire, d'attention et d'attente. Mais cela ne veut pas dire qu'on en a fini avec les rapports du temps et de l'éternité. Certes, le temps n'est plus une simple dégradation de l'éternité, mais la métaphysique continue à penser un principe divin éternel et des vérités éternelles. On peut alors penser que le temps n'est pas encore pensé en lui-même et pour lui-même et qu'il faut renverser bien plus complètement la compréhension du temps en cessant d'articuler le temps à l'éternité, à ne voir dans le temps qu'une anticipation de l'éternité. Peu de philosophes envisagent un temps sans une référence à l'éternité, mais c'est le cas du geste radical de Nietzsche dans son opposition à Platon. Dès *La naissance de la tragédie*, dans sa réflexion sur l'art, il veut montrer que l'œuvre d'art donne accès à la vie et qu'il ne s'agit pas de donner la plus haute valeur à l'éternité et la plus basse au temps. Il dénonce dans le platonisme et dans le christianisme une axiologie qui fait de l'éternité la plus haute forme de la vie. Il s'agit là en réalité pour lui d'un nihilisme, c'est-à-dire de ce qui nie la vie. Il faut donc un renversement des valeurs qui ne consiste pas simplement à mettre en haut ce qui était en bas. L'éternel retour est le refus d'un tel ordre hiérarchique entre le temps et l'éternité. Il s'agit cette fois de comprendre le temps comme une intensification de la vie et non comme une élévation vers l'éternité. L'artiste est celui qui voit d'une manière plus pleine, plus simple, plus forte. Nietzsche reproche donc au platonisme d'avoir institué des valeurs qui se retournent contre la vie et contre cela il faut accéder à une intensification de la volonté.

#### Rappels sur les parties précédentes du cours.

On peut alors reprendre plusieurs étapes de la pensée de Nietzsche, mais sous le point de vue de la question du temps.

Dans *La naissance de la tragédie* Nietzsche refuse toute forme d'esthétique rationnelle cherchant à dégager des normes éternelles du beau. Il est très étranger à la présentation de l'art grec par Winckelmann, car il refuse cette image de l'art grec comme épuré, équilibré, tout en mesure, et la tragédie lui donne raison en étant par-delà le beau et le laid, car non seulement le laid peut avoir un sens esthétique, mais il s'agit surtout dans la tragédie de faire l'épreuve de sa force. L'art ne consiste pas à imiter des formes éternelles et il ne s'agit pas d'imiter cet art pour se rendre soi-même beau. Ainsi, Nietzsche oppose Dionysos et Socrate,

dans la mesure où Socrate est celui qui justifie la vie par les Idées éternelles au lieu de la justifier par l'art. Socrate serait l'homme théorique qui ne parvient à accéder à la complexité du devenir qui se donne à voir dans la tragédie. Refuser l'idée d'éternité, c'est refuser la croyance en un autre monde, en un monde idéal et vrai en soi. Il s'agit alors d'expliquer comment cette fuite du temps a pu se construire et comment il est possible d'accéder à une nouvelle compréhension du temps : comprendre l'être comme apparaître et la vie comme surgissement continu de la nouveauté irréductible à un point de vue unique. Il n'y a de temps que s'il y a surgissement de la nouveauté, et c'est pour cela que l'art fonde l'histoire, car la création fait époque, c'est-à-dire assure le passage d'une époque à une autre. On voit que Nietzsche fait de la doctrine des Idées la raison première de l'établissement du nihilisme et de l'oubli du temps, du corps, de la vie. Au lieu de vouloir fixer les apparences et d'abolir le temps, il s'agit de laisser le devenir être un devenir, et c'est précisément ce que fait l'art. Il est clair que dans ce texte il y a un privilège de la musique dans sa capacité à dire l'être, à être l'être en sa manifestation. L'être est musique parce que l'être est temps. La tâche est alors de savoir penser le temps en artiste.

Dans la deuxième des *Considérations inactuelles* (1874), Nietzsche critique l'historicisme pour développer sa propre pensée du devenir. La téléologie en histoire, comme le relativisme historiciste seraient des négations du temps comme création. Afin de penser de façon plus originaire le devenir, il ne s'agit plus d'y voir la réalisation progressive d'une essence éternelle, d'une Idée déjà là, pour y voir un surgissement continu de la nouveauté. Dans cette nouvelle perspective, il s'agit de faire de sa vie une œuvre au lieu de demeurer prisonnier du passé. Autrement dit il s'agit de mettre l'histoire au service de la vie au lieu qu'elle soit un obstacle à la vie, notamment faisant en sorte que l'histoire rende possible une renaissance de la culture. Il s'agit de parvenir à laisser une place à l'avenir. En effet, vouloir dégager des lois de l'histoire, c'est nier la nouveauté radicale propre à la vie et c'est rendre impensable un avenir qui soit vraiment ouvert. Nietzsche distingue alors :

1. L'histoire monumentale qui est celle des génies à travers les siècles, qui, de manière inactuelle, forme une communauté d'esprits libres. Il s'agit d'une histoire peu visible à première vue, mais qui constitue pourtant l'histoire réelle d'un peuple. La république des génies est ce qui peut unifier passé et présent. Cela dit il s'agit juste de fournir des exemples pour apprendre à vouloir en cette vie et non pas se figer dans le culte des génies du passé.
2. L'histoire traditionnelle, elle, ne traverse pas ainsi les temps, mais tente de constituer dans le présent la conservation du passé. Or cette simple conservation du passé ne permet pas de lui donner sens et surtout de l'assimiler en vue d'une nouvelle création. C'est l'histoire des historiens qui se soucie d'objectivité.

Au lieu de comprendre l'histoire comme l'accomplissement temporel d'un sens éternel, elle doit se comprendre comme une pluralité du devenir, comme surgissement de la nouveauté. Il n'y a pas de téléologie en histoire, elle est discontinue. Dans cette nouvelle compréhension de l'histoire et donc du temps il s'agit de désubstantiver l'être. Être, c'est

naître, c'est advenir hors de tout plan préalable. Ainsi, l'histoire n'est pas une théodicée, mais est le lieu où l'homme fait œuvre.

Se délivrer de la fièvre historique, c'est « agir contre le temps, donc sur le temps, et espérons-le, au bénéfice du temps à venir ». Le chapitre 1, comme on l'a vu, commence par une célèbre méditation sur l'oubli. L'animal est heureux, mais il n'en sait rien, parce qu'il oublie tout à chaque instant. L'homme lui éprouve le poids du passé et doit « apprendre l'oubli ». L'oubli n'est plus marqué négativement comme un défaut de mémoire et il est cette fois une condition de la mémoire, de la vie et du bonheur. Vivre sans oublier, ce serait comme vivre sans dormir, c'est-à-dire cela rendrait la vie impossible. Un mode de vie purement historique est donc dangereux car il oublie l'action et la vie elle-même. C'est l'un des paradoxes : ne pas oublier, c'est oublier la vie. Dans *La Généalogie de la morale* (second traité § 1) l'oubli sera aussi décrit comme le contraire d'une inertie. Il s'agit d'une activité positive qui permet la digestion, l'appropriation du passé. C'est donc une condition de la vie dans le temps, puisque c'est lui qui reconduit la mémoire à la vie au lieu d'en faire une simple forme de conservation du passé. L'histoire peut alors servir la vie, elle peut donner un avenir à la civilisation. Pour Nietzsche la connaissance historique doit servir une force non-historique.

Comme on l'a déjà dit, l'histoire monumentale peut servir la vie dans la mesure où elle donne des exemples et des modèles pour le présent. L'étude de l'histoire politique est la meilleure préparation au gouvernement de l'Etat et le passé est bien utile à la vie, car dans ce cas il est actif. Mais quand le passé cesse d'agir dans le présent il peut devenir un obstacle à la vie. Nietzsche ne veut pas dire que les réponses aux problèmes du présent se trouvent dans le passé, mais il veut mettre en lumière que le passé éduque et permet d'éviter la répétition somnambulique des mêmes erreurs. On peut comprendre par exemple que la grandeur a été jadis possible et qu'elle peut alors l'être à nouveau. Cela dit, rien ne se reproduit à l'identique et le travail du souvenir n'est pas une reproduction tel quel du passé. Le passé est utile à la vie quand il est possible d'établir une comparaison entre le passé et le présent, comparaison qui impose une nouvelle mise en forme du passé à partir des exigences du présent.

Toute comparaison est une forme d'égalisation et l'histoire monumentale tire son utilité et sa possibilité de cette égalisation qui conduit à laisser de côté bien des choses. En effet, le souvenir prend toujours appui sur le présent qui ressemblant au passé peut y donner accès. De ce point de vue tout souvenir est une égalisation et cela vaut aussi du jugement, puisqu'il s'agit de chercher des cas identiques. La suite du texte montre bien que cette histoire monumentale peut devenir dangereuse, car elle peut aussi produire des analogies trompeuses. Nietzsche renverse la formule du Nouveau Testament et dit que la devise devient « laissez les morts enterrer les vivants ». Cette histoire monumentale peut donc se retourner contre elle-même et contre le temps.

L'histoire traditionaliste ou encore antiquaire n'est pas mauvaise en elle-même, mais elle aussi elle le devient quand elle se dessèche, dégénère, quand elle n'est plus animée par « le souffle vivant du présent ».

Le danger est de se confiner dans le passé, de le considérer comme une fin en soi. Comme dit Nietzsche, cette histoire ne fait que conserver le passé elle ne l'engendre pas. Or l'histoire est d'abord celle de ce que nous avons à faire, de ce qui doit advenir. Là encore il s'agit que le présent soit orienté vers l'avenir et manière à ce qu'on ne soit pas prisonnier du passé. Il y a un danger de la vénération du passé qui est liée à une substantivation du temps et c'est pourquoi contre cette tendance Nietzsche rappelle que « la connaissance du passé n'a de tout temps été désirée que pour servir l'avenir et le présent, non pour affaiblir le présent ou pour couper les racines d'un avenir vigoureux » (p. 520). Ainsi l'interprétation du passé lié à l'oubli actif, la sélection, doit se faire depuis un présent intensif qui ne consiste pas pour autant à réduire le passé à sa mesure. Pour Nietzsche cette interprétation du passé doit être réservée aux esprits les plus rares. Il va même jusqu'à dire que l'étude historique doit pouvoir être transformée en œuvre d'art. Cela ne veut pas dire que le présent soit nécessairement l'époque suprême. Nietzsche décrit par exemple les ravages de l'historicisme dans le christianisme qui a fini par se perdre comme religion parce qu'il a cessé d'être vécu pour être réduit à une série d'événements historiques. Nietzsche ne veut pas réduire la culture à l'histoire et veut montrer que nous ne sommes pas que des héritiers.

La question du temps se retrouve ainsi dans tous les aspects de la pensée de Nietzsche et notamment dans sa réflexion sur le moi. Il s'agit de renverser la conception traditionnelle d'un moi intemporel qui serait l'origine du temps. Là encore il reproche une homogénéisation du temps dans cette conception d'un moi unique, alors que le moi est multiple, qu'il est un nœud de relations, qu'il est lui-même un devenir et non une chose stable. Il y a, en nous, plusieurs personnes et notre histoire n'est pas nécessairement celle d'un développement continu d'une unique personnalité. Nous ne réagissons et nous n'agissons pas uniquement en fonction d'un principe égologique unique, mais à partir d'instincts qui sont différents en chaque homme. Il s'agit de retrouver le devenir propre à la subjectivité. C'est le corps qui donne le temps, plus que l'âme. C'est pourquoi nos affects sont décisifs dans notre être au monde. Il s'agit de rompre avec l'idée que l'homme est un être simple ; sa temporalisation est discontinue et en fonction des périodes il ne joue pas le même personnage. Décrire ainsi l'existence comme un mouvement incessant des rôles, c'est une façon pour Nietzsche de briser la figure linéaire du développement de soi héritée de la théologie. L'existence n'est pas une élévation progressive vers l'éternité, mais est un éternel retour. Si on veut accéder à l'être du temps, il faut rompre avec toutes les ombres de Dieu. La doctrine de l'éternel retour est une manière de rompre avec ce « cher moi » de la philosophie classique, avec ce moi encapsulé comme dira Heidegger, pour décrire un moi qui se temporalise dans son rapport au monde, dans le jeu de forces dans lequel il est pris avec le monde. Ainsi la volonté n'est ni un consentement au Bien éternel, ni une autodétermination à partir d'un principe intemporel, mais elle est une capacité de commander à partir d'un jeu de forces déjà là qui incline dans tel ou tel sens. La volonté s'enracine dans la vie du corps et même si elle a une partie consciente, il faut reconnaître qu'elle s'enracine dans un vouloir bien plus ample qui englobe toute la vie organique. Dans la façon même d'agir dans le temps, quand les forces du corps sont déclinantes ou réactives, la volonté de puissance est elle-même déclinante. La vie temporelle est donc d'abord une vie pulsionnelle et la vie consciente est dérivée de cette vie

inconsciente. C'est aussi une façon de dire que notre temps n'est pas que le nôtre, qu'il a toujours une dimension d'emblée sociale. Dans le § 354 du *Gai savoir* intitulé « Du génie de l'espèce », Nietzsche explique toute la généalogie de la conscience et en quoi la conscience serait par principe intersubjective, c'est-à-dire liée à un réseau de liens entre les hommes : « Ma pensée est que la conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire ».

Tout cela conduit à la thèse centrale de Nietzsche selon laquelle l'homme a tendance à nier le devenir en posant des choses stables identiques à elles-mêmes et un moi stable pour penser un monde qui est réduit à une représentation. Il s'agit donc de déconstruire la métaphysique qui a toujours compris le temps à partir de l'éternité, mais également d'envisager une connaissance qui ne soit pas une falsification du monde obéissant à un impératif de conservation. La force de la thèse de Nietzsche est là : la métaphysique serait elle-même un simple produit de la peur du devenir, d'un instinct de crainte devant tout ce qui est nouveau. C'est cette peur qui conduit à croire à l'identité hors de nous des choses, à des Idées éternelles, et à notre propre identité. Cette recherche de l'identique qui abolit toute différence répond en fait à un besoin d'appropriation du monde, mais il est possible d'envisager une autre connaissance qui respecte l'éternel retour, l'idée que l'être est temps mais tout autrement que Hegel. La pensée de l'éternel retour est ce souci de ne pas figer le monde en représentation afin d'accéder au devenir comme flux originaire toujours en commencement. Dans tous les textes de Nietzsche sur la science, il s'agit de critiquer l'idée que le temps ne serait qu'une certaine façon d'expliquer les choses, qu'il ne serait qu'une représentation. Le temps ne peut pas se réduire au devenir des choses identiques. Certes, la métaphysique correspond à l'une des tendances de la vie, la volonté de se conserver, mais la vraie vie est création de formes et surgissement de la nouveauté. Le temps comme catégorie fait perdre le temps comme vie. Nous recherchons spontanément la constance, mais l'expérience est d'abord chaotique, discontinue. Parler comme Kant de forme a priori de la sensibilité, c'est déjà penser la conscience comme ce qui nivelle le chaos des sensations. Ce que Nietzsche nomme l'interprétation serait justement une connaissance qui ne se contente pas d'imposer des formes éternelles au devenir pour mieux le maîtriser, mais qui maîtrise le devenir tout en respectant ce chaos de sensations. Cette interprétation est notamment ce qui a lieu dans l'art en opposition à la science. L'interprétation est cette manière d'être attentif à la pluralité du sens sans le ramener sans cesse à l'unité, à une simplicité vide. Autrement dit, la vie est un devenir qui ne connaît aucune constance et il s'agit d'envisager une connaissance qui entende cette pluralité. L'art serait pour Nietzsche la plus haute forme de cette maîtrise. L'éternel retour ne consiste pas à refuser toute idée de constance, mais permet d'envisager une constance qui ne nie pas la vie. Le projet de Nietzsche est bien de parvenir à penser avec l'éternel retour une unité de l'être et du devenir, notamment par la sélection des forces actives.

Le gai savoir pour Nietzsche est justement celui qui ne supprime pas le devenir, qui comme il le dit dans la préface ne nous transforme pas en « grenouilles pensantes, des appareils d'objectivation et d'enregistrement sans entrailles ». C'est tout entier que nous devons enfanter nos pensées et seul un homme qui assume son devenir peut percevoir le devenir du monde. Dans le § 344 du *Gai savoir*, Nietzsche énonce que la plus ancienne

croissance de la science est celle d'une divinisation de la vérité qui est liée à la compréhension de l'être comme substance et non comme temps. « Et si Dieu même se révélait comme notre plus durable mensonge ? » La croyance métaphysique en un autre monde que le monde temporel reposerait sur ce préjugé. On retrouve ici le thème téléologique : la science moderne vit dans la conviction que le progrès des connaissances est la condition du bonheur humain et qu'il y aurait bien un plan caché, une téléologie inapparente. Dans *La généalogie de la morale* (III, 24) il reprend l'idée que Dieu est notre plus grand mensonge à l'origine de l'idéalisme en science comme en philosophie. Même contre les théoriciens de l'évolution comme Hubert Spencer, Nietzsche défend le caractère hétérogène de la vie temporelle. Si l'homme veut vraiment avoir un avenir il doit se libérer de toutes ces constructions de la science. Il doit surmonter sa peur du devenir qui est la peur de l'incertitude, de la soudaineté, du hasard, du chaos. C'est à cause de cette peur qu'à côté de l'objet temporel l'homme crée la fiction d'une chose en soi intemporelle ; c'est pour répondre à des exigences pratiques et non théoriques. Il y a une vraie peur de la nouveauté qui fait que la connaissance se résume le plus souvent à réduire le nouveau à l'ancien. Le nihilisme est dans cet arrêt du devenir, dans cette volonté d'inertie, qui encore une fois est la mauvaise forme de la volonté de puissance. Dans cette recherche d'un autre monde, le temps lui-même est arrêté, car on ne retient que la succession en laissant totalement de côté le flux du devenir, la continuité. D'Aristote à aujourd'hui la succession seule est ce qui produit les représentations du temps, et d'abord celle de la science qui est celle d'un temps qui ne coule pas. Ainsi la succession est précisément ce qui rend le temps pensable, représentable, intelligible, mais dans cette subjectivisation du temps on perd l'expérience la plus originaire du temps et c'est elle qu'il s'agit de retrouver. Toute la question est de savoir quel est le mode d'accès à ce temps absolu, qui n'est justement pas relatif aux besoins de la conscience. Ne voir que la succession est la tâche de la science afin de rendre le monde habitable :

froidement mon chemin. Supposons que l'on m'ait annoncé la veille que le lendemain à onze heures quelqu'un s'affaîserait ainsi à côté de moi, — j'aurais souffert à l'avance des tourments de toutes sortes, je n'aurais pas dormi de la nuit et au moment décisif, je serais peut-être devenu semblable à cet homme au lieu de lui porter secours. Dans l'intervalle, effectivement, tous les instincts possibles auraient eu le temps de se représenter et de commenter l'événement. — Qu'est-ce donc que nos expériences vécues? Bien *plus* ce que nous y mettons que ce qui s'y trouve! Ou devrait-on même dire : en soi, il ne s'y trouve rien? Expérimenter, c'est imaginer!<sup>1</sup>

#### 120. *Pour l'apaisement du sceptique.*

« J'ignore tout de ce que je *fais* ! J'ignore tout de ce que je *dois faire* ! » — Tu as raison, mais n'en doute pas : *tu es fait* ! à chaque instant ! De tout temps l'humanité a confondu l'actif et le passif, c'est son éternelle bourde grammaticale.

#### 121. « *Cause et effet* ! »

Sur ce miroir — et notre intellect est un miroir — il se passe quelque chose qui offre de la régularité, à chaque fois une certaine chose fait de nouveau suite à certaine autre chose, — c'est ce que nous *nommons*, lorsque nous le percevons et voulons lui donner un nom, cause et effet, insensés que nous sommes ! Comme si nous y avions compris et pouvions y comprendre quelque chose ! Nous n'avons rien vu d'autre que des *images* de « causes et d'effets » ! Et cette *représentation imagée* empêche justement d'apercevoir un rapport plus essentiel que celui de la succession<sup>2</sup> !

#### 122. *Les fins de la nature.*

Le chercheur sans préjugé qui s'attaque à l'histoire de l'œil et de ses formes chez les créatures les plus rudimentaires et qui montre la naissance progressive de l'œil doit parvenir à cette conclusion importante : à savoir que la vision ne fut *pas* l'intention qui présida à la naissance de l'œil mais qu'elle apparut bien plutôt lorsque le *hasard*

A cette représentation de la succession s'oppose une pensée de la simultanéité des événements, c'est justement l'éternel retour. Il n'y a pas de lois dans la nature et la succession ne fait qu'humaniser la nature. Le temps compris comme succession par la science détermine a priori ce que doit être le monde. Ainsi dans sa critique de la causalité et de la finalité, Nietzsche veut dénoncer une compréhension trop subjective du temps. Il n'y a de plan ni dans

la nature, ni dans l'histoire et ce que Nietzsche nomme le hasard est cette absence de toute finalité. Pouvoir retrouver la grande santé, c'est pouvoir à nouveau s'étonner du monde, de sa permanente nouveauté, du surgissement du temps. Il s'agit de revenir à l'aurore des choses, à l'événement du monde. L'éternel retour est justement l'idée que tout change, mais de telle sorte que tout doit revenir une infinité de fois sans qu'un but idéal soit atteint. **Dans le temps absolu il n'y a pas de but, mais il peut y avoir une intensification de la vie.**

Ainsi le « gai savoir » est celui qui ne se réfugie pas dans l'éternité de l'Idée, mais veut l'inconnu, l'étranger, le lointain. Ainsi Nietzsche réintroduit le temps avec une généalogie de la connaissance et une généalogie de la morale qui montre cette fois qu'il n'y a pas de valeurs en soi et que toute valeur est liée à un acte temporel de valorisation. La plupart des valeurs résultent de notre utilité et il s'agit donc d'une morale trop humaine. Le renversement des valeurs n'est pas simplement un changement de valeurs, mais est également un changement du rapport aux valeurs. Nietzsche n'est ni nihiliste, ni relativiste, mais il veut montrer que nos valeurs ont une origine et que l'altruisme par exemple a un rôle utilitaire. Le changement d'attitude consiste à ne plus identifier le nouveau au mal. Il consiste aussi à comprendre que de mauvaises impulsions peuvent être utiles, sans être « absolument » bonnes.

Bien sûr, la question du temps est aussi liée à la mort de Dieu qui signifie l'effondrement de notre monde avec ses valeurs théologiques et métaphysiques. Il n'y a plus d'idéaux intemporels. Un monde sans Dieu est un monde sans finalité, sans providence, dans lequel l'homme apprend à estimer lui-même les choses en fonction de la Volonté de puissance. Ici le surhomme pour Nietzsche ce n'est surtout pas l'homme idéal, ce n'est ni Victor Hugo ni Hercule, mais il est celui qui est parvenu à se détacher du platonisme afin d'être attentif au sensible et donc au temps.

### Les textes sur l'éternel retour

C'est avec la pensée de l'éternel retour que Nietzsche critique le plus radicalement l'idéalisme, la causalité et la finalité. En réalité le dionysiaque, la volonté de puissance et le surhomme préparent cette pensée de l'éternel retour qui est la clé de tout ce qui la précède. La pensée de l'éternel retour est une nouvelle ontologie, **une nouvelle façon de comprendre le sens de l'être.** Nietzsche lui-même raconte que cette pensée fut un événement bouleversant qui lui est arrivé en Engadine, à Sils Maria. Dans une lettre du 14 août 1881 à Peter Gast il dit que de grandes pensées se sont levées à son horizon, mais qu'il ne parvient pas à les dire pleinement.

La pensée de l'éternel retour contient toute la nouvelle ontologie de Nietzsche et cette pensée lui advint tel un événement bouleversant pour lequel Nietzsche récuse toute comparaison avec la Révélation chrétienne. Il en témoigne ainsi dans *Ecce homo*, p. 1170 :

Je veux raconter maintenant l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, l'idée de l'éternel retour, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, date du mois d'août de 1881 elle est jetée sur une feuille de papier avec cette inscription : « A 6000 pieds par-delà l'homme et le temps ». Je parcourais ce jour-là la forêt, le long du lac de Silva plana ; près d'un formidable bloc de rocher qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C'est là que cette idée m'est venue.

Il partage cet événement bouleversant dans un dialogue avec Lou Andréas Salomé en 1882. Voir sur ce point le tome deux de la biographie de Curt Paul Janz p. 362 – 363.

Voir aussi ce qu'il dit toujours dans *Ecce homo*, p. 1156 collection Bouquins :

Ces éléments ne sont pas purement anecdotique et disent une nouvelle compréhension du temps comme surgissement d'un événement, comme marqué par le soudain et la discontinuité. C'est un événement qui pour Nietzsche donne le sens de son œuvre et permet une autre histoire de la philosophie qui revient en deçà de l'idéalisme platonicien.

La doctrine de ***l'éternel retour***, c'est-à-dire de la répétition absolue et infinie de toutes choses – cette doctrine de *Zarathoustra* pourrait en fin de compte déjà avoir été enseignée autrefois par Héraclite. Les Stoïciens du moins, qui ont hérité d'Héraclite presque toutes leurs idées fondamentales, en présentent des traces.

L'éternel retour est ainsi la pensée la plus fondamentale de *Zarathoustra*, mais également de toute son œuvre, et de la métaphysique tout entière. C'est la thèse la plus ancienne, car plus ancienne que le platonisme, et la plus nouvelle, celle qu'il faut redécouvrir afin de surmonter le platonisme. En effet, l'éternel retour est pour Nietzsche la plus haute affirmation de la vie. C'est le noyau d'une nouvelle métaphysique : l'éternel retour est le noyau de la vie, d'une vie qui se veut elle-même comme puissance. Dès lors, cette pensée ne peut être qu'un événement cyclique comme volonté qui se veut éternellement elle-même, au lieu de se porter vers quelque chose d'extérieur.

Nietzsche multiplie les perspectives sur l'éternel retour : la critique de la finalité, la pensée du surhomme, celle de l'instant, le dionysiaque, *l'amor fati*. Cela confirme qu'elle est l'affirmation la plus haute de la volonté de puissance dans une ontologie sans Dieu. C'est pourquoi la pensée de l'éternel retour doit se comprendre comme un événement, comme un « oui » au monde. En réalité il s'agit d'une expérience, qui est un commencement.

I ; Les textes du *Gai savoir* :

Texte Fragments posthumes du *Gai savoir* p. 363.

**= M III 1. Printemps-automne 1881 11[137-141] 363**

11 [141]

*Le retour de l'identique.*

Projet.

1. L'incorporation des erreurs fondamentales.
2. L'incorporation des passions.
3. L'incorporation du savoir et du savoir qui renonce.  
(Passion de la connaissance)
4. L'innocent. L'individu particulier en tant qu'expérimentation. L'allègement de la vie, abaissement, affaiblissement — transition.
5. *Le nouveau centre de gravité : l'éternel retour de l'identique.* L'infinie importance de notre savoir, de notre errement, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui est à venir. Que faisons-nous du *reste* de notre vie — nous autres qui avons passé la majeure partie de celle-ci dans la plus essentielle ignorance? *Nous enseignons la doctrine* — c'est le moyen le plus puissant de nous *l'incorporer* à nous-même. Notre genre de félicité, comme docteur de la plus grande doctrine.

Ce texte indique que l'éternel retour doit d'abord être compris comme **le rapport de l'homme au temps, et cela dans l'incorporation**, l'*Einverleibung*. Il s'agit de s'incorporer cette pensée de l'éternel retour, de parvenir à la faire sienne, d'en faire une dimension de son être, justement en l'enseignant. L'incorporation signifie ici que l'éternel retour doit devenir une position fondamentale à l'égard du monde, de l'être. Encore une fois, ce n'est pas une thèse parmi d'autres, mais une thèse qui engage ce qu'il faut comprendre par être. C'est pour cela que cette pensée est la plus difficile : elle n'est pas une pensée de plus, mais **une nouvelle manière de penser**, fondamentalement anti- idéaliste, pour laquelle l'être est temps.

Texte du *Gai savoir* § 341 :

sentiment! Socrate, Socrate a donc *souffert de la vie!* Et il s'en est encore vengé — au moyen de ce mot obscur, horrible, pieux et blasphématoire! Fallait-il encore que Socrate en vint à se venger <sup>1</sup>? Un grain de générosité manquait-il à sa surabondante vertu? — Ah, mes amis! Il nous faut surmonter même les Grecs <sup>2</sup>!

## 341.

*Le poids le plus lourd.* — Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession — cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau — et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière! » — Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines! » Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour *ne désirer plus rien* que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction <sup>3</sup>? —

## 342.

*Incipit tragedia* <sup>4</sup>. — Lorsque Zarathoustra fut âgé de trente ans, il quitta son pays natal et le lac Urmi et s'en alla dans la montagne. Là il jouit de son esprit et de sa solitude et il fut dix ans à ne point s'en lasser. Mais enfin son cœur changea — et un matin il se leva avec

Il s'agit peut-être du texte le plus clair sur l'éternel retour et c'est ce texte qui achève la première édition du *Gai savoir* en 1882. Il montre qu'il faut concevoir un autre rapport au corps et au temps. L'éternel retour est ainsi « le poids le plus lourd de l'existence ». Il consiste à ne pas se porter vers un ailleurs, que ce soit un idéal indéfini ou un but transcendant, pour affirmer éternellement la vie. Il y a ici un retournement de l'expression de vie éternelle : elle

n'est pas un au-delà du temps, mais elle est la pure affirmation du temps, l'acte de découvrir l'éternité en cette vie elle-même. Il y a dans ce texte une dimension d'impératif : il s'agit de parvenir à redonner du poids à la vie humaine après avoir perdu le poids qui venait du christianisme. L'éternel retour est alors la réponse au nihilisme, car il redonne à l'existence son vrai poids : ce qui est le plus « lourd », c'est cette pensée. Si l'homme agit toujours en fonction de valeurs, l'éternel retour consiste à donner toute sa valeur au devenir. Chaque homme est devant une alternative : ou l'esprit de vengeance (Socrate), ou vouloir le retour et la répétition. Dès lors, vouloir l'éternel retour de chacune de nos décisions, c'est faire de cette pensée un impératif. Il s'agit de **changer notre manière même de vouloir**. Il y a là la possibilité d'un renversement de notre être tout entier : changer notre façon de décider en ne se décidant plus en fonction d'Idées qui sont au-delà de nous, mais en affirmant absolument notre vouloir.

Il n'en demeure pas moins qu'il y a une difficulté du texte : le retour est à la fois décrit du point de vue du monde et du point de vue de la volonté. Nietzsche n'échappe pas à cette double dimension du temps. **L'éternel retour est à la fois un fait et un « tu dois »**. Il est ce qui se produit éternellement dans le monde et ce qui doit être éternellement voulu. Il est à la fois un processus nécessaire et indépendant de l'homme et ce qui doit être absolument voulu. En effet, l'éternel retour c'est bien la nature pour elle-même, sans aucune fin anthropomorphique. Pour comprendre la nature, il faut la déshumaniser, car la nature ne poursuit pas de buts et elle ne peut pas atteindre non plus un état d'équilibre. Nietzsche encore une fois veut affirmer toute la réalité du devenir en écartant toute forme de finalisme. L'homme n'est pas celui qui contrôle le devenir, et il n'est pas non plus celui qui serait la fin dernière de ce devenir. Ce texte marque très clairement qu'il n'y a pas d'arrêt possible du temps, qu'il n'y a pas de point d'équilibre ou d'accomplissement, même idéalement ; en conséquence chaque chose reviendra, chaque instant reviendra, sans qu'il soit possible de fixer une règle à ce retour. Bien sûr, dans cette pensée du temps, le retour est aléatoire, il est lié au hasard. Toute cette thèse sur le temps se construit contre la conception linéaire et chrétienne du temps, qui part de la Création et va vers une fin dernière. Il s'agit bien de dire que tout revient et pas seulement que tout devient, et de ce fait cette pensée du retour n'exclut pas toute constance, puisque le retour lui-même est une constance, mais une constance qui est aussi un devenir. Le souci de Nietzsche n'est donc pas de trancher entre les multiples représentations du temps proposées par l'histoire de la philosophie et pour lui le temps n'est ni une simple réalité, ni une idéalité, puisqu'il est l'essence même de la vie.

370

## Fragments posthumes

le processus, qui a *constitué* l'essence de l'espèce, lequel tend à rendre endémique la croyance à certaines choses et à éliminer l'incrédule pour le laisser dépérir. L'*analogie* acquise de la sensibilité (quant à l'espace, le sentiment du temps, de ce qui est grand et petit) est devenue une condition d'existence de l'espèce, mais qui n'a rien à voir avec la vérité. L'« insensé », le « cerveau dérangé », l'idiosyncrasie ne prouvent pas la non-vérité d'une représentation, mais son anomalie; celle-ci ne permet pas de *vivre* à la masse. C'est également l'instinct de la *masse* qui règne dans le domaine de la connaissance: la masse veut sans cesse connaître mieux *ses propres* conditions d'existence, afin de vivre de plus en plus longtemps. L'*uniformité de la sensation*, jadis recherchée par la société, par la religion, c'est à présent la science qui la recherche: le *goût normal* pour toutes choses est établi; la connaissance, reposant sur la croyance à la persistance, se trouve au service des *formes plus grossières* de la persistance (masse, peuple, humanité) et elle tend à éliminer et à tuer les formes plus subtiles, le goût idiosyncrasique — elle travaille contre l'*individuation*, contre le *goût* qui ne sont condition d'existence que pour *un seul*. — L'espèce est l'erreur plus grossière, l'individu l'erreur plus subtile, qui vient *plus tard*. L'individu *combat* pour son existence propre, pour son *goût* nouveau, pour sa position relativement *unique* à l'égard de toutes choses — il tient cette position pour meilleure que le goût général qu'il méprise. Il veut *dominer*. Mais alors il découvre qu'il est lui-même quelque chose qui change, que son goût est changeant; sa subtilité l'amène à dévoiler le secret qu'il n'y a point d'individu, que dans le moindre instant il est autre que dans l'instant suivant et que ses conditions d'existence sont celles d'innombrables individus: l'*instant infinitésimal* est la réalité, la vérité supérieure, une image-éclair surgie de l'éternel fleuve. Ainsi il apprend que toute connaissance qui *jouit* de connaître repose sur la grossière erreur de l'espèce, sur les erreurs plus subtiles de l'individu, sur la plus subtile de toutes les erreurs, celle de l'instant créateur.

11 [157]

Gardons-nous d'attribuer une *aspiration*, un *but* quelconques à ce cours circulaire: ou de l'estimer selon nos besoins en tant qu'*ennuyeux*, stupide, etc. Certainement!

11 = M III 1. Printemps-automne 1881 11[156-160] 371

le suprême degré de déraison se manifeste en lui aussi bien que le contraire: mais on ne saurait le juger d'après cela, le raisonnable *ni* le déraisonnable *ne sont* des prédicats applicables au tout. — Gardons-nous de concevoir *la loi* de ce cercle en tant que *devenue*, selon la fausse analogie des mouvements circulaires à l'intérieur de l'anneau: il n'y a point eu d'abord un chaos et ensuite progressivement un mouvement plus harmonieux et enfin fermé, ayant la forme du cercle, de toutes les forces au contraire: tout est éternel, non devenu: s'il y eut jamais un chaos des forces, le chaos également était éternel et allait revenir dans chacun des cercles. Le *cours circulaire* n'est en rien du *devenu*, il est la loi originelle de même que la *quantité de forces* est loi originelle, sans exception ni transgression. Tout devenir est à l'intérieur du cours circulaire et de la quantité de forces; donc c'est suivre une fausse analogie que de se référer aux mouvements circulaires qui deviennent et s'évanouissent, tels les astres ou le flux et le reflux, le jour et la nuit, les saisons, pour caractériser le cours circulaire éternel<sup>1</sup>.

11 [158]

Gardons-nous d'enseigner notre doctrine comme une soudaine religion! Il faut qu'elle s'infilte lentement, il faut que des générations entières y ajoutent du leur et en soient fécondées — afin qu'elle devienne un grand arbre qui obombre toute humanité encore à venir. Que sont les deux millénaires durant lesquels s'est conservé le Christianisme! Plusieurs milliers d'années seront nécessaires à la plus puissante pensée — pendant *longtemps, longtemps* il lui faudra rester infime et impuissante<sup>2</sup>!

11 [159]

Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité! Cette pensée contient davantage que toutes les religions qui méprisent *cette* vie-ci en tant que fugitive et qui nous ont appris à élever nos regards vers une incertaine, *autre* vie<sup>3</sup>.

11 [160]

Cette doctrine est douce à l'égard de ceux qui se refusent à la croire, elle n'a point d'enfer ni ne profère de menaces. Qui ne la croit, n'a qu'une *vie fugitive* dans sa conscience<sup>4</sup>.

11 [161]

Ne pas attendre de lointaines, d'inconnues béatitudes, *bénédictions* et *grâces*, mais vivre de telle sorte que nous voulions vivre encore une fois et voulions vivre *ainsi* pour l'éternité! — Notre tâche nous réclame à chaque instant <sup>1</sup>.

11 [162]

Afin qu'il pût y avoir un degré de conscience dans le monde, il fallait que naquit un monde irréal de l'erreur : des êtres avec la croyance à du persistant, à des individus, etc. Ce ne fut qu'après qu'un monde imaginaire se fut formé, en contradiction avec l'écoulement absolu, que quelque chose *put être connu sur cette base* — même l'erreur fondamentale peut finalement être reconnue sur laquelle toutes choses reposent (parce que les contraires se peuvent *concevoir*) — toutefois cette erreur ne saurait être anéantie que la vie même ne le soit du même coup; la vérité dernière de l'écoulement de toutes choses ne supporte pas l'*incorporation*, nos *ORGANES* (pour *vivre*) sont eux-mêmes construits sur cette erreur. De la sorte naît dans le sage la *contradiction de la vie* et des décisions dernières qu'elle entraîne; son *impulsion* à connaître présuppose la croyance à l'erreur et la vie dans l'erreur.

Vivre est la condition du connaître. Errer, la condition de la vie et notamment errer au plus profond de la vie. Savoir que l'on erre ne supprime pas le fait d'errer! Il n'y a rien d'amer à cela!

Il nous faut aimer et cultiver l'erreur, c'est le sein maternel de la connaissance. L'art en tant que soins donnés au délire — notre culte.

Aimer et favoriser la vie par amour de la connaissance, aimer et favoriser l'erreur, le délire par amour de la vie. Donner une signification esthétique à l'existence, *augmenter notre goût à son contact*, voilà la condition fondamentale de toute passion de la connaissance.

Ainsi découvrons-nous ici également la nuit et le jour, en tant que *notre* condition de vie : vouloir-connaître et vouloir-errer sont le flux et le reflux. Si *l'un des deux* prédomine absolument, l'homme périt; et *du même coup* sa *capacité* <sup>2</sup>.

11 = M III 1. Printemps-automne 1881 II[161-165] 373

11 [163]

Le phantasme politique qui me fait sourire autant que mes contemporains sourient des phantasmes religieux des temps primitifs, c'est avant tout la *sécularisation*, la croyance au monde et le fait d'exclure des consciences toute idée d'un « au-delà » et d'un « arrière-monde ». Son but est le bien-être du FUGITIF individu : c'est pourquoi le socialisme en est le fruit, c'est-à-dire : les *fugitifs* INDIVIDUS veulent conquérir leur bonheur par la socialisation, ils n'ont plus aucune raison d'*attendre* comme le peuvent les natures douées d'une âme éternelle, aptes à un éternel devenir et à une amélioration future. Ma doctrine enseigne : *vivre de telle sorte* qu'il te faille *désirer* revivre, c'est là ta tâche — tu revivras *dans tous les cas*! Celui à qui l'effort procure le sentiment le plus élevé, qu'il s'efforce; celui à qui le repos procure le sentiment le plus élevé, qu'il se repose; celui à qui le fait de s'intégrer, de suivre, d'obéir procure le sentiment le plus élevé, qu'il obéisse. *POURVU qu'il prenne conscience* DE CE QUI lui procure ce sentiment-là et ne recule devant *aucun moyen*! Il y va de l'*éternité* <sup>1</sup>!

11 [164]

Je parle de l'*instinct* lorsqu'un quelconque *jugement* (le *goût* à son premier stade) est incorporé, en sorte que désormais il se produira spontanément sans plus attendre d'être provoqué par des excitations. Fort de sa croissance propre, il dispose également du sens de son activité poussant au dehors. Stade intermédiaire : le demi-instinct qui reste mort s'il ne réagit pas même aux excitations.

11 [165]

Nous désirons sans cesse revivre une œuvre d'art! L'on doit façonner de telle sorte sa vie que l'on éprouve le même désir devant chacune de ses parties! Voilà la pensée capitale! Ce n'est qu'à la fin que la *doctrine de la répétition* de tout ce qui a existé sera développée, dès qu'implantée au préalable la tendance à *créer* quelque chose qui, sous le soleil de cette doctrine, *prospérera* au centuple avec plus de vigueur!

L'éternel retour n'est donc pas le cycle des saisons ; ce n'est pas non plus une représentation cyclique du temps qui serait aussi anthropomorphique qu'une représentation linéaire et finaliste (la rengaine dont il est question dans *Zarathoustra* chapitre *le convalescent* ; l'aigle et le serpent confondent l'éternel retour avec la répétition des cycles naturels). Nietzsche veut ici énoncer une loi du devenir qui n'est pas elle-même devenue. Dès lors, si le devenir est aussi un impératif, c'est qu'il consacre le devenir « nature » de l'homme. L'éternel retour est à la fois une déshumanisation de la nature et une naturalisation de l'homme. La question que nous devons nous poser est la suivante : **ce que nous voulons, est-ce que nous le voulons vraiment au point de l'affirmer éternellement ?** Encore une fois, l'impératif ne porte pas sur telle ou telle valeur, mais sur la volonté elle-même : je dois savoir si j'ai assez de force pour vouloir ma vie éternellement, comme pour vouloir la vie éternelle qui coule en toute chose. Comme le dira le § 56 de *Par-delà bien et mal*, il s'agit de **vouloir toute chose sans peur réactive**. Il ne s'agit pas du fatalisme du « oui » de l'âne, mais de la force de la volonté qui consiste à assumer éternellement ses choix contre la dispersion. Un acte n'est vraiment voulu que s'il est possible de le vouloir un nombre indéfini de fois. C'est cela qui nous donne de la pesanteur : « Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : "le voudrais-je de telle sorte que je le veuille

faire d'innombrables fois ?" constitue la pesanteur la plus importante », Fragments posthumes du *Gai Savoir* 1881, 11 (143), p. 365. Avec Nietzsche, ce n'est plus l'universalité de la volonté qui atteste de sa validité, mais sa **répétabilité**, sa reprise infinie.

L'éternité dans ces pages n'est plus l'autre du temps, ce qui serait au-delà du temps, ou serait un non-temps, mais elle est bien un mode de la temporalité ; c'est même un moment d'éternité. Vouloir l'éternel retour est la forme positive de l'éternisation, car c'est une plénitude du temps : dire « oui » à l'éternité du devenir, au fait que chaque situation reviendra. Voir le *Gai savoir* p. 371 : plutôt que de mener une vie fugitive, la tâche humaine est d'intensifier la vie, c'est cela « lui imprimer l'image de l'éternité ». Dans cette nouvelle compréhension de l'éternité, il ne s'agit plus d'un temps indéfini, ce n'est pas non plus le maintenant immobile, ce n'est pas également un au-delà du temps et bien sûr cela ne peut pas être un accomplissement du temps au sens d'un but qui se trouverait atteint. Il y a donc au moins quatre sens de l'éternité qui sont refusés par Nietzsche. Au lieu également de vouloir des fins qui sont au-delà du temps, nous devons vouloir le présent. Cela permet aussi de dépasser le ressentiment contre le temps et notamment contre le caractère irrévocable du passé. Il ne s'agit pas d'être prisonnier du passé ou du futur, mais d'être capable de vouloir éternellement chaque instant. Ces pages des fragments posthumes du *Gai savoir* ajoutent que c'est encore l'œuvre d'art qui donne accès à cette éternité : on ne peut pas rencontrer une œuvre d'art sans désirer sans cesse la revivre : on veut être auprès d'elle dans un instant d'éternité. L'œuvre d'art n'est pas ici comprise subjectivement comme ce qui plaît universellement sans concept, mais elle est ce qu'on ne cesse de désirer revivre, c'est-à-dire de la vivre comme un événement. Ici le poids le plus lourd n'est pas le plus gros fardeau, mais est une suprême jouissance. Il s'agit de définir une nouvelle manière de vivre le temps, donc de vivre tout court. Le temps n'est pas une suite linéaire de mainteneurs, mais un ensemble d'instant d'éternité, dans une radicale discontinuité. Ainsi, dire que le temps est un cercle et non une ligne, c'est donner à penser que l'éternel retour ne peut pas s'ordonner selon une chronologie. Cet éternel retour est à la fois ce qui m'entraîne et ce que je dois vouloir. La considération de la nature, à savoir que tout revient, est ce qui permet d'explicitier le devoir, à savoir vouloir éternellement ce qu'on veut. Nietzsche va ici de la physique à l'éthique.

La pensée de l'éternel retour se trouve au cœur de *Ainsi parlait Zarathoustra* ; c'est d'une certaine façon l'unique pensée de ce texte. Sur les 4 parties écrites entre 1882 et 1885, les textes sur l'éternel retour sont surtout dans la troisième partie imprimée fin mars 1884. La première édition complète ne date que de 1892. Là aussi l'éternel retour est l'être de l'homme. Zarathoustra est celui qui sait que l'être de l'homme n'est plus à comprendre par rapport à Dieu et qui veut enseigner cela. Ici encore l'homme doit trouver une nouvelle pesanteur, et c'est pourquoi il faut enseigner le surhomme. Ainsi, Zarathoustra espère faire des malades que nous sommes des convalescents ayant la capacité de vivre autrement le temps. Dès lors comprendre cette unité entre éternel retour et surhomme, c'est avoir accès au sens de cette œuvre. Nietzsche distingue le surhomme et le dernier homme. Le dernier homme est l'ultime figure de l'homme traditionnel pour qui le bonheur est une valeur suprême et qui se caractérise par le souci de l'égalité. C'est vraiment l'homme moderne planifié et planificateur qui veut être le maître du temps. Il est encore pris par le ressentiment envers le temps. Voir II *De la rédemption* :

Voici, oui certes voici seulement ce qu'est la vengeance même : contre le temps et contre son « cela fut » le contre-vouloir de la volonté.

L'éternel retour est ce qui permet de se délivrer d'un tel esprit de vengeance. La volonté se venge d'être prisonnière du passé et elle fait de la vie quelque chose de coupable et qui mérite le châtement. Il s'agit donc d'apprendre à transformer le « cela fut » en un « je le veux » et « je le voudrai ». Il n'y a plus alors séparation des trois temps. La « rédemption » est alors le sommet de la Volonté de puissance, puisque la volonté cesse d'être réactive et elle se trouve transformée en une volonté active et libre de toute réactivité. Il y a donc deux attitudes possibles face au temps :

1. La volonté peut se transformer en un non-vouloir et dans ce cas elle renoncerait à son essence créatrice. C'est Schopenhauer. Nietzsche pense également au Bouddhisme et à l'autosuppression du vouloir.
2. La deuxième attitude consiste à ajouter au « cela fut » un « je l'ai voulu ainsi », « je le veux » et « je le voudrai ».

Il y a là une difficulté, car dans tout vouloir il y a une représentation et dans ce cas la volonté peut se représenter et vouloir ce qui est et ce qui sera, mais comment peut-elle vouloir ce qui était et qui a eu lieu une fois pour toute ? Le passé n'est-il pas par principe ce qui limite la puissance de la volonté ? Ici Nietzsche comprend l'essence du temps à partir du seul « il était ». Si le temps est compris depuis Aristote comme une suite de maintenant et si le caractère temporel du maintenant s'éprouve dans le passage d'un maintenant à un autre, c'est-à-dire dans le passé du maintenant, la réponse de Nietzsche c'est que c'est en voulant ce passage que la volonté peut s'affranchir du « il était », c'est-à-dire du temps. On comprend alors que la modalité d'accès à la pensée de l'éternel retour est aussi ce qui manifeste son contenu. L'ouvrage *Zarathoustra* nous appelle à devenir autre, et c'est en devenant autre qu'il devient possible de comprendre l'éternel retour.

## II Les textes d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

### *Ainsi parlait Zarathoustra* III « De la vision et de l'énigme »

Dans le § 1 Zarathoustra raconte l'énigme sur un vaisseau, mais ne parle pas tout de suite et il attend le deuxième jour pour raconter « la vision la plus solitaire ». On passe alors de la mer à la montagne afin de surmonter l'esprit de pesanteur. Il s'agit d'aller vers le plus haut pour voir le plus profond. La pesanteur est justement le nihilisme et l'éternel retour est ce qui peut surmonter ce nihilisme. C'est tout le sens du combat entre le nain et Zarathoustra. L'éternel retour est ce qui nous met devant la responsabilité que nous avons envers notre propre essence.

pour moi fut meurtrière. C'est ce courage enfin qui m'adjura de m'arrêter, et de dire : « Nain, à nous deux ! » —

Courage, tel est bien le meilleur meurtrier, — courage qui *attaque*, car il n'est point d'attaque sans un jeu de fanfare.

Mais l'homme est la plus courageuse des bêtes : ainsi il domina toute bête. Avec un jeu de fanfare encore il domina toute douleur ; or humaine douleur est de toutes douleurs la plus profonde.

Le courage tue aussi le vertige des abîmes ; mais est-il lieu où l'homme ne soit au bord d'abîmes ? Même voir, n'est-ce — voir des abîmes ?

Courage est le meilleur des meurtriers ; le courage tue même la pitié. Or la pitié est le plus profond des abîmes ; aussi profond l'homme voit dans la vie, aussi profond il voit également dans la souffrance.

Or courage est le meilleur des meurtriers, courage qui attaque : il tue même la mort, car il dit : « Était-ce donc *cela*, la vie ? Courage ! Encore une fois ! »

Or dans une telle maxime il est grand jeu de fanfare. Qui a des oreilles entende ! —

## 2

« Arrête, nain ! dis-je. À nous deux ! Mais de nous deux je suis le plus fort ; — tu ne connais mon abyssale pensée ! *Celle* que — tu ne pourrais souffrir ! —

Lors il advint ce qui me fit plus léger, car de mes épaules sauta le nain, le curieux ! Et sur une pierre devant moi s'accroupit. Mais c'était justement devant un portique que nous étions arrêtés.

« Vois ce portique, ô nain, repris-je. Il a deux faces. Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout.

Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant — est une seconde éternité.

Elles se contredisent, ces voies, se heurtent de plein front : — et c'est ici, sous ce portique, qu'elles se joignent. Le nom de ce portique est là-haut inscrit : "Instant!" —

Mais suivra-t-on plus loin l'une des deux — et toujours davantage et plus loin toujours, crois-tu, ô nain, qu'éternellement ces voies se contredisent? » —

« Toujours menteuse est ligne droite, chuchota dédaigneusement le nain. Courbe est toute vérité; le temps même est un cercle. »

« Esprit de pesanteur, dis-je irrité, ne te fais trop légère la tâche! Sinon je te laisse croupir, pied-bot, là où tu t'es accroupi, — et haut je t'ai porté!

Vois, dis-je, cet instant! De ce portique Instant court en arrière une longue, une éternelle voie; derrière nous s'étend une éternité.

De toutes choses ne faut-il point que ce qui peut courir ait une fois déjà sur cette voie couru? De toutes choses ne faut-il point que tout ce qui peut advenir une fois déjà soit advenu, ait été fait, se soit passé?

Et si toute chose déjà eut existence, que penses-tu, ô nain, de cet instant? Ne faut-il donc que ce portail aussi, une fois déjà, ait — existé?

Et ne sont toutes choses si fermement nouées que vers lui cet instant entraîne toute chose à venir? Par conséquent — lui-même encore?

Car ce qui peut de toutes choses courir, aussi sur cette longue voie devant nous — il faut qu'une fois encore tout cela coure! —

Et cette lente araignée, au clair de lune rampant, et ce clair de lune même, et toi et moi sous ce portique ensemble de choses éternelles chuchotant — ne faut-il que déjà nous ayons tous existé?

— et revenions, et sur cette autre voie cheminions, là-bas devant nous, sur cette longue triste voie — ne faut-il qu'éternellement nous revenions? » —

Ainsi je parlai, et de plus en plus bas, car de mes propres pensées j'avais effroi, et de mes arrière-pen-

sées. Lors brusquement j'ouïs un chien, tout proche, hurler.

Ouïs-je jamais un chien qui de la sorte hurlât? Ma pensée en arrière courut. Oui bien, lorsque j'étais enfant, au plus lointain de mon enfance :

— lors avais ouï un chien de la sorte hurler. Et l'avais vu aussi, hérissé, tête dressée, frémissant, à la plus silencieuse mi-nuit, quand même chiens aux spectres croient :

— en sorte que m'étais pris de compassion. Car justement était venue la Lune pleine, dans un silence de mort, sur la maison s'était justement arrêtée, ronde flamme — immobile sur le toit plat comme sur un bien étranger : —

— ce dont alors s'était épouvanté le chien, car les chiens croient aux voleurs et aux spectres. Et lorsqu'à nouveau l'ouïs de la sorte hurler, de compassion à nouveau je fus pris.

Le nain, où était-il à présent? Et le portique? Et l'araignée? Et tous les chuchotements? Révai-je donc ou m'étais-je éveillé? Parmi de sauvages récifs tout à coup j'étais seul, debout, désert sous le plus désert des clairs de Lune.

Mais là gisait un homme! Et lors à nouveau, bondissant, hérissé, gémissant — maintenant il me voyait venir — hurla le chien, poussa un cri : — jamais avais-je ouï un chien qui au secours ainsi criât?

Et ce que je vis, en vérité jamais n'avais vu rien de pareil. Je vis un jeune pâtre qui se tordait, râlant, tres-saillant le visage convulsé; à sa bouche pendait un noir et lourd serpent.

Vis-je jamais sur une seule face telle nausée et blême épouvante? Il s'était sans doute endormi; lors dans sa gorge s'était glissé le serpent et — ferme l'avait mordu.

Ma main tira le serpent, et le tira — vainement! De la gorge ne put extraire le serpent. Lors un cri m'échappa : « Mords! Mords!

À la tête! À la tête le mords! » — de la sorte par ma

**Texte du § 2.** Zarathoustra va énoncer la doctrine de l'éternel retour. La mise en scène est très importante ici : le nain est assis, il a quitté les épaules de Zarathoustra et il attend que Zarathoustra lui pose l'énigme. La scène a lieu devant le portique et le nom de ce portique est instant, *Augenblick*. Ce portique nommé instant est le lieu où se rencontrent les deux chemins : en arrière une infinité passée et en avant une infinité future. Or, si à partir de cet instant s'étendent deux infinités, ces deux infinités n'en font qu'une, car il n'y a aucun sens à penser deux infinités. Il n'y a donc qu'une seule éternité qui revient sur elle-même, qui se répète, et donc un seul chemin.

La réponse du nain : tout ce qui est droit « ment », le temps est un cercle. Il aurait donc deviné l'énigme, il aurait compris la pensée la plus difficile et la plus profonde. Or le nain c'est l'esprit de pesanteur, il ne peut donc avoir compris l'énigme dans ce qu'elle a de plus énigmatique. Cela signifie qu'il ne faut pas conclure trop vite. En effet, toutes les interprétations de l'éternel retour qui y voient une réactivation des doctrines antiques du temps cycliques sont fausses. Certes le temps est un cercle, mais cette détermination ne peut pas épuiser la pensée de l'éternel retour. Justement dans la mise en scène le nain est seulement devant le portique et il n'est pas assez attentif à l'instant. S'il y a une infinité passée, alors tout ce qui peut avoir lieu a eu lieu et de même s'il y a une infinité future tout ce qui peut

avoir lieu aura lieu. C'est finalement l'instant lui-même comme rencontre du passé et du futur qui se répète. C'est notre éternel retour ; c'est nous qui sans cesse revenons dans l'instant que nous sommes.

Dans la première perspective du texte, qui laisse de côté l'instant, il y a trois présupposés :

1. Le temps est infini. Infinité du passé et du futur.
2. Dans cette argumentation le temps n'est pas une forme de l'intuition, mais il est réel.
3. Une infinité d'instants eux-mêmes finis a eu lieu. Le temps est une succession infinie de maintenant finis. C'est le concept aristotélicien de temps qui est présupposé.

Dans la deuxième perspective du texte, après la réponse du nain, on part de l'instant comme relevant de notre être. **Notre être, c'est l'instant**. Dès lors, comprendre quel est le contenu de cet instant, c'est comprendre comment il est possible de passer de l'homme au surhomme, et c'est donc comprendre l'éternel retour. A la fin du § 2 le texte oppose le pâtre, c'est-à-dire Zarathoustra avant qu'il puisse surmonter le nihilisme et « un être qui riait ». On approche ici du contenu de l'instant comme modification de notre être, comme le fait de tenir son être du gai savoir, de l'éternel retour. Ce que Nietzsche nomme « le noir et lourd serpent », c'est le nihilisme, la vie qui s'en prend à elle-même. Cela n'a rien à voir avec le serpent enroulé sur lui-même comme image de l'éternel retour. Avec cette scène du serpent Nietzsche veut décrire une incorporation : le serpent noir risque de se rendre maître du corps du jeune pâtre. Cela signifie que l'erreur la plus grande, le nihilisme, menace de devenir corps. Dès lors l'enseignement de Zarathoustra est **qu'il faut tuer le serpent**, qu'il faut se créer un corps supérieur. Mais Zarathoustra ne parvient pas à arracher le serpent de la bouche du jeune pâtre, car c'est vain de vouloir le faire de l'extérieur. Il est impossible de réduire le nihilisme de l'extérieur, par autre chose. **Chacun doit mordre soi-même le nihilisme** ; la morsure est la réduction du nihilisme. Avec ce coup de dent du pâtre Nietzsche décrit un acte qui n'est rien d'autre qu'une décision ; **il s'agit de décider du sens de la vie**. Avec cette décision se trouve donné le contenu de l'instant. Il s'agit d'une décision entre la vie platonico-chrétienne et la vie affirmative selon la volonté de puissance. L'instant est alors ce coup de dent qui est la décision de mettre fin au passé, de renverser toute l'histoire. L'ensemble de ces instants de la décision sont notre véritable histoire dans laquelle il n'y a ni continuité, ni finalité. C'est un autre ordre que celui qui vient du sujet. Par ce coup de dent l'homme effectue une mutation profonde, il s'incorpore par cette décision à l'éternel retour et se comprend comme concernée par le surhomme. Ainsi l'instant selon Nietzsche n'est pas un atome du temps, mais il est le temps lui-même en tant qu'il est expérimenté pour lui-même<sup>5</sup>. Nietzsche introduit donc ici une tout autre temporalité que celle des choses décrite par Aristote.

---

<sup>5</sup> Vous pourrez lire avec profit dans l'ouvrage de Michel Haar, *Par-delà le nihilisme*, le chapitre trois : « l'instant et l'éternité dans le *Zarathoustra* ».

## Ainsi parlait Zarathoustra III Le convalescent, texte p. 285.

284

*Ainsi parlait Zarathoustra*

Sors donc de ta caverne; comme un jardin t'attend le monde. La brise joue avec de bonnes pesantes senteurs qui à toi veulent venir; et tous ruisseaux vers toi voudraient courir.

De toi toutes choses ont nostalgie depuis que sept jours tu restas seul, — sors donc de ta caverne! Toutes choses veulent être tes médecins!

Ne vint à toi nouveau savoir, riche en levain, pesant? Telle une pâte ayant reçu levain tu gisais, mais ton âme a levé et au-delà de toutes ses lisières elle a gonflé. » —

— Ô mes bêtes, répondit Zarathoustra, de la sorte encore bavardez et me laissez vous écouter! Que bavardiez m'est réconfort; lorsqu'on bavarde, pour moi déjà le monde est comme un jardin.

Comme est plaisant qu'il y ait des mots et des sons! Ne sont-ils, mots et sons, des arcs-en-ciel et, entre des êtres à jamais séparés, des apparences de ponts?

À chacune des âmes appartient un autre monde; arrière-monde est pour toute âme chacune des autres âmes.

Entre celles justement qui le plus se ressemblent, de la plus belle manière l'apparence est menteuse; car la plus petite faille est celle qui le plus pesamment se franchit.

Pour moi — comment y aurait-il un hors-de-moi? Il n'est pas d'extérieur! Mais c'est ce qu'on oublie à chaque son; et comme il est plaisant d'oublier!

Si noms et sons aux choses l'on prodigue, n'est-ce point pour que dans les choses l'homme trouve son réconfort? Belle folie est le langage: c'est par lui que danse l'homme sur toutes choses.

Comme plaisants sont tout discours et tout sonore mensonge! Sur de multicolores arcs-en-ciel avec des sons danse notre amour. —

« Ô Zarathoustra, dirent alors les bêtes, pour qui pense comme nous, toutes choses mêmes dansent; viennent et se tendent la main, et rient et fuient — et reviennent.

*Le convalescent*

285

Tout part, tout revient; éternellement roule la roue de l'être. Tout meurt, tout refléurit, à tout jamais court l'an de l'être.

Tout se brise, tout se remet en place; éternellement se rebâtit la même maison de l'être. Tout se sépare, tout à nouveau se salue; éternellement fidèle reste à lui-même l'anneau de l'être.

À chaque instant l'être commence; autour de chaque Ici roule la sphère Là-bas. Le centre est partout. Courbe est la sente de l'éternité. » —

— Ô plaisantins que vous êtes, et orgues de Barbarie!, répondit Zarathoustra, et de nouveau il souriait, comme vous savez bien — ce qui en sept jours ne pouvait que s'accomplir! —

— et comme en ma gorge se glissa ce monstre et m'étouffa! Mais à la tête le mordis et loin de moi le recrachai!

Et vous — déjà en fites-vous une *rengaine*? Mais en réalité je suis ici gisant, las encore de cette morsure et de ce crachat, malade encore de ma propre rédemption.

*Et à tout cela vous assistâtes? Ô mes bêtes, cruelles seriez-vous aussi? À ma grande souffrance voulûtes-vous assister, comme font des hommes? Car de toutes les bêtes la plus cruelle est l'homme.*

À des spectacles de tragédies, à des courses de taureaux, à des crucifiements, sur Terre il s'est toujours le mieux senti; et lorsque d'un enfer pour lui fit l'invention, voyez! sur Terre ce fut son Ciel!

Dès que crie le grand homme, sitôt accourt le petit homme; et lui pend au gosier la langue, de concupisence. Mais il la nomme sa « compassion ».

Le petit homme, singulièrement le poète — comme avec zèle de la vie il se fait en paroles l'accusateur! Oyez-le, mais au plaisir que donne toute accusation ne soyez sourds!

Ces accusateurs de la vie, en un clin d'œil la vie a raison d'eux. « Tu m'aimes, dit l'effrontée, attends encore un peu; de m'occuper de toi encore n'ai le temps. »

Ce texte marque la difficulté de s'incorporer la pensée de l'éternel retour, de la penser véritablement. Entrer dans cette nouvelle temporalité de l'instant de la décision est très difficile. L'idée que « tout part, tout revient ; éternellement roule la roue de l'être » peut être compris comme une « *rengaine* », c'est la compréhension du nain. Le danger de cette compréhension commune, c'est que tout revienne tel quel, et bien sûr le pire avec. Un tel retour ne délivrerait jamais du poids du « il était », bien au contraire. Si tout revient tel quel, la décision n'a aucune portée, elle ne décide de rien. Ainsi, à cette version commune du retour Nietzsche veut opposer une conception aristocratique. Ce qui change, c'est ce qui est décidé à chaque instant dans l'instant. Zarathoustra enseigne que chacun de nos instants décide du retour de tout. Alors que le nain est seulement devant l'instant, il s'agit pour nous de nous

tenir **dans** l'instant, de nous y maintenir. L'éternité est dans l'instant au sens où à chaque instant nous devons tenir le passé et l'avenir. Cela signifie que nous reprenons dans nos décisions tout le passé et l'avenir en décidant du **sens** de ce passé et de cet avenir. C'est cela la responsabilité. C'est en ce sens que vouloir le « il était », c'est en réalité vouloir l'éternel retour de cet instant-ci, de celui de la décision. C'est à cette condition que ma volonté est affranchie du poids du « il était » et de l'esprit de vengeance. L'éternel retour est donc une répétition qui comme acte de la volonté modifie et transforme : l'instant dont je décide il reviendra tel que j'en aurais décidé. L'instant n'est donc pas une pure forme temporelle, mais **il est le lieu de la décision**, il est ce qui assure à l'homme sa propre constance, sans prendre appui sur quoi que ce soit d'autre.

Il y a bien quelques tentatives pour une preuve scientifique de l'éternel retour, notamment à travers une argumentation cosmologique visant à mettre en lumière un lien d'essence de l'homme et du monde qui n'est pensable que par l'éternel retour. Ici le monde c'est la totalité de ce qui est, c'est-à-dire le vivant en devenir. Pour Nietzsche le monde est un ensemble de forces et selon lui le quantum global des forces est constant. C'est une façon de dire que le monde ne souffre aucune immobilité. Dans cette perspective cosmologique le principe de conservation de l'énergie dans la constante mobilité justifie la thèse du retour éternel, puisque chaque rapport de forces a déjà eu lieu. Il s'agit encore de réduire toute téléologie en défendant que le monde ne se renouvelle pas non plus lui-même indéfiniment.

On peut résumer ainsi l'acquis de ces analyses : Zarathoustra doit délivrer du dernier homme, c'est-à-dire du ressentiment de la volonté contre le temps en ouvrant à une autre temporalité que celle des choses. L'expérience de l'instant est alors cette expérience de la rencontre de notre être et du temps. Il y a donc bien une double détermination du retour à partir de l'homme et à partir du monde. Le temps comme cercle ne peut être compris que dans l'instant de la décision qui est la façon proprement humaine d'être en devenir à partir du devenir. Dans cette décision l'homme se dépasse lui-même, il effectue une *Selbstaufhebung* en se libérant du nihilisme. C'est un « oui » au monde et au temps. S'incorporer l'éternel retour, c'est donc **apprendre à penser le devenir, à se penser en lui, sans le stabiliser** : ne jamais arrêter le temps. C'est ainsi que la transvaluation des valeurs n'est pas leur suppression, mais le fait de leur retirer leur caractère d'absolu afin de retrouver leur caractère temporel. Chaque valeur est une perspective qui naît, se déploie et meurt. Ainsi apprendre l'éternel retour, c'est apprendre à interpréter en se libérant du fixe, de l'en soi, de l'absolu.

### III. Texte de *Par-delà bien et mal*, § 56.

Qui comme moi, mu par quelque désir énigmatique, s'est longuement efforcé de penser le pessimisme en profondeur et de le délivrer de l'étroitesse et de

l'ingénuité mi-chrétiennes mi-allemandes avec lesquelles il s'est présenté dernièrement à ce siècle, à savoir en prenant la forme de la philosophie schopenhauerienne ; qui a réellement plongé une fois un regard asiatique et sur – asiatique à l'intérieur et jusqu'au fond de celui de tous les modes de pensée possibles qui nie le plus radicalement le monde – par-delà bien et mal, et non plus, tels Bouddha et Schopenhauer, sous le charme et l'illusion de la morale – celui-là aura peut-être, sans le vouloir à proprement parler, ouvert les yeux sur l'idéal inverse : sur l'idéal de l'homme le plus exubérant, le plus débordant de vie, celui qui dit le plus grand oui au monde, qui ne s'est pas simplement résigné à ce qui fut et est, et n'a pas simplement appris à le supporter, mais tout au contraire veut la voir de nouveau, tel que cela fut et est, pour toute l'éternité, criant insatiablement *da capo*, non pas seulement à lui-même, et à l'ensemble de la pièce et du spectacle, et pas seulement à un spectacle, mais au fond à qui, précisément, a besoin de ce spectacle – et le rend nécessaire : parce qu'il ne cesse d'avoir besoin de lui-même – et de se rendre lui-même nécessaire – – comment ? Et cela ne serait pas un *–circulus vitiosus deus* ?

Voici la troisième « communication », comme dit Heidegger, sur l'éternel retour et c'est certainement la plus difficile. Elle est aussi difficile que brève. On peut préciser qu'elle se trouve dans la troisième section de l'ouvrage sur *la religiosité*. Le texte est composé d'une très longue phrase, qui énonce une possibilité, et d'une seconde phrase très brève, à savoir une question conférant un sens à cette possibilité. (Sur ce texte voir encore Didier Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, chapitre IV). Dans cette troisième section de l'ouvrage Nietzsche cherche à reprendre toute la richesse de l'expérience religieuse de manière à pouvoir en convertir le sens. Dans le paragraphe 60 il dit :

Aimer l'homme pour l'amour de Dieu – voilà ce qui fut jusqu'à aujourd'hui le sentiment le plus noble et le plus lointain que l'on ait atteint parmi les hommes.

Dans le paragraphe 61 il développe l'idée que la religion sert de sélection et qu'elle fait œuvre d'élevage de manière à modifier le type d'homme dominant. Ainsi dans ces textes le christianisme est présenté comme le renversement de toutes les valeurs antiques. De même, l'éternel retour va être le renversement de toutes les valeurs chrétiennes, renversement qui met fin au retournement contre soi de la volonté de puissance, notamment dans la sainteté. Dès lors, Nietzsche, dans cette troisième section, déploie toute une réflexion sur la notion de « religion » en la comprenant comme un instrument de sélection et d'éducation. Ainsi, en fonction de sa détermination de Dieu, chaque religion détermine ce qu'elle sélectionne et qui elle éduque. Nietzsche peut alors construire une typologie philosophique des religions, c'est-à-dire des liens possibles entre le dieu (ou les dieux) et l'homme, et cela à partir des différentes figures du divin : la religion sémitique du oui, le christianisme, le bouddhisme. Nietzsche reprend dans *l'Antéchrist* dans les paragraphes 16-19 cette histoire de la notion de Dieu et cette interprétation générale de la divinité à partir de la volonté de puissance. Si le Dieu est un Dieu de pure bonté, alors son culte sélectionnera spontanément un homme comme lui. Inversement, si le dieu est la suprême méchanceté, son culte convoque des criminels. Bien sûr, pour Nietzsche, il y a bien d'autres dieux possibles que ceux que nous connaissons.

Il est nécessaire de préciser l'objet de cette troisième section pour comprendre en quoi l'éternel retour se veut une détermination non chrétienne du mot religion ; le verbe latin *religere* signifie alors reprendre dans un nouveau choix. Dans la quatrième section, au paragraphe 150, Nietzsche peut alors écrire :

Autour du héros, tout devient tragédie, autour du demi-dieu, tout devient drame satirique ; et autour de Dieu, tout devient – quoi ? Peut-être bien « monde » ?

L'éternel retour se comprend à partir de **Dionysos**. Il n'y a donc aucun retour au Dieu moral. Dès lors, le *circulus vitiosus deus*, le dieu – cercle vicieux ou encore le cercle vicieux divin (voir la note 278 de Patrick Wotling de l'édition GF), c'est l'éternel retour en tant qu'il détermine l'étant dans sa totalité, autrement dit comme « monde ». Il s'agit donc pour ce § 56 de décrire le passage d'un mode de vie et de pensée à un autre et cela par l'éternel retour. Afin d'éviter un cercle qui serait mauvais, défectueux, vicieux, il est nécessaire de chercher une détermination non métaphysique du lien de l'homme. Nietzsche le dit dans cet ouvrage, se maintenir dans la pensée de l'éternel retour, c'est maintenir un oui au monde, et il s'agit de gagner une certaine constance dans cette réponse. Ainsi l'éternel retour est une question, une question que chacun se pose, dans la mesure où c'est à la lumière de l'éternel retour que se décide qui a la force de se maintenir dans son lien au monde, dans son rapport à l'être. L'éternel retour est alors une transfiguration de la volonté humaine, puisqu'il n'est pas autre chose que l'événement de l'éternité au sens où à l'événement du monde répond l'événement de la décision. **Cet instant d'éternité consiste à être en devenir à partir du devenir**. Cet instant est ce moment dans lequel la pensée du retour s'incorpore, dans la mesure où elle porte celui qui pense aux suprêmes décisions. La pensée de l'éternel retour porte donc l'homme au-delà de lui-même. On peut dire que cette incorporation de la pensée des pensées, de l'éternel retour, est ce dépassement de soi que Nietzsche tente de décrire depuis le commencement de son œuvre. En effet, dans ce dépassement, se vouloir, c'est vouloir la volonté de puissance. En conséquence, l'éternel retour est bien ce qui rend possible la transvaluation de toutes les valeurs, et c'est en cela que Nietzsche peut dire que cette pensée est le poids le plus lourd, puisque c'est le poids qui nous entraîne au-delà de ce que nous sommes actuellement et au-delà du nihilisme.

Bien évidemment, Nietzsche n'ignore pas que l'éternel retour peut être interprété dans sa forme « vulgaire » comme le simple retour du monde sur lui-même. Dans une telle situation, il n'y aurait pas de but et le monde serait dépourvu de sens. Or la vraie pensée de l'éternel retour se veut le contraire d'un nihilisme ; elle se veut même comme l'inversion du nihilisme, puisqu'elle est le oui au monde. Encore une fois, tout le travail de Nietzsche dans ses textes sur l'éternel retour est de montrer qu'avoir gagné la pluralité du sens contre l'unicité du sens de l'ancienne métaphysique n'est pas ce qui condamne à une absence d'unité et donc à une absence de monde. Autrement dit, l'éternel retour est bien le nouveau principe d'unité du monde et de l'homme. Comme on a pu le voir, passer de l'homme au surhomme, c'est aussi se libérer de la domination de la logique pour retrouver la pluralité et la vie du sens. Accéder à la pensée des pensées, à l'éternel retour, parvenir à s'incorporer une telle pensée, c'est pouvoir apprendre à penser le devenir sans le stabiliser : c'est parvenir à ne plus arrêter

le temps, à ne plus le figer en le mesurant à partir d'autre chose que lui-même. Ce qui est vrai du temps l'est également des valeurs. Nietzsche ne cesse de le dire : la transvaluation des valeurs n'est pas leur suppression, mais c'est l'acte de leur retirer leur caractère d'absolu afin de pouvoir leur rendre leur caractère temporel. Chaque valeur, c'est ce qu'il s'agit de comprendre, est une perspective qui naît, se déploie et meurt. En fin de compte, l'absolutisation de la valeur, c'est cela le nihilisme dont Nietzsche veut nous libérer. En cela, l'éternel retour est bien une question qui nous apprend à interpréter, ce qui revient à se libérer de ce qui est fixe, de l'en soi, de l'absolu.

À travers les 7 parties de ce cours, on a tenté de montrer que de *La naissance de la tragédie* à *Par-delà bien et mal*, Nietzsche ne cesse d'opposer le nihilisme au dionysiaque compris comme étant la force d'affirmation. Il est donc essentiel dans la lecture de Nietzsche de ne jamais séparer ses concepts fondamentaux : volonté de puissance, valeur, surhomme, éternel retour, ivresse, etc. De plus, l'analyse de chacun de ces concepts est elle-même inséparable de la généalogie du nihilisme qui va de Platon au monde moderne, en passant bien sûr par le christianisme, sans oublier le pessimisme des Hindous. On peut même parfois se demander ce qui échappe au nihilisme, ce qui échappe du coup à la dénonciation généralisée du non. L'exposé du « oui au monde » est parfois bien bref par rapport à cette dénonciation du « non au devenir », cette dénonciation de la compassion plus dangereuse, selon Nietzsche, que n'importe quel vice. Il dit lui-même dans un fragment posthume de 1888,15 [13] qui est un projet de préface à la *Volonté de puissance* :

J'ai la chance, même si c'est aussi un honneur, d'avoir retrouvé la voie qui, après des millénaires d'erreurs et d'errances, mène à un oui et un non. (...)

Nous avons aboli presque toutes les notions dont dépendait jusqu'ici l'histoire de la psychologie – ne parlons pas de la philosophie ! –

Nous verions qu'il existe une volonté (sans même parler de volonté « libre »)

nous nions la conscience, en tant qu'unité et que faculté ;

nous nions qu'il y ait « pensée » (: car il nous manque et ce qui pense, et ce qui est pensé

nous nions qu'il y ait entre les pensées une causalité réelle comme le croit la logique

mon livre est dirigé contre tous les types naturels de la décadence : ce sont les phénomènes du nihilisme que j'ai scrutés le plus exhaustivement

c'est-à-dire le destructeur né

On a là, dans ce texte dont on n'a pas pu citer l'intégralité, un résumé de tout son projet philosophique : traquer le nihilisme sous toutes ses formes. Jusqu'à maintenant, selon Nietzsche, on a enseigné que des « valeurs d'épuisés ». Contre cela, la généalogie de la morale devient une physiologie du nihilisme. Même l'homme bon est une forme de la laideur, car de l'épuisement. Toute la philosophie de Nietzsche vise à dire non au nihilisme et cela d'une façon plus ou moins radicale selon les textes. Pour lui tous les idéaux grecs sont déjà du nihilisme et le christianisme ne va faire que surenchérir dans le nihilisme et provoquer cette décadence, cette maladie, de l'humanité. On n'a pas pu l'étudier, mais la démocratie elle-même est pour Nietzsche l'expression du nihilisme. Ainsi le nihilisme c'est : la philosophie grecque, le christianisme, le bouddhisme, le rationalisme, le romantisme, la démocratie, etc. on comprend alors que Nietzsche se comprend comme étant une nouvelle histoire, comme étant la seule véritable aurore, comme étant le seul commencement véritable. Ce oui au monde de Nietzsche ne peut s'appuyer que sur cette dénonciation généralisée d'un non.

## Annexe : 3 explications de textes

### Commentaire du paragraphe 17 de la première section

#### de *Par-delà bien et mal*

64

PAR-DELÀ BIEN ET MAL

17

Pour ce qui est de la superstition des logiciens : je ne me lasserai pas de souligner sans relâche un tout petit fait que ces superstitieux rechignent à admettre, — à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut, et non pas quand « je » veux ; de sorte que c'est une *falsification* de l'état de fait que de dire : le sujet « je » est la condition du prédicat « pense ». Ça pense<sup>117</sup> : mais que ce « ça » soit précisément le fameux vieux « je », c'est, pour parler avec modération, simplement une supposition, une affirmation, surtout pas une « certitude immédiate ». En fin de compte, il y a déjà trop dans ce « ça pense » : ce « ça » enferme déjà une *interprétation*<sup>118</sup> du processus et ne fait pas partie du processus lui-même<sup>119</sup>. On raisonne ici en fonction de l'habitude grammaticale : « penser est une action, toute action implique quelqu'un qui agit, par conséquent — ». C'est à peu près en fonction du même schéma que l'atomisme antique chercha, pour l'adjoindre à la « force » qui exerce des effets, ce caillot de matière qui en est le siège, à partir duquel elle exerce des effets, l'atome ; des têtes plus rigoureuses enseignèrent finalement à se passer de ce « résidu de terre<sup>120</sup> », et peut-être un jour s'habituerait-on encore, chez les logiciens aussi, à se passer de ce petit « ça » (forme sous laquelle s'est sublimé<sup>121</sup> l'honnête et antique je).

#### Introduction

La logique est le plus souvent considérée comme la science des sciences, comme celle qui fixe les lois de tout raisonnement possible ; en cela, la logique serait la raison elle-même, une raison que rien ne précède, qui est originaire, et qui est présumée par toutes les autres formes de pensée. D'une certaine façon, la logique ainsi comprise est la philosophie elle-même dans son exigence fondamentale d'une absence de tout présumé, de tout préjugé. De ce point de vue, logique et superstition semblent totalement opposées. Dès lors, en parlant

de la « superstition des logiciens », Nietzsche cherche à renverser une compréhension bien connue de la logique et de la philosophie, c'est pourquoi ce paragraphe 17 prend naturellement sa place dans la première section de *Par-delà bien et mal* intitulée *Des préjugés en philosophie*. L'idée même d'une généalogie de la logique n'est pas nouvelle dans l'œuvre de Nietzsche, car d'une certaine façon elle commence à être mise en œuvre dès *La naissance de la tragédie* mettant en avant l'affect de l'ivresse. Dès ce texte, il s'agit pour Nietzsche de montrer que la raison ne se réduit pas à la logique et que le corps pense, que le corps est une grande raison, qui précède toute activité de la logique. Mais il faut reconnaître, que cette thèse a pris une importance considérable à travers toute la critique de la connaissance effectuée par Nietzsche dans *Le gai savoir*. On comprend alors que cette critique de la connaissance ne vise en aucun cas un refus de la logique, ce qui n'aurait aucun sens, mais cherche à montrer dans quelles conditions la logique participe véritablement à une attention au monde au lieu d'en construire simplement une image à partir des préjugés de la conscience. Néanmoins, en 1886 avec *Par-delà bien et mal* les thèses de Nietzsche arrivent à la plus grande clarté et aux formulations définitives. Le vrai philosophe est celui qui prend conscience de ses propres préjugés et notamment du fait, comme Nietzsche dit dans le paragraphe quatre, que derrière toute activité de logique il y a des évaluations, qu'il y a une activité physiologique, qu'il y a le corps et pas simplement le « je ». On va alors retrouver dans ce texte le souci permanent de Nietzsche, le déplacement fondamental de la question qu'il effectue, à savoir qu'avant d'exposer la logique il faut s'interroger sur la volonté qui anime la logique. Même si l'expression ne se trouve pas dans ce paragraphe 17, elle se trouve un peu plus loin dans le paragraphe 19 : la logique est aussi une expression de la volonté de puissance et il convient, dès lors, de distinguer les deux tendances fondamentales de la vie.

Ce texte très synthétique semble se découper de lui-même en cinq moments différents pendant lesquels Nietzsche va nous montrer pourquoi il est nécessaire dans une philosophie radicale de passer du « je pense » au « ça pense », sans se contenter de faire du « ça » une simple sublimation du « je ». Ainsi dans un premier temps, Nietzsche commence par souligner qu'un « tout-petit fait » a de très grandes conséquences : une pensée vient quand « elle veut » et non simplement quand « je veux ». Dès lors, dans un deuxième temps, Nietzsche ajoute que dans le « ça pense » il y a toujours déjà une interprétation de la vie pulsionnelle propre au corps. Cela lui permet alors de montrer en quoi la grammaire a tendance à fixer ce que l'on peut penser. Nietzsche va montrer la nécessité d'une pensée qui ne soit pas déterminée par la grammaire. Enfin il prendra l'exemple de l'atomisme antique pour montrer comment la pensée a toujours tendance à maintenir un « résidu » stable, constant. Le cinquième et dernier moment est à la fois une conclusion et une exhortation : les vrais logiciens, ceux qui sont au-delà de toute superstition, de tout préjugé, doivent même apprendre à penser en se passant du « ça ».

Cela peut paraître étrange de parler d'une superstition des logiciens, mais Nietzsche veut justement montrer que les logiciens sont animés eux aussi par des croyances fondamentales, par des présupposés métaphysiques très lourds mais dont ils n'ont pas en

général conscience. En effet, le logicien s'attachant à mettre au jour les pures formes de la pensée rationnelle peut imaginer qu'il est totalement indépendant de toute conception de l'être, qu'il est également indépendant de toute forme de processus historique, et plus encore qu'il est indépendant de tout rapport au corps, de toute physiologie, et donc de toute vie pulsionnelle. Nietzsche cherche à déconstruire cette fiction du logicien comme pur esprit, comme psychologie pure dégageant les lois universelles éternelles de la pensée. Il va vouloir montrer que derrière cette prétention à une absence de tout présupposé se cachent au contraire les préjugés les plus lourds, les croyances les plus ancrées, les plus sédimentées dans la conscience. Ce qui a été dit dans le paragraphe deux sur le métaphysicien est ici affirmé pour le logicien : il s'imagine tout remettre en doute, mais en réalité le doute n'est pas assez radical, car il ne porte pas sur la volonté même qui anime le logicien. Le logicien n'est pas assez bon douteur pour comprendre que la logique est issue d'une pulsion. Ainsi, le « tout-petit fait » à des conséquences tout à fait considérables ; en effet le fait qu'une pensée ne vient pas quand je veux, mais quand elle veut, signifie que le moi n'est pas maître chez lui, qu'il n'est pas la cause première de ses pensées. Le terme important est bien évidemment celui de « falsification », dans la mesure où il y a un acte de transformer la réalité, de la forcer, à partir de nos besoins. Cette falsification n'est pas ici un processus volontaire, mais elle est au contraire une manière ancrée en nous de transformer la réalité et cela aussi bien de la part de l'homme de la rue, de l'homme du quotidien, que de la part du philosophe. Bien évidemment, on ne peut que penser au fameux « je pense qui doit accompagner toutes mes représentations » de Kant, mais si Nietzsche ne cite pas Kant ici, alors qu'il le critique dans de très nombreux moments de son œuvre, c'est parce que sa critique est bien plus large : elle vise toutes les philosophies de la subjectivité, pas simplement la philosophie kantienne, mais également elle vise notre façon la plus habituelle de penser. Dire que le « je » est la condition du prédicat « pense », c'est justement une parole qui vient de la tendance naturelle à simplifier le monde, à l'égaliser, en le réduisant au rapport du sujet et du prédicat. Cette distinction du sujet et du prédicat, c'est cela notre plus grande superstition : nous prenons cela pour la réalité, alors que cette distinction vient directement de notre propre activité, qu'elle est déjà le résultat de l'activité du « je ». La falsification consiste à substituer au monde réel, qui est un chaos de sensations, un monde représenté, dans lequel le « je » est le principe d'unité de toutes mes représentations. C'est ainsi que cela me semble la chose la plus naturelle du monde que de dire que cette pensée est « ma » pensée, comme si cela avait la marque de l'immédiateté. Nietzsche va justement vouloir montrer qu'il y a une pensée qui précède le pouvoir de dire « je » et est même la condition du « je » lui-même. Il y a une pensée qui nous précède et qui rend possible quelque chose comme un moi. Ce premier paragraphe cherche à renverser la doctrine traditionnelle du sujet, c'est-à-dire la compréhension du moi selon Descartes et selon Kant. La superstition consiste à faire de la présence à soi le fondement de toute connaissance et en la dénonçant Nietzsche va montrer que le moi ne possède pas l'unité qu'on lui prête le plus souvent, et pour cela il va montrer que le « ça » précède le moi.

Le second paragraphe introduit l'expression « ça pense », qui est bien sûr d'une importance considérable pour les développements de la philosophie après Nietzsche, mais également pour le développement de la psychanalyse, puisque Freud renvoie explicitement à Nietzsche dans son ouvrage *Le moi et le ça*. Néanmoins, il convient de ne pas enfermer

Nietzsche dans une nouvelle catégorie qui serait celle des pensées du « ça », car elles n'ont pas du tout l'homogénéité qu'on leur prête parfois. (Voir Didier Frank, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, page 397). Dans ce paragraphe, Nietzsche est extrêmement prudent, car il voit bien le danger qu'il y a à passer du « je » au « ça » comme si le « ça » était simplement un remplaçant du « je », comme s'il devenait un nouveau substrat, un nouveau point fixe, pour la métaphysique. En effet, si le « ça » n'est que le remplaçant du « fameux vieux je », par exemple en développant l'idée que le « je » n'est pas encore actif, mais est déjà impliqué dans les pensées, donc dans des pensées pré-conscientes, alors on ne fait que substituer un préjugé à un autre. Toute la difficulté soulignée par Nietzsche et de ne pas faire du « ça » encore un produit du « je », une représentation dont le « je » a besoin. Autrement dit, rien n'est vraiment changé à la philosophie de la subjectivité si on se contente de poser que le « je » ne fait que se présupposer lui-même en posant une pensée inconsciente, un « ça » qui n'est finalement qu'une ombre du « je ». La difficulté est réelle, dans la mesure où parler de « ça », c'est déjà une interprétation, une explicitation liée à un jugement de valeur, et ce n'est pas une donnée originaire. Autrement dit, utiliser l'expression « ça pense », c'est sans doute déjà trop en dire, c'est déjà interpréter le processus pulsionnel en ajoutant quelque chose qui n'appartient pas à ce processus. En effet parler du « ça », c'est être déjà en partie prisonnier de la langue, dans la mesure où avec ce terme j'ai déjà tendance à poser une substance qui persiste à travers le temps, qui serait en quelque sorte une cause de la vie inconsciente et consciente. Or justement Nietzsche veut montrer que la vie pulsionnelle ne possède pas d'éléments constants, et qu'elle est un nœud de relations et qu'il n'y a rien en elle de véritablement stable. Ainsi, il faudrait parvenir à laisser au « ça » l'idée qu'il est l'unité d'une pluralité qui ne peut pas se figer, puisque toute pulsion est nécessairement en rapport avec d'autres pulsions. La question se pose : comment parler du « ça » sans que j'en devienne le producteur et qu'il soit ainsi un résidu du « je ». L'essentiel dans cette difficulté est de comprendre que toute pensée du « ça » est toujours déjà clarifiée, distinguée, c'est-à-dire comme dit le texte interprétée par la conscience, et c'est pour cela qu'il peut y avoir plusieurs interprétations du « ça ». Sur ce point, Nietzsche n'est pas Freud et il ne fait pas du « ça » un pur chaos dont la tâche du moi serait de tenter de s'assurer et jamais Nietzsche ne construirait une opposition simple entre le « ça » et le « moi ». C'est sur ce point que se joue toute la cohérence de ce paragraphe 17. En effet un lecteur pourrait se demander pourquoi il est question du « ça » dans le cadre d'une interrogation sur la logique. Il ne s'agit pas pour Nietzsche d'opposer à l'activité rationnelle du « je » l'activité irrationnelle du « ça ». Bien au contraire, Nietzsche veut montrer que le corps est la grande raison, et donc qu'il y a une logique à l'œuvre dans le corps qui précède la logique formelle de l'esprit pur. Nietzsche développe ainsi une thèse qui prend différentes formulations dans l'histoire de la philosophie selon laquelle la logique d'entendement présuppose toujours une logique de l'être dont il s'agit de prendre conscience. Mais le propre de Nietzsche, et de comprendre cette logique de l'être comme étant celle du corps pulsionnel. Selon cette nouvelle perspective reconnaître qu'une pensée arrive quand elle veut, cela ne conduit pas au projet de rendre le plus possible l'inconscient conscient. Nietzsche est étranger à ce projet des philosophies de la conscience, qui est sans doute aussi encore celui de Freud, précisément parce que l'inconscience de la vie pulsionnelle n'a pas nécessairement être réduite, parce qu'elle est en elle-même un élément constitutif de la pensée. Encore une fois, dans ce texte, l'inconscient n'est pas le chaotique ou l'irrationnel, mais est une logique qui

précède celle de l'entendement. Nietzsche ne dit pas que le « je » doit se réapproprier le « ça », mais il défend l'idée que la vie de la pensée est d'abord celle du « ça ».

Nietzsche ne se contente pas de dénoncer une falsification, mais il veut en élucider la généalogie, et c'est pourquoi il va montrer que la superstition des logiciens s'enracine dans la grammaire elle-même. Le troisième moment du texte porte ainsi sur l'habitude grammaticale qui est source d'un préjugé très puissant, justement celui selon lequel toute pensée est une action et que toute action suppose un sujet agissant. Il s'agit donc de revenir par un autre biais sur la pseudo évidence qu'un sujet agissant et la cause de toutes nos actions toutes nos pensées. Le sujet agent est celui qui serait l'auteur de l'ensemble de ses pensées et de l'ensemble de ses actes et remettre en cause ce sujet agent, c'est remettre en cause la philosophie elle-même qui aurait toujours pensé l'homme comme se considérant comme l'auteur de ces actes. On voit ici que la question de la grammaire est liée à la mise en cause de la forme prédicative de la pensée, à la volonté de distinguer systématiquement un sujet et un prédicat. La grammaire porterait ainsi en elle cette logique d'entendement, qui met en forme le monde, qui l'organise, qui dégage une causalité. Nietzsche a toujours voulu montrer que la volonté ne se réduit pas à la volonté libre, mais engage au contraire toute la vie organique de l'homme. Le sujet agent posé en principe par la grammaire, par cette habitude de la forme prédicative, est en fait dérivé par rapport à la vie organique et il est donc nécessaire de la comprendre à partir d'elle. Ainsi, Nietzsche formule ici, afin de mieux le critiquer, ce qu'il est possible d'appeler le syllogisme du grammairien et on voit donc une nouvelle fois comment la forme et le fond du texte de Nietzsche s'accordent parfaitement. C'est finalement la grammaire en tant qu'habitude sédimentée depuis des générations qui porte en elle l'idée de sujet et l'idée d'objet qui lui est corrélative et donc qui constitue la catégorie de la substance. Là encore la grammaire n'a aucune neutralité ontologique qu'on lui prête parfois et elle porte en elle une conception très lourde de l'être comme être constant et durable, comme être qui se maintient à l'identique dans le cours du temps. Pour reprendre la thèse fondamentale de la philosophie de Nietzsche : la grammaire est ce qui nous conduit à nier le devenir et à substituer au monde du devenir un autre monde fait de réalités bien déterminées est bien stables. Comme le dit Alain de Libéra dans *L'invention du sujet moderne* (page 134), l'entreprise de Nietzsche est bien celle d'une archéologie de cette croyance fondamentale en la substance qui conduit un monde fictif, à une falsification. La falsification a lieu quand par la grammaire le « je » se pose lui-même comme le sujet de l'action, selon cette pseudo évidence selon laquelle toute action suppose un sujet qu'il accomplit. Il ne va pas de soi de remettre en cause une telle croyance et pourtant c'est bien ce qu'il s'agit de faire en défendant l'idée que ce n'est pas à la grammaire de fixer ce que l'on peut penser, en défendant l'idée qu'il peut y avoir une pensée sans sujet agissant et donc que cela pense en moi, sans moi. Il ne va donc pas de soi que je sois l'agent de mes actes, ni que je sois présent de manière consciente à l'ensemble de mes actes. Encore une fois, les pensées auxquelles je suis présent par la conscience ne sont pas nécessairement les plus nombreuses, ni les plus importantes. Dès lors, comme l'explique Michel Haar dans *Nietzsche et la métaphysique* (page 116), par la grammaire les catégories logiques ainsi que les catégories métaphysiques, puisqu'elles sont indissociables les unes des autres, se sont sédimentées au cœur même de la langue. C'est pourquoi aucune critique de la connaissance ne peut faire l'économie d'une critique des

habitudes grammaticales qui imposent cette croyance dans la distinction du sujet et du prédicat, qui absolutisent cette distinction. Toute grammaire finit par imposer la croyance en l'existence d'une réalité adéquate à la catégorie qu'elle a formée. Sous prétexte que le « je » est le déterminant du verbe penser, nous avons une tendance naturelle à hypostasier ce « je ». Ce préjugé grammatical est lui-même à l'origine de la notion même de substance. Dès que l'on dit « je pense », ou même quand on dit « ça pense », on a tendance à croire qu'il y a une réalité, un substrat, correspondant à ce « je » ou à ce « ça ». C'est pourquoi, Nietzsche insiste sur ce point dans ce passage, il ne suffit pas de passer du « je pense » au « ça pense » pour échapper aux préjugés de la grammaire. Il est impossible de se passer du sujet tant que l'on croit encore à la grammaire. Parler de « ça » est un procédé linguistique qui cherche à éviter un tel préjugé, mais qui n'en protège pas totalement. Il est peut-être plus simple de se passer du moi, que de se passer des habitudes grammaticales et pourtant ce sont bien elles qu'il s'agit de remettre en cause afin de retrouver le devenir. Bien sûr, et le but de Nietzsche n'est pas de répondre à cette question dans cet extrait, mais il est possible de se demander quel langage, libéré des préjugés de la grammaire, va bien pouvoir utiliser la philosophie de l'avenir. On peut simplement répondre que pour Nietzsche il ne s'agit pas de supprimer le « je » au profit du « ça », et de mettre en évidence qu'on ne peut plus envisager un « je » qui soit dépourvu de corps.

Le quatrième moment du texte, qui fait appel à l'atomisme antique, n'est en rien une simple parenthèse, et cherche à montrer, cette fois en physique, en quoi les habitudes conduisent au même préjugé métaphysique. Ainsi comme en logique comprise comme l'accord de la pensée avec elle-même, c'est-à-dire l'accord du sujet avec lui-même, donc comme logique de l'entendement présupposant l'identité du sujet, comme en grammaire qui présuppose toujours la distinction du sujet du prédicat, l'atomisme antique bien que très attentif au jeu des forces qui s'exercent dans l'univers tient à maintenir un « caillot de matière », à savoir l'atome en tant qu'élément stable. On le sait, depuis ses premiers textes, Nietzsche a toujours valorisé la compréhension héraclitéenne de l'être contre la conception parménidienne de l'être qui manque le devenir et la multiplicité. Dans notre paragraphe 17 Nietzsche déploie une pensée de la force, et de manière à montrer que cette force qui agit dans le monde, qui exerce des effets comme dit le texte, n'a pas besoin d'un substrat, n'a pas besoin d'un support à partir duquel elle exercerait. Il s'agit là de dénoncer la même mythologie qu'avec la logique et la grammaire, mais cette fois en physique : on pose avec l'atome l'existence d'une réalité autonome, ce qui revient à poser, sous une nouvelle forme, la croyance en une chose en soi. En effet, la croyance en l'atome n'est que l'une des formes historiques de la croyance en l'existence d'un sujet – substrat pour des effets, pour des actions dans le monde. Pour Nietzsche, il est inutile de faire appel à un tel substrat et il faut penser d'une manière radicale le monde comme un ensemble de forces en relation dans lequel il n'y a pas de substrat, dans lequel on passe toujours d'une relation à une autre relation. Nietzsche renvoie implicitement dans ce passage à ce qu'il a déjà dit dans le paragraphe 12 de la même œuvre dans lequel il expose comment fut réfuté l'atomisme matérialiste : « Boscovich a enseigné à abjurer la croyance au dernier bout de terre qui demeurerait immobile, la croyance à la substance, à la matière, à l'atome – résidu – de – terre et à l'atome – caillot : ce fut le plus grand triomphe sur l'essence que l'on ait remportée jusqu'à présent. » Bien sûr le renvoi à

Boscovich et à son souci de construire une physique des points – forces sans le recours à la notion d'atome, donc sans l'idée d'une réalité insécable et donc substantielle, est important. Néanmoins, au-delà de la référence à une conception non substantielle de la force, il s'agit pour Nietzsche de refuser toute forme d'atomisme philosophique, y compris notamment celui de la conception leibnizienne de la monade. Néanmoins, dans notre paragraphe 17, le propos est encore plus large et vise à expliciter la notion fondamentale de volonté de puissance qui est développée par Nietzsche depuis le paragraphe neuf. L'enjeu du texte à expliquer et donc tout à fait considérable, puisqu'il s'agit là du concept fondamental de la dernière philosophie de Nietzsche, qui se prépare depuis les premiers textes. Refuser l'atomisme matérialiste dans tous les domaines de la pensée, c'est ce qui permet de comprendre que la force n'est jamais dérivée par rapport à autre chose qu'elle, et qu'elle est cependant toujours en relation avec de multiples forces. Toute la tâche de la pensée et de cesser de reconduire la force à un substrat : c'est ce qu'il faut éviter en logique, en grammaire, en physique et en métaphysique. En effet, dès que l'on pose quelque chose comme un atome, on est contraint de penser que la force ne s'épuise pas dans sa manifestation, qu'il y a en quelque sorte dans cet atome une réserve de manifestations. En outre l'idée d'atome contient en elle l'idée d'une certaine régularité dans la manifestation de la force ; dès lors se libérer de la fiction de l'atome, c'est pouvoir être attentif à la pluralité, à la diversité, dans l'expression de la force. En effet, quand on ne nivelle pas le réel à partir de nos catégories, on peut être attentif au fait qu'une même chose ne se comporte pas d'une manière régulière. Encore une fois, c'est toujours le sujet qui importe de la régularité dans le monde. Une force tient tout son être de sa relation aux autres forces et il n'y a en elle aucun principe de conservation, aucun en soi. Il y a là un bouleversement ontologique tout à fait considérable, puisque la relation n'est plus ce qui se penserait après la substance, comme ce qui arrive à une substance ; au contraire, désormais, il faut penser la relation comme première : c'est à partir de la relation que l'on peut donner sens à la force. L'homme lui-même sera alors décrit par Nietzsche, notamment dans les fragments posthumes dits de la volonté de puissance, comme une pluralité de forces et non comme une monade.

Le dernier moment du texte indique cette philosophie de l'avenir que Nietzsche a voulu écrire. Il est clair que la remise en cause de ce préjugé fondamental de la substance, de cette superstition des logiciens, des grammairiens et même des physiciens ne peut prendre qu'un temps très long et Nietzsche ne prétend pas mettre fin à cette histoire d'une erreur, de cette erreur des erreurs comme il disait dans *Le gai savoir*, et il se pense bien comme un tournant dans l'histoire de la philosophie, dans la mesure où avec lui cette histoire a pu prendre un sens et dans la mesure où avec lui un autre horizon peut se dessiner. C'est pourquoi il faut retirer à l'expression « un jour » son caractère de pure contingence ; certes, cela signifie bien que l'avenir n'est pas écrit, mais cela dit tout de même qu'un réel progrès de la culture est possible, qu'il sera possible de penser au-delà des préjugés de la métaphysique. Dans ce processus de culture que Nietzsche cherche à décrire, le passage du « je » au « ça » est également ce qui devra être dépassé, puisqu'il y a encore dans le « ça » un résidu de « je ». Ainsi des logiciens, ceux qui ont su être attentifs à la logique du corps par rapport à la logique d'entendement, pourront même se passer de ce petit « ça », dans la mesure où quand on dit que « ça pense » le « ça » ne doit plus être compris comme une unité réduisant la pluralité, et

il s'agit de penser, à l'avenir, une unité par la pluralité et pas simplement dans la pluralité. C'est pourquoi l'honnête et antique « je », comme dit Nietzsche dans la fin de ce texte, a pu se sublimer, c'est-à-dire passer de l'état solide à l'état gazeux, dans un « ça » qui a déjà de légèreté. Néanmoins, la lutte contre la pesanteur, c'est-à-dire contre le nihilisme, est une lutte qui commande une légèreté bien plus grande encore, et c'est pourquoi il faut abolir même le « ça » afin d'accéder « au monde vu du dedans » comme l'écrit Nietzsche au paragraphe 36.

## Conclusion

Les cinq moments de ce paragraphe 17 de *Par-delà bien et mal* donnent à comprendre l'importance du renversement proposé par Nietzsche, dans la mesure où Nietzsche ne cherche pas à remplacer un fondement par un autre fondement, et veut remettre en cause le projet même de trouver un fondement à l'être et donc de vouloir expliquer l'être à partir d'autres choses que de lui-même. C'est pourquoi remettre en cause le préjugé des logiciens, ce n'est pas simplement dire que toute logique formelle suppose une logique transcendantale, comme dira Husserl, mais c'est montrer que la logique d'entendement vit le plus souvent dans l'oubli d'une logique bien plus fondamentale, qui cette fois ne relève pas de la conscience, et qui est la logique même du corps, celle du jeu de forces propres à la vie pulsionnelle. La dynamique de ce texte est de parvenir à tenir ensemble des thèmes qui pourraient sembler à première vue bien séparés : la question de la logique, celle de la grammaire et du langage, celle enfin de la physique. Nietzsche dans ce paragraphe 17 a pu montrer que toutes ces questions n'en font qu'une, car dans tous les cas le préjugé fondamental est à la fois celui du sujet – agent et celui de l'en soi. Comme Nietzsche montre dans d'autres textes, ces deux préjugés n'en font qu'un, puisque c'est la mythologie du sujet qui engendre la mythologie de l'en soi, à partir de cet affect de la crainte. Ainsi, « un jour » il sera possible d'être vraiment attentif au sensible au lieu de s'évader vers le supra terrestre comme le souligne le prologue de Zarathoustra. Cela suppose de comprendre que le corps est la grande raison est que ce n'est pas le « je » qui veut, ni même le « ça », mais c'est le corps comme pluralité de pulsions, de forces, et d'âme. Ce qui viendra peut-être un jour c'est ce que Nietzsche nomme le surhomme, c'est-à-dire celui qui s'incorpore, celui qui se faisant corps, développe une volonté de puissance qui ne se réduit plus à une volonté de conservation. Le vrai logicien est celui qui peut vouloir l'éternel retour.

Commentaire du § 127 du *Gai savoir*

Livre troisième

151

127.

(v 5 99)

*L'effet ultérieur de la plus ancienne religiosité.* — Tout homme irréfléchi s'imagine que la volonté serait la seule réalité agissante : le vouloir quelque chose de simple, de purement donné, d'inductible, de compréhensible en soi. Il est convaincu que lorsqu'il fait quelque chose comme par exemple frapper un coup, ce serait *lui* qui frappe, et qu'il aurait frappé parce qu'il *voulait* frapper. Il ne remarque rien du caractère problématique du phénomène, mais le sentiment de la *volonté* lui suffit non seulement pour admettre la réalité de la cause et de l'effet, mais encore pour croire *comprendre* leur rapport. Il ne sait rien du mécanisme de l'événement ni du subtil travail aux centaines de nuances qui doit être effectué pour aboutir au coup, ni non plus de l'*incapacité* de la *volonté* en soi à exécuter ne serait-ce que la moindre fraction de ce travail. Pour lui la volonté est une force magiquement agissante : la croyance à la volonté comme à la cause d'effets est la croyance à des forces magiquement agissantes. Or primitivement, partout où l'homme voyait se produire un événement, il croyait à l'existence d'une volonté en tant que cause, ainsi qu'à celle d'êtres personnellement à l'œuvre à l'arrière-plan — la notion de la mécanique lui était parfaitement étrangère. Mais parce que durant des périodes extraordinairement longues, l'homme n'a cru qu'à l'existence de personnes (et non pas à celle de matières, de forces, de choses, etc.) la croyance à la réalité de la cause et de l'effet est devenue pour lui une croyance fondamentale que maintenant encore il applique partout à n'importe quel événement, — de façon instinctive, par une sorte d'atavisme de la plus lointaine origine. Les thèses : « point d'effet sans cause », « tout effet est une nouvelle cause » paraissent comme des généralisations de thèses beaucoup plus limitées : « où l'on a agi, là on a voulu », « on ne peut agir que sur des êtres voulants », « il n'est jamais de souffrance pure et sans conséquence, d'une action, mais toute souffrance est une émotion de la volonté » (volonté d'agir, de se venger, de se défendre, de calomnier) — mais aux temps primitifs de l'humanité les deux genres de thèses étaient identiques, les premières n'étant pas la généralisation des secondes, mais celles-ci l'élucidation de celles-là. — Schopenhauer, pour avoir admis que tout ce qui existe ne

serait que quelque chose de voulant, a intronisé une mythologie des plus archaïques : il semble n'avoir jamais tenté une analyse de la volonté, parce que, semblable à chacun, il *croyait* à la simplicité et à l'immédiateté de tout vouloir : — alors que le vouloir n'est autre chose qu'un mécanisme si bien monté qu'il échappe presque au regard de l'observateur. / A Schopenhauer, j'oppose les thèses suivantes<sup>1</sup> : premièrement, pour que la volonté naisse, une représentation du plaisir et du déplaisir est nécessaire. Deuxièmement : qu'une excitation violente puisse être ressentie comme plaisir ou déplaisir, revient à une *interprétation* de l'intellect qui, dans la plupart des cas sans doute, nous travaille en cela de façon inconsciente; la même excitation *peut* être interprétée en tant que plaisir ou déplaisir. Troisièmement, ce n'est que chez les êtres intelligents que se produit le plaisir, le déplaisir et la volonté; l'immense majorité des organismes n'a rien de tout ceci.

### Introduction.

Dans la conception « moderne » de la volonté, dont Kant est peut-être le nom-titre sans en être l'unique représentant, ni nécessairement le sommet, elle est comprise comme une autodétermination, comme une causalité par liberté, ce qui est bien évidemment lié au privilège de la conscience et à l'identification de la volonté à la conscience. Parce que je suis une capacité apriori de dire « je », de prendre conscience de moi-même, de poser un acte de réflexion, je serai la cause de moi-même et la volonté serait un acte « simple », dans la mesure où elle ne se fonde que sur la réflexion, tout le reste étant pure passivité. Nietzsche veut renverser cette conception idéaliste de la volonté qui la simplifie en oubliant tout ce qui porte la volonté à savoir la vie du corps, l'ensemble des excitations, des réactions, des représentations inconscientes, sans lesquelles je ne peux rien vouloir. Il veut remettre en cause l'idée que l'action ne commencerait qu'avec la décision alors qu'elle est rendue possible par toute une vie qui la précède. Ce § 127 du *Gai savoir* énonce alors la thèse centrale de Nietzsche sur la volonté, celle qui est liée dans cette même œuvre à la mort de Dieu et à la critique du moi substantiel. En réalité tous les renversements proposés par Nietzsche afin de ne pas nier le corps et le devenir supposent une nouvelle compréhension de la volonté qui conduira dans *Ainsi parlait Zarathoustra* à l'idée de Volonté de puissance qui sera le concept central du dernier Nietzsche.

Le texte repose sur une double généalogie : d'une part la généalogie d'une erreur qui conduit au concept idéaliste de volonté et, d'autre part, une description de la véritable genèse du vouloir. Même si le concept n'est pas encore explicitement présent dans ce §127, ce texte libère la possibilité de comprendre la volonté de puissance en permettant d'envisager une volonté par-delà la cause et l'effet, par-delà l'activité et la passivité. Il s'agit donc d'opposer la « volonté libre » soi-disant simple et immédiate et une volonté qui n'est ni libre, ni soumise, et qui n'est ni simple ni immédiate. Le tort de la métaphysique est finalement de considérer

la volonté d'une façon isolée et ainsi d'ignorer son essence elle-même multiple. La volonté « en soi » est une invention, quelque chose d'imaginaire, mais qui a la vie dure en philosophie. La plus grande partie du texte vise à déconstruire l'idée que la volonté « agit » pour montrer que l'action présuppose tout un complexe d'excitations, de réactions, d'interprétations, qui ont lieu en nous mais sans nous. Quand Nietzsche soutient dans certains fragments posthumes qu'il n'y a pas de volonté, cela ne veut pas dire pour lui qu'il n'y a que de la passivité en nous, mais que tout choix que nous posons, toute valorisation, impliquent une vie plus originaire dont la volonté ne doit pas être isolée.

Le § 127 du *Gai savoir* se laisse de lui-même découper en quatre parties, qui sont les quatre étapes formant le passage de la conception traditionnelle de la volonté fondée sur la conscience de soi (ce qui ignore bien sûr la conception médiévale de la volonté comme consentement au Bien) à une conception nouvelle de la volonté comme représentation et interprétations inconscientes. Comme souvent Nietzsche part d'une perspective non-philosophique, celle de l'homme irréfléchi, de l'homme de la rue, pour, dans un deuxième temps, montrer que le « sentiment » de la volonté est ce qui produit la croyance en la causalité, notre plus ancienne religiosité, c'est-à-dire celle qui est la plus profondément inscrite en nous. La troisième partie fait de Schopenhauer le représentant de la philosophie idéaliste et va montrer que le philosophe est dans la même croyance que n'importe quel homme, parce que lui aussi considère la volonté comme simple. Cela conduit Nietzsche, dans un quatrième temps à l'énoncé positif de la nouvelle conception de la volonté dans laquelle elle ne se réduit pas à la réflexion consciente. Ainsi ce § 127 dans le livre III du *Gai savoir* est une étape essentielle dans la libération de la maladie de l'idéalisme afin de se tourner vers la grande santé et vers un autre idéal que celui de l'idéalisme.

### Première partie.

Dans ce §127 encore, Nietzsche part d'un point de vue extérieur à la philosophie « l'homme irréfléchi » pour lequel la volonté va de soi, pour lequel l'homme agit parce que tout simplement il veut. Dans cette absence d'interrogation il est aussi « évident » que la volonté agit qu'il est « évident » que la pierre tombe parce qu'elle est lourde. Comme disait déjà Spinoza, si la pierre était consciente d'elle-même, elle s'imaginerait libre de tomber. Le vouloir serait un « donné », quelque chose de non relatif et donc d'absolu. Quand l'homme frappe, il est certain que c'est le « moi » qui frappe et ainsi la pseudo évidence du vouloir est liée à la pseudo évidence du moi. Dans cet acte, il se comprend comme la seule et unique cause, comme s'il n'y avait pas un corps, comme si le monde n'existait pas. L'homme irréfléchi est donc convaincu du caractère absolu de son vouloir : il ne dépendrait que de soi seul et il serait la seule cause de l'acte. Spontanément, et l'idéalisme ne dira pas autre chose, l'homme se considère comme la seule cause de lui-même. Il se comprend comme « cause de soi », comme si rien n'agissait sur lui.

Ce que Nietzsche nomme ici « le sentiment de la volonté » n'est autre que la conscience elle-même. On identifie la volonté à la conscience que l'on en a, sans s'apercevoir que notre vouloir est plus large que notre conscience. Cela renvoie à toute la critique de la subjectivité et du prétendu moi que Nietzsche a déjà réalisée dans le *Gai savoir*. On confond

selon Nietzsche ce qui nous apparaît en premier, le sentiment, avec ce qui est vraiment. L'homme irréfléchi est donc en fin de compte inattentif au phénomène même du vouloir.

Nietzsche met donc en évidence ici une généalogie : moi → sentiment de la volonté → cause/effet. Dans cette généalogie de l'erreur l'homme ignore tout ce qui rend pourtant possible l'action, même le simple coup : tous les mécanismes physiologiques à l'œuvre, toutes les sensations et interprétations qui sont comme un calcul infini qui permet le coup de marteau. Autrement dit, l'homme irréfléchi passe par-dessus toute la réalité de l'acte et notamment tout son caractère charnel. C'est véritablement un oubli du **corps**. Jamais une volonté pure ne pourra planter un clou et le corps n'est pas ici l'instrument dont se sert la conscience, mais il est le lieu d'une sensation, d'une pensée et d'un véritable vouloir. Cette évidence de la volonté peut être alors comprise comme de la magie, dans la mesure où on ignore le comment de l'acte. Il manque la cause efficiente et l'homme irréfléchi se contente de la cause finale. La magie consiste à croire que c'est par la force de ma volonté que le coup est donné, que la lumière s'allume, que la voiture avance. Toute action, par exemple l'acte d'écrire, est pour Nietzsche bien plus qu'un acte de la volonté identifiée à la conscience ; c'est un acte du corps qui pense et veut afin que nous puissions vraiment vouloir et agir.

## Deuxième partie.

« Or primitivement... » Après l'homme irréfléchi, Nietzsche déploie une perspective historique et généalogique sans se soucier de connaissances historiques précises. La croyance en la volonté comme cause serait la croyance la plus ancienne et donc la plus ancienne religiosité. Nietzsche évoque un anthropomorphisme qui conduisait à voir des esprits ou des personnes derrière chaque action. Dans toute la nature il y aurait de la volonté libre, des intentions poursuivies par des esprits. S'il pleut c'est qu'un dieu veut faire pleuvoir. Nietzsche songe peut-être ici à Hésiode. Cette finalité intentionnelle rendait nécessairement aveugle aux mécanismes de la nature dans lesquels il n'y a aucune intention : la nature ne « veut » rien.

Or, une croyance qui dure si longtemps devient une seconde nature, elle s'incorpore à notre être et fait que nous ne pouvons voir que des personnes. Dès lors, cette croyance finit par fonder la croyance en la cause et l'effet dans une analogie spontanée entre le sujet et la nature. Ces catégories, ne sont pas issues de façon intemporelle de la raison pure, mais viennent de la longue histoire de l'esprit humain. Leur historicité marque ici leur relativité. On ne regarde pas la nature en elle-même comme un assemblage de forces, de matières, de choses, mais à partir de catégories non pas a priori mais historiques. Ce sont donc des préjugés. Tout événement est préconstitué par les préjugés du sujet qui sont devenus des instincts et cet instinct ou cet atavisme est bien un point de vue d'interprétation : c'est un préjugé au sens d'un jugement qui s'est incorporé à nous à tel point qu'il se manifeste si naturellement qu'on en a plus conscience. Ainsi, cette mise en perspective historique de la connaissance actuelle montre que nos instincts sont plus forts que toute activité réflexive du moi. Nous croyons à notre libre vouloir alors que ce sont les instincts qui agissent, nous croyons à la cause et à l'effet alors que le monde dans toutes ses nuances échappent à ces catégories. Nietzsche déploie ici une véritable physiologie de la connaissance avec ces instincts qui sont des jugements incorporés. Nietzsche peut donc opposer à la simplicité de la volonté

libre la complexité du vouloir incarné. En réalité, chaque acte volontaire s'enracine dans une pluralité de motifs dont la conscience ignore tout. Ainsi, même dans l'erreur, c'est le corps qui interprète, qui choisit, et donc qui veut et non le moi. Nietzsche retourne donc la conception idéaliste du vouloir en décrivant son propre enracinement historique et corporel.

### Troisième partie :

« Les thèses... » Nietzsche peut maintenant dévoiler la conception idéaliste de la connaissance comme une simple généralisation de cette croyance en la causalité. La conception idéaliste de la connaissance développée par Fichte, Schelling et Hegel, maintiendrait, selon Nietzsche, la conception primitive de la volonté (la plus ancienne religiosité). En rapportant la souffrance uniquement à la volonté, comme émotion de la volonté qui conduit à agir, à se venger, à se défendre, à calomnier, on fait du sujet un absolu au lieu de le comprendre dans son enracinement dans le monde. A partir de ces préjugés, on construit des lois d'entendement comme « pas d'effet sans cause » ou « tout effet est une nouvelle cause ». Finalement, le monde moderne ne ferait que formaliser la pensée primitive en isolant la thèse sur la volonté et la thèse sur la causalité.

Schopenhauer échappe-t-il à ce reproche ? Il y a bien chez lui une pensée du corps, puisque pour lui la réalité intime du corps est d'être une expression de la volonté ; la volonté est pour Schopenhauer l'en soi des phénomènes. Néanmoins, pour Schopenhauer la volonté demeure libre par principe et peut être saisie par l'homme par intuition. Ainsi, avec Schopenhauer la volonté n'est plus la simple velléité d'un sujet qui se croit absolu, mais elle est l'en soi de toute chose. Schopenhauer semble le plus proche de Nietzsche, mais il appartient encore pour Nietzsche à l'ancienne métaphysique, car il maintient l'immédiateté et la simplicité de la volonté. Pour Nietzsche, au contraire, la volonté est essentiellement complexe, c'est un mécanisme d'une complexité infinie qui échappe à la réflexion : il est fait d'excitations innombrables, d'instincts multiples, d'interprétations toujours à recommencer. Cela montre la complexité du corps et le caractère nécessairement médiat du vouloir en ce qu'il résulte de tout ce mécanisme. Comme Nietzsche le dira plus tard dans *Par-delà bien et mal*, vouloir, c'est commander à partir d'un jugement de forces déjà là et qui incline dans tel ou tel sens. Toute une vie organique fait que la volonté libre est plus un effet qu'une cause, sans être pour autant purement passive. Elle demeure active quand elle va dans le sens de la vie, de l'accroissement de puissance, du dépassement de soi. Nietzsche dit dans un fragment posthume 1881,12[63] que l'immédiateté du « je pense » et du « je veux » est la mythologie primitive. Pour Nietzsche il n'y a pas de connaissance *a priori*.

### Quatrième partie.

« A Schopenhauer... » Ce passage est particulièrement difficile d'interprétation et pourtant avec lui le texte quitte la critique de la conception traditionnelle de la volonté afin d'énoncer la nouvelle compréhension de la volonté. Il donne la définition nietzschéenne de la volonté, qui ne doit plus être comprise comme une volonté libre. Il s'agit pour lui de donner à voir la véritable volonté qui est par-delà liberté et servitude. Nietzsche va marquer dans ce

passage le caractère essentiellement corporel du vouloir avec le plaisir et le déplaisir. Nietzsche décrit donc ici les trois aspects de la volonté, sans les ordonner chronologiquement, même si ce texte décrit aussi une genèse du vouloir :

### **Excitations → interprétations/représentations → volonté**

- a) La volonté implique une représentation du plaisir et du déplaisir (*Lust* et *Unlust*). « Représentation » ne doit pas prendre ici une signification réflexive. Il ne s'agit pas seulement de dire que le sujet forme volontairement une représentation à partir de ce qui l'excite. Le plaisir et le déplaisir sont seulement le symptôme d'un mouvement de forces. Il y a plaisir quand le sentiment de puissance se réalise. Il y a déplaisir quand il est contrarié. Contre le stoïcisme, Nietzsche reconnaît ici la valeur du déplaisir qui nous est aussi utile que le plaisir. La douleur m'avertit que mon corps est en danger et c'est ce qui me fait par exemple retirer ma main. De même, le plaisir indique ce qui est bon pour moi, et c'est pourquoi je peux le vouloir. Il ne s'agit pas de savoir si c'est juste ou non, mais de montrer qu'il n'y a pas de vouloir sans cette représentation d'un plaisir qui est le plus souvent inconsciente. La représentation est ici l'acte de ressentir le plaisir et le déplaisir.
- b) Nietzsche va marquer maintenant le caractère « intellectuel » du plaisir et du déplaisir. En effet, puisque toute excitation peut être ressentie soit comme plaisir soit comme déplaisir, c'est dire que le plaisir et le déplaisir sont déjà des interprétations de ce signe qu'est l'excitation. Certes, cette interprétation est le plus souvent inconsciente, elle se fait spontanément. Le plaisir et le déplaisir sont des « jugements » d'instinct. La douleur liée à une brûlure est ainsi une forme d'évaluation de la lésion subie. Il n'y a pas de douleur sans évaluation. Autrement dit, le déplaisir est « intellectuel », car il est le jugement souvent inconscient que quelque chose m'est nuisible. La douleur n'est donc ni un pur état du corps, ni un pur état de l'âme, mais elle est un jugement à même notre corps. Notre corps est d'abord un ensemble de jugements inconscients de plaisir et de déplaisir.
- c) Le dernier point attaque à nouveau la simplicité du vouloir selon Schopenhauer. Il y a bien une volonté proprement humaine comprise de manière transcendante comme commencement, mais ce n'est qu'un des éléments de la volonté auquel on ne peut la réduire. La liberté humaine est bien « intellectuelle » et cette intellectualité-là est bien absente de bien des êtres, mais Nietzsche a montré en quoi cette intellectualité est à même le corps. Telle est la thèse de Nietzsche qui renverse la thèse de l'idéalisme sur la volonté : contre l'idée d'une volonté pure de tout élément venant du corps, c'est en tant que corporelle que la volonté est humaine. La différence entre les hommes et les autres êtres ne vient pas de la conscience, mais du corps. Seul l'homme possède un corps comme système de jugements de plaisirs et de déplaisirs.

### Conclusion :

A partir de cette thèse il devient possible de comprendre en quoi le « gai savoir » n'est pas l'abolition de toute valeur, mais l'instauration d'autres valeurs, comme le dépassement de soi, la noblesse et le surhomme. Généalogie de la connaissance et généalogie de la morale sont inséparables pour renverser l'idéalisme et pour renverser le christianisme qui, selon Nietzsche, demeure une forme d'idéalisme. Il ne faut surtout pas séparer morale et métaphysique, puisque la critique de la morale est une critique de la métaphysique. Ce § 127 confirme donc que pour Nietzsche l'idéalisme n'est qu'une morale dans la mesure où à son fondement il y a toujours des valorisations.

Ce § 127 a permis de confirmer que la croyance en la causalité vient de notre croyance à notre identité de sujet et à la compréhension de nous-mêmes comme cause. On peut donc bien dire que Nietzsche déconstruit ici le « système » de la métaphysique en montrant qu'au nivellement du sujet correspond le nivellement du monde. La connaissance est alors commandée par de simples valeurs de conservation, néanmoins il serait possible d'envisager qu'elle devienne liée à des valeurs actives, qu'elle soit une expression de ce qu'il va nommer la volonté de puissance, ce qui est un tout autre concept de volonté dont ce § 127 prépare la compréhension en libérant de toute conception d'une volonté simple.

## Le Gai savoir, § 355

*De l'origine de notre concept de « connaissance ».* – L'explication suivante m'a été suggérée dans la rue : j'entendais un homme du peuple dire : « Il m'a reconnu » - et me demandais aussitôt : qu'est-ce que le peuple peut bien entendre par connaissance ? Que veut-il, quand il veut de la « connaissance » ? Rien d'autre que ceci : ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de *connu*. Et nous autres philosophes – aurions-nous entendu *davantage* par le terme : connaissance ? Le connu signifie : ce à quoi nous sommes assez habitués pour ne plus nous en étonner, notre vie quotidienne, une règle quelconque dans laquelle nous serions engagés, toute chose familière enfin : - qu'est-ce à dire ? Notre besoin de connaissance ne serait-il pas justement ce besoin du déjà-connu ? La volonté de trouver parmi tout ce qu'il y a d'étranger, d'extraordinaire, de douteux, quelque chose qui ne soit plus pour nous un sujet d'inquiétude ? Ne serait-ce pas *l'instinct de la crainte* qui nous incite à connaître ? La jubilation de celui qui acquiert une connaissance ne serait-elle pas la jubilation même du sentiment de sécurité recouvré ?... *Tel philosophe estima le monde « connu » dès qu'il l'eut ramené à l' « Idée » : mais n'était-ce point parce que l' « Idée » lui était si connue, si familière déjà ? parce qu'il avait entièrement cessé de craindre l' « Idée » ? – Honte à la suffisance de ceux qui prétendent connaître ! Que l'on examine sous ce rapport les principes et les solutions qu'ils proposent aux énigmes du monde ! Quand dans les choses, sous les choses, derrière les choses, ils retrouvent ce qui, par malheur, ne nous est que trop connu, par exemple notre table de multiplication ou notre logique, ou encore notre vouloir et notre convoitise, comme ils sont heureux, aussitôt ! Car « ce qui est connu est reconnu » : ils sont unanimes à cet égard. Mais les plus circonspects d'entre eux prétendent que le connu tout au moins serait *plus facile à reconnaître* que ce qui est étranger : il serait par exemple plus méthodique de prendre son point de départ dans le « monde intérieur », depuis les « faits de la conscience », parce que ce serait là *le monde mieux connu de nous-mêmes* ! Erreur des erreurs ! Le connu, c'est l'habituel, et l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « reconnaître », c'est-à-dire à considérer en tant que problème, donc en tant qu'étranger, que lointain, que situé « hors de nous »... La grande assurance dont les sciences naturelles font preuve par rapport à la psychologie et la critique des éléments de la conscience – sciences que l'on pourrait dire *antinaturelles* – tient précisément au fait qu'elles prennent la réalité *étrangère* pour objet : tandis qu'il y a quelque chose de presque contradictoire et d'absurde à vouloir prendre pour objet ce qui n'est pas étranger...*

## Introduction

Selon un thème bien connu de la philosophie, une rengaine dirait Nietzsche, tous les hommes désirent naturellement connaître ; la volonté de connaissance serait aussi universelle qu'éternelle. Bien évidemment, cette volonté de connaître peut se heurter à différents obstacles, mais le plus souvent le travail du philosophe consiste à s'éveiller à cette volonté, revient à dégager la pureté de cette intention, de manière à ce que cette volonté de savoir puisse être le plus possible désintéressée. La nouveauté de Nietzsche est certainement de vouloir être un tournant dans l'histoire de la philosophie, voire un destin, en s'interrogeant cette fois sur la nature exacte de cette volonté de connaissance.

Ce texte du paragraphe 355 du *Gai savoir* s'intitule « de l'origine de notre notion de « connaissance » », et ainsi la perspective généalogique, qui permet de déconstruire la métaphysique en l'attaquant dans ses préjugés fondamentaux, se trouve clairement affirmée. Il n'est pas exagéré de dire que ce texte qui se trouve dans la cinquième partie du *Gai savoir* non seulement résume à lui seul toute l'entreprise du *Gai savoir* cherchant à montrer, selon une perspective généalogique, que notre connaissance, que nous imaginons libre de tout préjugé, s'enracine, en réalité, dans l'instinct de crainte et fonctionne dès lors selon l'unique principe de la reconnaissance. Néanmoins, on peut ajouter que ce texte issu de la cinquième partie ajoutée en 1887 à la seconde édition du *Gai savoir* formule l'essentiel de la philosophie de Nietzsche, et notamment de sa critique de la connaissance commencée avec *Humain trop humain*. Cette critique de la connaissance a deux dimensions : une dimension négative, qui consiste à déconstruire une science niant la vie, et une dimension positive, à savoir mettre au jour une autre forme de connaissance, celle qui appartient à « nous autres hommes sans crainte », pour reprendre le titre de la cinquième partie de l'ouvrage. Dès lors, ce texte montre que le gai savoir ne s'oppose pas à un savoir triste, mais à un savoir craintif qui méconnaît l'ivresse de la connaissance, ivresse que Nietzsche a cherché à élucider de *La naissance de la tragédie* jusqu'au *Crépuscule des idoles*.

L'objet central du texte porte donc sur la volonté et le texte commence par se demander quelle est cette volonté qui anime le philosophe comme l'homme de la rue. Est-il question d'une pure volonté de vérité ou s'agit-il d'une volonté de puissance, qui conduit soit à la sécurité, soit à l'aventure. Même si l'expression de « volonté de puissance » ne se trouve pas dans le texte de ce paragraphe 355, l'idée de cette volonté de puissance se trouve déjà dans la philosophie de Nietzsche avec le *Gai savoir*. Nietzsche va alors pouvoir, dans ce paragraphe 355, se livrer à une critique de l'idéalisme à partir de la mise en œuvre de trois couples d'opposés : le connu et l'inconnu ; le familier ou le propre et l'étranger ; le proche et le lointain. Cette méthode va lui permettre de montrer qu'à tous les niveaux de la connaissance, de la simple perception jusqu'à la plus haute activité catégoriale, il s'agit toujours de ramener l'inconnu au connu ; et c'est cela qui rend finalement la connaissance contradictoire. Il s'agit donc bien avec ce texte de poser à nouveau la question du *Ménon* : comment connaître ce qu'on ne connaît pas ? Mais cette fois il s'agit d'apporter une autre réponse que celle de Platon. Nietzsche va alors montrer que l'autre forme de la connaissance

sera au contraire un amour du lointain, de l'étranger, de l'inconnu. En conséquence, la connaissance va se comprendre plus comme une interprétation que comme une mise en forme catégoriale. Mais, encore une fois, il est nécessaire de partir d'une interrogation sur la volonté qui anime la connaissance humaine, afin d'accéder à l'essence de cette connaissance. Nietzsche renverse donc bien la perspective traditionnelle, puisque pour lui la volonté ne saurait être une simple conséquence de la connaissance.

Le texte se laisse découper en sept moments bien distincts dans lesquels s'articule le passage de la connaissance au sens habituel à la connaissance comme approche de l'inconnu. En effet, Nietzsche, d'une manière très classique, part de l'explication de l'homme de la rue qui représente justement l'étranger par rapport aux philosophes ; et c'est à l'homme de la rue qu'il fait énoncer la thèse principale quant à la nature de notre connaissance. Cela permet à Nietzsche dans un deuxième temps de montrer que le philosophe ne dit finalement pas plus et que pour lui aussi le connu est ce dont on ne s'étonne plus, c'est le quotidien, par exemple nos règles de vie, ou encore tout ce qui appartient déjà à notre univers. Dès lors, c'est le troisième temps du texte qui va introduire l'argument essentiel : cette reconnaissance est liée à un désir de quiétude, ou encore à l'instinct de crainte, qui conduit à tout ramener à soi, à son propre usage. Pour reprendre une thèse très célèbre, vivre, ce serait être en sécurité et non être en danger. À partir de là, dans un quatrième temps, Nietzsche cherche à déconstruire la métaphysique, qui n'est que l'expression de ce besoin de sécurité, et il réalise cela à partir de la critique de l'idée platonicienne, qui consiste à tout reconnaître dans le sensible à partir d'un archétype déjà connu. Par suite, et c'est le cinquième temps, Nietzsche peut dénoncer cette connaissance comme une falsification (honte !) qui est à l'œuvre dès le nombre, dès la logique. Il va montrer que cette recherche des cas identiques vient en réalité de notre convoitise. Nietzsche peut alors démonter, et c'est le sixième temps, le dernier argument en faveur de notre connaissance en montrant, notamment contre Descartes, que le proche n'est pas plus facile à connaître. Ainsi le « gai savoir » doit se gagner contre une philosophie de la conscience, contre une philosophie de l'intériorité. Connaître, c'est finalement être capable d'éloigner ce qui est proche, et c'est cela véritablement le plus difficile. Le texte se termine sur un septième et ultime moment avec la distinction entre la psychologie et la science naturelle ; la difficulté de la psychologie par rapport à la connaissance du cerveau de la sangsue par exemple. La connaissance, va montrer Nietzsche, doit demeurer fidèle à elle-même pour être une ouverture à ce qui n'est pas encore connu, à ce qui n'est pas encore propre, à ce qui n'est pas encore proche. Dans les sept étapes de ce texte, Nietzsche va donc chercher à passer du vouloir le connu, le propre ou encore le proche, au vouloir l'inconnu, l'étranger, le lointain ; et c'est bien cela qui est le gai savoir.

Dès le début du texte, Nietzsche prend l'homme de la rue comme quelque chose d'étranger à « nous autres philosophes ». La relative étrangeté de cette attaque du paragraphe 355 tient au fait que Nietzsche cherche à poser une question philosophique à partir d'autre chose, c'est-à-dire à partir d'un ailleurs de la philosophie. En effet, à la question philosophique par excellence, « qu'est-ce que connaître ? », la première réponse va être celle de l'opinion, celle du non – philosophe. Il y a là un phénomène de réduplication : le contenu

du texte se répète en effet dans la forme du texte, et ainsi il ne s'agit en aucun cas d'une entrée en matière qui serait simplement extérieure. Nietzsche adopte ici une attitude perspectiviste, dans la mesure où la philosophie se trouve mise en perspective par rapport à la non-philosophie. Cela permet à Nietzsche de mettre en œuvre dès le départ les trois couples concepts qui articulent le texte : le connu et l'inconnu, le propre étranger, le proche et lointain. Selon la méthode propre à Nietzsche, l'un des deux termes sert toujours de point de vue sur l'autre, et de cette façon Nietzsche peut proposer, à partir de cette perspective, une critique généalogique de la philosophie. Autrement dit, le propre de la méthode nietzschéenne est de jeter une lumière sur la philosophie depuis son autre. C'est pour cela qu'il formule cette question : qu'est-ce que le peuple comprend sous la notion de connaissance ? Que « veut-il » ? Ainsi Nietzsche pose bien la question de l'origine de la notion de connaissance, mais d'une façon qui n'est pas du tout transcendante. Il ne s'agit pas du tout pour lui de chercher à revenir aux conditions de possibilité de la connaissance, mais d'être reconduit à la question de la volonté. La thèse implicite du texte est claire : c'est la volonté qui est à l'origine de la connaissance. Or, justement, dans ce passage à la volonté se trouve alors dépassée l'antithèse première de l'homme de la rue et du philosophe, puisque pour l'un comme pour l'autre la connaissance est une volonté de connaissance. Il s'agit pour Nietzsche de montrer que des choses essentielles se décident dès ce point de départ. Ainsi, dès le départ, la thèse se trouve énoncée : connaître, pour l'homme de la rue comme pour le philosophe, c'est ramener quelque chose d'étranger à quelque chose de connu. On voit bien qu'une telle thèse pourrait être naïvement considérée comme totalement banale, voire comme tautologique. En effet, il semble aller de soi que connaître consiste à étendre le connu et non l'inconnu. En réalité, cette thèse change de nature dès qu'elle est considérée à partir de la volonté. Ici, le verbe « ramener » possède quelque chose d'actif ; il s'agit bien d'un acte de la volonté. Dans cette signification active se trouve contenue l'idée que je veux éliminer l'étranger comme tel. En fait, ce que je voudrais en voulant connaître, c'est du déjà connu. Pour le dire autrement, je veux du déjà connu, c'est-à-dire je veux « ramener » l'inconnu à ce que je connais déjà.

Après la considération de l'homme de la rue, le passage à la philosophie ne modifie en rien le développement de la thèse du texte, bien au contraire. « Nous autres philosophes », nous ne faisons pas autre chose que l'homme de la rue. Depuis nos cabinets de philosophes, nous ramenons, nous reconduisons aussi l'inconnu au déjà connu. En conséquence, le philosophe manifeste aussi ce besoin du « déjà connu ». Il faut cependant noter dans ce passage à la philosophie un changement d'accentuation : l'habituel, le quotidien, le familier viennent se substituer au terme de « connu ». Or, en venant élucider ce terme, ils soulignent qu'ils sont tous sous l'emprise de la volonté : nous voulons nous aussi, en tant que philosophe, l'habituel, le quotidien, le familier, bref tout ce qui constitue déjà notre univers. Le philosophe aime lui aussi la douce quiétude du chez-soi. Le philosophe n'est donc pas plus aventurier que l'homme de la rue. Alors que Platon dans le *Théétète* ou bien Aristote en *Métaphysique A* décrivaient l'étonnement comme l'affect du philosophe, comme sa capacité à s'ouvrir au réel, Nietzsche décrit ici le philosophe non seulement comme celui qui ne s'étonne pas du monde, mais plus encore comme celui qui ne veut pas s'étonner, qui veut demeurer auprès de lui-même. Le philosophe n'aime pas l'aventure et il veut se contenter de ce avec quoi il est à

l'aise, de son monde quotidien dans lequel tout est bien identifié. Nietzsche ne veut pas simplement dire que le philosophe est aussi un homme comme les autres, qui aime bien son train-train quotidien, mais il veut mettre au jour que c'est en tant que philosophe qu'il aspire aussi à cette sécurité. Il s'agit donc d'une critique de la philosophie elle-même et non pas des faiblesses d'un philosophe demeurant un homme.

Nietzsche peut alors interpréter le « besoin de connaissances » en un « besoin du déjà connu » et il y a là un pas de plus dans la démonstration. Un tel « besoin » ne doit surtout pas être interprété psychologiquement, car en réalité tout se décide philosophiquement au départ avec cette primauté absolue de la volonté. En effet, le connu n'est pas d'abord quelque chose du regard, quelque chose de relatif à la contemplation, mais c'est quelque chose que nous recherchons volontairement en effet, avec le « nous autres philosophes », le connu a été réduit au familier, à ce qui n'inquiète pas, à ce qui rassure. Dès lors, toute consistance propre d'un intelligible a ici disparu. En effet, l'intelligible n'est plus ce réel en soi vers lequel le regard humain se tourne peu à peu, mais il devient seulement relatif à nos besoins. Il n'a donc plus que l'être relatif d'un produit du vouloir et il a perdu, de fait, son caractère absolu. L'horizon de la métaphysique est ainsi bien la volonté, et, de ce point de vue, avec Nietzsche, on ne sort pas de la philosophie, même si on la critique. Avec Nietzsche, l'horizon métaphysique, c'est-à-dire celui de la volonté, ne change pas : tout être se trouve considéré selon l'horizon de la volonté. C'est pourquoi Nietzsche pouvait dire que la volonté de puissance est l'essence intime de tout être.

La thèse est introduite sur un mode interrogatif : n'est-ce pas l'instinct de la crainte qui nous incite à connaître ? Cette prise en compte de l'instinct souligne bien que le corps est dans l'œuvre de Nietzsche et dans ce texte en particulier le fil conducteur de l'interrogation philosophique. En effet, toute la pensée philosophique serait liée à cet instinct de la crainte qui serait antérieur à toute volonté libre et qui justement orienterait cette volonté en lui faisant ramener l'inconnu au connu. Au pathos de l'étonnement, Nietzsche substitue donc le pathos de la volonté de puissance. Il faut bien reconnaître qu'il n'est pas toujours simple dans l'œuvre de Nietzsche de parvenir à faire des nuances entre instinct, pulsion et affect. Dans ce paragraphe 355, il privilégie le terme d'instinct afin de mieux marquer le caractère dérivé et relatif de la volonté de connaître par rapport à un processus originare inconscient. C'est un thème qu'il a déjà développé dans le paragraphe 333 de la même œuvre et que l'on retrouve dans les paragraphes 3 et 36 de *Par-delà bien et mal*. Quoi qu'il en soit, l'instinct sera ensuite toujours reconduit par Nietzsche à la volonté de puissance. Pour le moment il s'agit de montrer que cette volonté de sécurité n'implique pas le refus de l'inquiétant, mais manifeste un souci de surmonter cette inquiétude : on connaît afin de surmonter la crainte, pour surmonter le caractère inquiétant du monde. Le but de la connaissance est bien alors de rendre familier ce qui était d'abord étranger. La jubilation dont parle Nietzsche dans le texte vient ajouter l'idée que la connaissance dépend également d'un autre besoin, celui de la joie de l'affirmation de soi, de la joie de surmonter la crainte, de la joie de transformer l'inquiétant en non inquiétant. On peut dire que d'une certaine façon plus ce qui sera surmonté est étranger, plus la joie sera grande. En conséquence, l'instinct de crainte ne doit pas être nécessairement interprété comme une volonté frileuse, et il s'agit bien au contraire plutôt d'un mode d'être au monde qui consiste à tout ramener à soi au lieu d'être hors de soi dans

l'exposition à l'étrangeté des phénomènes. Nietzsche veut mettre ici en évidence un égoïsme métaphysique et donc un égoïsme au sens non moral du terme.

Même si le nom de Platon n'est pas cité par le texte, il est clair que c'est lui qui est en cause dans ce moment du texte. Platon demeure ici l'interlocuteur fondamental de Nietzsche et ce texte cherche à énoncer la thèse d'un renversement du platonisme. Renverser le platonisme, c'est bien renverser la thèse qu'il va énoncer un peu plus loin selon laquelle « *Was bekannt ist, ist erkannt* », ce qui est familier est vraiment connu. Ainsi, la connaissance ne serait rien d'autre que la connaissance du bien connu. Toute la difficulté de ce passage est de préciser le sens même de cette critique de Platon : Nietzsche ici ne critique pas le fait que Platon ramène tout à l'Idée, mais, d'une manière bien plus fine, il critique le fait qu'il avait totalement cessé de craindre l'Idée. Nietzsche pose la question : l'Idée est-elle si proche, si familière, si habituelle ? Finalement Nietzsche critique ici cette appropriation évidente et immédiate de ce à quoi on reconduit l'ensemble du monde sensible. On peut alors avancer que dans ce texte il s'agit sans doute plus d'une critique du platonisme que d'une critique de Platon. Selon Nietzsche, l'idée devrait être un sujet d'étonnement, mais elle ne l'est pas précisément à cause de ce besoin de sécurité. Selon le platonisme (Et Nietzsche ne confond pas Platon et le platonisme), tel qu'il est décrit par Nietzsche, les idées seraient toujours déjà là pour nous. Bien sûr, pour un lecteur de Platon aujourd'hui, la vision origininaire de l'idée n'est pas comparable en fait avec le bien connu d'une familiarité intra temporelle. Si selon le *Phèdre* nous avons déjà vu les idées, ce n'est pas dans une vie d'homme, mais dans un passé immémorial, comme le met en lumière Jean-Louis Chrétien dans son livre *L'inoubliable et l'inespéré*. En outre, dans la philosophie de Platon, la théorie des idées devient très problématique et ne possède pas cette simplicité que veut lui donner ici Nietzsche. Quoiqu'il en soit, il ne s'agit pas de discuter pour Nietzsche de l'exacte nature de l'idée platonicienne, puisqu'il veut mettre en évidence d'abord que la connaissance est toujours une volonté de connaissance et si justement la connaissance est volonté de connaissance, alors ce que Nietzsche peut avancer de Platon dans ce texte peut trouver une certaine légitimité. Il y a bien en effet une joie de la connaissance une joie de ramener le sensible à l'intelligible.

Au-delà de la confrontation très rapide avec Platon, Nietzsche poursuit en cherchant à généraliser la thèse selon laquelle ce qui est connu est reconnu. En effet, d'une manière plus générale, sous les choses et derrière les choses, nous retrouvons ce que nous produisons nous-mêmes comme les lois des nombres et les lois logiques, qui en fait manifestent notre vouloir et notre convoitise. La généalogie du nombre, comme la généalogie de la logique, ou encore la généalogie des catégories, permettent de mettre au jour, selon Nietzsche, qu'il s'agit toujours de rechercher uniquement ce qui est identique. Ainsi, de la simple sensation jusqu'à la mise en forme par les catégories les plus élaborées, il s'agit toujours de reconnaître, c'est-à-dire de trouver de l'identique, ou encore du stable, ou de voir dans le monde une causalité et une finalité. Ce simple renvoi à des thèmes très développés dans le *Gai savoir* permet de défendre l'idée que Nietzsche ne se contente pas de mettre en cause une partie du savoir, mais vise bien à déconstruire la totalité de la connaissance de la simple sensation jusqu'aux mathématiques. À tous les moments de cette recherche de la connaissance, il y a le bonheur de se retrouver soi-même en toutes choses, il y a le bonheur d'une absence d'altérité.

Nietzsche suscite alors un argument classique selon lequel il serait « plus méthodique » de prendre son point de départ dans le « monde intérieur », dans les « faits de la conscience

», car ce serait là le monde mieux connu de nous-mêmes. Bien sûr, il n'y a pas que Descartes qui soit visé à ce moment du paragraphe 355, néanmoins l'idée que l'esprit soit plus facile à connaître que le corps est pour Nietzsche d'origine cartésienne. Les mathématiques sont « faciles » pour Descartes, car en mathématiques il est impossible de se tromper, dans la mesure où il n'y a pas de cause extérieure de l'erreur ; la seule cause de l'erreur, c'est une cause intérieure, c'est un manque d'attention dans la déduction. Nietzsche, en quelque sorte, va se vouloir plus méthodique que Descartes en montrant que l'âme n'est pas plus facile à connaître que le corps et qu'il convient de commencer par le corps. Dans cette critique explicite du *cogito*, Nietzsche va vouloir montrer que la méthode commande d'éloigner précisément ce qui est le plus proche, et c'est là sans doute ce qu'il y a de plus difficile. Là encore, Nietzsche ne cherche pas à écrire une histoire de la philosophie qui soit une histoire des doctrines, mais il veut montrer ce qui traverse l'histoire de la philosophie et notamment, ici, il veut critiquer la nécessité méthodique de prendre l'intériorité, ou encore l'*ego*, comme point de départ pour résoudre l'énigme du monde. Bien évidemment, Nietzsche ne veut pas se contenter de renverser les pensées de l'intériorité en montrant simplement que l'extériorité serait première. Un tel renversement demeurerait dans la même difficulté philosophique. La critique de Nietzsche est bien plus radicale et cherche à dénoncer ce qu'il appelle une « erreur des erreurs » (*Irrthum der Irrthümer*), c'est-à-dire une erreur qui est à l'origine de toutes les autres erreurs. Certes, il est possible ici de poser une question au texte : à partir du moment où la question de la connaissance se trouve ramenée à la question de la volonté, la question du vrai et du faux ne peut plus être prise dans le sens classique. Qu'est-ce qui permet alors à Nietzsche de parler d'une erreur des erreurs ? Afin de répondre à cette question, il faut souligner que Nietzsche cherche à montrer en quoi la volonté de sécurité fait méconnaître même aux plus circonspects des philosophes ce qui leur est le plus proche. Dès lors, le texte est bien intelligible si l'on prend bien garde d'interpréter en termes de volonté cette erreur des erreurs. Une telle erreur des erreurs serait une simple station de la volonté c'est-à-dire un point de développement de la volonté qui n'est pas le plus haut. De ce point de vue, le philosophe est beaucoup plus proche de l'homme de la rue qu'il ne le croit : comme lui il imagine que le plus proche soit le bien connu. Ainsi, le sens de la critique nietzschéenne de la philosophie consiste à dire qu'elle s'arrête finalement trop tôt dans sa volonté de connaissance, au lieu de considérer comme étranger, comme lointain, comme hors de nous, ce qui nous est proche. Dès lors, l'esprit, l'intériorité, qui est de l'ordre de l'habituel est peut-être en réalité le plus difficile à connaître, parce qu'il faut d'abord vouloir le connaître, afin de pouvoir ensuite le considérer depuis autre chose. En effet, pour aborder le proche, il convient d'être capable de le mettre en perspective, il est nécessaire de l'éloigner. Notamment, ce n'est pas à partir de la présence à moi-même que je me connais le plus facilement, mais c'est plutôt à partir du monde et à partir des autres. Même l'amour de soi, dira Nietzsche, se doit d'être un amour du lointain. En conséquence, le philosophe qui veut répondre à l'impératif « connais-toi toi-même » ne doit pas s'enfermer en lui-même, mais il doit bien au contraire sortir de lui afin de se découvrir hors de soi. Pour le dire autrement, le dedans n'est pas plus facile à connaître que le dehors, car on ne peut se connaître qu'en étant dedans-dehors. Comme l'a montré Nietzsche dans de nombreux textes, cela permet de découvrir les multiples rôles qui peuvent être les nôtres dans le monde et ainsi de prendre conscience de la pluralité intra subjective, ainsi que de notre appartenance à une société, à une histoire, à tout un processus qui nous précède et à partir duquel nous pouvons nous comprendre. Même si ce thème n'est pas développé dans le texte, se comprendre comme un acteur revient bien à se comprendre en tant que problème, en tant que lointain, en tant qu'étranger.

Le dernier moment du texte est loin d'être le plus simple. Pourquoi ici un tel éloge des sciences naturelles ? Nietzsche s'en explique finalement d'une manière assez claire : le mérite des sciences naturelles, par rapport à la psychologie, est d'enseigner un autre rapport au monde, un rapport au monde qui n'est plus subjectif. En effet, les sciences naturelles sont dites par Nietzsche anti-naturelles au sens où avec elles on étudie un objet qui n'a plus rien de commun avec notre nature. Une fois ce point éclairci, on peut comprendre le sens du propos de Nietzsche : c'est par un processus de désobjectivisation qu'il est possible d'accéder à la réalité, y compris à la nôtre. De ce point de vue, Nietzsche ne cherche pas à s'enfermer dans l'opposition de nous-mêmes et de la réalité étrangère, puisqu'il montrera dans bien d'autres textes que la volonté de puissance est bien d'essence intime de toute chose. On comprend alors que cette opposition n'a d'autre but ici que de souligner la difficulté de la psychologie. Le plus difficile n'est pas de se connaître, mais de véritablement vouloir se connaître et donc de véritablement vouloir reconnaître une altérité en soi. Pour reprendre une des célèbres expressions de Nietzsche qui ne doit pas être sortie de son contexte : vivre, c'est alors être en danger. On mesure alors l'importance du renversement effectué sur ce point par Nietzsche en faisant appel aux sciences naturelles dans leur dimension anti-naturelle : la connaissance de soi n'est plus un point de départ de la philosophie, elle ne peut être qu'un aboutissement de la philosophie. C'est à partir du moment où j'apprends que connaître, c'est prendre pour objet ce qui est étranger, que je peux commencer à me connaître moi-même. Il convient de se mettre à l'école des sciences naturelles pour être à l'écoute des choses et à l'écoute de soi-même.

## Conclusion

Les sept moments de ce texte confirment donc que ce paragraphe 355 résume à lui seul toute la philosophie du « gai savoir », même si tous les concepts fondamentaux de la philosophie de Nietzsche ne s'y trouvent pas. Même si les expressions de volonté de puissance, de surhomme, d'éternel retour, et même d'ivresse, ne sont pas explicitement mentionnées dans ce passage, il n'en demeure pas moins qu'elles sont implicitement présentes dans ce paragraphe qui explique en quoi il est nécessaire de passer d'un savoir animé par l'instinct de la crainte à un savoir animé par l'ivresse du devenir. Nietzsche lui-même a mentionné dans le texte la jubilation propre à la connaissance, mais justement pour montrer que la joie du philosophe n'est pas simplement une joie intellectuelle supérieure séparée de toute forme de joie sensible. Bien au contraire, en suivant le fil conducteur du corps, il s'agit de comprendre que la vraie joie est celle qui consiste à vivre en étant confronté à l'inconnu, à l'étranger, au lointain ; et que c'est en cela que nous avons véritablement un avenir. Nietzsche est loin de se contenter de critiquer Platon et Descartes, mais il veut proposer une autre compréhension de la philosophie, qui est pour lui, finalement, l'aspiration secrète de toute la philosophie. Encore une fois, l'erreur des erreurs, c'est de croire que l'idée est familière, proche et bien connue, alors qu'il s'agit de vivre en philosophe dans l'inquiétude de l'idée, depuis son étrangeté et son lointain. Nietzsche a donc pu montrer, et c'est ce que la philosophie après lui ne cessera de méditer, que connaître, ce n'est pas reconnaître, ou du moins que ce n'est pas là l'essentiel de la connaissance. En effet, la reconnaissance ne peut être vivante que si elle est animée par l'inconnu qu'on laisse se manifester. C'est alors que la philosophie demeure une véritable aventure de l'esprit, qu'elle vit de l'éternel retour et non de la simple répétition de l'identique.

## Table des matières

Introduction.....	2
Bibliographie.....	2
Conseils de lecture .....	3
Biographie .....	4
Première partie .....	10
Nietzsche et la question de l'art.....	10
L'ivresse .....	12
<i>La naissance de la tragédie</i> .....	17
Deuxième partie .....	27
Le rapport de Nietzsche à Schopenhauer et la question du corps comme volonté objectivée.....	27
Troisième partie .....	36
La déconstruction de l'historicisme .....	36
Quatrième partie.....	44
La critique du moi.....	44
Cinquième partie .....	58
Une connaissance humaine, trop humaine.....	58
Les catégories .....	69
Sixième partie.....	73
Le renversement des valeurs .....	73
La critique de la compassion .....	78
Le pathos de la distance .....	85
Le Dieu moral .....	87
Le surhomme.....	93

Septième partie .....	96
<b>L'éternel retour</b> .....	96
Rappels sur les parties précédentes du cours.....	96
Les textes sur l'éternel retour .....	103
I ; Les textes du <i>Gai savoir</i> : .....	105
Texte du <i>Gai savoir</i> § 341 : .....	105
Textes Fragments posthumes du <i>Gai savoir</i> , p. 370-373 .....	108
II Les textes d' <i>Ainsi parlait Zarathoustra</i> .....	111
<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i> III « De la vision et de l'énigme » .....	111
<i>Ainsi parlait Zarathoustra</i> III Le convalescent, texte p. 285 .....	115
III. Texte de <i>Par-delà bien et mal</i> , § 56.....	116
Annexe : 3 explications de textes.....	121
Commentaire du paragraphe 17 de la première section de <i>Par-delà bien et mal</i> .....	121
Commentaire du § 127 du <i>Gai savoir</i> .....	129
<a href="#">Commentaire</a> , <i>Le Gai savoir</i> , § 355 .....	136