

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

DANY ROY-ROBERT

NIETZSCHE

LA CULTURE DE LA GRANDE SANTÉ

AOÛT 2010

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

*Références bibliographiques
et liste des abréviations*

Nous donnerons les références des citations de Nietzsche en utilisant les abréviations suivantes :

A : *Aurore*

AC : *L'antéchrist*

APZ : *Ainsi parlait Zarathoustra*

CI : *Crépuscule des idoles*

CIN : *Considérations inactuelles*

CW : *Le cas Wagner*

EH : *Ecce Homo*

FP : *Fragments posthumes*, suivi de l'abréviation de l'œuvre avec laquelle ils sont classés dans l'édition française, ou, pour les textes postérieurs à l'été 1882, du numéro du tome correspondant (X à XIV).

GM : *La généalogie de la morale*

GS : *Le gai savoir*

HTH : *Humain, trop humain*

NT : *La naissance de la tragédie*

NW : *Nietzsche contre Wagner*

PBM : *Par-delà bien et mal*

Posthumes : *Œuvres posthumes*

Puissance : *La volonté de puissance, tome I et II*

VM : *Vérité et mensonge au sens extra-moral*

Les références bibliographiques complètes de ces éditions se trouvent à la fin du présent ouvrage.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRES	
I. LA DESTRUCTION DE LA TRADITION.....	6
II. CORPS ET VOLONTÉ DE PUISSANCE.....	42
III. SANTÉ ET DÉCADENCE.....	62
IV. LA CULTURE DE LA GRANDE SANTÉ.....	95
CONCLUSION.....	122
BIBLIOGRAPHIE.....	124

INTRODUCTION

Nietzsche est un penseur difficile d'approche du fait de son style littéraire hétéroclite, de l'étendue de ses objets d'étude et de la grandeur de son œuvre sur laquelle il est revenu fréquemment pour la critiquer, la modifier, voire la contredire entièrement. On a sûrement raison d'affirmer que de vouloir systématiser la pensée nietzschéenne implique impérativement un tour de force qui fait violence à la richesse de l'œuvre et oriente la lecture dans de fausses pistes. Ce même danger guette une lecture trop exclusive qui s'attache à quelques œuvres ou à certains passages pour en soustraire le sens « global » de sa philosophie. Il n'est pas si surprenant d'avoir vu et de voir encore des positions philosophiques fascistes et anarchistes, socialistes et individualistes, pacifistes et agressives se réclamer de ses dires pour soutenir leurs divers projets. C'est qu'on a souvent, en quelque sorte, mal lu Nietzsche, car on a éludé trois attributs chers à ce dernier qui constituent des conditions nécessaires à tout bon art de la lecture : la probité, le *lento* et la maîtrise. On a bien souvent échoué à lire Nietzsche avec cet art de la nuance qu'il valorisait et qui seul peut entendre les harmonies et les contradictions au sein de l'œuvre sans les fausser, les mélanger ou les surinterpréter. Lire Nietzsche, ce ne peut être espérer en faire un tout ou le subsumer sous quelques textes centraux, mais, en revanche, ce ne peut être non plus lui dénier toute forme de sens et de cohérence. Les commentateurs contemporains tels que Patrick Wotling, Wolfgang Müller-Lauter et Éric Blondel ont su relever, avec une rigueur exceptionnelle, les unités de sens du corpus nietzschéen et le problème de fond qui traverse en filigrane l'ensemble de son œuvre : le problème de la culture. C'est ce problème que le présent mémoire se propose de présenter.

Tout d'abord, que faut-il entendre précisément par « culture » chez Nietzsche ? Suivant Wotling, la culture pour Nietzsche englobe l'ensemble des productions et des activités humaines : science, morale, philosophie, art, politique, etc; productions qui se présentent comme des interprétations d'une communauté humaine à un moment précis de son histoire.¹ Ces interprétations constituent en soi un système de valeurs, une morale déterminée, que Nietzsche examinera afin d'élaborer la valeur « réelle » de ces valeurs. C'est dans cette enquête, essentiellement généalogique, qu'il découvrira un problème. Le premier chapitre du présent ouvrage : « La destruction de la tradition », entend présenter ce problème présent au sein de la tradition ou de la culture idéaliste. Pour Nietzsche, nous ne pouvons plus croire aux idéaux métaphysiques qui la constituent pour interpréter l'homme, le monde et la vie dans son ensemble. Il va particulièrement s'attaquer à tous les dualismes qui la structurent en s'attachant à démontrer que cette culture, depuis le platonisme, représente une interprétation morale que personne avant lui n'a osé remettre en question. C'est précisément cette audace que désigne sous sa plume la question de la valeur des valeurs. En opérant une déconstruction des *apriori* qui déterminent son interprétation, il établira à la fois une genèse psychophysiologique des valeurs, qui dévoilera leur véritable origine en les reconduisant à l'activité infraconsciente des instincts, et une genèse théologico-politique qui montrera la naissance de ces valeurs serviles comme l'attribut d'une morale d'esclaves contre une morale de maîtres. La culture idéaliste appartenant à la morale des esclaves, Nietzsche démontrera qu'elle n'a pas pour condition de possibilité les *a priori* ontologiques et épistémologiques qu'elle tente de dégager et de défendre constamment, par exemple : l'être, la forme, l'esprit, dieu, la logique (logos), voir même des valeurs « transcendantes » telles que la liberté ou l'égalité, mais bien une genèse théologico-politique terrestre et physiologique. La généalogie donnera donc au philosophe la possibilité d'évaluer

¹ Voir Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 20-21.

l'origine des valeurs et de déterminer leur rang selon leur noblesse ou leur bassesse (ou encore selon leur force et faiblesse) afin de voir dans quelle direction telle ou telle valeur oriente le développement de l'homme. Or, il s'agit là d'un autre élément déterminant le concept de culture pour Nietzsche. Toute culture apparaît comme le fruit d'une discipline ou d'un élevage, et l'étude généalogique aura pour but ultime d'opérer une modification sur la culture pour la conduire vers une plus grande santé. Cette possibilité exige toutefois une interprétation capable de la rendre effective. Ce sera précisément la tâche de la volonté de puissance qui permettra de déterminer la valeur des cultures, perspective davantage théorique, pour opérer en retour une législation sur la culture moderne et décadente; ce que Nietzsche nomme « une transvaluation des valeurs. »

Le deuxième chapitre présentera ce point de départ de l'interprétation philosophique proprement nietzschéenne : le corps compris comme volonté de puissance, afin d'en dégager le sens exact. Se présentant comme un psychologue, Nietzsche tentera une lecture du mode de fonctionnement du corps dans son ensemble en opérant, comme déjà mentionné, une généalogie des valeurs en les reconduisant dans le monde infraconscient des pulsions, des instincts ou des forces. Le corps se présentera alors à lui comme une multiplicité de quanta de puissance toujours en interrelation selon une modalité fondamentale : la volonté de puissance. Cette dernière se composera à son tour de trois structures essentielles : la volonté de dominer, celle de se surmonter et celle de se maîtriser. C'est à partir de cette compréhension du corps comme volonté de puissance que Nietzsche élaborera une interprétation de la vie dans son ensemble et abordera la culture comme symptôme et instrument de cette volonté de puissance. Toutes les composantes culturelles apparaîtront à la fois comme une symptomatologie et une entreprise thérapeutique de cette volonté visant la mise au monde et le maintien de certaines conditions d'existence pour favoriser un type particulier de configuration d'instincts et de valeurs. Se présentant alors comme

un médecin de la culture, Nietzsche fera de la volonté de puissance une interprétation médicale, traduisible en termes de force et de faiblesse, afin d'élaborer un diagnostic et un pronostic des cultures pour créer un remède à la condition contemporaine de la civilisation européenne. Une culture de la grande santé ne signifiera alors rien d'autre qu'une culture apte à répondre de façon optimale aux exigences de la volonté de puissance.

Le troisième chapitre passera en revue ces diagnostics et ces pronostics cliniques des divers types de culture afin de faire voir ce que signifient sous la plume de Nietzsche les notions de décadence et de grande santé. Une des indications essentielles qui permettra au médecin philosophe de juger de la valeur des cultures sera d'observer le statut qu'elles accordent aux questions du plaisir et de la douleur. C'est plus précisément à partir de leur réaction à la souffrance que Nietzsche sera en mesure d'établir les conditions de possibilité de la faiblesse et de présenter quatre déterminations qui la structurent : le ressentiment, la contradiction physiologique, la diminution de l'affect du commandement et la désagrégation des forces. L'étude généalogique de la décadence découvrira la conséquence historique de l'affaiblissement de la culture : le nihilisme passif, qui devra être surmonté.

En fin de parcours, nous définirons les solutions que Nietzsche propose pour opérer une transvaluation des valeurs morbides qui conditionnent le destin de la culture. C'est à ce point qu'il faudra demeurer en réserve devant la tentation de dégager un sens clair et précis de plusieurs textes. La solution aux problèmes de la culture est sans doute le passage le plus incomplet et peut-être le plus contradictoire du corpus nietzschéen. Nous nous refuserons alors d'adopter une interprétation sans faire voir les difficultés de lecture sous-jacentes et nous exposerons les contradictions qui empêchent de trop rapidement schématiser une pensée nuancée,

neuve et non terminée. Nous aborderons les distinctions entre le type supérieur et le surhomme, la question de la sélection des nouveaux maîtres appelés à former une aristocratie, les moyens nécessaires à leur élévation et, en dernier lieu, un instrument essentiel à la mise en place d'une culture de la grande santé : la doctrine de l'éternel retour.

CHAPITRE I

LA DESTRUCTION DE LA TRADITION

Nietzsche dit que nous sommes désormais dans « l'impossibilité d'utiliser les idéaux anciens pour interpréter l'ensemble de l'évolution »¹. Ces idéaux, ce sont ceux de la métaphysique qui a pour essence l'idéalisme. Jean Granier, commentant ce passage, explique que Nietzsche entend par idéalisme une conception de « 'l'être' » comme entité transcendante, substantielle, permanente, soustraite au devenir, à la contradiction, à la lutte, à la mort. »² Cette conception de l'être ainsi que ses attributs essentiels ne peuvent plus servir de référents axiologiques pour l'interprétation philosophique. La raison en est que Nietzsche opère un déplacement central pour l'intelligence de sa philosophie : ces idéaux ne possèdent « en soi » aucune « réalité », aucune « vérité » ; ils ne possèdent aucune essence absolue et immuable telle que l'entend la philosophie classique³. Le déplacement consiste en ce qu'ils sont désormais interprétés sous l'angle de la valeur : « Les philosophes croient tous à (des) valeurs, et une forme de leur respect a été d'en vouloir faire des vérités *a priori*. Caractère falsificateur du respect... »⁴ La problématique tient donc domicile dans cette correspondance entre « valeurs » et « vérités »⁵, et c'est ce dernier terme qui ne fait plus sens pour Nietzsche qui prétend être le premier à remettre en cause l'idée même de vérité parce qu'il est le premier à voir qu'elle dérive d'un problème plus profond : celui de la morale. À ses yeux, si toute l'architecture philosophique

¹ *Puissance*, t. I, liv. II, §170, p. 280.

² Jean GRANIER, *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 119.

³ L'utilisation des guillemets dans ce mémoire a pour fonction de vider ces concepts de leur interprétation essentialiste. Notons que c'est fréquemment l'emploi qu'en fait Nietzsche.

⁴ *Puissance*, t. I, liv. I, §57, p. 22.

⁵ La tradition métaphysique, théologique et religieuse ne parvient pas à concevoir que « toutes ces valeurs sont empiriques et relatives. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §57, p. 22).

européenne depuis Platon menace de s'effondrer, et que tout ce qu'elle croyait avoir acquis de durable semble vain, ce n'est pas parce que la philosophie a négligé d'opérer sur elle-même un examen fondamental ou une critique de la raison dans son ensemble. De fait, Socrate ne mettait-il pas en doute l'ensemble du savoir grec ? Descartes avec son doute radical et Kant avec sa critique de la raison ne sont-ils pas tout autant avisés ? Certes, ils le sont, mais ils n'ont pas entrevu que « tous les philosophes ont bâti leurs systèmes sous la séduction de la morale »⁶. Mais que devons-nous entendre au juste par « morale » ? Patrick Wotling dans *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche* en donne une définition précise :

Comme toute doctrine religieuse, philosophique, politique, une morale est avant tout pour Nietzsche une interprétation adossée à un système précis de valeurs exprimant les conditions de vie d'un type d'homme particulier⁷.

Si, comme le soutient Wotling, une morale présente un système de valeurs d'un type d'homme particulier, les cultures humaines présentent plusieurs types possibles et, conséquemment, plusieurs morales aux contenus divers. En un premier temps, Nietzsche ne se contente pas de fixer de nouvelles valeurs ou de distinguer les fausses des bonnes. Le point de départ de sa philosophie est moins une position morale solidement conquise qu'une critique des valeurs morales, car « ce qui a le plus manqué à toutes les 'sciences de la morale'', si étrange que cela semble, c'est le problème même de la morale; on n'a jamais eu même le soupçon qu'il pût y avoir là un problème. »⁸ L'introduction d'*Aurore*, écrite en 1886, nous présente la voie solitaire du philosophe, l'entreprise que peu peuvent vouloir, celle de « saper notre *confiance en la morale*. »⁹ Cette confiance sur laquelle la philosophie a construit en vain depuis des millénaires a été la plus tenace, car la morale a été l'autorité qui exigeait une obéissance et une interruption de la

⁶ A, avant-propos, §3. « Depuis toujours en effet, depuis que l'on parle et que l'on persuade sur terre, la morale s'est affirmée comme la plus grande maîtresse de séduction, et, en ce qui nous concerne, nous autres philosophes, comme la véritable *Circé des philosophes*. » (A, §3).

⁷ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 36. « J'appelle 'morale' un système de jugement de valeur qui est en relation avec les conditions d'existence d'un être. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §136, p. 266).

⁸ PBM, §186.

⁹ A, §2.

pensée¹⁰.

Nietzsche se présente alors comme un psychologue dont la tâche nécessite un immoralisme :

La psychologie dans son ensemble est restée jusqu'à présent suspendue à des préjugés et à des craintes d'ordre moral : elle ne s'est pas aventurée dans les profondeurs. [...]. Une authentique psycho-physiologie doit combattre des résistances inconscientes dans le cœur du chercheur, elle a « le cœur » contre elle [...] - nous cinglons tout droit hors de la morale, nous repoussons, nous mettons en pièces peut-être ce qui nous restait de moralité en faisant route à l'aventure, - mais pour nous qu'importe ! Jamais encore à des voyageurs téméraires, à des aventuriers, ne s'est ouverte une vue sur un monde *plus profond*; et la psychologie qui « offre un sacrifice » de cette sorte – *ce n'est pas*, bien au contraire le *sacrificio dell'intelletto* – pourra du moins réclamer en échange que la psychologie soit à nouveau reconnue comme reine des sciences, que toutes les autres sciences sont là pour préparer et servir. Car désormais la psychologie est à nouveau le chemin qui introduit aux problèmes fondamentaux¹¹.

Le *cœur* dont il est question ici est celui de Pascal qui, devant l'amoralité foncière de la vie que suscitaient en lui les espaces infinis dévoilés par la science moderne, éprouvait une absence totale de raison et devait sacrifier cette dernière à la foi, à ce fameux cœur qui a ses raisons que la raison ne connaît pas. Mais ici, il faut inverser la procédure. Pour Nietzsche, le cœur a des raisons que la raison peut connaître, mais qu'il ne soupçonne pas : raisons morales et religieuses. Le sacrifice qu'exige désormais la psychologie est précisément de ne plus abdiquer l'intelligence au cœur de l'ancienne morale et de résister à la sollicitation ou à la séduction qu'elle recèle. Toutefois, cette nécessité est commandée par cela même qu'elle récuse, c'est-à-dire par la moralité. Pourquoi ? Parce que la morale a cultivé en l'homme une valeur primordiale : la vérité, et c'est l'obéissance à cette loi rigoureuse qui conduit la morale à son « auto-suppression » ou à son « auto-dépassement »¹². C'est l'obéissance à ce tu dois, à cet impératif qu'est la vérité à tout

¹⁰ « Depuis le temps que le monde existe, jamais une autorité ne fut disposée à se laisser prendre pour objet de critique; et, surtout, critiquer la morale, considérer la morale comme un problème, comme problématique : comment ? cela n'était-il pas – n'est-il pas – immoral ? » (A, §3).

¹¹ *PBM*, §23, cité par Jean LEFRANC dans *Comprendre Nietzsche*, p. 107.

¹² « Et si ce livre porte son pessimisme jusqu'au cœur de la morale, et même au-delà de la confiance en la morale, - ne serait-il pas, en cela précisément, un livre allemand ? Car il représente effectivement une contradiction, et il ne la redoute pas : on y dénonce la confiance en la morale – pourquoi donc ? *Par moralité !* » (A, §4). Nietzsche poursuit en mentionnant qu'« à nous aussi s'adresse encore un "tu dois", nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse qui nous domine [...], en tant qu'hommes de *cette* conscience, nous nous sentons encore proches de la droiture et de la piété allemandes millénaires, même si nous en sommes les derniers rejetons, nous autres immoralistes et athées d'aujourd'hui, nous avons même, en un certain sens, l'impression d'être leurs héritiers, les exécuteurs de leur volonté la plus intime, d'une volonté pessimiste, comme nous le disions, qui ne craint pas de se nier elle-même parce qu'elle

prix qui fait de Nietzsche lui-même un homme pieux, c'est-à-dire probe, comme la conséquence d'une longue et millénaire interprétation morale qui ne se découvre plus comme porte-voix de la « vérité », mais comme un mensonge, comme une longue illusion et une téléologie pragmatique intéressée, c'est-à-dire non objective¹³. Et c'est là aussi que pourra apparaître au penseur le nihilisme latent que recouvrait cette morale, car la contradiction « vérité-illusion » qui en constituait le cœur aboutit aujourd'hui à un phénomène de décomposition « qui consiste à ne pas estimer ce que nous connaissons et à ne plus pouvoir estimer les mensonges que nous voudrions nous faire »¹⁴. La volonté de vérité est donc celle-là même qui va conduire le destin historique de Nietzsche à entendre le plus grand des événements récents : la mort de Dieu¹⁵, la mort d'une « foi qui était la base, l'appui, le sol nourricier de tant de choses : toute la morale européenne »¹⁶.

Comme toute morale est adossée à un système précis de valeurs et que celles-ci expriment des conditions de vie d'un type, Nietzsche ne s'en prend pas *a priori* à toute morale, mais à celles qui ont dominé largement l'histoire occidentale et chez qui se trouve la volonté de vérité comme idéal scientifique de la connaissance. La question du sens, pour lui, ne regarde plus la

se nie avec joie ! En nous s'accomplit – au cas où vous souhaiteriez une formule, - *l'auto-dépassement de la morale*. - » (A, §4). Jean Granier traduit ce dernier terme par « l'auto-suppression de la morale » (*op. cit.* p. 22). Ce dépassement n'est ni plus ni moins que la signification même du personnage qu'est Zarathoustra : « Une critique radicale des valeurs suppose un parti pris d'immoralisme qui est, par sa provocation même, la vérité de la morale : « Me comprend-on ?... La victoire de la morale sur elle-même, par véracité, la victoire du moraliste sur lui-même, pour aboutir à son contraire, à *moi*, c'est ceci que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra. » (EH, §4). Sur la question de la culture morale de la faculté qu'est la véracité, voir aussi *Puissance*, t. I, liv. I, §228, p. 105-106.

¹³ Jean Lefranc peut donc écrire : « Allez plus loin que la critique idéaliste, qu'une « métaphysique de la métaphysique » selon l'expression même de Kant, surmonter l'obstacle théologique, ce n'est pas renoncer à la volonté de vérité [...], c'est intensifier cette volonté de vérité jusqu'à ce qu'elle porte, au-delà du préjugé métaphysique, sur la volonté de vérité elle-même, c'est-à-dire jusqu'à ce que la volonté de connaître se connaisse elle-même comme volonté de puissance. C'est en ce sens que Nietzsche peut se targuer d'avoir été le premier à poser la valeur de la vérité » (*op. cit.* p. 226).

¹⁴ *Puissance*, t. I, liv. I, §228, p. 105-106.

¹⁵ *GS*, §125.

¹⁶ *GS*, §343. Du fait de la nécessité historique de cet événement, Nietzsche se présente comme un fatum : « Un jour, mon nom sera associé au souvenir de quelque chose de prodigieux – à une crise comme il n'y en eut jamais sur terre, à la plus profonde collision de consciences, à un verdict inexorablement rendu contre tout ce qu'on avait jusqu'alors cru, réclamé, sanctifié. Je ne suis pas un être humain, je suis de la dynamite » (EH, §4).

problématique de la vérité, mais la valeur même de la morale idéaliste. C'est cette question que traduit la fameuse expression « la valeur des valeurs »¹⁷, c'est-à-dire la nouvelle exigence d'une critique des valeurs morales. Il faut alors dégager la signification nietzschéenne des valeurs pour commencer à traduire le déplacement de sens que représente sa philosophie par rapport à la tradition :

[...] les valeurs sont des croyances intériorisées traduisant les préférences fondamentales d'un type de vivant donné, la manière dont il hiérarchise la réalité en fixant ce qu'il éprouve (éventuellement à tort) comme prioritaire, nécessaire, bénéfique, ou au contraire nuisible. [...] Les valeurs sont des interprétations, et ne sont pas plus susceptibles d'une interprétation en termes de vérité et de fausseté que n'importe quel autre genre d'interprétation. Ce qui les caractérise n'est pas une nature spécifique, mais plutôt une position particulière au sein d'une culture donnée – n'importe quelle interprétation étant susceptible de passer, si les conditions de culture le permettent, au rang de valeur¹⁸.

La morale et les valeurs ne peuvent plus être traduites en termes de vérité et de fausseté parce qu'elles sont reléguées au statut d'interprétations, à des croyances qui traduisent des préférences et non à des « réalités ». Ces préférences renvoient à leur tour à des considérations d'ordre physiologique¹⁹, car « toutes les fonctions des êtres organiques impliquent des jugements de valeur »²⁰ qui expriment ce qui est nécessaire à la conservation propre d'un type; conservation corrélative à des conditions de culture. À ce titre, l'âme pour Nietzsche ne désigne pas autre chose : « "L'âme" sert à désigner un système de jugements de valeurs et d'*émotions de valeur*. »²¹ En ce qui a trait au concept de culture chez Nietzsche, il est, lui aussi, très vaste. Il englobe l'ensemble des créations humaines, qu'elles soient d'ordre moral, religieux, artistique, scientifique, philosophique, politique ou social, en tant qu'elles sont déterminées par la volonté

¹⁷ *GM*, avant-propos, §6.

¹⁸ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 51.

¹⁹ Le deuxième chapitre du présent ouvrage approfondira la question de la physiologie et notamment l'idée du *corps comme fil conducteur*, comme point de départ pour une interprétation permettant de jauger de « la valeur des valeurs ».

²⁰ *Puissance*, t. I, liv. II, §237, p. 304.

²¹ *Puissance*, t. I, liv. II, §179, p. 285. « Nous n'avons de *sens* que pour un choix de perceptions – pour celles qui sont nécessaires à notre propre conservation. *La conscience n'existe que dans la mesure où la conscience est utile*. Il est hors de doute que toutes les perceptions des sens sont imprégnées de *jugements* de valeur (utile ou nuisible – donc agréable ou désagréable). » (*Puissance*, t. I, liv. II, §238, p. 304).

de puissance. La culture désigne ainsi un complexe « total » et ne peut être réduite à un champ particulier de l'activité humaine, par exemple l'activité artistique et intellectuelle. Comme la culture implique l'ensemble de ces composantes qui expriment elles-mêmes un complexe de valeurs, ces dernières ne s'opposent nullement à la représentation comme le pose la division traditionnelle entre jugement de valeur et jugement de fait. Toute représentation est déjà conditionnée par des jugements de valeurs, c'est-à-dire par des volontés, car Nietzsche se refuse précisément à départager le théorique de la pratique²². Toute théorie est en soi pratique parce qu'elle expose toujours des évaluations pragmatiques liées à des conditions de culture. Nietzsche conçoit l'être comme valeur et « l' « être » - nous n'en avons pas d'autre représentation que « vivre. »²³ La valeur chez lui prend donc un sens englobant, car « quand nous parlons de valeurs, nous parlons sous l'inspiration, dans l'optique même de la vie : c'est la vie qui nous force à poser des valeurs, c'est la vie qui « valorise » à travers nous *chaque fois* que nous posons des valeurs... »²⁴ Que peut donc alors signifier, dans ce cadre philosophique proprement nietzschéen, une critique des valeurs morales, la mise en question de la valeur des valeurs ? Deleuze a bien fait remarquer que toutes les évaluations supposent des valeurs comme principe pour juger du « réel », mais, en retour, ces valeurs présupposent des évaluations « dont dérive leur valeur elle-même. Le problème critique (de Nietzsche) est (donc) la valeur des valeurs, l'évaluation dont procède leur valeur, donc le problème de leur création. »²⁵ Le problème de leur création ou de leur genèse est ce qui conduira Nietzsche à opérer une généalogie de la morale²⁶. Il n'est plus

²² « Dangereuse distinction entre le théorique et le pratique, chez Kant, par exemple, mais aussi chez les anciens : ils font comme si c'était l'intellectualité toute pure qui leur posait les problèmes de la connaissance et de la métaphysique; ils font comme si la pratique se jugeait indépendamment des solutions théoriques, selon sa norme propre. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §179, p. 285).

²³ *FP XII*, 2 [172], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 67.

²⁴ *CI*, « La morale, une anti-nature », §5.

²⁵ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p.1.

²⁶ La généalogie « représente la méthodologie de questionnement propre à une philosophie de l'interprétation, et traduit la substitution de la problématique de la valeur à celle de la vérité. Elle se caractérise par une double

question que les valeurs demeurent soustraites à la critique et de continuer par obéissance inconsciente à la tradition à critiquer le réel au nom de ces dites valeurs, comme ce sera le cas de Kant, de Hegel et de Schopenhauer, ni de les critiquer en croyant les dévêtir de leur aura sacré pour les faire dériver de faits objectifs tels que l'entendent les utilitaristes²⁷. Il ne sera pas question de seulement trouver à la morale sa raison d'existence en opérant une simple critique, ce que fera Nietzsche en opérant une genèse psychophysiologique qui dévoilera l'origine cachée des valeurs les plus élevées en les reconduisant à l'activité infraconsciente des instincts, ni de simplement produire une histoire des interprétations que présentent les diverses cultures (une simple recherche des causes historiques des diverses morales), car « le mot même ‘généalogie’ indique qu'il ne s'agit pas simplement de la recherche d'un passé, mais d'une noblesse dont les titres sont dans le passé; l'origine de la valeur démontre la valeur de l'origine. »²⁸

En enquêtant sur les sources productrices des valeurs morales, Nietzsche découvrira qu'« il existe une *hiérarchie* entre les hommes (et donc) aussi une hiérarchie entre les morales. »²⁹ Et où il y a hiérarchie, il y a typologie : « Ce qui m'intéresse, c'est le problème de la hiérarchie au sein de l'espèce humaine, au progrès de laquelle, d'une manière générale, je ne crois pas, le problème de

direction : la généalogie est d'abord enquête régressive visant à identifier les sources productrices d'une valeur ou d'une interprétation (morale, religieuse, philosophique ou autre), les pulsions qui lui ont donné naissance; elle est ensuite enquête sur la valeur des valeurs ainsi détectées - le premier moment n'étant pas le but de l'investigation, mais la condition qui rend possible le second. » (Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 32).

²⁷ « La sottise de leur généalogie de la morale se fait jour d'emblée, quand il s'agit d'établir la provenance de la notion et du jugement de ‘bon’. « À l'origine, décrètent-ils, on a approuvé et déclaré bonnes les actions non égoïstes du point de vue de ceux qui en étaient les bénéficiaires, auxquels donc ces actions étaient *utiles*; plus tard, on a *oublié* cette origine de l'approbation et simplement ressenti comme bonnes les actions non égoïstes parce que, du fait de l'*habitude*, elles étaient toujours approuvées comme bonnes, comme s'il s'agissait d'une chose bonne en soi. » On le voit tout de suite, cette première inférence contient déjà tous les traits typiques de l'idiosyncrasie des psychologues anglais » (*GM*, I, §2). « Ces historiens de la morale (des Anglais en majeure partie) ne font rien de bien important : en général ils obéissent encore eux-mêmes ingénument à quelque morale définie dont ils forment, sans s'en douter, les porte-boucliers, l'escorte; ils restent esclaves presque tous de ce préjugé populaire que l'Europe chrétienne va répétant si candidement, d'après lequel l'acte moral se distinguerait à l'altruisme, au renoncement, à l'esprit de sacrifice, à la pitié, à la compassion qui le provoquerait. » (*GS*, §343).

²⁸ Olivier REBOUL, *Nietzsche critique de Kant*, p.74. Deleuze peut donc dire que la « généalogie » s'oppose au caractère absolu des valeurs comme à leur caractère relatif ou utilitaire. » (*op. cit.* p. 2).

²⁹ *PBM*, §228.

la hiérarchie entre types humains qui ‘’ont’’ toujours existé et qui existeront toujours. »³⁰ Le deuxième temps de la généalogie aura donc pour but d’introduire une législation qui se voudra à la fois une évaluation de l’origine des valeurs et qui déterminera leur rang selon leur noblesse ou leur bassesse. L’étude historique permettra alors au philosophe de voir dans quelle direction telle ou telle valeur oriente le développement de l’homme. Les valeurs traduisant des préférences fondamentales d’un type de vivant et tout à la fois des conditions de culture, les évaluer ce sera ni plus ni moins qu’évaluer des types de culture, ce qui nécessitera une interprétation capable de le faire³¹. Ce sera précisément la tâche de la volonté de puissance qui permettra de déterminer la valeur des cultures, perspective davantage théorique, pour opérer en retour une législation sur la culture moderne, ce que Nietzsche nomme « une transvaluation des valeurs »³²; perspective pratique qui visera l’élévation d’un type particulier : le surhomme.

La question de la culture prend donc le relai de celle de la vérité et il faut alors démontrer en un premier temps en quoi la philosophie « classique » fait fausse route dans sa quête et comment certains des postulats de base nietzschéens viennent détruire ses instruments privilégiés. Le paragraphe 344 du *Gai Savoir* intitulé « En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux » présente la condition de possibilité de cette science traditionnelle et authentique chez qui habite la volonté de vérité comme idéal de la connaissance: l’interdiction *a priori* de partir de convictions.

³⁰ *FP XIV*, 15 [120], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 246. Rappelons la définition que Wotling donne de la morale : « Comme toute doctrine religieuse, philosophique, politique, une morale est avant tout pour Nietzsche une interprétation adossée à un système précis de valeurs exprimant *les conditions de vie d’un type d’homme particulier* » (c’est nous qui soulignons) » (*op. cit.* p. 36). Dans *Par-delà Bien et Mal*, après avoir parcouru les nombreuses morales qui ont régné ou règnent encore, Nietzsche mentionne avoir trouvé certaines régularités impliquant une différence typologique fondamentale : « une morale de maîtres et des morales d’esclaves. » (*PBM*, §260).

³¹ Remarquons que l’évaluation d’une culture ou d’un type d’homme se fera fréquemment à partir de l’analyse d’un individu singulier. Par exemple : Schopenhauer, Bouddha, Napoléon, Wagner et autres permettent de comprendre qu’un seul homme peut à lui seul incarner une culture : « Goethe fut non seulement un homme bon et grand, mais encore une culture. » (*HTH II*, VO, §125).

³² *GM*, III, §27.

Les deux méthodes nécessaires à la réussite de cette condition, dit Nietzsche, sont la suspension du jugement (*epochè*) et une certaine modestie s'en tenant à l'hypothétique et à l'expérimental. Ladite condition revient donc « à dire que c'est uniquement lorsque la conviction *cesse* d'être conviction qu'elle peut acquérir droit de cité dans la science »³³. Mais cela est-il seulement possible ? Ne doit-il pas y avoir une conviction fondamentale nécessaire exigeant de toutes les autres de se sacrifier à elle afin qu'une telle discipline puisse voir le jour ? L'absence de convictions ou de préjugés que présuppose l'*epochè*, loin de pouvoir atteindre une quelconque neutralité axiologique, ne repose-t-elle pas sur un intérêt³⁴ ? Oui, répond Nietzsche, et cette conviction n'est rien de moins qu'un principe de foi : « Rien n'est plus nécessaire que le vrai; rien, à son prix, n'a d'importance que secondaire. »³⁵ Mais qu'est-ce alors que vouloir absolument le vrai ? Cette conviction ne repose-t-elle pas en un premier temps sur un principe utilitaire; sur la « volonté de ne pas se laisser tromper ? »³⁶ et plus spécifiquement sur un calcul d'intérêt présupposant qu'il est « nuisible » et « dangereux » de se laisser tromper ? Nietzsche indique que non, parce que « si le vrai et le non-vrai se sont toujours - et c'est bien le cas ! - affirmés utiles l'un et l'autre. », la volonté inconditionnelle de vérité n'a pu émerger sur ce terrain, car Nietzsche indique qu'« hélas » il connaît par trop bien les sacrifices nécessaires qu'implique l'autel de la vérité³⁷. Il poursuit alors immédiatement en mentionnant que « Vouloir

³³ GS, §344.

³⁴ À l'époque du *Gai Savoir*, Nietzsche n'a pas encore développé la notion de volonté de puissance qui n'apparaîtra qu'à la lecture du *Zarathoustra*. La volonté de puissance aura, entre autres, pour tâche de récuser toute recherche principielle et d'invalider le questionnement et la recherche portant sur la vérité. Notons que la mise en cause de cette volonté de vérité fait déjà l'objet d'une position ferme dès les écrits de jeunesse. Ainsi en est-il de la célèbre sentence de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* : « [...] les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont » (*VM*, p.14). Bien que le statut de la volonté qu'on y trouve diverge grandement de celui de la volonté de puissance, *La Naissance de la tragédie* se situe déjà par-delà l'idéal scientifique en postulant que « ce n'est qu'en tant que *phénomène esthétique* que l'existence et le monde, éternellement, *se justifient*. » (*NT*, §5). Ce principe habitera la philosophie de Nietzsche toute sa vie.

³⁵ GS, §344.

³⁶ GS, §344.

³⁷ Pensons seulement aux bûchers de l'Inquisition et à la menace qu'ils ont représentée pour la science. La foi en la science ne repose pas sur un « calcul utilitaire » car l'erreur ou le mensonge sont bien souvent utiles et la vérité

la vérité » [...] signifie donc [...] - et il n'y pas d'autre choix - « vouloir ne pas tromper les autres ni soi-même », ce qui nous ramène dans le domaine moral. »³⁸ Dans ces passages du *Gai Savoir*, Nietzsche n'indique pas avec plus de précision pourquoi la vérité est morale, mais la lecture de *Vérité et mensonge au sens extra-moral* nous livre certains indices. Il y est dit que l'intellect est un moyen de conservation de l'individu qui lui permet de porter le masque ou le voile de la convention. En tant qu'il tient à se conserver face aux autres, il use de son intelligence pour conclure la paix en troupeau afin de voir disparaître de la terre « la guerre de tous contre tous »³⁹.

Or ce traité de paix apporte quelque chose comme un premier pas en vue de cet énigmatique instinct de vérité. En effet ce qui doit être la « vérité » est alors fixé, c'est-à-dire qu'il est découvert une désignation uniformément valable et contraignante des choses, et que la législation du langage donne aussi les premières lois de la vérité, car à cette occasion et pour la première fois apparaît une opposition entre la vérité et le mensonge. [...] il faut être véridique, c'est-à-dire employer les métaphores usuelles; donc, en termes de morale [...], l'obligation de mentir selon une convention établie [...]. À vrai dire, l'homme oublie alors que telle est sa situation. Il ment donc inconsciemment de la manière qu'on vient d'indiquer, se conformant à des coutumes centenaires... et c'est même par cette inconscience-là, par cet oubli qu'il en arrive au sentiment de la vérité⁴⁰.

La vérité apparaît donc comme un mensonge pratique utile à la conservation d'une espèce. La vérité est une valeur, c'est-à-dire une interprétation qui n'est pas le contraire d'une erreur, mais qui agit comme une erreur plus précieuse que d'autres pour la vie d'un type déterminé et qui, étant profondément incorporée, devient une nécessité irréfutable. Mais *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, étant un écrit de jeunesse, ne présente pas encore en profondeur le véritable problème de la vérité, car Nietzsche comprendra qu'elle est à même de désigner diverses valeurs. Son problème sera donc de saisir quelle valeur possède tel type de vérité et dans quel complexe culturel elle a émergé.

dangereuse et inutile, sacrifiant d'anciennes croyances.

³⁸ GS, §344. La même remarque vaut pour la critique du cogito de Descartes : « Descartes n'est pas à mon sens suffisamment radical. Son exigence : obtenir quelque chose qui soit plus certain, et son désir 'je ne veux pas être trompé', font inévitablement poser la question 'pourquoi pas ?'. Bref, préjugés moraux (ou raisons d'utilité) en faveur de la certitude et au détriment de l'apparence et de l'incertitude » (FP XI, 40 [10], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p.66).

³⁹ VM, p.10.

⁴⁰ VM, p.10 à 14.

Dans la *généalogie de la morale*, il établit que « la provenance de la notion et du jugement de “bon” [...] provient des “bons” eux-mêmes, c’est-à-dire les nobles, les puissants, les supérieurs en position et en pensée qui ont éprouvé et posé leur façon de faire et eux-mêmes comme bons et excellents par contraste avec tout ce qui est bas, bas d’esprit, vulgaire et populacier. »⁴¹ Quelques pages plus loin, Nietzsche dit qu’ils [les bons] présentent un trait de caractère typique. Ces « bons » se nomment eux-mêmes « les véridiques »⁴², expression qui signifie étymologiquement « celui qui est », « qui est vrai » et qui s’oppose à « l’homme vulgaire, *menteur* »⁴³. Ils sont ceux qui « s’arroge[nt] le droit de créer des valeurs et de forger des noms de valeurs »⁴⁴. À l’origine donc, « la vérité » relève d’un type égoïste, intéressé, aristocratique, dira Nietzsche, capable de dominer et d’imposer un sens à une plèbe⁴⁵. Ces hommes forment une race de conquérants et de maîtres et représentent la suprématie d’un commencement, une noblesse de l’origine et non pas la recherche d’une origine noble ailleurs qu’en eux-mêmes (c’est cette distinction qui formera le cœur de la critique de la morale de la vérité). L’établissement des valeurs opposées à ce type originel provient ainsi de tout ce qui est exclu par lui, et Nietzsche y découvre, entre autres, la lâcheté, la fausseté, la réclamation de la justice et de l’égalité pour tous ainsi que la recherche de l’utilité (de ce qui conserve); des valeurs que l’aristocrate méprise pour leur tendance grégaire à l’aplanissement et à l’abolition des privilèges. Du fait des conditions d’humiliation où il se trouve, et sous l’impulsion du sentiment d’impuissance, le troupeau se regroupe et cherche une

⁴¹ *GM*, I, §2.

⁴² *GM*, I, §5.

⁴³ *GM*, I, §5.

⁴⁴ *GM*, I, §2. Il faut porter attention à un détail important ici. Nietzsche emploie le terme de « valeurs morales », du moins dans les traductions françaises, lorsqu’il parle de la création des valeurs aristocratiques comme « morale des maîtres » (*PBM*, §260), mais il mentionne aussi dans d’autres textes que ce type est exempt de moralité. Dans ce cas, Nietzsche oppose cette absence à la morale du type décadent du ressentiment qu’il traduit aussi par le terme de « moraline » et qui renvoie davantage à la métaphore du poison. La morale des faibles est un remède qui aggrave l’affaiblissement de la volonté de puissance, qui empoisonne le corps.

⁴⁵ Dans *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*, c’est chez elle qu’est cultivé le sentiment de vérité en obéissant à la législation du langage. Or Nietzsche indique dans la *Généalogie* que ce sont les types aristocratiques qui ont conféré des noms aux choses (voir *GM*, I, §2). On voit ici poindre deux types de vérité. Une relevant d’une création et d’une législation et l’autre d’une réception et d’une obéissance.

compensation à cette situation. Ce sera le rôle du sacerdoce aristocratique et composé de prêtres ascétiques « de rendre communes les décisions prises par les puissants et de les faire accepter comme des faits irrévocables »⁴⁶ par la mise en place d'une morale permettant d'orienter et d'organiser l'instinct du troupeau. Les prêtres trouvent dans cette organisation leur puissance et l'aristocratie sacerdotale s'oppose à « l'aristocratie des chevaliers »⁴⁷ en ceci que son instinct la pousse à s'arrêter au sort de la faiblesse. Les aristocrates, eux, ne s'en soucient guère, étant davantage intéressés à l'expansion du sentiment de puissance, à un mode de vie plus actif: « la guerre, l'aventure, la chasse, la danse, les tournois, bref tout ce qui demande une action vigoureuse »⁴⁸. Nietzsche prend soin d'indiquer qu'à l'origine, le mode d'évaluation sacerdotal introduit l'antithèse des valeurs que sont « le pur » et « l'impur »⁴⁹ et qu'il s'en tient exclusivement à des évaluations d'ordre corporel. Est impur l'impropre, celui qui ne se lave pas, qui couche avec certaines femmes, qui aime le sang, etc. Nietzsche nous dit qu'à cette époque les notions de l'humanité sont grossières, superficielles et il ajoute : « *non symbolique[s]* »⁵⁰. Éric Blondel, commentant ce passage, précise que « "Non symbolique" [signifie] immédiatement, véridiquement, et ce, malgré l'arbitraire. "Symbolique", pour Nietzsche, signifie tordu, pervers, falsifié, surinterprété par une autre puissance que la puissance initiale. »⁵¹ La puissance initiale correspond, sans aucun doute, à l'aristocratie guerrière et celle, sacerdotale, puissance première et affirmative, qui forment l'origine des évaluations. Mais le problème du symbolique est déjà présent dans les aristocraties sacerdotales qui « détournées de l'action et oscillant entre la rumination et l'explosion des affects recèlent quelque chose de *malsain* »⁵². De fait, pour une

⁴⁶ *GM*, note 95 rédigée par Éric Blondel, p. 207.

⁴⁷ *GM*, I, §7.

⁴⁸ *GM*, I, §7.

⁴⁹ Notons que l'origine de cette distinction est sans explication au sein de l'œuvre.

⁵⁰ *GM*, I, §6.

⁵¹ *GM*, note 96 rédigée par Éric Blondel, p. 208.

⁵² *GM*, I, §6.

raison que Nietzsche tient sous silence dans le premier traité, l'interprétation sacerdotale de la pureté physiologique va se modifier en pureté spirituelle et arborera corrélativement un dégoût, une méfiance devant l'impureté que présente le corps ou la physiologie dans son ensemble. Pour Nietzsche, ce tournant est l'ouverture d'une névrose, d'une maladie de l'esprit sans commune mesure dans l'histoire humaine; celle du dualisme métaphysique avec ses oppositions absolues : « corps-âme », « sensible-intelligible », « vérité-erreur », « bien-mal ». Au chapitre 7, il indique que les « prêtres sont [...] *les ennemis les plus méchants* [...] parce que [...] les plus impuissants. »⁵³ et nous introduit alors à la logique du ressentiment en ciblant les juifs, peuple sacerdotal, comme inaugurateurs d'une « *insurrection des esclaves dans la morale* »⁵⁴. Cette insurrection, nous dit Nietzsche, se produit lorsque le ressentiment engendre des valeurs. L'idée très simple et bien connue est que le peuple juif, peuple persécuté par son voisin romain, oppose à celui-ci une réaction de second ordre : une vengeance imaginaire qui produit un renversement des valeurs et la naissance d'une nouvelle morale que Nietzsche cherchera à surmonter. Est désormais considéré comme « bon » tout ce que la noblesse du type aristocratique n'incarne pas et « méchant » ce qu'elle représente⁵⁵.

Ce qui nous intéresse ici, c'est que Nietzsche postule que ce retournement est cela même qui donnera naissance à l'esprit (au sens idéaliste du terme), car c'est grâce à l'existence sacerdotale que « l'âme humaine a, en un sens plus élevé, acquis de la *profondeur* et est devenue

⁵³ *GM*, I, §7.

⁵⁴ *GM*, I, §7.

⁵⁵ « Ce sont les Juifs qui, contre l'équation aristocratique des valeurs (bon = noble = puissant = beau = heureux = aimé de Dieu), ont osé le retournement avec une logique terrifiante et l'ont maintenu avec la hargne de la haine abyssale (la haine de l'impuissance), à savoir : "seuls les misérables sont les bons, seuls les pauvres, les impuissants, les humbles sont bons, les souffrants, les déshérités, les malades, les disgraciés sont également les seuls pieux, les seuls dévots, à eux seuls la béatitude, - alors que vous, les nobles et les grands, vous êtes de toute éternité les mauvais, les cruels, les lubriques, les insatiables, les mécréants, vous resterez éternellement les réprouvés, les maudits et les damnés !" » (*GM*, I, §7).

méchante »⁵⁶. « L'histoire humaine serait une chose par trop stupide sans l'esprit que les impuissants y ont mis »⁵⁷. Il n'est toutefois pas évident à la lecture de la *Généalogie de la morale* de comprendre comment l'esprit est apparu chez l'homme. Dans la généalogie de la culture qu'il tente d'établir, Nietzsche va observer une modalité récurrente et fondamentale par laquelle cette dernière se forme : « Presque tout ce que nous appelons une civilisation supérieure repose sur la spiritualisation et l'approfondissement de la cruauté ; voilà ma thèse. »⁵⁸ Les chapitres 16, 17 et 18 du deuxième traité de la *Généalogie de la morale* présentent la formation culturelle primitive selon un double mouvement de la cruauté : sur soi et sur autrui, et Nietzsche y traite de l'apparition de la mauvaise conscience lorsque l'homme se trouva « définitivement captif sous le joug de la société et de la paix. »⁵⁹ La mauvaise conscience est la maladie dont souffre l'homme et qui fait de lui un animal malade. Elle est due au fait que les hommes, bien accoutumés à la vie sauvage, virent « d'un coup, tous leurs instincts [...] dévalorisés et "suspendus". »⁶⁰ Une expérience cruciale transforma à tout jamais la configuration instinctive de l'humanité primitive et chamboula les anciens instincts régulateurs jusqu'alors inconsciemment infaillibles. Cette déstabilisation des anciens instincts est présentée par Nietzsche comme une rupture, un saut, quelque chose contre quoi on ne pouvait lutter. Elle fut le fruit d'un acte de violence qui marquera le moment de la *morphé* de l'homme par lui-même ; moment crucial qui permettra alors le dressage ultérieur des divers types dans la mesure où, maintenant indéterminé et soumis à la variation, l'homme sera en mesure de se métamorphoser. Nietzsche use constamment dans ces

⁵⁶ *GM*, I, §6.

⁵⁷ *GM*, I, §7. Voir aussi *GM*, I, §10 : « Une telle race d'hommes du ressentiment finira nécessairement par devenir *plus intelligente* que n'importe quelle race noble, et elle honorera l'intelligence dans une toute autre proportion : comme une condition d'existence de première importance, tandis que, chez les hommes nobles, l'intelligence comporte plutôt une délicate saveur de luxe et de raffinement; elle est justement loin d'être aussi essentielle pour eux que la parfaite sûreté fonctionnelle des instincts *inconscients* ou même qu'un certain manque d'intelligence ».

⁵⁸ *PBM*, §229.

⁵⁹ *GM*, II, §16.

⁶⁰ *GM*, II, §16.

chapitres d'une métaphore artistique et indique que c'est l'homme qui façonne l'homme toujours par l'intermédiaire de cette force primordiale qu'est la cruauté : « Dans l'homme, le *créateur* et la *créature* se trouvent unis, car l'homme est matière, fragment, superflu, argile, boue, folie, chaos; mais l'homme est aussi créateur, sculpteur, dur marteau, divin spectateur »⁶¹. Cette rupture est introduite par l'arrivée en scène d'une horde de bêtes de proie, une race de conquérants, une organisation guerrière qui aurait laissé

[...] tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganique et errante [...]. Leur œuvre consiste à créer des formes [...], ils sont les artistes les plus inconscients qui soient (et font œuvre de violence) jusqu'à ce qu'enfin une telle matière brute d'un peuple encore plongé dans l'animalité soit non seulement pétrie et rendue maniable, mais encore *façonnée*⁶².

Ces hommes inconscients, présentés comme des maîtres et des artistes, auraient composé une œuvre, « un rouage souverain qui est vivant », avec une violence impitoyable et « cet effarant égoïsme de l'artiste au regard d'airain [...] qui se sait justifié d'avance dans son 'œuvre', en toute éternité comme la mère dans son enfant. »⁶³

On voit bien que pour Nietzsche, loin de reposer sur un contrat social, la justice, la loi et le droit sont tributaires d'un groupe d'affects « proprement actifs, tels que l'appétit de domination, de possession »⁶⁴. Ils relèvent tous d'une mise en forme instaurée par une volonté de puissance première, par ces hommes actifs qui « agressent et transgressent », de sorte qu'historiquement le droit « représente sur terre le combat précisément *contre* les sentiments réactifs, la guerre contre ces derniers menée par les puissances actives et agressives »⁶⁵. Ce sont ainsi ces puissances actives qui sont cause de la mauvaise conscience, mais qui, malgré tout, tentent d'éviter les

⁶¹ *PBM*, §225.

⁶² *GM*, II, §17.

⁶³ *GM*, II, §17. Il est très difficile de dire si ces hommes sont ceux dont Nietzsche parlait en traitant du type aristocratique. Nietzsche n'utilise jamais ce terme dans les chapitres 16 à 18. Mais il est possible qu'ils le soient dans la mesure où les deux ne connaissent pas la mauvaise conscience dont l'apparition est l'objet de ces chapitres.

⁶⁴ *GM*, II, §11.

⁶⁵ *GM*, II, §11.

révoltes au sein du corps par l'imposition de compromis, c'est-à-dire par l'instauration de la loi et du châtement pour freiner les actes arbitraires contre l'autorité : loi que le sacerdoce doit faire respecter. Nietzsche poursuit en mentionnant que même si les instincts ont perdu leur orientation, ils « n'avaient pas renoncé d'un seul coup à leurs exigences ! Mais il était difficile et souvent impossible de les satisfaire : ils furent en somme forcés de se chercher des satisfactions nouvelles et souterraines. »⁶⁶ Qu'est que cela signifie ? Les instincts répondant aux exigences de l'accroissement de la volonté de puissance indiquent que cet accroissement est tout d'abord un mouvement d'extériorisation, c'est-à-dire un mouvement de création d'une matière externe, comme c'est le cas dans la horde des bêtes de proie. Or cette extériorisation est ce que Nietzsche nomme « *instinct de liberté* (pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance) »⁶⁷. Le propre de la mauvaise conscience est de voir cet instinct passer à l'état latent, et Nietzsche utilise le terme de *resserrement* pour marquer l'intériorisation de cet instinct de liberté par la force (extérieure). Puisque la volonté de puissance est présentée comme création ou imposition de formes et que la cruauté y est fondamentale, « la matière sur laquelle s'attaque [désormais] la nature structurante et violente de cette force est ici précisément l'homme lui-même, tout son antique soi animal »⁶⁸. Les anciens instincts de liberté sont entravés et la cruauté de la volonté se tourne désormais contre l'homme lui-même. « De cette façon se développe en lui ce que plus tard on appellera son "âme" »⁶⁹. Selon Eugen Fink, c'est seulement la contre nature qui rend possible la différence entre l'idéal et la réalité chez Nietzsche; c'est seulement avec elle que s'ouvre l'hiatus infini qui donne *carrière* à la volonté. La réalité ici regarderait « l'ancien moi animal » et l'idéal, la contre-nature, serait la conséquence du divorce violent avec ce passé animal qui se

⁶⁶ *GM*, II, §16.

⁶⁷ *GM*, II, §18.

⁶⁸ *GM*, II, §18.

⁶⁹ *GM*, II, §16

présente comme une « déclaration de guerre contre les anciens instincts qui jusqu'ici faisaient sa force, sa joie et son caractère redoutable. »⁷⁰. Il est alors possible de dire que la naissance de la mauvaise conscience correspond à ce que nous nommons la conscience ou l' « âme ». Et Nietzsche indique que dans ce nouveau monde inconnu les hommes « en étaient réduits à penser, à déduire, à calculer, à combiner des causes et des effets, les malheureux ! Ils en étaient réduits à leur « conscience », leur organe le plus misérable et le plus trompeur ! »⁷¹ Cette première conscience désigne simplement la représentation consciente : le moi, mais c'est à partir de ce moment que l'homme devient un animal intéressant parce qu'il est « l'animal dont le type n'est pas encore fixé »⁷² et qu'il devra être dressé (Nietzsche nomme d'ailleurs cette "âme" « une aventure, un lieu de supplice, une jungle inquiétante et dangereuse »⁷³). C'est donc à partir de ce moment que pourra advenir chez l'homme la réflexion, le jugement, l'imagination, la conscience critique, la mémoire, la promesse, la temporalité et la possibilité d'une moralité des mœurs pour le dresser, c'est-à-dire le rendre prévisible, régulier afin qu'il puisse promettre de lui-même

⁷⁰ *GM*, II, §16

⁷¹ *GM*, II, §16. Nietzsche, par l'usage du mot trompeur renvoie à l'opposition chez Schopenhauer entre volonté et représentation, entre la sûreté de l'instinct et la faillibilité du conscient (de la raison). On trouve ici une difficulté particulièrement tenace pour l'interprétation de la philosophie nietzschéenne. Les bêtes de proie sont définies comme les « artistes les plus inconscients qui soient », alors que pour les hommes nobles, « l'intelligence comporte plutôt une délicate saveur de luxe et de raffinement; elle est justement loin d'être aussi essentielle pour eux que la parfaite sûreté fonctionnelle des instincts *inconscients* ou même qu'un certain manque d'intelligence. » (*GM*, I, §10). La bête de proie possède-t-elle une conscience ? Et jusqu'à quel point est-ce le cas chez le type aristocratique ? La problématique touche la naissance de la conscience que Jean Granier semble associer à la mauvaise conscience (voir Georges MOREL, *Nietzsche, analyse de la maladie*, p. 286 à 299). Cette position est réfutée par Georges Morel, mais Éric Blondel semble la soutenir lorsqu'il écrit que « l'esprit, la profondeur, la subtilité de l'intelligence et de la conscience naissent de la mauvaise conscience comme intériorisation. » (*GM*, note 235 rédigée par Éric BLONDEL, p. 229). L'emploi que fait Nietzsche des guillemets autour du terme «conscience» dans ce passage semble indiquer qu'il faut prendre garde au sens à lui donner. Disons cependant qu'on ne saurait mettre en doute ce qui apparaît à ce moment : la moralité des mœurs, la capacité de promettre de soi pour l'avenir, la responsabilité, la possibilité de se dire oui et non, la victoire sur l'oubli, etc., beaucoup de facultés attribuées généralement à la conscience. Notons un passage qui pourrait donner raison à l'association conscience-mauvaise conscience où la conscience apparaît dans une relation d'obéissance et donc suite à une imposition : « La conscience n'apparaît d'habitude que lorsque le tout veut se subordonner à un tout supérieur - elle est d'abord la conscience de ce tout supérieur, de la réalité extérieure au moi. La conscience naît par rapport à l'être dont nous pourrions être fonction - elle est le moyen de nous y incorporer. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §227, p. 300).

⁷² *PBM*, §62.

⁷³ *GM*, II, §16.

comme avenir. Müller-Lauter a donc raison de spécifier qu'« à l'intérieur de lui-même, l'homme est également un chaos indompté [mais que ce] chaos existe aussi comme *désagrégation* de ce qui "auparavant", comme "unité", était déjà organisé; le concept nietzschéen est donc équivoque. »⁷⁴ Devenu intéressant, l'homme l'est parce qu'il est devenu malade de lui-même. La mauvaise conscience constituant une spiritualisation de la cruauté en son sein, l'« âme humaine » représentera toujours une profondeur méchante exigeant un combat ou une domination d'anciens instincts, mais cette maladie en est une en un double sens⁷⁵. Désormais, malgré l'avenir incertain de l'homme, il sera possible de cultiver chez lui des passions (instincts) le conduisant sur la pente du déclin comme sur celle lui permettant l'accumulation de la force⁷⁶. Le risque est alors de surinterpréter⁷⁷ symboliquement par cette nouvelle faculté qu'est l'imagination la puissance initiale et ses instincts par la mise au monde d'évaluations (les évaluations sont aussi des instincts chez Nietzsche) susceptibles de nier la vie⁷⁸. C'est ce qui arrivera avec la vengeance subtile et imaginaire (spiritualisée) que représente le ressentiment du sacerdoce. Elle renversera les valeurs aristocratiques en créant des valeurs opposées aux conditions fondamentales de la volonté de puissance et orientera, par la création de mensonges moraux et métaphysiques, la culture sur le chemin de la décadence⁷⁹. Elle cherchera son sentiment de puissance en enfantant

⁷⁴ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 167.

⁷⁵ À ce titre, la mauvaise conscience introduisant un chaos en l'homme est bien l'origine même de la morale. « La bête en nous veut être trompée; la morale est un mensonge nécessaire, pour que nous n'en soyons pas déchirés. Sans les erreurs qui résident dans les données de la morale, l'homme serait resté animal. » (*HTHI*, §40).

⁷⁶ C'est en ce sens que Nietzsche écrit que « c'est une maladie, la mauvaise conscience, cela n'est pas douteux, mais une maladie au sens où la grossesse en est une. » (*GM*, II, §19). Reste à voir l'état futur du bébé.

⁷⁷ Souvenons-nous que « symbolique », pour Nietzsche, signifie tordu, pervers, falsifié, surinterprété par une autre puissance que la puissance initiale. » (*GM*, note 96 rédigée par Éric BLONDEL, p. 208).

⁷⁸ Éric Blondel écrit: « Nietzsche [...] voit dans l'invention de l'intelligence comme arme de domination une véritable ambivalence, en raison de son caractère *second*, qui rend possible sa contribution à la pathologie réactionnelle du ressentiment. [...] En ce sens, l'intelligence est vulnérable, défectueuse, imparfaite et elle *dépare* dans le tableau de cette humanité animale, instinctive, inaugurale, qui rassemble les primitifs (au sens artistique), les guerriers nobles, instinctifs, courageux, tout entiers tendus vers l'affirmation première de leur puissance. » (*GM*, note 120 rédigée par Éric BLONDEL, p. 211). La mauvaise conscience n'est donc pas fixe. Elle peut être associée, selon le type, à des instincts complètement opposés.

⁷⁹ La spiritualisation implique un mode d'évolution des instincts qui, sans empêcher leur nature première de

un monde de valeurs niant ce monde-ci et cultivant des conditions de vie affaiblissantes. L'instinct ascétique du prêtre cherchera l'erreur « précisément là où le véritable instinct vital place le plus inconditionnellement la vérité. »⁸⁰ Comme il l'a été indiqué auparavant, la condition de cette possibilité est due à une réaction haineuse et illusoire, à une situation jugée humiliante devant un ennemi. Cette réaction productrice de l'idéal métaphysique de l'idéalisme cherchera en fait à échapper à une souffrance en jetant un discrédit sur la source de ce dernier : le monde terrestre et physiologique du devenir⁸¹ : « *C'est la douleur qui inspire ces raisonnements; au fond, c'est le désir qu'il existe un pareil monde (vrai, absolu, dénué de contradiction); de même, la haine d'un monde qui nous fait souffrir s'exprime en ce qu'on en imagine un autre meilleur; c'est le ressentiment des métaphysiciens contre le réel, qui est ici créateur.* »⁸² C'est dans cette optique que le chapitre 344 du *Gai Savoir* concluant que « vouloir la vérité » signifiait « vouloir ne pas tromper les autres ni soi-même » affirmait que :

« Vouloir le vrai » ce pourrait être, secrètement, vouloir la mort. En sorte que le pourquoi de la science se ramène à un problème moral : *pourquoi, d'une façon générale, toute morale, quand la vie, la nature, l'histoire sont immorales ? Sans aucun doute qui veut le vrai, au sens intrépide et suprême que suppose la foi dans la science, affirme par cette volonté même un autre monde que celui de la vie, de la nature et de l'histoire; et dans la mesure où il affirme cet « autre monde », ne nie-t-il pas nécessairement du même coup son antipode : ce monde, le nôtre ?...*⁸³

s'exercer, les raffine en modifiant leurs rapports de puissance. Le danger est de voir se raffiner des instincts morbides en l'homme contre les instincts fondamentaux en les associant à la mauvaise conscience. En témoigne ce passage : « Être en faute devant Dieu, cette pensée devient pour lui appareil de torture. Il voit en "Dieu" les derniers antidotes qu'il puisse trouver à ses instincts animaux réels et inéluctables, il interprète ces instincts animaux eux-mêmes comme des fautes envers Dieu. [...] sa *volonté* d'ériger un idéal - celui du "bon Dieu" -, afin d'acquiescer devant sa face la certitude tangible de son indignité absolue. [...] Ici règne *la maladie*, n'en doutons pas, la plus effroyable maladie qui est jusqu'ici fait rage en l'homme. » (*GM*, II, §22). Dans ce cas, lorsque la spiritualisation des instincts se fait sur un mode morbide, comme négation des instincts fondamentaux, Nietzsche utilise le terme « castratisme » : « L'Église combat la passion en la coupant, dans tous les sens du terme. Sa pratique, son "traitement", c'est le "castratisme". Elle ne demande jamais : "Comment peut-on spiritualiser, embellir, diviniser un appétit ?" De tout temps, dans sa discipline, elle a mis l'accent sur l'extirpation (de la sensualité, de l'orgueil, de la volonté de dominer, de la cupidité, du désir de vengeance). Mais attaquer les passions à la racine, cela revient à attaquer la vie à la racine; la *praxis* de l'Église est *hostile à la vie...* » (*CI*, La morale, une anti-nature, §1).

⁸⁰ *GM*, III, §12.

⁸¹ Nous approfondirons cette problématique de la souffrance au troisième chapitre.

⁸² *Puissance*, t. I, liv. I, §214, p. 98-99.

⁸³ *GS*, §344. « Je considère toutes les formes métaphysiques de la pensée comme la conséquence d'une insatisfaction chez l'homme d'un instinct qui l'attire vers un avenir plus haut, surhumain - avec cette particularité que les hommes voulurent fuir eux-mêmes dans l'au-delà: au lieu de travailler à la construction de cet avenir. *Un contresens des natures supérieures qui souffrent de la laideur de l'homme.* » (*FP*, X, 27 [74], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 333). Rappelons la définition qu'entend Nietzsche de l'idéalisme selon

Avec ce qui précède, il est clair que la tradition idéaliste-essentialiste qui explique le réel à l'aide d'une interprétation morale vraie et absolue⁸⁴, dans la croyance à ce que Nietzsche nomme une « *antinomie des valeurs*. »⁸⁵ n'a pas pour condition de possibilité les *a priori* ontologique et épistémologique que seraient l'esprit et l'idée, mais une généalogie théologico-politique d'ordre physiologique.

Parce qu'elle n'a su opérer un examen critique et adéquat de ses fondements, cette croyance traditionnelle à l'antinomie des valeurs relève d'un acte vulgaire auquel Nietzsche reproche « l'incapacité de résister à une séduction »⁸⁶. Le mode de pensée idéaliste présente le besoin de réagir et de suivre une impulsion comme la manifestation classique d'un réflexe ou d'une passion à laquelle fait défaut la volonté forte, où « l'essentiel, c'est précisément de ne pas "vouloir", de pouvoir suspendre la décision. »⁸⁷ Nietzsche dit qu'il faut que toutes nos impulsions commencent par devenir plus craintives, plus méfiantes et qu'elles acquièrent ensuite plus de raison et de sincérité. Il faut éviter les jugements précipités, car « lorsque l'on est *de ceux qui apprennent*, on [doit devenir] d'une façon générale plus lent, plus méfiant, plus résistant. »⁸⁸ Il manque ainsi au schème de la pensée traditionnelle « le courage de se libérer des préjugés métaphysiques pour

Granier : « une conception de "l'être" comme entité transcendante, substantielle, permanente, soustraite au devenir, à la contradiction, à la lutte, à la mort. » (Jean GRANIER, *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 119).

⁸⁴ Dans la préface de *Par-delà Bien et Mal*, il est dit que « c'était mettre sens dessus dessous et nier le *perspectivisme même*, condition fondamentale de toute vie, que de parler comme Platon l'a fait de l'esprit et du bien. » (*PBM*, préface, p. 19).

⁸⁵ *PBM*, §2.

⁸⁶ *CI*, p. 136-137, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 179.

⁸⁷ *CI*, p. 136-137, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 179.

⁸⁸ *CI*, p. 136-137, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 180. La lenteur ou le *lento* est un thème récurrent qui renvoie essentiellement à la capacité d'accumuler et d'opérer une rétention des forces; capacité qui aura pour but de fixer la possibilité d'une culture supérieure, et ce, à très long terme. Notons pour l'instant que cette aptitude fait défaut à la pensée idéaliste qui, conduisant au nihilisme, représente une perte et une faible conservation des forces sans véritable accumulation : un épuisement.

construire un mode de pensée radicalement nouveau »⁸⁹. Nietzsche aura pour but de poursuivre ce travail d'investigation philosophique qui vise à rendre compte de la « réalité » afin de signifier ce qu'elle est, mais son originalité sera de ramener l'activité philosophique à la philologie, c'est-à-dire à cet « art de bien lire – de savoir distinguer les faits, sans les adultérer par l'interprétation, sans laisser dans le désir de comprendre toute sa prudence, sa patience et sa subtilité. »⁹⁰ La philologie est une métaphore omniprésente au sein de son œuvre, et elle est mise en avant-plan pour la raison que « l'activité philologique constitue la procédure de signification fondamentale qui structure la détermination du travail philosophique : quel que soit le problème abordé, sa pensée se présente toujours comme l'élucidation d'un "texte" »⁹¹:

Nous, philosophes de l'au-delà - de l'au-delà du bien et du mal, s'il vous plaît! - qui sommes en réalité des interprètes et des augures pleins d'astuce - nous à qui il a été donné d'être placés, en spectateurs des choses européennes, devant un texte mystérieux et non encore déchiffré⁹².

Cette préséance du « texte » « non encore déchiffré » indique que le philologue se situe au niveau de l'interprétation et loin des conceptions idéalistes qui abordent le réel dans sa « vérité » à l'aide d'une explication toute déterminée. Il s'en tient donc *a priori* à un strict phénoménalisme afin de « dénoncer un vice radical : le manque de probité de l'attitude traditionnelle à l'égard de la question du sens »⁹³. Mais il n'est pas question d'en demeurer à une perspective critique qui

⁸⁹ Patrick WOTLING, *Le monde de la volonté de puissance*, préface de l'ouvrage de Nietzsche, *Physiologie de la Volonté de Puissance* par Wolfgang MÜLLER-LAUTER, p. 17.

⁹⁰ AC, §52.

⁹¹ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 43.

⁹² *Puissance*, t. II, liv. III, §457, p. 170.

⁹³ Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 46. « Le respect est l'épreuve suprême de la probité intellectuelle : mais dans toute l'histoire de la philosophie il n'y a pas trace de probité intellectuelle - rien que « l'amour du bien... » (*Puissance*, t. II, liv. III, §457, p. 170). Wotling a magistralement mis en lumière cette préséance de l'interprétation philologique qui, probe et honnête, doit permettre à Nietzsche de dégager trois infractions méthodologiques. La première consiste en une falsification du texte à des fins partisans qui corrompt le texte. Ce sera le cas du discrédit jeté sur la nature par Platon et le christianisme. À ce titre, *l'Antéchrist* (§ 52) nous dit que « "Croire" veut dire ne-pas-vouloir-savoir ce qui est vrai. » La deuxième consiste en une confusion du texte et de l'interprétation. Nietzsche y renvoie fréquemment lorsqu'il critique les sciences exactes telle la physique qui étouffe le texte primitif, les phénomènes naturels, par un second texte : « les lois de la nature ». Nietzsche ne considère pas les lois de la nature de la physique comme étant réelles (voir *PBM*, §22). La troisième infraction est celle mensongère et délirante qui aborde « le texte muni d'une interprétation globale entièrement préétablie qui est alors superposée au texte à interpréter. » (Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 48). Elle

nierait sans cesse des postulats de base sans plus. D'une manière qui peut sembler paradoxale, il faut déchiffrer en retour les faits sans les fausser par l'interprétation⁹⁴. Il s'agit sans doute là d'une difficulté de taille qui peut surgir et dérouter le lecteur lors des lectures de Nietzsche. Par exemple, le chapitre 23 de *Par-delà Bien et Mal* proclame que la volonté de puissance est une réalité fondamentale, ce qui peut paraître *a priori* troublant du fait que Nietzsche semble ne jamais cesser de nier la possibilité de trouver ou d'accéder à une réalité en soi⁹⁵. Wotling montre dans ce cas que ce caractère fondamental de l'interprétation ne doit pas être entendu en un sens contradictoire au développement méthodologique de déchiffrement du texte :

Il permet de dégager le double mouvement caractéristique de son *Versuch* (expérimentation), qui le distingue d'une pensée systématique : mouvement du texte de la réalité à l'hypothèse de lecture interprétative, et mouvement en retour de l'interprétation au texte originel, ce second temps constituant la contre-épreuve de l'expérimentation, et légitimant la « Tentative d'une interprétation nouvelle de tout ce qui arrive »⁹⁶.

Le philosophe-philologue construit ainsi un texte porteur de son sens propre sans jamais que ce sens ne soit dissocié de son élaboration procédurale de signification. La lecture d'un texte et cette lecture comme texte régissent la procédure interprétative. L'élucidation du texte ne peut donc être autre que la constitution même du texte, car Nietzsche ne peut échapper au propre principe de sa philosophie : « l'homme ne retrouve finalement dans les choses que ce qu'il y a

est étroitement liée aux deux autres. Wotling conclut : « En règle générale, lorsqu'il condamne une interprétation, Nietzsche fait en réalité intervenir simultanément tous les types d'infractions philologiques qu'il a dégagés : une interprétation "faussee" est une interprétation qui corrompt le texte, qui le falsifie en lui incorporant des éléments étrangers, et de ce fait brouille les niveaux de signification; ce brouillage correspond à une inversion des priorités philologiques puisque l'exégète est par avance en possession d'une interprétation, jouant pour lui le rôle de texte originel, qu'il tente de surimposer au texte effectivement premier. » (*Ibid*).

⁹⁴ Voir *AC*, §52.

⁹⁵ Il est certain que le style de Nietzsche présente une forme de séduction tout autant qu'une forme d'agression. À ce titre, postuler que la volonté de puissance est la réalité fondamentale est aussi une attaque envers la tradition idéaliste en jouant sur son propre terrain, celui de la croyance à l'en soi. Wotling écrit que « la procédure philosophique fondamentale définie grâce au modèle philologique impose alors une double tâche : établir le texte que la philosophie a pour charge d'étudier, puis le déchiffrer, en présenter une interprétation échappant aux défauts des interprétations idéalistes » (*op. cit.* p. 51).

⁹⁶ *Op. cit.*, p. 62.

apporté lui-même : - ce retrouver s'appelle science, cet apporter - art, religion, amour, fierté. »⁹⁷. Par ailleurs, si l'interprétation du monde comme volonté de puissance peut satisfaire aux exigences philologiques, c'est qu'elle permet deux choses fondamentales. La première est un principe méthodologique : pouvoir expliquer le plus grand nombre de phénomènes culturels (philosophiques, artistiques, scientifiques, moraux, religieux, etc.) à l'aide d'un principe économique qui explique leurs diverses modalités. Deuxièmement, comme *Versuch*, la philosophie de Nietzsche est imprégnée d'une perspective morale, d'une volonté de voir venir au monde, d'élever son langage nietzschéen, une "culture meilleure et plus saine"⁹⁸. À ce titre, la volonté de puissance est une interprétation qui permettra une *praxis* favorisant l'obtention de plus de puissance. Ces deux conditions nécessaires à son *Versuch* une fois remplies permettront alors aux philosophes futurs d'accomplir leur véritable tâche :

Mais les véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent. Ils disent : « Voici ce qui doit être ! » Ce sont eux qui déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine, et ils disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux qui ont liquidé le passé; ils tendent vers l'avenir des mains créatrices, et pour cette tâche tout ce qui a existé leur sert de moyen, d'outil, de marteau. Pour eux « connaissance » est *création*, leur œuvre consiste à légiférer, leur volonté de vérité est *volonté de puissance*⁹⁹.

Parce qu'il tente une nouvelle interprétation philosophique par-delà la tradition, lire Nietzsche est une chose complexe du fait qu'il a développé un style unique et, pourrait-on dire, polymorphique. De fait, le lire, c'est lire de la poésie, de la prose, des dissertations et des aphorismes dans une verve calme et posée, enjouée et cynique, fouguese et violente, rationnelle et poétique; c'est lire un penseur qui se méfie de tous les systèmes et constructeurs de systèmes, qui semble

⁹⁷ *FP*, XII, 2 [174], cité par Wolfgang MÜLLER-LAUTER dans *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 95.

⁹⁸ Disons tout de suite, pour ne pas désorienter le lecteur, que ces termes « meilleur » et « sain » ne sont pas à entendre dans le sens que lui donne la tradition idéaliste. Il ne s'agira pas d'atteindre un monde sans souffrance, comme le souhaite une large part de la tradition occidentale, ni un monde où la liberté et l'égalité prévaudront pour tous.

⁹⁹ *PBM*, §212.

contradictoire dans ses jugements, qui ne veut « pas être compris de n'importe qui »¹⁰⁰; quelqu'un qui s'adresse seulement à ceux qui ont des oreilles pour l'entendre sachant qu'il sera « mal entendu »¹⁰¹. La raison de cette difficulté est due en partie au fait que le langage est réducteur et mal avisé pour la nouvelle pensée que suscite sa propre expérience du texte de la « réalité ». Le concept est toujours second, voire troisième dans la généalogie du sens par rapport à l'intuition immédiate de l'expérience, toujours d'abord singulière et riche, que constitue le devenir. Le concept est une abstraction qui a la fâcheuse tendance à réduire les nuances de son expérience nouvelle, voire d'égarer complètement le lecteur. Comme cela a été souligné, le sens du texte à déchiffrer n'est jamais dissocié de son élaboration, la pensée ne peut jamais absolument surmonter, voire dépasser le langage qui, comme toute autre chose, possède une histoire et, à ce titre, est porteur d'un sens qui détermine *a priori* le texte à aborder. Dans sa « tentative d'une interprétation nouvelle de tout ce qui arrive »¹⁰², sa pensée se déploie donc essentiellement dans une perspective herméneutique et Nietzsche sait qu'il fait face à une solide difficulté, celle d'être incompris ou mal lu¹⁰³. En un second sens, le langage possède aussi une dimension créatrice et législatrice. Du fait même qu'il a une histoire et qu'il schématise et anticipe le texte de la « réalité », proposer un langage nouveau c'est pouvoir produire un sens nouveau et orienter autrement la culture. C'est pour ces raisons que Nietzsche élabore son nouveau langage en abandonnant le primat du concept, outil privilégié de la tradition métaphysique, pour y suppléer par la métaphore comme outil philosophique fondamental afin « de substituer une logique de signification métaphorique à celle de la concaténation conceptuelle.»¹⁰⁴ Pour lire Nietzsche, il faut découvrir le réseau métaphorique qui structure son texte nouveau et mettre au jour ses unités

¹⁰⁰ GS, §381.

¹⁰¹ GS, §346.

¹⁰² Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 62.

¹⁰³ L'emploi fréquent des guillemets chez Nietzsche met toujours le lecteur en garde contre le sens à donner au terme et à le prévenir de sa propre anticipation de sens livrée par l'histoire du langage.

¹⁰⁴ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 40-41.

métaphoriques cohérentes qui tiennent lieu d'une nouvelle logique de la signification. Le réseau métaphorique servant à l'élaboration de sa philosophie nouvelle est vaste et complexe. Nietzsche ne dit pas en un texte particulier le nombre exact de métaphores qu'il entend utiliser. Nous ne retrouvons pas non plus en aucun endroit la signification précise de chacune d'elles. Le tout s'articule au fur et à mesure de l'œuvre et demande une lecture attentive afin de dégager le sens et la place qu'elles tiennent dans l'économie de sa pensée¹⁰⁵. Pour ne pas avoir à répéter de manière abusive le sens de chacune, il faut développer la signification de certaines pour faciliter la suite de la lecture. Tout d'abord, les métaphores ont pour but de ne pas tomber dans le langage ontologique et métaphysique de la tradition, c'est-à-dire qu'elles récusent la possibilité d'un quelconque en soi, principe premier ou fondement et sont exploitées afin de développer une interprétation se situant par-delà ses perspectives antagonistes : l'âme et le corps, la vérité et l'erreur, le bien et le mal, la science et la religion, etc. Toutes les métaphores renvoient à l'activité de la volonté de puissance et permettent de rendre compte de son développement au sein de diverses sphères d'activités humaines. Comme on l'a déjà vu, la métaphore philologique présente la volonté de puissance comme interprétation, comme lecture du texte de la « réalité ». On retrouve aussi une métaphore physiologique et Nietzsche s'y réfère lorsqu'il parle d'instincts, d'affects, de pulsions et de forces. Il y a en fait une correspondance entre ces termes¹⁰⁶. Par exemple, Nietzsche mentionne que « la volonté de puissance [est] l'instinct le plus général et le plus souterrain dans tout faire et tout vouloir »¹⁰⁷, de sorte que « toute notre vie pulsionnelle [s'explique] comme le développement interne et ramifié d'une forme fondamentale unique de

¹⁰⁵ C'est, entre autres, ce qu'a réalisé Éric Blondel dans *Nietzsche, le corps et la culture*. Patrick Wotling dans *Nietzsche et le problème de la civilisation* fait un usage très prononcé de l'ensemble des métaphores tout au long de l'ouvrage et complète le tableau esquissé par Blondel.

¹⁰⁶ Le terme de force est un bel exemple du problème du langage que rencontre Nietzsche. Empruntant le concept dans le champ de la physique, il le réinvestira d'un sens nouveau.

¹⁰⁷ *FP*, XIII, 2 [96] (trad. mod.), cité par Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 62.

volonté, - de la volonté de puissance »¹⁰⁸. En procédant à une analyse serrée de plusieurs textes, nous voyons au point de vue terminologique que ce ne sont pas seulement nos pulsions qui s'expliquent ainsi. Dans les *Fragments posthumes*, Nietzsche indique que « les désirs se spécialisent de plus en plus : leur unité c'est la volonté de puissance (pour emprunter l'expression au plus fort de tous les instincts, celui qui a dirigé jusqu'ici toute évolution organique) »¹⁰⁹. Ces passages présentent ainsi une équivalence entre les termes *instincts*, *désirs*, *pulsions* et *affects* et la différence terminologique permet de situer le lecteur dans les différents champs de recherche qu'explore Nietzsche. L'*instinct* renvoie au processus inconscient de la volonté de puissance. L'*affect* exprime la capacité qu'ont les forces de se percevoir, de se sentir, d'affecter et d'être affecté. La *pulsion* insiste davantage sur la poussée impérative de la force¹¹⁰. L'ensemble constitue ainsi une métaphore physiologique liée à une métaphore gastro-entérologique qui traite de l'activité de digestion et d'assimilation des forces de la volonté de puissance. Dans la même optique, la métaphore psychologique utilise avec équivalence les termes d'*âmes*, de *pensées* et de *consciences*. Les deux métaphores sont parfois jointes sous le terme « psychophysiologie » et permettent à Nietzsche de dépasser l'interprétation dualiste du corps et de l'esprit. Ces deux dernières métaphores, psychologique et physiologique, sont souvent présentées au sein d'une métaphore politique qui indique que la volonté de puissance est aussi volonté de commander et d'obéir et qu'elle implique un travail de hiérarchisation et de maîtrise des forces et des instincts. Une métaphore physiologique du système nerveux traite de la dynamique des forces et instincts

¹⁰⁸ *PBM*, §36.

¹⁰⁹ *FP*, XII, I [30], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 93.

¹¹⁰ Ces termes ne renvoient pas à des données ultimes, par exemple, à des atomes matériels qui subsisteraient en soi. Ils sont des métaphores permettant la mise en place de sa nouvelle interprétation. Notons que si Nietzsche attaque fréquemment l'idéalisme, il ne se fait pas le défenseur du réalisme. Ce dernier ne s'oppose pas à l'idéalisme dans la mesure où il présuppose la croyance en des êtres stables, identiques et identifiables. De même, le concept de *force* qu'on retrouvera souvent sous sa plume, emprunté au domaine de la science, n'a pas d'existence réelle. Nous verrons plus loin pourquoi.

en termes d'excitabilité et d'irritabilité¹¹¹. Et, finalement, une métaphore artistique traite de l'activité créatrice de la volonté qui impose des formes à la « réalité ». Ces métaphores ont pour but de rendre compte des interprétations différentes et divergentes de la tradition; interprétations qui se déploient chacune dans une certaine compréhension de l'étant afin de pouvoir expliquer (ou plutôt interpréter) l'ensemble des activités qu'elles représentent. Ce qu'il faut bien garder à l'esprit, c'est que toutes ces métaphores et leurs significations propres renvoient toujours à la volonté de puissance, si bien qu'il est légitime de dire que celle-ci est à la fois volonté d'interpréter, de commander, de hiérarchiser, de maîtriser, d'assimiler et de créer.

Le réseau métaphorique est ainsi lié à la volonté de détruire et de surmonter les « erreurs » de lecture commises par la tradition. La suite du chapitre aura donc pour but d'approfondir cette entreprise. Tel qu'il l'a été spécifié plus en amont, l'un des renversements qui constitue le propre de sa pensée touche le dualisme des valeurs que constitue l'opposition entre la vérité et l'erreur. À cette dernière, Nietzsche lie le couple antinomique « réalité-apparence » qu'il récuse tout autant : « Le "monde des apparences" est le seul réel : le "monde-vérité" est seulement ajouté par le mensonge... »¹¹² Il faut cependant émettre une réserve importante. L'apparence n'est jamais comprise chez lui comme possédant un degré d'être ou d'évaluation supérieur à un certain réel et n'est donc pas plus réelle que la réalité de la tradition. En ce sens, « l'apparence au sens de Nietzsche, seule et unique réalité, n'est donc pas plus une « apparence » au sens des philosophes que sa réalité n'est leur « réalité »¹¹³. C'est pourquoi il applique fréquemment à ces deux termes des guillemets, et c'est pour cette raison qu'il faut prendre garde de ne pas considérer « l'inversion du platonisme » comme une volonté de considérer l'apparence plus que la réalité en

¹¹¹ Cette métaphore est un ajout de la part de Wotling aux travaux d'Éric Blondel.

¹¹² *CI*, p. 103, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 106.

¹¹³ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 54.

maintenant encore un dualisme entre les deux notions. Nietzsche exprime simplement son refus de considérer le texte de la « réalité » à partir d'un dualisme ontologique¹¹⁴. Une citation du *Crépuscule des idoles* atteste bien de l'anéantissement de cette dichotomie : « Le ‘monde-vérité’, nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?... Mais non ! *avec le monde-vérité nous avons aboli le monde des apparences!* »¹¹⁵ C'est dans cette perspective qu'il peut dire tout à la fois : « je considère que l'apparence c'est la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire ‘monde vrai’. »¹¹⁶ La réalité n'est pas opposée à l'apparence, elle n'a simplement rien à voir avec la vérité. Nietzsche ferait sans aucun doute de l'argument du rêve des méditations cartésiennes un principe fondamental de sa philosophie, car « un être qui a l'habitude de suivre une sorte de règle dans ses rêves, voilà l'être vivant. »¹¹⁷

L'apparence est pour moi la vie et l'action même, la vie qui se moque assez de soi pour me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu-follet, danse des elfes et rien de plus; qu'au milieu de tant de rêveurs moi aussi, qui « connais », je danse le même pas que les autres; que le « connaisseur » est un moyen dont elle se sert pour prolonger la danse terrestre, qu'il fait partie, du même coup, des chorèges de l'existence, et que le sublime esprit de suite, la sublime coordination de toutes les connaissances est peut-être le moyen suprême qui permettra de *maintenir* la généralité de la rêverie, l'entente de tous ces rêveurs, et, par là, la durée du rêve¹¹⁸.

La réalité-apparence ainsi comprise apparaît comme une création de l'homme qui dénie, par le fait même, toute possibilité de croire à un en soi des choses. La critique kantienne de la raison pure posait déjà l'impossibilité radicale pour l'homme de connaître les choses en soi en limitant sa science aux phénomènes eux-mêmes constitués *a priori* par le pouvoir législateur de l'esprit humain. Nietzsche, en un sens, ne dit pas le contraire, car « il n'y a pas de fait, seulement des interprétations. Nous ne pouvons constater aucun *factum* ‘en soi’ »¹¹⁹. « Il n'y a pas d' ‘état de fait en soi’, *au contraire, il faut toujours projeter un sens au préalable pour qu'il puisse y avoir*

¹¹⁴ Nous trouvons là, dans cette antinomie « vérité-apparence », un autre exemple de difficulté pour Nietzsche de nommer l'expérience nouvelle qu'il a dans le langage de la tradition.

¹¹⁵ *CI*, p. 109, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 37.

¹¹⁶ *FP*, XI, 40 [53], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 36.

¹¹⁷ *Puissance*, t. I, liv. II, §89, p. 248.

¹¹⁸ *GS*, §54.

¹¹⁹ *FP*, XII, 7 [60], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 60.

un état de fait »¹²⁰. Mais une nuance des plus importantes apparaît avec Nietzsche. La critique de Kant a une portée métaphysique, car les structures transcendantales de la connaissance, c'est-à-dire les formes de l'intuition que sont l'espace et le temps et les catégories de l'entendement, sont données *a priori* à la raison et forment un tout systématique qui permet de fonder l'objectivité du savoir humain et de la connaissance vraie. Olivier Reboul, dans son *Nietzsche critique de Kant*, peut donc dire que « l'existence de la science objective, dont Kant ne doute jamais, n'est possible que par le pouvoir qu'a l'esprit humain de lier *a priori* les phénomènes grâce à ses formes et à ses catégories, qui sont certes subjectives, mais en tant que telles universelles et nécessaires. »¹²¹ Ce que Nietzsche conteste, c'est cette nécessaire universalité de la connaissance objective en démontrant son caractère foncièrement pragmatique et généalogique¹²². Le monde que l'homme connaît n'a rien d'objectif, il est entièrement dévolu à l'utilité et à la manipulation en fonction de nos besoins vitaux.

Le langage, « compagnon » privilégié de la philosophie, subit aussi cette objection. Dès *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, il lui dénie toute prétention à l'objectivité et formule une problématique déjà présente chez les penseurs grecs : « Mais d'ailleurs, qu'en est-il de ces

¹²⁰ *FP*, XII, 2 [49], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p.60. « La "chose en soi" reste totalement insaisissable et absolument indigne des efforts dont elle serait l'objet pour celui qui crée un langage. » (*VM*, p.10-11). *Vérité et mensonge au sens extra-moral* insiste fortement sur l'idée de la projection : la vérité « est anthropomorphique de part en part et elle ne contient aucun point qui fût "vrai en soi", réel et universel, indépendamment de l'homme. Celui qui est à la recherche de telles vérités ne cherche au fond que la métamorphose du monde dans l'homme ; il lutte pour parvenir à une compréhension du monde en tant que chose humaine, et conquiert dans le meilleur des cas le sentiment d'une assimilation. » (*VM*, p.16-17). S'il y a « des vérités en soi, [...] c'est seulement le fait que l'homme oublie qu'il est un sujet et certes un sujet agissant en créateur et en artiste » (*VM*, p.17). Le *Gai Savoir* reprend cette idée « car l'esprit de l'homme, au cours de ces analyses, ne peut s'empêcher de se voir selon sa propre perspective et ne peut se voir *que* selon elle. Nous ne pouvons voir qu'avec nos yeux ; c'est une curiosité sans espoir de succès que de chercher à savoir quelles autres sortes d'intellects et de perspectives peuvent exister. » (*GS*, §374).

¹²¹ Olivier REBOUL, *op. cit.* p.21.

¹²² Dès les premières lignes de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, il est entendu que sur notre petite terre, « des animaux intelligents inventèrent la connaissance. » (*VM*, p. 1). L'homme, un animal comme les autres, doit abandonner ce qui lui a donné et lui donne toujours pour plusieurs un grand privilège : accorder une grande valeur à la connaissance, au langage et, de ce fait, à l'esprit, mais « nous sommes sur tous les points plus modestes. Nous ne dérivons plus l'homme de "l'esprit", de la "divinité", nous l'avons replacé dans le monde animal. » (*AC*, §14).

conventions du langage ? Sont-elles d'éventuels produits de la connaissance, et du sens de la vérité ? Les choses et leurs désignations coïncident-elles ? Le langage est-il l'expression adéquate de toute réalité ? »¹²³ Nietzsche répond négativement à ces questions. Le langage procède d'une genèse qui constitue en elle-même un processus d'abstraction, car l'expérience immédiate du monde se situe d'abord au niveau de l'excitation nerveuse ou de l'intuition qui est co-originale à la production de métaphores originales. Ces dernières nous placent en présence du monde diversifié et multiple de l'image; monde qui se présente toujours d'une manière absolument unique et individuelle pour le « sujet » en expérience. L'abstraction que constitue le concept « n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. »¹²⁴ Ces différences des métaphores et des expériences personnelles sont abandonnées par le concept, car « tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique. »¹²⁵ et, déjà, « le mot rend commun ce qui est rare. »¹²⁶

L'erreur où est tombée la philosophie vient de ce qu'au lieu de voir dans la logique et dans les catégories de la raison des moyens d'accommoder le monde à des fins utilitaires (donc « méthodiquement » en vue d'une *falsification* utile), on a cru tenir en elles le critérium de la vérité, voire de la *réalité*. Le « critérium de la vérité » n'était en fait que l'*utilité biologique de ce système de falsification méthodique* ; et comme une espèce animale ne connaît rien de plus utile que de se conserver, on avait raison de parler ici de « vérité »¹²⁷.

À l'encontre de Kant, les catégories de l'entendement ne sont pas des structures transcendantales de la subjectivité, des instruments de connaissance objective, mais des instruments créés par notre espèce au sein de l'histoire, c'est-à-dire des produits de l'interprétation humaine pour identifier les « choses », les manier, les prévoir, les schématiser.

¹²³ *VM*, p. 10-11.

¹²⁴ *VM*, p. 12.

¹²⁵ *VM*, p. 12.

¹²⁶ *FP*, XIII, 10 [60], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 38.

¹²⁷ *Puissance*, t. I, liv. I, §211, p. 93.

En cherchant ainsi à se situer par-delà les fondements de la tradition idéaliste et métaphysique et en opérant une critique généalogique de ses fondements, Nietzsche dira que « le caractère du monde est [...] celui d'un chaos éternel. »¹²⁸ Wolfgang Müller-Lauter précise que « la compréhension qu'il a du tout comme chaos constitue en quelque sorte l' "horizon" dans lequel entrent *toutes* les formations qui ont lieu dans le monde »¹²⁹. « La réalité-apparence » ne permet pas à l'investigation philosophique de découvrir un sens préexistant, car le concept de *la volonté de puissance* montre que rien dans le « réel » n'aboutit à un fondement quelconque. Loin de posséder une unité en soi, les « choses » au sein du monde se présentent dans une structure relationnelle. « Ce qui reste, ce ne sont pas des choses, mais des quantités de force en relation de tension avec toutes les autres quantités de force ; leur nature consiste dans leur rapport avec toutes les autres forces, dans l' "action" qu'elles exercent sur celles-ci. »¹³⁰ Cette idée qu'un sens quelconque est toujours second par rapport à la relation des forces est constante dans la philosophie de Nietzsche. Un premier exemple frappant nous est donné dans la relation primitive que l'homme a entretenue avec la nature. Le chapitre III *d'Humain trop Humain* traite de l'origine du culte religieux à une époque reculée où les hommes ne connaissaient pas de lois ni de causalité naturelle. Dans ce passé lointain, dit Nietzsche, la nature devait apparaître à l'homme comme l'empire de l'arbitraire, comme une puissance supérieure où « il n'y a lieu, à l'égard de tout ce qui est hors de nous, à aucune conclusion que quelque chose sera de telle ou telle façon, *doit* arriver de telle ou telle façon; ce qu'il y a de presque sûr, ce qui est objet de calcul, c'est *nous* : l'homme est la *règle*, la nature l'*absence de règle* »¹³¹. Le développement de la civilisation

¹²⁸ GS, §109.

¹²⁹ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 167.

¹³⁰ *Puissance*, t. I, liv. II, §373, p. 354.

¹³¹ *HTH* I, §111.

à son stade primitif pour la conservation de l'homme a eu pour tâche principale d'imposer des lois à la nature pour la régler, c'est-à-dire la dompter, car n'étant rien d'autre que hasard et imprévisibilité, elle était constamment pour lui l'apparition du sentiment d'impuissance. C'est à cette fin qu'est apparu « le sens du culte religieux, [pour] *déterminer et enrôler* la nature au profit de l'homme, par conséquent [pour] lui *imprimer un caractère de loi qu'elle n'a pas d'avance* »¹³². Nietzsche pose de même la question de savoir si la connaissance elle-même n'est pas entièrement dévouée à fuir la peur :

Eh quoi ? notre besoin de connaître n'est-il pas justement notre besoin de familier ? le désir de trouver, parmi tout ce qui nous est étranger, inhabituel, énigmatique, quelque chose qui ne nous inquiète plus ? Ne serait-ce pas l'instinct de la peur qui nous commanderait de connaître ? Le ravissement qui accompagne l'acquisition de la connaissance ne serait-il pas la volupté de la sécurité retrouvée ?...¹³³

En d'autres endroits, il laisse tomber l'aspect hypothétique pour affermir sa position : « De même, la peur de l'incertain, du multiple, de ce qui se transforme a consacré l'idée contraire : le simple, l'identique, ce qui est calculable, certain, prévisible. Une autre catégorie d'hommes honorerait au contraire les états opposés. »¹³⁴ Il faut donc voir « que le monde n'est nullement un organisme, mais le chaos [et] que le développement de l' "intellectualité" n'est qu'un moyen pour assurer la durée relative de l'organisation »¹³⁵. L'esprit, la conscience et la logique n'ont d'autre sens que de produire de l'identité et des formes fixes pour maîtriser la « réalité-apparence »¹³⁶. Il n'y a pas un phénomène de culture qui échappe à cette volonté : la morale, la

¹³² *HTH* I. §111.

¹³³ *GS*, §355.

¹³⁴ *Posthumes*, § 132, p. 73-74, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 34.

¹³⁵ *Puissance*, t. I, liv. I, §240, p. 109.

¹³⁶ « L'aptitude de l'esprit à s'approprier ce qui lui est étranger se manifeste dans un penchant prononcé à assimiler le neuf à l'ancien, à simplifier le complexe, à ignorer ou à écarter ce qui est absolument contradictoire; c'est ainsi que dans tout ce qui est en dehors de lui il souligne arbitrairement certains traits, les met en valeur, les falsifie à sa convenance. Ce qu'il cherche, c'est à s'incorporer de nouvelles expériences, à ranger les faits nouveaux à l'intérieur de séries anciennes, il cherche, somme toute, à s'accroître; plus précisément à se *sentir* croître, à sentir sa force accrue. » (*PBM*, §230). « Notre logique, notre sens du temps et de l'espace sont des capacités inouïes d'abréviation, aux fins de commandement. [...] Grâce à ce monde fictif et figé des nombres et des concepts, l'homme acquiert un moyen de maîtriser des masses énormes de faits à l'aide de signes et de les inscrire dans sa mémoire. Cet appareil de signes constitue sa supériorité justement parce qu'il lui permet de s'éloigner le plus loin possible des faits

religion, la science et même la philosophie ont tous pour but de produire des interprétations (des instruments) prompts à produire une augmentation du sentiment de puissance¹³⁷. En traitant du principe de causalité, cet « instinct [...] provoqué et excité par le sentiment de crainte. »¹³⁸, Olivier Reboul explique que Nietzsche donne raison à Hume contre Kant dans la mesure où la succession phénoménale ne provient pas d'une exigence de l'entendement, mais d'une habitude¹³⁹. Cependant, Nietzsche « dépasse » Hume en ce qu'il attribue sa naissance non pas à une observation répétée de phénomènes empiriques, mais à une projection-crédation de l'espèce qui présuppose d'abord la croyance à l'action libre, volontaire et responsable :

La croyance à la causalité, ce n'est donc pas l'habitude de voir se succéder des phénomènes semblables qui l'expliquent, mais notre incapacité à interpréter un fait autrement que comme un effet, comme le produit d'une intention, d'un vouloir, d'un sujet. Notre cause efficiente n'est au fond qu'une cause finale, notre explication la plus objective reste toujours une interprétation magique ; car l'idée de cause introduit dans les choses un mystérieux pouvoir, qui pourrait passer d'un objet à un autre, de même que l'idée de loi « impose » en quelque sorte l'obéissance et le respect. La physique la plus mécaniste, du moment qu'elle introduit les notions d'attraction et de répulsion, témoigne que nous sommes incapables de nous représenter un phénomène sans intention, celle de s'emparer ou de repousser¹⁴⁰.

Dans cet extrait, Nietzsche construit une association morale en liant *loi, obéissance et respect*. De même, au sein du paragraphe III d'*Humain trop humain* cité plus haut, il souligne spécifiquement le terme *doit* qui est associé à *l'absence de règle* que représente la nature. Ces associations signifient que le travail de la culture pour surmonter le chaos naturel qui règne dans l'environnement de l'humanité primitive ne doit pas seulement s'entendre dans un rapport dialectique entre l'homme d'un côté et la nature de l'autre. Cette nature chaotique est aussi celle

particuliers. La réduction des expériences à des *signes* et la masse toujours plus grande de choses qui peuvent être saisies de la sorte : voilà sa *force suprême*. » (FP, XI, 34 [131], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 98).

¹³⁷ « Ici encore, la crainte est la mère de la morale. » (PBM, §201). « La philosophie n'est autre que cet instinct tyrannique, la volonté de puissance sous sa forme la plus intellectuelle, la volonté de "créer le monde", d'instaurer la *causa prima*. » (PBM, §9) ; « [...] la *recherche de la règle* est l'instinct premier de celui qui connaît [...] *La terreur de l'incalculable* comme *arrière-instinct* de la science. » (FP, XIII, 5 [10], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 200).

¹³⁸ CI, Les quatre grandes erreurs, §5.

¹³⁹ « Il n'existe pas, comme le croit Kant, de *sens de la causalité*. On est surpris, on est inquiet, on cherche du connu à quoi se tenir... Dès que dans le fait nouveau on nous découvre de l'ancien, nous sommes tranquillisés. Le prétendu instinct de causalité n'est que la *crainte de l'insolite* et la tentative d'y découvrir du *connu* - une recherche, non des causes, mais du connu. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §154, p. 68).

¹⁴⁰ Olivier REBOUL, *op. cit.* p. 22-23.

de l'homme lui-même¹⁴¹. La généalogie de la morale indique que c'est « précisément la tâche paradoxale que la nature s'est assignée à l'égard de l'homme »¹⁴² que de le dresser pour en faire un animal qui puisse promettre. La moralité des mœurs et « la camisole de force sociale »¹⁴³ n'ont pas eu, non plus, d'autre but originellement que d'incorporer en l'homme, « cet animal oublieux »¹⁴⁴ et prisonnier de l'instant, des facultés telles que la conscience, la mémoire et la responsabilité pour le rendre « *prévisible, régulier, nécessaire*, [pour qu'il] puisse se porter garant de lui-même comme avenir »¹⁴⁵. Et si cela est une « tâche paradoxale », c'est parce qu'il s'agit là « du véritable travail de l'homme sur lui-même »¹⁴⁶.

¹⁴¹ Rappelons ce que disait Müller-Lauter lorsque nous avons présenté la naissance de la mauvaise conscience comme une déclaration de guerre envers d'anciens instincts régulateurs : « *A l'intérieur de lui-même*, l'homme est également un chaos indompté » (*op. cit.* p. 167).

¹⁴² *GM*, II, §1.

¹⁴³ *GM*, II, §2.

¹⁴⁴ *GM*, II, §1.

¹⁴⁵ *GM*, II, §1.

¹⁴⁶ *GM*, II, §2. Qui de l'homme ou de la nature a imposé en premier lieu la création d'une obéissance à certaines règles ? Il a été dit que la nature présente tout d'abord une absence de loi. Le terme lui-même « nature » induit déjà l'idée d'une unité ou d'un être qui ne peut être qu'une fiction élaborée par l'homme. Mais ce dernier terme n'échappe pas non plus à ce principe. Il n'existe pas d'unité de l'humanité chez Nietzsche, mais des types. En tant qu'ils sont eux-mêmes des rapports de force comme volontés de puissance et qu'ils cherchent à commander, et dans la mesure où la vie, la nature et le monde sont volonté de puissance, il semble ne pas être paradoxal que l'homme ait dû être dressé pour apprendre à promettre en obéissant à une force supérieure. Mais ce qui « frappe » Nietzsche, c'est qu'au contraire de l'animal aux instincts régulateurs parfaits, l'homme est indéterminé et insensé et qu'il ait dû apprendre à obéir et à légiférer en lui-même. Notons que Nietzsche donne deux conditions de possibilité de ce phénomène. Il trouve « son origine dans la relation personnelle la plus ancienne et la plus originelle qui soit, dans la relation entre l'acheteur et le vendeur, entre le créancier et le débiteur : ici, pour la première fois, une personne *se mesura* à une personne. » (*GM*, II, §8). Mais les chapitres 17 et 18 indiquent que les « instincts de l'homme sauvage, libre et nomade se sont retournés contre *l'homme lui-même* » et que la cause en revient à « une quelconque horde de fauves blonds, une race de conquérants et de maîtres qui, organisée pour la guerre et douée de la force d'organiser, pose ses formidables griffes sur une population qui est peut-être très supérieure en nombre, mais encore informe et errante ». Mais qui vient avant qui ? Nietzsche indique que la première condition advient bien avant l'organisation sociale sous forme de civilisation et que la deuxième est le foyer de la naissance de l'état. Mais le problème est que la relation débiteur-créancier est aussi celle qui voit naître l'imposition de la loi (voir *GM*, II, §11), c'est-à-dire l'obligation de la dette envers le créancier; elle suppose ainsi des relations politiques. Le véritable travail de l'homme sur lui-même semble donc surgir de deux sources : dans la nécessité pour le débiteur de payer son dû, forme primitive de la rencontre des individus, c'est-à-dire forme primitive de la rencontre de deux forces, et dans une organisation sociale suivant un rapport de domination où se trouve déjà une organisation (une race de maître) : forme primitive de la civilisation. Nietzsche semble en être conscient en écrivant : « L'achat et la vente, avec leurs accessoires psychologiques, sont plus anciens que les commencements de quelques formes et liens d'organisations sociale que ce soit : c'est plutôt de la forme la plus rudimentaire du droit de la personne que le sentiment naissant de l'échange, du contrat, de la dette, du droit, de l'obligation, de la compensation, s'est *transposé* dans les ensembles sociaux les plus grossiers et les plus primitifs (dans leur rapport à des ensembles sociaux comparables), *en même temps que l'habitude de comparer une puissance à une autre, de les mesurer ou de les compter.* » (c'est nous qui soulignons) (*GM*, II, §8). Nulle part Nietzsche ne spécifie que l'origine débute à partir d'une position *stricto sensu*

Mais le problème le plus grave, qui fait que la tradition métaphysique et idéaliste commet une faute de lecture, est la compréhension qu'elle se fait de l'unité du sujet et de celle de la conscience. Nietzsche objecte aux cosmogonies et théodicées philosophiques et morales d'avoir mésinterprété la place revenant à cette dernière. La conscience n'est ni le but ni la raison du phénomène de la vie. Elle n'est pas une fin en soi, mais un moyen «de plus dans le développement et l'augmentation de la puissance vitale.»¹⁴⁷ C'est dans cette optique qu'il dénonce le manque de radicalité de la méthode cartésienne dans son obtention de la certitude en prenant comme point de départ le *cogito* :

[...] c'est à savoir qu'une pensée vient quand « elle » veut et non quand « je » veux, en telle sorte que c'est *falsifier* les faits que de dire que le sujet « je » est la détermination du verbe « pense ». Quelque chose pense, mais que ce soit justement ce vieil et illustre « je », ce n'est là, pour le dire en termes modérés, qu'une hypothèse, une allégation ; surtout ce n'est pas une « certitude immédiate ». Enfin c'est déjà trop dire que d'affirmer que quelque chose pense, ce « quelque chose » contient déjà une *interprétation* du processus lui-même. On raisonne selon la routine grammaticale : « Penser est une action, toute action suppose un sujet actif, donc... »¹⁴⁸

La tradition voit dans les évaluations de la conscience, qu'il s'agisse de la logique, de la morale avec son bien et son mal ou de sentiments conscients comme le plaisir et la douleur, des causes finales promptes à évaluer la vie dans sa totalité au lieu d'y voir des évaluations de la vie même. Le *Gai Savoir* indique que la vie entière serait possible sans la conscience et que « la plus grande partie de la vie s'écoule chez nous sans qu'il y ait une pareille réflexion »¹⁴⁹ de la vie sur elle-même. Nietzsche développe en fait l'idée que « la conscience s'est seulement développée sous la

individuelle.

¹⁴⁷ *Puissance*, t. I, liv. II, §261. « Pour nous résumer, il s'agit peut-être uniquement du *corps* dans tout le développement de l'esprit : ce développement consisterait à nous rendre *sensible* la *formation d'un corps supérieur*. L'organique peut encore s'élever à des degrés supérieurs. Notre avidité de connaître la nature est un moyen pour le corps de se perfectionner. Ou plutôt, on fait des expériences, par centaines de milliers, pour modifier l'alimentation, l'habitation, le genre de vie du *corps* ; la conscience et les jugements de valeur qu'il porte en lui, toutes les variétés du plaisir et de la douleur sont des *indices de ces changements et de ces expériences*. En dernière analyse, *ce n'est nullement l'homme qui est en cause ; il est ce qui doit être dépassé.* » (*Puissance*, t. I, liv. II, §261, p. 315).

¹⁴⁸ *PBM*, §17.

¹⁴⁹ Voir §354.

pression du besoin de communication. »¹⁵⁰ Son apparition répond à un besoin utilitaire devant le danger et n'a de sens et n'est possible qu'en société. La conscience est créatrice de signes et de généralisations pour permettre l'entente sociale, et ce, toujours dans l'optique de permettre à l'homme de simplifier la réalité-apparence afin de l'assimiler, de la maîtriser et d'obtenir par là une augmentation de son sentiment de puissance.

Cette position implique donc qu'une transparence de la conscience est une chose tout à fait impossible. Celui qui voudrait se connaître soi-même n'aura toujours à faire qu'à un monde de surface et interprétera son existence individuelle sous l'œil de la masse¹⁵¹. C'est pour cela que Nietzsche voit chez Descartes non pas la mise à jour d'une intériorité pensante universelle : le cogito, mais une interprétation véhiculée par les structures grammaticales et plus précisément par la croyance fétichiste que pour toute action, par exemple penser, doit correspondre une cause, c'est-à-dire un sujet¹⁵². Cette croyance étant un artifice de seconde main, la conscience ne pourra plus recouvrir le primat traditionnel dont elle a joui, car Nietzsche la présente comme un épiphénomène d'un « sujet » plus fondamental : le corps¹⁵³.

¹⁵⁰ Voir §354.

¹⁵¹ « La faculté de créer (modeler, inventer, imaginer) est leur [à l'ensemble des êtres du monde organique] faculté fondamentale : bien entendu ils n'ont également d'eux-mêmes qu'une représentation de ce genre, fausse, imaginaire, simplifiée. » *FP*, XI, 34 [247], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 81.

¹⁵² Sur la question du préjugé fétichiste du langage voir *PBM*, §16, 17 et 54 ; *GM*, I, §13 ; *GS*, §11.

¹⁵³ « Mais celui qui est éveillé, celui qui sait, dit : "Je suis corps de part en part, et rien hors cela; et l'âme ce n'est qu'un mot pour quelque chose qui appartient au corps." » (*APZ*, « Des contempteurs du corps »).

CHAPITRE II

CORPS ET VOLONTÉ DE PUISSANCE

Partir du corps pour conduire l'investigation philosophique, c'est faire un pied de nez à la tradition idéaliste avec ses concepts « d'esprit », « d'âme » et c'est constituer un renversement des valeurs occidentales qui, depuis le socratisme, opposent à l'affectivité, au monde passionnel, la tyrannie de la raison. Pour Nietzsche, la haine de la vie qui constitue une condition de la métaphysique est tout d'abord l'adage d'une haine du corps et d'un ensemble de conditions qui lui sont associées : le devenir, le multiple, la souffrance, l'apparence, etc¹.

Si Nietzsche part du corps comme fil conducteur, c'est pour des raisons méthodologiques. Bien que demeurant complexe et sans unité, il lui apparaît clair que ce dernier est un phénomène plus saisissable pour la représentation et qu'il est de tout temps l'objet d'une croyance plus ferme, plus « fondamentale » et plus universelle que celle de l'esprit. De plus, la tradition idéaliste qui divise corps et esprit trouvera toujours des problèmes de taille sur son chemin; problèmes affichant son manque de probité. Si généalogiquement, c'est-à-dire historiquement, le corps a fait l'objet d'une croyance ferme et que l'esprit en arrive à traduire cette dernière comme une conclusion fautive, ne peut-on pas douter alors de la valeur de cette affirmation sachant que la cause de cette erreur fut l'esprit lui-même ? Secundo, où se fait la division proprement dite ? À

¹ « Corps prison de Platon, corps maître de l'erreur (Descartes, Pascal), corps affects, soumis aux passions et par conséquent obstacle à la faculté de connaissance et au libre arbitre. [...]. Toutes les fictions métaphysiques viennent précisément du fait que la philosophie a refusé de prendre les choses au corps, de s'arrêter à la peau. » (Jean-Paul ESCANDE, « Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose », *Magazine littéraire*, numéro 383, janv. 2000, p. 37). « La croyance au corps est plus fondamentale que la croyance à l'âme; celle-ci est née de la contemplation non scientifique de l'agonie du corps (quelque chose qui le quitte. Croyance à la vérité du rêve). » (*Puissance*, t. I, liv. II, §229, p. 301).

partir de la transparence du cogito ? Qui dit que penser nécessite absolument un sujet; et même si tel est le cas, qu'est-ce que cela montre quant à ladite division ? Pourquoi ne s'agirait-il pas ici du corps ? En refusant toute faculté suprasensible attribuée à l'homme, Nietzsche l'identifie pleinement au corps et fait donc de la conscience une instance dérivée de processus physiologiques. Se présentant lui-même comme un psychologue, il adresse aux psychologues de son temps le reproche d'être demeurés prisonniers de préjugés moraux et de ne s'être pas hasardés dans les profondeurs afin de saisir l'origine de la pensée comme l'expression de quelque aspect de l'état du corps².

Mais il faut en un premier temps prendre garde au sens à donner à ce corps. L'impossibilité d'une transparence complète dans la connaissance de soi oblige le penseur à demeurer dans le registre interprétatif et il est frappant de constater qu'en plusieurs endroits, Nietzsche ne désigne pas le terme « corps » comme origine de la pensée, mais plutôt comme celui de « texte inconnu » ou d'« état général »³. Ces termes indiquent que Nietzsche n'est pas en possession d'une certitude fondamentale, mais qu'il travaille à l'élaboration du texte de la réalité-apparence; texte qui se clarifie en d'autres endroits où « le corps » est traduit en termes d'instincts, d'excitations

² « La pensée [...] surgit en moi – d'où provient-elle ? à travers quoi ? je l'ignore. Elle se présente, indépendamment de ma volonté, habituellement enveloppée et obscurcie d'une foule de sentiments, de désirs et de penchants, d'autres pensées également [...]. On l'extrait de cette gangue, on la nettoie, la met debout [...] qui accomplit tout cela – je n'en sais rien et suis certainement plus le spectateur que l'initiateur d'un semblable processus [...], le fait qu'à toute pensée une foule de personnes semble prendre part - : voilà ce qu'il n'est nullement aisé d'observer; au fond, nous sommes éduqués à faire l'inverse; c'est-à-dire que lorsqu'on pense, ce n'est pas à la pensée que l'on pense. L'origine d'une pensée reste cachée; il est très vraisemblable que cette pensée ne soit que le symptôme d'une situation beaucoup plus vaste et complexe; vraisemblance qui s'atteste en ceci que c'est précisément *cette* pensée et non une autre qui se présente et précisément avec cette netteté plus ou moins grande, tantôt certaine et impérieuse, tantôt floue réclamant d'être soutenue [...] tout ceci est, sous forme de signes, l'expression de quelque aspect de notre état général. » (*FP*, XI, 38 [1], cité par Wolfgang MÜLLER-LAUTER dans *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 109).

³ « [...] nos appréciations et nos jugements de valeurs moraux ne sont également que des images et des variations fantaisistes sur un processus physiologique qui nous est inconnu, une sorte de langage convenu pour désigner certaines excitations nerveuses ? que toute notre prétendue conscience n'est que le commentaire plus ou fantaisiste d'un texte inconnu, peut-être inconnaissable et seulement ressenti ? » (*A*, §119).

nerveuses, de pulsions, de besoins, de forces, de passions et de fonctions organiques. Tous ces termes peuvent avoir la fâcheuse tendance à conduire la pensée du lecteur dans une perspective matérialiste, mais il ne saurait être question d'appréhender le « corps » dans un tel horizon. Au chapitre 12 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche rappelle la thèse du Dalmate Boscovich et lui rend grâce d'avoir « abjur[é] le dernier article de foi qui subsistât encore dans ce domaine, la croyance aux ‘‘corps’’, à la ‘‘matière’’, à ce dernier résidu, cette parcelle infime de la terre, l'atome. »⁴ Les affects, pulsions, instincts et autres ne décrivent rien en soi et ne sont rien d'autre que la traduction d'un langage physiologique entièrement déterminé par le registre de la philologie. Dans cette mesure, la question de l'élucidation-constitution du texte de la réalité refait surface. Le psychologue-physiologue entend déchiffrer le corps qui, en retour, puisqu'il est le point de départ de l'interprétation, dicte ou constitue le langage propre à son interprétation. Wotling mentionne alors que :

[...] la physiologie conçue comme explication de la vérité des processus organiques, et la physiologie conçue comme langage symbolique, comme interprétation, c'est-à-dire nécessairement comme falsification, simplification, assimilation, recherche de la maîtrise des phénomènes organiques, [nécessite de penser que] cette maîtrise [est] obtenue finalement au moyen de l'élaboration d'une représentation de ces phénomènes, qui sont arrachés à la sphère du mystérieux et de l'absolument inconnu⁵.

L'intellect étant une manifestation ou encore un instrument dérivé mais non séparé du corps, il élabore une représentation symbolique, un langage figuré permettant à ce dernier de poursuivre

⁴ *PBM*, §12. Pour Boscovich, l'atome « est un centre de force qui explique toutes les propriétés de la matière » (voir *PBM*, note 2, p. 417). Pour Nietzsche, la science moderne n'est pas exempte de préjugés qui la confinent toujours en partie au sein d'interprétations anthropomorphiques. Dans le *Gai Savoir*, il déplore l'incapacité des savants d'apercevoir les grands problèmes et les véritables questions qui sous-tendent leurs aspirations. Il nargue « cette foi dont se satisfont aujourd'hui tant de savants matérialistes qui croient que le monde doit avoir sa mesure dans nos petites échelles, et son équivalent dans notre petite pensée » (*GS*, §373). L'homme de science croit à un « monde vrai » dont sa raison pourrait venir à bout. L'idiosyncrasie repose en fait sur la volonté de réduire le monde à une composition de calcul : « [...] que seule vaille une interprétation du monde qui ne permet que de compter, de calculer, de peser, de voir et toucher, c'est balourdise et naïveté si ce n'est démence ou idiotie. » (*GS*, §373). Vouloir quantifier l'ensemble du réel et, de surcroît, tout ce qui est qualitatif est une folie du scientisme mécaniste qui ne cherche qu'à figer la diversité du monde dans des columbariums; d'où cette question assassine terminant l'aphorisme 373 cherchant à mettre en déroute une telle prétention : « Si l'on mesurait la ‘‘valeur’’ d'une musique à ce qu'on en peut calculer et compter, à ce qu'on en peut traduire en chiffres,... de quelle absurdité ne serait pas cette évaluation ‘‘scientifique’’! Qu'aurait-on bien saisi, compris, connu d'une mélodie ainsi jaugée ? Rien, et littéralement rien, de ce qui fait justement sa ‘‘musique’’!... » (*GS*, §373).

⁵ Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 88.

son travail de maîtrise de la réalité, car tout le langage de la physiologie (affects, pulsions, instincts, etc.) renvoie au cœur de la philosophie de Nietzsche, c'est-à-dire à la volonté de puissance.

Si Nietzsche évoque quelque chose chez plusieurs, c'est bien cette notion de volonté de puissance qu'il a lui-même forgée. Toutefois, lorsque vient le temps de mettre à jour sa signification, plusieurs sens peuvent en émerger, car « la formule de "volonté de puissance" est neuve, bizarre, complexe – cette désignation se caractérise en outre par le fait qu'elle interdit toute possibilité de compréhension immédiate, tout en suggérant éventuellement de fausses pistes. »⁶ Pour tenter d'éviter le séjour dans ces « fausses pistes », nous retiendrons plus particulièrement l'analyse de Müller-Lauter qui a le mérite de bien identifier les diverses interprétations qu'elle peut susciter tout en montrant ses accords et désaccords avec elles par une étude pointilleuse de l'ensemble de l'œuvre nietzschéenne. L'examen de la volonté de puissance permettra aussi d'investiguer plus en profondeur le corps et le registre de la physiologie et sera l'occasion de souligner des difficultés voire des paradoxes peut-être insolubles dans sa philosophie.

Le premier problème qui peut survenir est d'aborder la volonté de puissance comme principe métaphysique, c'est-à-dire comme ce qui fonde (*Grund*). De fait, plusieurs textes de Nietzsche semblent la présenter ainsi : « Chez l'animal, on peut déduire tous les instincts de la volonté de puissance; de même, les fonctions de la vie organique dérivent de cette source unique. »⁷

⁶ Patrick WOTLING, *Le monde de la volonté de puissance*, préface de l'ouvrage de Nietzsche, *Physiologie de la Volonté de Puissance* de Wolfgang Müller-Lauter, p. 11.

⁷ *FP*, juin-juillet 1885, trad. Gall., t. XI, 36, [31]. D'autres textes inclinent en ce sens. « À supposer enfin que l'on réussisse à expliquer l'ensemble de notre vie pulsionnelle comme le développement et la ramification d'une unique forme fondamentale de volonté, - à savoir de *la volonté de puissance* (c'est nous qui soulignons) » (*PBM*, § 36, trad. P. Wotling). « Nos pulsions sont réductibles à *la volonté de puissance*. La volonté de puissance est le fait ultime auquel nous puissions parvenir. » (*FP*, XII, 40 [61], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 93). Cependant, comme il

Müller-Lauter reprend l'analyse de Heidegger qui présente l'être de la volonté de puissance comme principe métaphysique en donnant pour preuve une définition que Nietzsche en fait. Ce dernier présente « *la volonté en tant que (l') être-maître qui va s'étendant par-delà soi-même sur [...] »*⁸. La problématique tourne alors autour de la signification de ce « *soi-même* ». Heidegger interprète cette détermination de la volonté de puissance comme le surpassement de soi de la volonté. Ce qui importe ici, c'est qu'il comprend que pour pouvoir se surpasser quelque « chose » doit surmonter une autre chose surmontée. Cette dernière doit offrir une résistance à la première et doit donc pouvoir se maintenir et se conserver; ce qui doit en être de même pour la première. En ce sens, des volontés de puissance sont nécessaires. Mais Müller-Lauter indique que Heidegger comprend ce jeu de ce qui surmonte et doit être surmonté comme « gradation d'une "instance une" qui à partir d'elle-même "se développe en quelque chose de multiple tout en restant en soi" ». ⁹ La volonté de puissance apparaît alors comme volonté de soi-même pour soi-même dont les configurations multiples seraient des productions. Elle devient l'étant absolu : principe métaphysique suprême. Le problème est, comme nous l'avons vu, que l'intellect est un appareil de simplification qui crée de l'identité, de telle sorte que tout ce que nous pensons est fictif. Et Nietzsche mentionne que nous sommes « une pluralité qui s'est inventé une unité »¹⁰. « Celui qui » interprète n'est d'ailleurs rien d'autre qu'une multiplicité « aux contours incertains »¹¹. De plus, Nietzsche décrit le « corps humain » comme une « collectivité inouïe d'êtres vivants »¹², comme « un édifice collectif de plusieurs âmes »¹³, tout en soutenant que les

n'y a que des interprétations, la volonté de puissance ne peut pas échapper à cette règle : « Rien n'a de valeur dans la vie que le degré de la puissance - *si l'on admet* (c'est nous qui soulignons) que la vie elle-même est volonté de puissance. » (*Puissance*, t. II, Introduction, §8, p. 14). L'emploi du conditionnel, ici, indique que la philologie a préséance sur l'ontologie.

⁸ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 59.

⁹ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 60.

¹⁰ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 51.

¹¹ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 51.

¹² *FP*, XI, 37 [4], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 97.

concepts d'individu et de sujet sont faux¹⁴.

Dans la mesure où la physiologie est un langage métaphorique décrivant la volonté de puissance, il ne saurait être question d'« ontologiser » la volonté de puissance ou d'en faire une réalité substantielle. Au même titre que le chaos ou l'inconditionné a préséance sur l'organisation et l'ordre, le multiple a préséance sur l'unité. Ainsi, lorsque Nietzsche dit que le « monde » apparaît comme « un monstre de force [...]; une force partout présente, un et multiple comme jeu de forces et d'ondes de forces »¹⁵, il faudrait donner préséance au multiple parce que « toute unité n'est que comme *organisation et jeu mutuel* : de la même manière qu'une communauté humaine est une unité. »¹⁶. Un autre élément d'importance dans cette question est celui de la relation des forces entre elles. La force étant une métaphore empruntée au monde de la physique, elle possède un quantum, mais contrairement à l'atomisme physique, Nietzsche indique que nous devons lui attribuer une dimension intérieure, une poussée (pulsion) qui consiste en un exercice de puissance. Or cet exercice nécessite impérativement la présence d'autres forces, ce qui signifie que la force doit être en mesure de percevoir celles-ci, et c'est pour cette raison que Nietzsche en parle en termes d'*affect* qui « a pour intérêt de synthétiser deux processus que l'on considère à tort comme distincts : il est tout autant sensibilité, c'est-à-dire capacité d'être affecté que capacité

¹³ *PBM*, §19.

¹⁴ Argumentant sur la définition que Spinoza donne de la connaissance, Nietzsche pose la question de savoir si l'*intelligere* ne nécessitait pas le concours d'impulsions et termine en disant : « Nous, dont la conscience n'enregistre que les dernières scènes de ce long procès, la réconciliation et le règlement de comptes, nous pensons qu'*intelligere* est quelque chose de conciliant, de juste, de bon, d'essentiellement opposé aux instincts; alors que c'est tout simplement *un certain rapport des instincts entre eux*. » (*GS*, §333). Wotling cite ce passage de Nietzsche en note de bas de page en indiquant auparavant qu'il part du corps comme fil conducteur pour une raison méthodologique et non ontologique. « Partir du *corps* et de la physiologie : pourquoi ? - Nous obtenons ainsi une représentation exacte de la nature de notre unité subjective, faite d'un groupe de dirigeants à la tête d'une collectivité, ni "âmes" ni "forces vitales", nous comprenons comment ces dirigeants dépendent de ceux qu'ils régissent, et comment les conditions de la hiérarchie et de la division du travail rendent possible l'existence des êtres parcellaires et du tout » (*FP*, XI, 1 [89], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 67). Malgré que Nietzsche parle d'« unité subjective », Wotling ajoute que « le corps est le seul véritable "sujet", mais c'est un sujet multiple et processuel. » (Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 67).

¹⁵ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 33.

¹⁶ *FP*, XII, 2 [87], cité par Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 47.

d'affecter. »¹⁷ C'est en ce sens que Nietzsche écrit en certains endroits *volontés* au pluriel, se dégageant ainsi d'une interprétation de la volonté de puissance comme instance une. Deleuze avait déjà prévenu le lecteur de la possibilité d'une telle erreur : « Il n'y a pas de quantité de réalité, toute réalité est déjà quantité de force. Rien que des quantités de force "en relation de tension" les unes avec les autres. Toute force est en rapport avec d'autres, soit pour obéir, soit pour commander. »¹⁸ Étant en rapport entre elles, les volontés de puissance forment des complexes, mais il est impossible de définir leurs contours, car les concentrations de quanta de puissance augmentent et diminuent sans cesse et les unités se modifient continuellement. La conclusion semblant donc la plus juste est que le monde comme une « somme fixe de force »¹⁹ à la fois un et multiple se présente comme une organisation de quanta de puissance, c'est-à-dire comme un jeu mutuel de forces comme volontés de puissance, car « la volonté de puissance n'a pas de réalité indépendamment du jeu concret et démultiplié de ces processus particuliers qui interprètent et s'interprètent. »²⁰ Müller-Lauter a cherché alors à savoir ce que signifiait exactement sous la plume de Nietzsche l'utilisation du singulier dans l'expression *la volonté de puissance* plutôt que celle du terme *volontés de puissance* (très rare au sein de l'œuvre) et il est parvenu à trois conclusions. Premièrement, volonté de puissance avec ou sans l'article « la » indique que la volonté de puissance est « l'unique qualité que l'on puisse découvrir quoique l'on prenne en considération. »²¹ Dans un deuxième sens, il servirait à désigner des déterminations générales servant habituellement à regrouper des éléments divers dans des domaines distincts, c'est-à-dire à reconnaître que ces domaines sont essentiellement des expressions de la volonté de puissance, par exemple : la religion, la science, la morale, la politique, l'art, etc. Finalement, « la

¹⁷ Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 75-76.

¹⁸ Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, p. 45.

¹⁹ FP XI, 38 [12], cité par Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 33.

²⁰ Patrick WOTLING, *Le monde de la volonté de puissance*, préface de l'ouvrage de Nietzsche, *Physiologie de la Volonté de Puissance* par Wolfgang Müller-Lauter, p. 18.

²¹ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 54-55.

volonté de puissance » désignerait un vouloir-de-puissance dans la spécificité de sa constitution plurielle. Elle désignerait alors un étant existant comme une organisation provisoire entre des processus foncièrement conflictuels, parce que l'unité ne représente jamais qu'une organisation promue par la domination temporaire de vouloirs-de-puissance dominants.

En comprenant la force comme un quantum de puissance, Nietzsche fait de la volonté de puissance un processus essentiellement actif et lorsqu'il mentionne que « toute force, à chaque instant, va jusqu'au bout de ses conséquences. »²², il court-circuite la possibilité de la reconduire en amont à quelque cause première. Il faut donc comprendre la volonté de puissance comme une effectivité imminente et c'est ce qu'exprime Wotling en commentant un passage où Nietzsche associe à la volonté de puissance un caractère « d'absolue instantanéité » :

La spontanéité de la volonté de puissance, qui tend à assimiler les forces auxquelles elle est confrontée, s'exprime intégralement dans l'instant, et demeure irréductible à un schéma universel prédéterminé, ce que Nietzsche exprime en parlant de son « absolue instantanéité ». Nietzsche écrit qu' « il s'agit de rapports de puissance qui s'établissent sans laisser place à quoi que soit d'autre [et que] chez l'homme (et déjà au niveau de la cellule) l'établissement des rapports de force est un processus qui se reconduit perpétuellement lors de la croissance de tous les êtres qui y prennent part²³.

C'est dans cette optique que Nietzsche dit qu'on ne peut pas demander de savoir qui interprète, car « c'est l'interprétation elle-même, forme de la volonté de puissance, qui existe (non comme un "être" mais comme un *processus*, un *devenir*), en tant que passion. »²⁴ C'est aussi pour cette raison que Nietzsche n'est pas darwinien. La vie comme volonté de puissance n'est pas adaptation à des forces externes, mais plus fondamentalement conquête, agression et imposition de forme. L'instinct de conservation ou de survie n'est pas une « loi » de la « nature », mais la conséquence d'une économie de la force dans son exercice de puissance et en l'occurrence d'une

²² *PBM*, §22.

²³ Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 78-79.

²⁴ *Puissance*, t. I, liv. I, §204, p.88.

force affaiblie²⁵. Comme la force est multiple et un processus essentiellement actif d'exercice de puissance, Nietzsche substitue au modèle mécanique de la causalité celui de la volonté de puissance, ce qui signifie que tout effet n'est pas le fruit d'une chaîne causale permettant d'observer quelque « loi » première, mais bien l'effet d'une volonté agissante ; principe qui porte au paroxysme la dimension interne, instantanée et active de chaque force. Pour comprendre ce changement de paradigme, il faut étudier la structure relationnelle de la volonté de puissance ; la logique propre de la rencontre des forces. Au chapitre 19 de *Par-delà Bien et Mal*, Nietzsche décrit ce qu'il entend par « volonté ». Chaque acte de la volonté implique « une pluralité de sentiments » [...], « un ‘penser’ » ; dans tout acte volontaire, il y a une pensée qui commande », et, enfin, « un état affectif, l'émotion de commander »²⁶. Dans la mesure où toute force cherche à croître et à interpréter ou commander toute autre par référence à sa propre valeur, les volontés de puissance sont toujours en situation de rivalité et de concurrence pour un vouloir-plus-de-puissance, car l'essence des quanta de force est d'exercer leur puissance sur les autres quanta de force. Comme tout vouloir est vouloir de quelque chose et que l'essence de toute chose voulue est la puissance, l'exercice de celle-ci ne peut s'accomplir que par des conquêtes. C'est à ce titre que Nietzsche fait de la lutte ou du jeu (au sens de joute) le mode relationnel des quanta de puissance qui visent la domination²⁷. La lutte est le meilleur modèle pour penser les « lois » internes du

²⁵ La généalogie des cultures que présente Nietzsche indique clairement que l'évolution n'est pas progrès ni survie du plus apte ou du plus fort. Bien au contraire, la victoire de la faiblesse sur la force est prédominante. Par exemple, traitant des consolations et remèdes promulgués aux souffrants et malades, le christianisme a « renversé toutes les appréciations de valeurs [...]. Briser les forts, affadir les grandes espérances, rendre suspect le bonheur dans la beauté, abattre tout ce qui est souverain, viril, conquérant et dominateur, écraser tous les instincts qui sont propres au type ‘homme’ le plus élevé et le mieux réussi, pour y substituer l'incertitude, la misère de la conscience, la destruction de soi [...], la volonté de faire de l'homme un sublime avorton [...], quelque chose de bonasse, de maladif et de médiocre, l'Européen d'aujourd'hui !... » (*PBM*, §69).

²⁶ *PBM*, §19.

²⁷ Rien n'échappe à cette volonté d'être maître, partout la vie cherche à se rendre plus puissante. « Chaque instinct est un certain besoin de domination, chacun possède sa perspective qu'il voudrait imposer comme norme à tous les autres instincts » (*FP XII*, 7 [60]), de telle sorte que « le corps est une grande raison, une multitude unanime, un état de paix et de guerre, un troupeau et un berger. » (*APZ*, « Des contempteurs du corps »). Il « n'est peut-être pas nécessaire d'admettre qu'il n'y a qu'un sujet unique ; qui sait s'il ne serait pas permis tout aussi bien d'admettre une

développement de toute « réalité » comme un jeu pluriel de processus conflictuels. Mais en parlant de la volonté comme « affect du commandement », Nietzsche introduit une métaphore politique qui insiste sur l'aspect organisationnel de la force. La lutte des diverses puissances est sans cesse en devenir, mais elle n'est pas anarchie ni chaos. Il faut clairement voir que c'est fondamentalement la tendance à la hiérarchisation qui structure le jeu des forces, et que la causalité propre au commandement dégage « le modèle de la transmission et de l'exécution d'un ordre par des instances de même nature »²⁸. Le commandement et l'exécution appartiennent tous deux conjointement à la volonté de puissance. Jusque dans la volonté du serviteur nous pouvons observer la volonté d'être maître, car si le faible sert le fort, c'est qu'il y est incliné par sa volonté qui veut à son tour se rendre maîtresse de plus faibles qu'elle. C'est le seul plaisir auquel elle ne peut renoncer, dira Nietzsche.

Pour penser cette relation, c'est encore au corps que Nietzsche se réfère ; corps se présentant comme une « synthèse d'êtres vivants et d'intellects qu'on appelle "l'homme" [et qui] ne peut vivre que du moment où a été créé ce système subtil de relations et de transmissions et par là l'entente extrêmement rapide entre tous ces êtres supérieurs et inférieurs »²⁹. Il y a dans cette définition du corps comme « âmes » et « intellects » des difficultés promptes à égarer lors d'une lecture légère et superficielle. Nietzsche exploite ici une métaphorique psychologique, celle de l'âme, pour désigner le corps dans son ensemble. Mais il est clair que lorsqu'il attribue aux forces

multiplicité de sujets dont la coopération et la lutte feraient le fond de notre pensée et de toute notre vie consciente ? Une sorte d'*aristocratie* des "cellules" en qui réside l'autorité ?» (*Puissance*, t. I, liv. II, §174, p. 283). « Il faut nécessairement que chaque volonté de puissance soit dirigée contre d'autres volontés de puissance pour pouvoir être volonté de *puissance*. » (Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 55).

²⁸ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 73. Wotling écrit qu'« au concept mécanique d' "effet" produit par une cause, il faut substituer le concept d' "effet de la volonté", c'est-à-dire de volonté exécutant un ordre transmis par une volonté agissante » (Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 36). Un peu plus bas, il reprend un passage de Nietzsche qui indique que « la seule force qui existe est de même nature que celle de la volonté ; un ordre donné à d'autres sujets et suivant lequel ils se transforment. » (*Ibid.*).

²⁹ *Puissance*, t. I, liv. II, §226, p. 298.

que constitue le corps des facultés « intellectuelles » et « conscientes » il ne pense pas à « la conscience de soi »³⁰, « car comme toute créature vivante, l'homme, je le répète, pense constamment, mais il l'ignore ; la pensée qui devient consciente ne représente que la partie la plus infime »³¹. Nietzsche insiste donc sur l'unité du corps et sur l'identité de « nature » des forces qu'il représente et qu'on retrouve tout aussi bien dans le caractère généalogiquement secondaire de la conscience qui poursuit le même travail que ce dernier. Le corps se présentant comme un ensemble d'intelligences luttant et s'organisant, la conscience s'en distingue seulement par le fait qu'elle demeure exclue des expériences innombrables de cette diversité. Nietzsche indique que la raison de cette distinction relève du fait que cette conscience « est une conscience de rang supérieur, une collectivité régnante, une aristocratie, et de ce fait on ne lui présente qu'un *choix* d'expériences, et d'expériences simplifiées, faciles à dominer du regard et à saisir, donc *falsifiées* »³². La métaphore politique de l'aristocratie permet de comprendre qu'à la tête de la collectivité se trouvent quelques individus qui prennent des décisions, c'est-à-dire qui exposent des évaluations, valeurs et volontés dominantes pour l'ensemble. Cette classe supérieure n'a de sens qu'en regard de la communauté qui possède elle aussi ses évaluations. Toutefois, l'élite aristocratique n'est pas consciente des volontés propres de chacun des citoyens et c'est pour cette raison que Nietzsche utilise les termes de *falsification* et d'*expériences simplifiées* en ce qui concerne la conscience. Même s'il analyse fréquemment les pensées conscientes sous

³⁰ Quelques exemples de cette attribution : « Nos affects présupposent des pensées et des goûts, ceux-ci un système nerveux, etc. » (*FP*, GS, 11 [241], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 85). Zarathoustra en annonçant sa bonne nouvelle dit : « Le corps est un être plus puissant, un sage inconnu qui a nom soi. Il habite ton corps, il est ton corps. » (*APZ*, « Des contempteurs du corps »). Le corps est ainsi qualifié comme un « *intellect infiniment plus élevé* et doué de prévisions autrement étendues que celui dont nous avons conscience. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §261, p. 314). Jean-François Groulier indique à son tour que « qui dit goût, dit interprétation, évaluation et conflit, donc existence de quantités d'énergies, de force et finalement de pouvoir. Le corps lui-même l'indique déjà : sensation, perception, goût sont des fonctions conditionnées physiologiquement qui impliquent une activité interprétative et évaluative. » Jean-François GROULIER, « Toute vie est lutte pour des goûts et des couleurs », *Magazine littéraire*, numéro 383, janv. 2000, p. 56-59.

³¹ *GS*, §354.

³² *Puissance*, t. I, liv. II, §226, p. 299.

l'angle du symptôme, il serait malvenu de voir dans la conscience quelque chose comme une pure passivité. En fait, le conscient reçoit cette falsification afin « que de son côté il persiste dans ce travail de simplification et de clarification, et prépare ce qu'on appelle communément un "vouloir"³³. Nietzsche qualifie la conscience comme un instrument du corps et l'intellect comme un appareil de digestion des forces pour sélectionner et imposer des formes. Il persiste dans le travail de simplification et de maîtrise de la *réalité-apparence* et effectuent la même tâche qui est à l'œuvre partout dans le corps. Mais un problème peut-être insoluble se présente ici. Nietzsche mentionne que le corps comme complexe aristocratique nous permet d'obtenir « une représentation exacte de la nature de notre unité subjective, faite d'un groupe de dirigeants à la tête d'une collectivité, nous comprenons comment ces dirigeants dépendent de ceux qu'ils régissent, et comment les conditions de la hiérarchie et de la division du travail rendent possible l'existence des êtres parcellaires et du tout »³⁴. Il y a bien une direction, un commandement qu'un petit groupe impose à l'ensemble d'une collectivité, mais tout à la fois les dirigeants dépendent de ceux qui obéissent. Qu'est-ce à dire ? Certains propos de Nietzsche prêtent à la confusion car le corps humain dans son ensemble est présenté comme une « collectivité inouïe d'êtres vivants, tous dépendants et subordonnés, mais en un autre sens dominants et doués d'activité volontaire »³⁵. Il est possible d'approfondir cette question de la relation du commandement et de l'obéissance par la mise en corrélation de deux textes. Premièrement, Nietzsche nous dit qu'« où j'ai trouvé de la vie, j'ai trouvé la volonté de dominer, et jusque dans la volonté du serviteur, j'ai trouvé la volonté d'être maître. »³⁶ Cela est clair, tous veulent être maîtres. Deuxièmement,

³³ *Puissance*, t. I, liv. II, §226, p. 299.

³⁴ *FP*, XI, 40 [21], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 67.

³⁵ *Puissance*, t. I, liv. II, §226, p. 298.

³⁶ *Puissance*, t. I, liv. II, § 226, p. 265-267, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 109.

« partout où j'ai trouvé de la vie, j'ai entendu parler d'obéissance. Tout ce qui vit obéit. »³⁷ Tout vouloir de puissance est ainsi obéissance et commandement et cela s'éclaire lorsque nous envisageons que le concept d'affect est tout autant sensibilité, c'est-à-dire capacité d'être affecté que capacité d'affecter. Dans le même sens, mais avec une précision supplémentaire, Nietzsche définit un quantum de puissance « par l'effet qu'il produit et auquel il résiste. »³⁸ Cette remarque indique clairement qu'un quantum n'a d'essence que dans sa relation avec d'autres quanta dans la mesure où il agit sur ceux-ci et par le fait même leur résiste. Si celui qui commande assume la charge de tous ceux qui lui obéissent et qu'en le faisant il obéit, c'est parce que cet obéir est constitutif du résister propre au commandement, et lorsque Nietzsche mentionne que l'« on commande à celui qui ne sait pas s'obéir. Tel est l'usage parmi les vivants. »³⁹ Il apparaît alors que celui qui est en mesure de commander est celui-là même qui sait s'obéir. Mais cette citation peut porter à confusion, car l'impulsion engendrée par celui qui commande a pour conséquence que ceux qui obéissent doivent se modifier à partir d'eux-mêmes⁴⁰. Comment comprendre alors que l'on commande à celui qui ne sait pas s'obéir, et donc qu'il y a des êtres qui ne peuvent s'obéir, si tout être commande et obéit et si celui qui est soumis ne peut exercer la fonction qui lui est imposée que s'il l'entreprend à partir de lui-même? La seule réponse possible repose sur le mouvement de hiérarchisation des forces, sur le fait que selon le type d'organisation qu'elles présentent, l'aptitude au commandement et à l'organisation globale recouvrera une valeur plus ou moins élevée; et cela touche deux déterminations fondamentales de la volonté de puissance saine ou forte : la maîtrise et la capacité de se surmonter.

³⁷ *Zarathoustra*, p. 237-239, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 91.

³⁸ *FP*, XIV, 14 [79], Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 76.

³⁹ *Zarathoustra*, p. 237-239, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 91.

⁴⁰ « [...] un nombre illimité d'individus [...], qui sont tous dans un état bien précis » est nécessaire à l'exécution de l'ordre le plus précis au sein de l'organisme : il faut qu'ils comprennent aussi la tâche spéciale qui leur incombe ». (*FP*, X, 27 [96], cité par Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 151). Müller-Lauter mentionne que celui qui est soumis ne peut exercer la fonction qui lui est imposée que s'il l'entreprend à partir de lui-même (*op. cit.* p. 149).

La vie elle-même, pour monter plus haut, se construit des arches et des degrés, d'où elle pourra saisir les horizons lointains et les beautés qui charment le cœur; c'est pour cela qu'il lui faut l'altitude. Et parce qu'il lui faut l'altitude, il lui faut aussi des degrés, et la résistance qu'opposent les degrés à ceux qui les gravissent. La vie veut s'élever, et en s'élevant se surmonter.⁴¹

La vie tend toujours à un maximum de puissance par l'accumulation progressive de forces adverses et ce mouvement ne correspond aucunement à une destruction de l'adversaire. Il s'agit bien plus, selon la métaphore artistique, d'imposer une forme aux autres forces, de les dominer (métaphore politique), de les assimiler (métaphore gastro-entérologique) ou encore de les interpréter (métaphore philologique). « Se surmonter soi-même », contrairement à ce que beaucoup peuvent entendre chez Nietzsche, ne signifie pas non plus exclusivement un désir de domination ou l'aspiration à un pouvoir quelconque⁴². Une telle observation pose un clivage entre l'aspiration ou la volonté d'une part et l'objet désiré de l'autre. La puissance ne se réduit pas à un pouvoir ou à une autorité, car elle est bien davantage maîtrise de soi⁴³. Wotling mentionne que « la volonté de puissance n'est donc pas recherche d'un attribut ou d'un état extérieur à soi, mais processus d'intensification de la puissance que l'on est. »⁴⁴ Pouvoir intensifier la puissance que l'on est présuppose déjà que nous ayons la force nécessaire pour ne pas rechercher une puissance que nous ne sommes pas. S'il faut commander à celui qui ne sait s'obéir, c'est parce qu'il aspire à un pouvoir autre : signe d'un état de manque et de faiblesse. Il ne serait pas parvenu au « plus haut degré de la puissance, que Nietzsche désigne par le concept de *Selbstüberwindung* [et qui] correspond au processus par lequel la volonté de puissance s'interprète elle-même, se donne forme pour parvenir à sa propre maîtrise. »⁴⁵ Lorsque Nietzsche indique qu' « il faut qu'existe un

⁴¹ APZ, « Des tarentules ». « Et voici le secret que la vie m'a confié : « Vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui est contraint de se surmonter soi-même à l'infini. » (APZ, « Du surpassement de soi »).

⁴² Ce sera le cas pour la faiblesse de la volonté.

⁴³ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 292 et p. 333.

⁴⁴ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 58.

⁴⁵ Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 334.

quelque chose qui veut croître, qui interprète par référence à sa valeur toute autre chose qui veut croître. »⁴⁶, c'est que cette « chose » est l'origine même de la valeur imposée, et comme tout quantum de puissance se comprend à partir de l'effet qu'il produit et auquel il résiste, il semble que ce soit celui qui a surmonté le plus grand nombre de résistances qui peut commander et se maîtriser, c'est-à-dire s'obéir. De fait, tout le problème de la hiérarchie et du commandement regarde la question de l'unité de la volonté de puissance. Si le multiple est bel et bien premier et si aucune transparence n'est possible pour un « sujet », il est très difficile, voire impossible, de saisir comment Nietzsche entend la maîtrise du « soi ». Qu'est-ce qui au sein d'un corps multiple et hiérarchique permet cela ? Wotling, poursuivant son analyse du plus haut degré de puissance, introduit une idée *a priori* surprenante qui semble présenter une contradiction chez Nietzsche. Reprenant un passage d'*Aurore*, afin de préciser ce que signifie se « surmonter soi-même », Nietzsche indique que « seul le *degré de raison au sein de la force* est décisif : il faut précisément mesurer jusqu'à quel point la force a été surmontée par quelque chose de plus haut, au service duquel elle est désormais devenue un instrument et un moyen ! »⁴⁷ Mais faut-il comprendre que quelque chose (voire la raison ?) échappe au concept de force ou ce quelque chose est-il lui aussi du registre de la force ? Dans le même passage, Nietzsche poursuit en mentionnant que le grand homme se reconnaît par « sa victoire sur la force » qui équivaut au « spectacle de la force qu'un génie applique non à des œuvres, mais à soi-même en tant qu'œuvre, à son propre domptage »⁴⁸. Force ou non, contradiction ou non, il faut conclure que le plus haut degré de puissance est une maîtrise de soi, c'est-à-dire la capacité de s'obéir soi-même par référence à sa propre valeur⁴⁹.

⁴⁶ *FP XII*, 2 [148].

⁴⁷ *A*, §448, cite par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 334.

⁴⁸ *A*, §448, cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 334.

⁴⁹ Même si Patrick Wotling définit cette maîtrise de la force par une haute sublimation des passions, la question demeure sans réponse et ne figure pas dans son analyse.

Dans un tel paradigme, les forces subalternes qui ont été surmontées ne peuvent être comprises comme étant parvenues à leur propre maîtrise parce que, malgré qu'elles exercent une résistance et commandent elles aussi, elles sont hiérarchiquement subordonnées à quelque chose de plus haut et de plus fort. Pour Nietzsche, ce plus haut degré de puissance est le signe d'un esprit affranchi qui a repris possession de lui-même et qui a, comme condition de possibilité, vu dans les anciens idéaux « des choses humaines, des choses, hélas ! trop humaines ! »⁵⁰ Ainsi, tous les idéaux de la métaphysique (vérité, bien, égalité, liberté, beauté, désintéret, amour et autres) font figure de valeurs autoritaires, d'une force impérative et séductrice qui empêche l'homme de se surmonter⁵¹.

L'hypothèse de la volonté de puissance, elle, permettrait ce mouvement de surpassement de soi et de libération à l'égard de la tradition. Et il faut prendre garde de ne pas aborder cette dernière selon deux angles, bien souvent critiques, car ce sont deux fautes de lecture fréquentes qui oblitérent le projet philosophique de Nietzsche et qui correspondent à deux schèmes de la tradition qu'il entend dépasser. Ces deux lectures touchent plus particulièrement la notion du perspectivisme chère à Nietzsche. Avec son hypothèse nouvelle, celui-ci écrit que « le critère de la vérité réside dans l'intensification du sentiment de la puissance. »⁵² Comme il a été dit, il ne s'agit pas d'une « vérité », mais d'une interprétation ou d'une fiction utile. L'attitude idéaliste objecte à Nietzsche de postuler une contradiction logique, car dire que tout est interprétation,

⁵⁰ EH, « Humain trop humain ».

⁵¹ « Le propre de l'esprit asservi tient à son besoin de certitude, de fixité et de stabilité. La liberté d'esprit au contraire, se définit par l'indépendance, et désigne la capacité à se dégager de l'autorité des valeurs en vigueur (à commencer par la vérité, ou encore ce que Nietzsche appelle les « idées modernes » : la survalorisation de la pitié et la condamnation de la hiérarchie) et à les interroger - donc la capacité à vivre avec des valeurs différentes, voire inversées. » (Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 36). « Pourquoi le monde qui nous concerne ne serait-il pas fictif ? Et si l'on objecte alors que toute fiction doit avoir un auteur, ne pourrait-on pas répondre en toute franchise : 'Pourquoi ? Ces mots 'doit avoir' ne font-ils pas partie eux aussi de la fiction ? [...] Le philosophe n'est-il pas fondé à dépasser la confiance crédule que l'on témoigne à la grammaire ? Je respecte fort les gouvernantes, mais ne serait-il point temps que la philosophie renonçât à une foi de gouvernante ?' » (PBM, §34).

⁵² *Puissance*, t. II, liv. III, §567, p. 211.

c'est échapper par le fait même à ce principe en établissant une « loi » ou « vérité », de sorte qu'il faudrait impérativement admettre qu'il n'y a pas que des perspectives⁵³. « Or Nietzsche cherche à montrer que ce n'est le cas [une erreur] que lorsque l'on ne pense pas le perspectivisme dans ses conséquences ultimes et qu'on le subit. »⁵⁴ Le subir est toujours compris comme l'imposition d'une force (une valeur, une loi, un être) extérieure qui s'impose et commande. Ne pas penser « le perspectivisme dans ses conséquences ultimes », c'est faire une loi stable et transcendante qui s'impose : tout est relatif, et c'est ne pas voir qu'il s'agit justement d'une perspective que nous avons nous-mêmes créée et qui se place elle-même sous l'autorité d'une loi extérieure. Il en va de même pour celui qui postule une vérité transcendante contre le relativisme. Par la conscience du caractère fictif de toute interprétation, il ne s'agira plus pour Nietzsche d'avoir connaissance de notre croyance en tant que croyance pour parvenir à une vérité ni d'établir une équivalence de toutes les croyances; il s'agit de mettre fin à cette contradiction et de pousser vers la puissance. En ce qui concerne ceux qui voient chez Nietzsche un relativisme pratique et théorique, partant du fait qu'aucune vérité n'est, ils contournent ou omettent de prendre en considération l'exercice de puissance et de commandement qui détermine toute évaluation⁵⁵. Ces deux interprétations présentent donc un caractère douteux en ce qu'elles révèlent une inaptitude au commandement. Ces objections théoriques sont le propre d'une morale de la faiblesse qui est à la base même de la métaphysique platonicienne et de ses conséquences : le christianisme, la science et la politique moderne que Nietzsche récuse comme création d'obéissance et d'impuissance. Dans cette volonté aliénée, l'homme n'a pas pris la mesure de sa puissance législatrice et créatrice. Pour paraphraser Protagoras, il n'est pas encore devenu la mesure de

⁵³ Ce sera déjà le combat de Platon qui tente de montrer une contradiction logique dans le postulat relativiste des sophistes.

⁵⁴ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 93.

⁵⁵ « Cela connu, nous reconnaissons aussi que le respect de la vérité est la *conséquence* d'une *illusion*, et qu'il faut estimer plus haut la force plastique, simplificatrice, constructive, inventive. » (*Puissance*, t. II, liv. III, §108, p. 53).

toute chose.

Ainsi, le fait de comprendre qu'il n'y a que des interprétations créées et que, de toutes parts, le monde est un jeu d'impositions d'interprétations créatrices permettra à l'homme de se libérer d'anciennes interprétations qui paralysent l'augmentation du sentiment de puissance et qui empêchent les créateurs de valeurs nouvelles de venir au jour. Ce qui sera visé par Nietzsche, c'est que ces créateurs à venir se comprennent eux-mêmes comme volontés de puissance pour parvenir à plus de puissance, car « vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance, et rien d'autre. »⁵⁶ En partant du corps pour élaborer son hypothèse de la volonté de puissance, Nietzsche va étendre celle-ci à l'ensemble de la « réalité-apparence », car la métaphore politique du commandement que désignait le corps comme jeu de forces va lui servir de grille de lecture pour l'analyse du corps social et de la culture :

Le « discours métaphorique » qui fait du corps un édifice collectif renvoie au domaine supra-individuel d'une organisation sociale [...] par exemple « communauté », « aristocratie ». Or Nietzsche, dans ce genre de discours, ne change pas de « modèle ». Les formations sociales sont pour lui tout autant des organismes. C'est pourquoi il pouvait déjà se permettre en 1881 d'utiliser « ces *ULTIMES ORGANISMES* que nous voyons se constituer » - et ce qu'il entend par là ce sont les « peuples, Etats, sociétés [...] »⁵⁷.

L'étude des configurations « politiques » de la volonté de puissance lui permettra d'aborder la culture et ses diverses modalités à la fois comme des symptômes et des instruments de cette volonté pour intensifier sa puissance. En partant du corps comme volonté de puissance, Nietzsche opère donc un déplacement du questionner philosophique. La critique des valeurs ne prendra plus pour point de départ une perspective morale, mais une interprétation d'ordre médical, traduisible en termes de force et de faiblesse ou de santé et de décadence⁵⁸. Ayant été lui-même longuement

⁵⁶ *Puissance*, t. I, liv. II, §51, p. 236. L'interprétation nietzschéenne de la réalité comme volonté de puissance serait ainsi la plus vraie, car, inévitablement, elle intensifierait notre sentiment de puissance, lui-même compris à partir de la volonté de puissance. Nietzsche peut donc « fonder la prétention de sa philosophie à être la vraie interprétation du monde à partir du critère de vérité qui émane lui-même directement de (sa) philosophie. » (Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.*, p. 95).

⁵⁷ Wolfgang MÜLLER-LAUTER, *op. cit.* p. 157.

⁵⁸ « En toute activité philosophique il ne s'agirait jusqu'alors absolument pas de trouver la "vérité", mais de quelque

et gravement malade, il dira qu'il faut « observer des conceptions et des valeurs plus saines, en se plaçant à un point de vue de malade, et, inversement, conscient de la plénitude et du sentiment de soi que possède la vie abondante, abaisser son regard vers le laboratoire secret des instincts de décadence »⁵⁹. C'est à partir de cette optique qu'il établira un diagnostic et un pronostic de la culture afin d'élaborer un remède aux problèmes qu'elle présente⁶⁰.

Les composantes culturelles et les instruments de culture devront alors apparaître à l'étude médicale du philosophe comme une symptomatologie et une thérapeutique, à proprement parler, un type d'interprétation posant ses conditions d'existence. Il existe ainsi un lien de conditionnement réciproque entre le corps interprétant et l'ensemble des instruments (religions, arts, politiques, sciences, philosophies) de culture qui agissent tous comme des contraintes visant la sélection d'un type déterminé d'épanouissement d'instincts par l'accumulation de forces et leur transmission. Pour évaluer médicalement les phénomènes culturels et tenir son diagnostic, Nietzsche portera son attention sur la valeur (toujours comprise comme traduction des besoins propres à un organisme) qui agit comme un relais entre la culture comme produit et la volonté de puissance comme production afin d'évaluer en retour sa valeur, c'est-à-dire sa capacité de mener à bien le travail de maîtrise et de commandement qu'effectue sans relâche la volonté de

chose de tout à fait autre, disons de santé, d'avenir, de croissance, de puissance, de vie [...] » (*GS*, Préface à la seconde édition, §2).

⁵⁹ *EH*, « Pourquoi je suis si sage », §1.

⁶⁰ La préface du *Gai savoir*, composée pour la sortie de la deuxième édition, est un texte précieux pour comprendre le rôle de la maladie. Nietzsche y dit : « [...] j'ai très bien conscience des avantages que me procure, en général, ma santé chancelante, sur tous les gens à l'esprit trapu. Un philosophe qui a parcouru le chemin à travers plusieurs santés, et qui le parcourt encore, a aussi traversé tout autant de philosophies : car il ne peut faire autrement que de transposer chaque fois son état dans la forme lointaine la plus spirituelle, - cet art de la transfiguration c'est précisément la philosophie. » (Préface à la seconde édition, §3). « Je me suis assez souvent demandé si, d'une façon générale, la philosophie n'a pas été jusqu'à présent surtout une interprétation du corps, et un malentendu du corps. Derrière les plus hautes évaluations qui guidèrent jusqu'à présent l'histoire de la pensée se cachent des malentendus de conformation physique, soit d'individus, soit de castes, soit de races tout entières [...], étant des symptômes du corps, de sa réussite ou de sa non-réussite, de sa plénitude, de sa puissance, de sa souveraineté dans l'histoire, ou bien alors de ses arrêts, de ses fatigues, de ses appauvrissements, de son pressentiment de la fin, de sa volonté de la fin. » (Préface à la seconde édition, §2).

puissance. En considérant la valeur comme force sélective, le médecin philosophe pourra alors examiner l'état du corps interprétant : faiblesse, appauvrissement, déclin ou accumulation et force.

CHAPITRE III

SANTÉ ET DÉCADENCE

La santé chez Nietzsche n'a rien d'un état absolu et définitif, « car en soi il n'est point de santé, et tous les essais qu'on a faits pour donner ce nom à quelque chose ont misérablement échoué. »¹ La santé n'est pas un état de fait qui s'opposerait de manière dualiste à la maladie. S'il n'y a rien de tel, c'est que santé et maladie ne s'excluent pas. Au sein du corps, il n'y a pas de dualisme, mais des variations de degrés, des dosages de forces et de faiblesses. Toutefois, malgré les configurations multiples que peut prendre le corps, Nietzsche va relever une manifestation déterminante qui présente l'indice de son expansion ou de son déclin. Comme pathos, la volonté de puissance est sensible aux variations de degrés de puissance, aux affects qui s'évaluent, se résistent et se font violence. Pour illustrer ce point, Wotling met en relief une métaphore neurologique que Nietzsche exploite régulièrement lorsqu'il traite de la souffrance. Cette métaphore renvoie directement à la structure de la volonté de puissance qui « confère à la force la capacité de percevoir des différences de puissance, d'évaluer ses propres variations, ainsi que les forces concurrentes auxquelles elle se heurte dans son assimilation de l'expérience, et de les traduire immédiatement dans le langage du plaisir et de la douleur. »² Nietzsche indique en fait que les jugements de valeur se présentent tous comme un système de jugements relatifs au plaisir

¹ GS, §120. Nous n'analyserons pas dans toutes ses subtilités le problème de la décadence. Les analyses de Nietzsche contiennent des éléments décisifs pour comprendre la morbidité à l'œuvre dans la culture occidentale, mais plusieurs nuances doivent être prises en compte. Chaque époque et chaque peuple possèdent des éléments spécifiques : les juifs ne sont pas malades dans même sens que les chrétiens. La modernité présente aussi des symptômes différents. L'exposition de toutes les nuances entre peuples, individus, types, époques nécessiterait un mémoire beaucoup plus vaste. Souvenons-nous seulement que ce qui suivra est une tentative d'esquisser certains grands traits de la maladie. Pour une interprétation de ces subtilités, il serait avantageux de lire *Nietzsche, analyse de la maladie* de Georges Morel.

² Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 138.

et à la douleur³, mais ces deux phénomènes ne sont pas premiers dans l'interprétation. Traduisant la perception des modifications des rapports de puissance, le sentiment de plaisir et de déplaisir est un phénomène concomitant « qui dépend des variations du sentiment de puissance et joue comme signe de son accroissement ou de son déclin. »⁴

Cette considération vise directement à exclure le questionnement philosophique ou toute attitude qui considère douleur et plaisir comme des valeurs antagonistes, car ils sont tous deux des déterminations nécessaires de la vie comme volonté de puissance. Dans la mesure où la vie est une joute, une guerre perpétuelle pour l'obtention de plus de puissance, la douleur est partie intégrante de toute activité dirigée contre une force, car « s'il est vrai que toute force ne peut se manifester que contre des résistances, il y a dans toute action une bonne *dose de douleur* nécessaire. »⁵ La douleur n'est donc pas à comprendre fondamentalement comme l'expression d'un déclin, d'une maladie et encore moins comme une injustice. Dans tous les cas, elle est liée à la présence d'un obstacle, et elle agit alors « comme un stimulant de la vie et renforce *la volonté de puissance*. »⁶ Le plaisir n'est alors rien d'autre que le phénomène accompagnant le processus victorieux d'interprétation et de maîtrise de l'obstacle, et Nietzsche, à l'encontre d'une grande part de la tradition, indique que pour que le plaisir devienne très grand, il faut que les douleurs soient très longues. Il faut que la volonté de puissance soit constamment stimulée à commander et

³ Voir *Puissance*, t. I, liv. II, §140, p. 267.

⁴ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 142. « Si l'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance, si le plaisir est toute croissance de la puissance, déplaisir tout sentiment de ne pouvoir résister et maîtriser : ne pouvons-nous pas alors poser plaisir et déplaisir comme des faits cardinaux ? » (*FP*, XIV, 14 [80], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 59). Ils sont des phénomènes cardinaux, mais seulement comme signe du travail de la volonté de puissance et non comme principes évaluatifs de l'existence même : « Apprécier la valeur de l'existence d'après *les sensations agréables ou désagréables de cette conscience*, peut-on imaginer plus fol excès de vanité ? Elle n'est qu'un simple moyen : et les sensations agréables et désagréables ne sont, elles n'ont plus, que des moyens. À quoi mesurer objectivement la *valeur* ? Uniquement à la quantité de puissance qui a été *accrue* et *organisée*. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §259, p. 312).

⁵ *Puissance*, t. II, liv. III, §451, p. 168.

⁶ *Puissance*, t. II, liv. III, §451, p. 168.

à se surmonter. Il est donc clair que la présence de la douleur n'est en rien un signe de décadence pour Nietzsche. La volonté de puissance pour se surmonter doit tendre vers ce qui lui résiste, vers le déplaisir, mais l'analyse montre que cette capacité est très inégale selon le type. Wotling insiste sur le fait que le problème de la culture pour Nietzsche est pour une bonne part un problème de réaction face à la souffrance, et il indique que « de manière générale, pour le philosophe médecin, c'est donc le statut accordé par une culture aux questions du plaisir et du déplaisir, bien plus que les réponses apportées, qui constitue une indication essentielle sur sa valeur. »⁷ Le problème fondamental n'est donc pas tant la souffrance comme telle, mais le fait de la considérer comme un problème, et la condition d'une telle possibilité touche plusieurs déterminations de la faiblesse récurrentes dans l'ensemble de l'œuvre nietzschéenne⁸.

L'une des réactions à l'égard de la souffrance, dont il a été brièvement question au sein du premier chapitre, est le ressentiment. Ce concept est central dans l'analyse que fait Nietzsche de la décadence et permet de dégager un ensemble de principes qui structurent l'activité d'une volonté de puissance déclinante. Comme il a déjà été mentionné, le ressentiment est l'affect d'une haine intériorisée qui relève d'une impuissance à dominer un obstacle et qui s'exprime comme volonté de vengeance. C'est essentiellement au sein de *La généalogie de la morale* que Nietzsche développe cette notion et il la thématise comme une « réaction » en l'opposant au mode d'évaluation affirmatif et créatif du type noble qui « procède d'un dire-oui triomphant à soi-même ». Le ressentiment est d'abord un dire-non à quelque chose d'extérieur qui est cause de

⁷ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 139.

⁸ Ce qui doit nous intéresser ici, c'est que la détermination de cette possibilité tient au fait qu'à la différence du règne animal chez qui les instincts sont parfaitement définis, il peut y avoir en son sein [chez l'homme] une foule d'impulsions contradictoires. Le traitement des instincts de ce dernier est dès lors enclin à la variation toujours due au fait que « l'homme (est) l'animal dont le type n'est pas encore fixé » (*PBM*, §62). Par le fait même, l'homme est l'animal le plus malade, le plus susceptible de déclin, celui chez qui habitent le conflit et la contradiction; chez qui les formes d'organisations et d'expressions culturelles peuvent être multiples; mais qui est aussi le plus susceptible de hauteur et de force. L'homme est un être ambivalent chez qui tout peut être signe de déclin ou de force (voir *GM*, III, §28).

souffrance et Nietzsche lui attribue le renversement des valeurs propres à la volonté de puissance forte⁹.

Étant secondaire généalogiquement, le propre de cette vengeance est de ne pouvoir se réaliser de manière directe afin de surmonter la puissance de l'affect et de la maîtriser; ce qui la contraint à exprimer sa différence et sa force sous une forme dérivée, illusoire et imaginaire :

Afin de pouvoir dire non à tout ce qui représente le mouvement *ascendant* de la vie sur la terre, la belle venue, la puissance, la beauté, l'appropriation de soi, il fallait que l'instinct de *ressentiment* passé génie se fabriquât un *autre* monde, d'où cette *approbation de la vie* passait pour le mal, le réprouvable en soi¹⁰.

En ce sens, la vengeance propre au ressentiment représente un changement de direction dans l'évaluation des forces. La noblesse aristocratique se qualifiant d'abord elle-même de bonne, véridique, belle et heureuse par opposition au mauvais, au vil, au bas et au menteur voit soudainement son évaluation renversée au profit des valeurs serviles d'esclaves qui ne peuvent se figurer leur bonheur que par référence à leurs ennemis. Désormais « est bon quiconque ne fait violence à personne, n'offense ni n'attaque, n'use pas de représailles et laisse à Dieu le soin de la vengeance, quiconque se tient caché comme nous, évite la rencontre du mal et du reste attend peu de chose de la vie, comme nous, les patients, les humbles, les justes »¹¹. L'impuissance et la souffrance sont à la base de la création de tous les arrière-mondes. La religion n'est rien de moins

⁹ « La révolte des esclaves dans la morale débute lorsque le ressentiment devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la véritable réaction est interdite et qui n'y trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que toute morale aristocratique s'élève d'un triomphal oui à soi-même, la morale des esclaves oppose d'entrée de jeu un non à un extérieur, à un différent, à un non-soi, et ce non est son acte créateur. » (*GM*, I, §10). À l'époque d'*Humain trop humain* et du *Gai Savoir*, Nietzsche thématise cette idée d'une réaction forte et faible à l'égard de la souffrance : « [...] pour les uns la souffrance provient d'une *surabondance de vie*; ils réclament un art dionysiaque, et veulent, concrète ou abstraite, une vision tragique de la vie; les autres souffrent au contraire d'un *appauvrissement de cette vie*; ils demandent à l'art et à la connaissance le repos, le silence, la mer étale, l'oubli de soi, ou, à l'autre pôle, l'ivresse, les frénésies, l'étourdissement et la folie. » (*GS*, §370). Nietzsche explicite aussi fréquemment cette opposition religieuse et illusoire à la force en recourant à deux types : « Dionysos contre le "crucifié" : la voici l'opposition [...]. On le devine : le problème est celui du sens de la souffrance : sens chrétien ou sens tragique... Dans le premier cas, elle doit être la voie menant à un être bienheureux, dans l'autre, l'être est tenu pour *assez bienheureux* en soi pour justifier même une somme monstrueuse de souffrance - L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre : il est assez fort, plein, divinisant pour cela - Le chrétien renie même le sort le plus heureux sur terre : il est assez faible, pauvre, déshérité pour souffrir, sous toutes ses formes, de la vie même [...] » (*FP*, XIV, 14 [89], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 144).

¹⁰ *AC*, § 24.

¹¹ *GM*, I, §13.

qu'une conséquence de ce rapport à la souffrance comme espoir compensateur d'échapper à cette dernière¹². Mais ce qu'exècre Nietzsche, c'est le mensonge qui habite cette nouvelle morale. Par ce renversement, l'impuissance se drape des dehors de la vertu comme si son incapacité à ne pas pouvoir se venger relevait d'une décision libre de ne pas se venger; comme si sa patience, son désintérêt, son humilité, sa bonté et son renoncement au « mal » étaient le fruit d'un mérite. Nietzsche insiste sur le fait que l'impuissance propre au ressentiment use des fictions du langage pour faire valoir le fait que le fort est libre d'être faible et qu'il est possible à la force de se dissocier de son exercice de puissance¹³. Derrière cette morale de la bonté, le but n'est rien d'autre que de faire en sorte que le fort se sente coupable de l'usage qu'il en fait. Même si l'idée d'une force séparée de ce qu'elle peut est une fiction, cette dernière devient en un sens réalité, car le ressentiment des faibles finit par contaminer les forts et empêche leur instinct conquérant de se manifester¹⁴.

¹² « Dans toutes les religions, il s'agit principalement de combattre une certaine fatigue et une certaine pesanteur devenues épidémiques. On peut d'emblée tenir pour vraisemblable que, de temps en temps, en certains endroits de la terre, un certain *sentiment physiologique d'inhibition* doit nécessairement s'emparer de larges masses, sentiment qui, cependant, faute de connaissance physiologique, ne se présente pas comme tel à la conscience, de sorte qu'on ne peut en chercher et en expérimenter la « cause » et le remède que dans l'ordre psychologique et moral (tel est en effet ma formule la plus générale pour ce qu'on appelle une « religion »). » (*GM*, 3, §17). Nietzsche indique beaucoup de possibilités à l'origine de ce malaise, mais elles cherchent toutes à combattre le sentiment de déplaisir avec des moyens qui rabaissent le sentiment vital à son étiage.

¹³ Nietzsche, penseur de la nécessité, refuse cette idée : « Exiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* volonté de domination, volonté de terrasser, volonté de maîtrise, soif d'ennemis, de résistances et de triomphes, c'est tout aussi absurde que d'exiger de la faiblesse qu'elle se manifeste comme force. Un quantum de force est tout autant un quantum de pulsion, de volonté, d'action, - bien mieux, il est tout entier cette pulsion, ce vouloir, cette action mêmes, et seule la séduction du langage, [...] qui comprend et mécomprend toute action comme étant conditionnée par un agent, par un « sujet », fait apparaître les choses différemment. [...] de même la morale du peuple sépare la puissance des manifestations de la puissance, comme s'il y avait derrière le puissant un substrat indifférent qui *serait libre* de manifester la puissance ou de ne pas le faire. Mais un tel substrat n'existe pas; il n'existe aucun « être » derrière l'agir, le faire, le devenir; l'« agent » est un ajout de l'imagination à l'agir, car l'agir est tout. » (*GM*, I, §13). Olivier Reoul indique que pour Nietzsche, le désintérêt en moral, « c'est l'acte où les autres trouvent leur profit. Le désintéressement est la vertu exigée par l'égoïsme des vaincus, des faibles, prôné par les prêtres qui défendent leur troupeau. Le désintéressement, c'est l'intérêt des autres; « contradiction fondamentale de cette morale ». » (Olivier REBOUL, *Nietzsche critique de Kant*, p. 67).

¹⁴ Les tenants de cette morale veulent représenter la justice et la supériorité contre les bien-portants et ils atteignent leur triomphe quand ils réussissent « à *insinuer* leur propre misère, toute misère dans la *conscience* des heureux en sorte que ces derniers finiraient un jour par avoir honte de leur bonheur et peut-être se diraient-ils entre eux : « C'est une honte d'être heureux ! *Il y a trop de misère !* » » (*GM*, III, §14).

Le ressentiment n'a toutefois pas exclusivement une connotation négative sous la plume de Nietzsche. L'homme noble connaît lui aussi le ressentiment, mais il ne l'empoisonne pas. Il s'accomplit aussitôt dans une réaction immédiate par une assimilation directe et sans détour de la source qui l'a suscité. L'homme actif est généalogiquement plus près de la véritable justice de la vie que l'homme réactif et c'est lui, à l'origine, qui a instauré l'institution de la loi et la pratique du droit, car il n'y a en soi aucune justice universelle comme il n'y a pas d'acte naturellement injuste parce que la vie est violence, préjudice et destruction. La justice n'est donc pas née des races serviles et opprimées, mais de puissances actives et agressives dans l'optique même de mettre des freins et des normes au débordement du sentiment réactif. « Partout où la justice est exercée, où la justice est maintenue, on voit une force plus puissante face à de plus faibles qui lui sont soumises [...] chercher des moyens de mettre fin à la fureur insensée du *ressentiment* »¹⁵. Pour ce faire, la force use de plusieurs moyens¹⁶, mais l'institution de la loi a pour but de former des compromis, c'est-à-dire de restreindre partiellement l'exercice des volontés de puissance par l'obéissance, dans l'optique de permettre au corps d'accomplir sa véritable finalité : « créer de *plus grandes* unités de puissance. »¹⁷

Étant un agent explosif qui menace constamment l'équilibre de l'ensemble du corps, sa possibilité de se maîtriser et de se surmonter, les formations de compromis instaurées par l'institution de la loi afin de contrer le ressentiment correspondent à la théorie nietzschéenne de la spiritualisation. Jouant toujours sur la relation métaphorique du corps comme organisme multiple et du corps comme organisme social et politique, celle-ci équivaut en fait à un processus de

¹⁵ *GM*, II, §11.

¹⁶ Voir *GM*, II, §11.

¹⁷ *GM*, II, §11.

sublimation des instincts qui permet de les surmonter, c'est-à-dire de dominer leur puissance. La spiritualisation s'oppose alors à deux modes de traitement des instincts : leur manifestation brutale et violente ainsi que la tentative de les éradiquer. Dans la violence que se portent les affects et le complexe qui résulte de leur organisation hiérarchique selon la logique du commandement, Nietzsche définit la spiritualisation comme un « mariage avec l'esprit », lequel désigne à son tour « la prudence, la patience, la ruse, la dissimulation, l'empire sur soi »¹⁸, c'est-à-dire la capacité de dominer la puissance des instincts en tempérant leur manifestation par une modification du degré de leur puissance et par une combinaison équilibrée de l'ensemble afin d'obtenir une bonne maîtrise. Le tout doit permettre de mener à bien le travail de la volonté de puissance d'un étant dans sa constitution spécifique. Cette maîtrise de soi présuppose toujours « l'affect du commandement [c'est-à-dire] la capacité instinctive de coordonner l'activité d'une pluralité de pulsions en vue de l'accroissement du sentiment de puissance, (car) la faiblesse de la volonté exprime l'incapacité à organiser cette multiplicité »¹⁹. Que l'esprit puisse parvenir à cet « empire sur soi » de manière solitaire ou à partir de sa propre puissance, cela ne ferait sans doute aucun sens au sein d'une doctrine qui nie un dualisme entre corps et esprit. Il semble plus évident que comme membre au sein du complexe qu'est le corps, comme organe de digestion des forces-affects²⁰, il ne parviendra à cette maîtrise de soi que si l'ensemble du corps est bien organisé, que si la configuration des vœux de puissance et les compromis qui s'y organisent participent de manière favorable à la santé du corps; ce qui nécessite toujours une structuration hiérarchique et aristocratique et une condition essentielle : que l'exercice de puissance qu'exerce le corps se manifeste contre d'autres corps et non au sein de lui-même.

Le corps à l'intérieur duquel, comme il a été posé plus haut, les individus se traitent en égaux - c'est le cas

¹⁸ *CI*, « Divagations d'un "inactuel" », §14.

¹⁹ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 131.

²⁰ À ce sujet, Nietzsche indique que « de fait c'est à un estomac que l'esprit ressemble le plus. » (*PBM*, §230).

dans toute aristocratie saine - est lui même obligé, s'il est vivant et non moribond, de faire contre d'autres corps ce que les individus dont il est composé s'abstiennent de se faire entre eux. Il sera nécessairement volonté de puissance incarnée, il voudra croître et s'étendre, accaparer, conquérir la prépondérance, non pour je ne sais quelle raison morale ou immorale, mais par ce qu'il *vit*, et que la vie, précisément, est volonté de puissance²¹.

C'est précisément contre ces conditions qu'apparaît sur terre l'idéal ascétique. L'idéal ascétique est généalogiquement la création du prêtre ascétique, pour qui « la *domination sur les souffrants* est son royaume »²², et il est l'invention la plus fatale qui va contaminer la santé de toute l'histoire européenne. L'idéal ascétique répond à un besoin bien précis, celui de justifier le sens de la souffrance et d'échapper à la torture qu'elle suscite chez l'homme malade. Il traduit en fait une lutte physiologique de l'homme avec le dégoût de la vie et avec un certain désir d'en finir. Il s'est imposé fortement là où la domestication et la civilisation règnent²³ et il est corrélatif à une accumulation du ressentiment qui menace sans cesse le troupeau d'esclaves d'un anarchisme dissolutif. Étant donné le fait que le ressentiment exprime une diminution du sentiment de puissance et de plaisir, l'apparition de la souffrance produit chez celui qui la subit la recherche de sa cause, c'est-à-dire la recherche d'un auteur coupable, réel ou non, susceptible de souffrir à son tour. Or, le grand danger qui menace celui qui ne peut surmonter directement l'obstacle est de chercher à anesthésier son mal en exerçant sa puissance d'une façon fanatique par la décharge d'un affect violent (la cruauté étant une condition de la volonté de puissance), peu importe le

²¹ *PBM*, §259.

²² *GM*, III, §14.

²³ Voir *GM*, III, §13. Bien qu'il soit possible de déterminer certaines structures de la décadence, il semble que sa « véritable » condition de possibilité, corrélatrice à l'absence de maîtrise et au ressentiment, n'ait pas de définition fixe. Elle apparaît souvent comme la conséquence d'une lutte politique. La morale des esclaves surgit ainsi en réaction à celle des maîtres. Mais en d'autres endroits, Nietzsche mentionne que les causes de la maladie et du ressentiment sont d'ordre *stricto sensu* physiologique (voir *GM*, III, §16). Au chapitre 13 du troisième traité, il pose la question : « À quoi tient-elle, cette morbidité ? » et conclut sans réponse définitive à l'aide d'une autre question : « [...] comment un animal aussi brave et riche ne serait-il pas aussi le plus menacé, le plus longtemps et profondément malade de tous les animaux malades ?... » Il semble impossible de déterminer une antériorité du politique sur le physiologique comme cause du ressentiment, d'où sans doute l'établissement d'une équivalence métaphorique entre ces domaines pour les commentateurs contemporains. Il est à remarquer que parmi le nombre étonnant de qualificatifs servant à désigner les malades, Nietzsche fait intervenir simultanément les deux registres : « [...] faibles, vermines, rancœur contre les biens portants, conspiration des souffrants contre les vainqueurs et les êtres réussis, ratés, avortons, mauvaises herbes, plantes vénéneuses, disgraciés de naissance, misérables, vaincus, humiliés, inférieurs, reproches vivants, bourreaux, rancuneux déguisés en juges, vaniteux, avortons menteurs, êtres physiologiquement détraqués et vermoulus, etc. » (voir *GM*, III, §14).

prétexte et la cause véritable. Afin d'éviter l'autodestruction des faibles et la possibilité de la sienne propre, « le prêtre est celui qui fait *dévier la direction du ressentiment*. »²⁴:

Je souffre : c'est bien la faute de quelqu'un » - ainsi pense les brebis malades. Mais son berger, le prêtre ascétique, lui dit : « Eh oui ma brebis ! C'est bien la faute de quelqu'un : mais ce quelqu'un, c'est toi - c'est bien ta faute, à toi seule, *c'est toi qui es en faute contre toi-même !* »²⁵.

Ce retournement introduit chez l'humanité l'idée de faute, et la culpabilité et le péché sont des interprétations que fait le prêtre de la « mauvaise conscience ». Comme cette dernière désigne la spécificité de l'homme comme animal malade due à une intériorisation de la volonté de puissance²⁶, elle implique un retournement sur soi de la cruauté par lequel s'effectue « un jeu complexe de maîtrise et d'asservissement au sein même de la personne, dans lequel le sacrifice d'une partie de soi-même et la souffrance ainsi ressentie par cette partie sacrifiée constituent en réalité le moyen pour l'autre de parvenir à l'intensification du sentiment de puissance. »²⁷ La moralité des mœurs étant tout d'abord fondée sur les notions de dette et de devoir dans la relation primitive entre débiteur et créancier, les deux notions seront désormais réinterprétées dans une optique morale et religieuse par le prêtre ascétique sous l'idée de faute en les associant à la mauvaise conscience. Si la formation de compromis permet une hiérarchisation efficace des forces, l'idéal ascétique l'entrave grandement en introduisant « chez un même homme des jugements contradictoires *et par conséquent des impulsions contradictoires*. C'est ce qui révèle *l'état morbide de l'homme* »²⁸. Le prêtre introduit une contradiction physiologique chez le malade en constituant un couple d'instincts opposés tendant à conduire la volonté de puissance vers des schèmes interprétatifs antithétiques. La logique est simple, mais lourde de conséquences pour l'avenir de l'humanité. En indiquant aux faibles de volonté que la cause de leur souffrance est à

²⁴ GM, III, §15.

²⁵ GM, III, §15.

²⁶ Voir le chapitre I du présent mémoire.

²⁷ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 192.

²⁸ *Puissance*, t. II, liv. III, §478, p. 178-179.

chercher dans une faute qui leur est imputable, le prêtre provoque ce que Nietzsche nomme un « *débordement du sentiment*, - utilisé comme moyen le plus efficace d'étouffement du long état douloureux sourd et paralysant »²⁹. Comme la cause de la souffrance procède d'une incapacité à exercer la puissance des instincts du corps, le prêtre, en inversant la direction du ressentiment, provoque une objection à son exercice, et comme la vie et le corps sont volonté de puissance et rien d'autre, ce dernier impute aux conditions primordiales de la force un combat « qui veut régner en maître, non pas sur un aspect de la vie, mais sur la vie elle-même, sur ces conditions les plus profondes, les plus fortes, les plus fondamentales; on s'évertue ici à utiliser la force pour tarir les sources de la force, un regard bilieux et haineux se tourne contre l'épanouissement physiologique »³⁰.

Le chapitre « La morale, une anti-nature » du *Crépuscule des idoles* présente le cas d'une mauvaise sublimation dans la doctrine chrétienne qui ne demande pas : « Comment peut-on spiritualiser, embellir, diviniser un désir ? », car toute son entreprise vise l'extirpation ou la castration de la sensualité, de la fierté, du désir de dominer, de posséder, autrement dit, des conditions fondamentales de la volonté de puissance. Cette déclaration de guerre envers les instincts primordiaux et vitaux se présente comme l'obéissance à une pulsion de destruction, que Nietzsche nomme *désensualisation*, car « attaquer la passion à sa racine, c'est attaquer la vie à sa racine »³¹. Toutefois, la décadence avec son cortège de fictions n'est pas l'antithèse radicale de la

²⁹ *GM*, III, §19.

³⁰ *GM*, III, §11. Nietzsche est conscient de cette « contradiction ». Dans le même chapitre, il indique que « [...] ce doit être en vertu d'un *intérêt de la vie elle-même* qui fait qu'un tel type de contradiction ne s'éteint pas. Car une vie ascétique est une contradiction en soi [...]. Tout cela est paradoxal à l'extrême : nous sommes en présence d'une ambiguïté, qui se *veut* telle, qui *jouit* d'elle-même dans cette souffrance et devient même d'autant plus sûre d'elle-même et triomphante que sa propre condition, l'aptitude physiologique à vivre, *décline*. » (*GM*, III, §11).

³¹ *CI*, « La morale, une anti-nature », §1. Ailleurs, « le chrétien apparaît comme une forme excessive de la maîtrise de soi; pour dompter ses désirs, il paraît avoir besoin de les anéantir ou de les mettre en croix. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §400, p. 194). « Ils méprisaient le corps, n'en tenaient pas compte ; bien plus, ils le traitaient en ennemi. Leur folie

volonté de puissance, mais une interprétation particulière au moyen de laquelle la vie tend à se conserver et à dominer : un instinct de protection et de sauvegarde d'une vie déclinante. Mais le prêtre, passant pour médecin de l'âme, envenime davantage la plaie, car il évalue notre vie comme une erreur et voit la vérité loin de tout ce qu'exige la maîtrise de soi : l'hygiène du corps, l'amour de la vie, du devenir, de la guerre, de la souffrance, la nécessité de la création et de la destruction, la raison (entendons l'honnêteté et la probité), etc. Le prêtre ascétique évalue ainsi l'existence à l'aune d'une compensation, c'est-à-dire d'un monde métaphysique où se trouvent la Vérité, l'Être, Dieu, le Bien : la rédemption³².

Ce à quoi s'entend le mieux le prêtre ascétique pour « guérir » ses brebis par l'invention du péché, c'est de « disloquer l'âme » en faisant se décharger subitement les affects de tout ordre (crainte, colère, volupté, vengeance, espérance, désespoir, cruauté) contre le sujet lui-même pour le sortir de sa sourde souffrance grâce à son interprétation religieuse. Entretenant ainsi la contradiction physiologique, une alternance d'affects, il épuise la force, mais permet à l'évaluation déclinante de jouir de sa puissance. Ainsi, « on ne se *plaignait plus* de la souffrance, on était *assoiffé* de souffrance; « *encore* de la souffrance ! *encore* de la souffrance ! » tel fut le cri de ses disciples et adeptes des siècles durant ! Tout débordement du sentiment qui faisait mal, tout ce qui brisait, bouleversait, broyait, dérobaît au monde, ravissait en extase »³³. Cette extase

était de croire que l'on peut promener une "belle âme" dans un corps rabougri... Et pour le faire entendre aux autres, il leur a fallu changer le concept de la "belle âme", renverser les valeurs naturelles, et obtenir qu'un être pâle, maladif, idiot et exalté passât pour une perfection, pour un être "angélique", et radieux, pour un homme supérieur. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §402, p. 194).

³² « Toute morale contre nature qui considère dieu [c'est-à-dire l'être comme transcendance, substance, soustraite à la contradiction et à la mort] comme l'idée contraire, comme la condamnation de la vie n'est en réalité qu'une évaluation de [...] la vie descendante, affaiblie, fatiguée, condamnée. » (*CI*, « La morale, une anti-nature », §5). Cette compensation traduit toujours « la question du "bonheur", de la "vertu", du "salut de l'âme" [qui] est l'expression de ce qu'il y a de *physiologiquement contradictoire* dans ces natures de déclin; il manque dans leurs instincts le *centre de gravité*, le sens de la *direction* à prendre. » (*FP*, XIV, 14 [94], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 134).

³³ *GM*, III, §20.

n'est ni plus ni moins qu'un narcotique qui permet au malade de ne plus avoir à résister et de pouvoir se laisser aller. Après l'enfer, le ciel !³⁴

C'est cette logique du débordement du sentiment, que Nietzsche thématise comme une incapacité de résister à une séduction, comme le propre de celui qui est trop « dégénéré pour pouvoir imposer une mesure [au] désir »³⁵, qui traduit l'inaptitude du corps à pouvoir mener une lutte pour maîtriser la réalité. Mais Nietzsche traduit aussi la faiblesse de la volonté par la métaphore politique de l'anarchie comme désagrégation d'une concentration de la force :

La multiplicité et la désagrégation des impulsions, le manque d'un système les coordonnant donne une « volonté-faible »; leur coordination sous la prédominance d'une seule impulsion donne la « forte volonté »; - dans le premier cas, c'est l'oscillation continuelle et le manque de centre de gravité - dans le second, la précision et la clarté de la direction³⁶.

Cette désorganisation ou décomposition de la volonté est aussi fondamentale pour comprendre la lecture médicale de l'histoire. Nietzsche indique qu'à l'origine la morale ne regarde nullement le bonheur de l'individu. Bien au contraire, c'est contre la menace qu'il représente en tant que quantum de puissance qu'il faut le redouter et cibler une tâche visant la permanence de la communauté en établissant un lien entre plusieurs générations. C'est là l'unique possibilité d'accumuler les forces pour élever une culture. L'homme commence ainsi tout d'abord par vivre comme la partie d'un tout « doué de qualités organiques propres et qui se servait de l'individu comme d'un organe, si bien que par suite d'une longue habitude les hommes éprouvent d'abord

³⁴ « L'attitude hostile, le qui-vive, la recherche soupçonneuse de tout ce qui est mauvais en nous et pourrait être de mauvaise origine, produit une humeur tourmentée et inquiète entre toutes; si bien qu'alors le miracle, la récompense, l'extase, la solution dans l'au-delà deviennent *souhaitables*... Le type chrétien ou *le bigot accompli*. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §339, p. 162).

³⁵ *CI*, « La morale, une anti-nature », §2.

³⁶ *FP*, XIV, 14 [219]. C'est aussi ce manque de mesure qui se trouve au cœur des symptômes que constituent le suicide et l'ivrognerie (deux narcotiques morbides) et que Nietzsche associe aux Allemands de son temps tout comme aux chrétiens : « [...] leurs vices demeurent, aujourd'hui comme hier, l'ivrognerie et la tendance au suicide (ce dernier est une marque de lourdeur d'un esprit qui se laisse rapidement entraîner à lâcher les rênes); le danger, pour eux, réside dans tout ce qui entrave les forces de l'entendement et déchaîne les affections (comme, par exemple, l'usage immodéré de la musique et des boissons alcoolisées) : car la réaction affective de l'Allemand va contre son intérêt propre, elle est autodestructrice comme celle de l'ivrogne. » (*A*, §207).

des sentiments sociaux et non individuels à l'égard d'autres sociétés, d'individus, de tous les êtres vivants et morts. »³⁷ L'homme est tout d'abord un quantum de puissance au service de la société pour favoriser ses conditions d'existence. Il méprise toute force qui contrevient à cette utilité. Ses jugements de valeur, ses instincts et ses évaluations des normes du plaisir et de la douleur lui sont assimilés dans cette optique. Lorsque le lien social se relâche, c'est-à-dire aux époques de démoralisation et de corruption des mœurs, l'individu doit tenter de réorganiser sa « structure » instinctive pour se créer sa propre condition d'existence. Mais cette tâche est fort coûteuse, car il doit maîtriser en sa personne toutes les fonctions (instincts) « qui en lui (ou dans ces ancêtres) ont servi la société »³⁸, et comme tous les anciens instincts sociaux cherchent à se réaliser personnellement et n'ont pas appris à s'adapter les uns aux autres pour un usage personnel, ils « détruisent l'individu par leur démesure. Ou bien ils le déchirent par leur lutte intestine. »³⁹ Or, c'est dans cette désorganisation « physiologico-politique » qu'apparaissent les moralistes de toutes espèces et un en particulier qui aura une grande influence sur le destin de la culture : Socrate.

Pour Nietzsche, Socrate se présente comme « l'axe et le pivot de ce qu'on nomme l'histoire universelle. »⁴⁰ et est interprété comme le décadent type. C'est avec lui que commence la révolution de la plèbe qui s'accentuera avec le christianisme, parce qu'il s'est élevé « contre le goût ancien, contre le goût aristocratique (contre l'instinct "agonal", contre la *polis*, contre la valeur de la race, contre l'autorité de la tradition)... »⁴¹. Socrate a arraché l'individu à sa connexion historique, mais comme stipulé plus haut, il arrive à Athènes comme un sauveur.

³⁷ *Puissance*, t. I, liv. II, §164, p. 277.

³⁸ *Puissance*, t. I, liv. II, §164, p. 278.

³⁹ *Puissance*, t. I, liv. II, §164, p. 278.

⁴⁰ *NT*, §15.

⁴¹ *CI*, « Ce que je dois aux Anciens », §3.

Partout les instincts grecs étaient en dissolution et

Il était devenu impossible, et tous le sentaient confusément, de laisser la bride sur le cou à des instincts dérégés et anarchiques. Il fallait leur donner un « tyran », qui sût les maintenir et les contraindre. Les Grecs étaient des malades à la recherche d'un médecin. Ils n'avaient plus cette insouciance du bonheur qui caractérise les hommes énergiques et sains. Ils étaient en outre préoccupés de morale. Or la « question du "bonheur", de la "vertu", du "salut de l'âme" est, dit Nietzsche, l'expression de la contradiction physiologique dans ces natures en décadence⁴².

Socrate trahit la décadence athénienne et le sentiment du grand danger qui l'habitait dans sa préoccupation excessive accordée au bonheur qui révèle la contradiction et l'absence de sens propre à son système d'instincts. Comme ses instincts jouent aux tyrans, il va leur opposer un contre-tyran : la raison. Et voilà tout le problème, Socrate a osé faire de la connaissance théorique l'unique chemin menant à la vertu en proclamant que la dialectique en était la clé, et ce, en renversant la connaissance et la vision tragique du monde que partageaient les Grecs. Ce faisant, Socrate accentue la déstabilisation des instincts régulateurs et « parfaits » des anciens Hellènes : « Alors que chez tous les hommes productifs l'instinct est une force affirmative et créatrice, et la conscience prend une allure critique et dissuasive, l'instinct, chez Socrate, se fait critique, et la conscience créatrice – une véritable monstruosité *per defectum* ! »⁴³ En tant qu'il est l'homme théorique par excellence, Socrate oppose l'idée à la vie et juge cette dernière à l'aune d'une perspective morale qui écrase l'affirmation créatrice et dominatrice de la volonté de puissance ascendante. La recherche du salut dans l'impersonnel et dans l'immatériel, dans un monde du permanent, implique toujours une condamnation des conditions premières de la vie : la lutte, la souffrance, le changement, la prédominance du devenir, le monde sensible du multiple, le perspectivisme, et surtout, ce à quoi s'oppose la morale de la décadence : l'inégalité et

⁴² Georges, MOREL, *Nietzsche, analyse de la maladie*, p. 263. « Socrate n'était au fond que le cas extrême, celui qui sautait aux yeux dans ce qui commençait alors à être la détresse universelle : que personne n'était plus apte à être soi-même, que les instincts se tournaient les uns contre les autres [...]. La même sorte de dégénérescence se préparait partout en secret : les Athéniens de la vieille roche s'éteignaient. » (*CI*, « Le problème de Socrate », §9).

⁴³ *NT*, §13. « La plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts, ne fut elle-même qu'une maladie, une nouvelle maladie, et nullement un retour à la vertu, à la santé, au bonheur. Être forcé de lutter contre les instincts, c'est là la formule de la décadence : tant que la vie est ascendante, bonheur et instinct sont identiques. » (*CI*, « Le problème de Socrate », §11).

l'immoralité foncière du monde de la vie. Toutes les valeurs proprement aristocratiques sont considérées désormais comme fausses et impures, donc comme le mal⁴⁴. La dialectique et la connaissance pure pour Nietzsche impliquent « la *préoccupation de l'apparence et de l'erreur*; cause de souffrance, [de même que la] superstition que le bonheur soit lié à la vérité (confusion: le bonheur dans la "certitude", dans la "foi")⁴⁵. Partout où l'on sait commander, nous dit Nietzsche, on voit d'un très mauvais œil l'usage de la dialectique, car « (*c'est de l'aristocratie que de pratiquer la vertu sans se demander pourquoi*). »⁴⁶ Alors qu'« un instinct qui se donne des justifications rationnelles est affaibli [et que] le fait même de se justifier par la raison l'affaiblit. »⁴⁷, la véritable autorité, elle, n'a pas à étaler ses raisons, à démontrer, à convaincre, à se défendre. La *virtù* du seigneur n'a pas à obéir à une logique froide et transcendante; elle légifère et détermine à partir de sa propre puissance. Ce qui est malvenu avec Socrate, c'est l'invention d'une certaine « démocratie-démagogie » qui tend à supprimer les différences hiérarchiques entre hommes pour conduire à un nivellement de masse. Avec son intervention dialecticienne, Socrate introduit l'idée que la vertu et la philosophie sont populaires et accessibles à tous. La vertu peut s'enseigner et être apprise par chacun, et c'est à ce titre que Nietzsche dit que « la morale individuelle *opposée* à la communauté et à ses lois commence avec Socrate. »⁴⁸

⁴⁴ Platon continuera la logique de son maître : « Prenons les philosophes de la Grèce, par exemple Platon. Il a *affranchi* les instincts, de la cité, de la rivalité, de la valeur militaire, de l'art et de la beauté, des mystères, de la croyance à la tradition et aux ancêtres... Il a été le séducteur des *nobles*, lui-même séduit par le *roturier* Socrate... Il a nié tous les postulats de « l'aristocrate grecque » de bonne souche, il a introduit la dialectique dans la pratique journalière, a conspiré avec les tyrans » (*Puissance*, t. I, liv. I, §73, p. 31-32). Simone Goyard-Fabre écrit : « Dorénavant, l'abstrait l'emporta sur le concret, la forme sur la force, le théorique sur le pratique, le démocratique sur l'aristocratique, la vengeance sur la fierté, le ressentiment de l'esclave sur la noblesse du maître. » (Simone GOYARD-FABRE, *Nietzsche et la question politique*, p. 44). Nietzsche oppose Platon à la « *culture des sophistes* », notamment Thucydide, qu'il considère être une « *culture des réalistes* » : « C'est en fin de compte le *courage* devant la réalité qui marque la différence de tempérament entre un Thucydide et un Platon : Platon est lâche devant la réalité – *par conséquent*, il se réfugie dans l'idéal; Thucydide se maîtrise, par conséquent il maîtrise aussi les choses... » (CI, « Ce que je dois aux Anciens », §2).

⁴⁵ FP, XII, 8 [2] Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 140.

⁴⁶ *Puissance*, t. I, liv. I, §71, p. 30.

⁴⁷ CW, Post-scriptum, cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 133.

⁴⁸ *Puissance*, t. II, liv. III, §31, p. 25.

Chacun peut désormais trouver son bonheur sans se soucier du salut collectif : extrême arrogance dénuée de générosité. Le don n'appartient pas aux faibles. Mais cet individualisme n'est qu'apparent, car « la dialectique est d'origine plébéienne. »⁴⁹ Elle cherche à communiquer la même expérience; celle d'être reconnue et représentée par une seule volonté pour tous. À ce titre, Socrate procède de l'idéal ascétique et se rapproche de la figure du prêtre parce que « la *formation de troupeau* constitue, dans le combat contre la dépression, un progrès et une victoire décisifs [...]. Tous les malades, tous les maladifs tendent instinctivement, par un désir de se défaire de leur sourd malaise et de leur sentiment de faiblesse, à s'organiser en troupeau : le prêtre ascétique devine cet instinct et l'encourage »⁵⁰. Le prêtre et Socrate maintiennent ainsi le troupeau dans une disposition infantile avec la croyance morale en un monde de la Providence où les efforts, les « intentions », l'obéissance et le désir de bonheur seront récompensés, compris, approuvés, exaucés et justifiés. Ils domestiquent l'homme, l'affaiblissent, le « dévirilisent », dira Nietzsche⁵¹ et en font le contraire de ce que représente une grande culture, c'est-à-dire un civilisé.

Ce qui constitue la force de composition de la structure hiérarchique de l'aristocratie, c'est qu'elle représente une sélection, que Nietzsche oppose à la domestication chrétienne et démocratique de l'homme. La sélection vise l'élevage d'une culture spécifique dans un accroissement de force continu, ce qui ne peut se faire qu'en emmagasinant une énorme quantité de forces humaines pour permettre la mise en forme d'une interprétation déterminée, voulue et forte. L'élevage (*Züchtung*) vise essentiellement le maintien de caractéristiques pulsionnelles précises, d'un type culturel spécifique, en évitant « les variations trop grandes d'un individu à

⁴⁹ Georges MOREL, *op. cit.* p. 262.

⁵⁰ *GM*, III, §18.

⁵¹ Voir *GM*, III, §21.

l'autre. »⁵² La *Züchtung* vise une culture en accord avec les exigences fondamentales de la volonté de puissance. C'est précisément contre cet élevage que le christianisme va se distinguer. Le terme utilisé pour désigner ce mouvement est celui du *dressage* (*Zähmung*)⁵³ au sens de domestication ou d'apprivoisement. Le dressage s'applique à rendre inoffensif l'animal dangereux. Contrairement à l'élevage, le dressage ne permet pas une bonne composition hiérarchisée des pulsions, c'est-à-dire une sublimation efficace des instincts primaires et forts. Au contraire, son entreprise vise à affaiblir et à rendre malade, à amenuiser le besoin des affects et à dépenser les forces dans des réactions nerveuses et futiles.

Si Nietzsche déplore chez le prêtre ascétique ainsi que chez Socrate cette domestication de l'homme à travers des mensonges moraux, il leur reconnaît toutefois une originalité et une forme de maîtrise et d'aptitude au commandement supérieur⁵⁴; aptitude vouée à disparaître avec l'apparition du plus grand ennemi de Nietzsche : le christianisme. Nietzsche indique que les Juifs ont tenté de dominer après la perte de deux de leurs castes : les guerriers et les laboureurs. Cela se fait en créant une position nouvelle : « le prêtre à la tête des tchandalas »⁵⁵ et en dénigrant au sein de leur religion les classes dirigeantes : les aristocrates et les nobles. Le christianisme va accentuer ce mouvement en flairant chez le prêtre juif la caste, le privilège, l'aristocrate; il va le supprimer. L'amour christique n'a rien d'une rupture d'avec la haine juive. Il est un mouvement antagoniste ou davantage virulent dans sa réaction contre toute morale de l'élevage, mais procède

⁵² Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 25.

⁵³ Voir Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p.25-26.

⁵⁴ La dialectique, quoique hypercérébrale et en contradiction avec les instincts, exprime encore une forme d'*agon* nécessaire à la volonté pour se surpasser : « La philosophie selon Platon se définirait plutôt comme une joute érotique, développant et intériorisant l'ancienne gymnastique agonale et les conditions qu'elle présuppose... Qu'est-il en fin de compte sorti de cette érotique philosophique de Platon ? Une nouvelle forme artistique de l'*agon* grec, la dialectique » (*CI*, « Divagations d'un « inactuel », §23).

⁵⁵ *Puissance*, t. I, liv. I, §333, p. 160.

de la même racine comme conséquence historique du déclin du commandement⁵⁶.

Ce que représente le christianisme, c'est l'abolition de la société même : l'abolition de l'état, de la police, du service militaire, de l'Église, de la propriété, de l'art, de la science et de bien d'autres choses⁵⁷. Autrement dit, il abolit la probité, la hiérarchie et la possession. En prenant pour norme des choses la moralité des petites gens du troupeau, il favorise tout ce que la société à l'origine méprise. « Il grandit parmi les hommes décriés et condamnés, les lépreux de toute espèce, les pécheurs, les péagers, les prostitués, le peuple le plus abruti; il méprise les riches, les savants, les nobles, les vertueux, les gens "corrects" [...] »⁵⁸. Exprimant toujours une extrême diminution du besoin des affects corrélative à une hypersensibilité à la souffrance, l'amour du prochain comme principe moral crucial du christianisme n'a d'autre but que d'uniformiser le type humain en lui faisant incorporer des instincts déprimants. L'amour du prochain est un remède contre la dépression, il permet à la volonté de puissance de se distinguer et d'atteindre de petits bonheurs sous la forme du don, de l'aide, de la consolation, mais demeure toujours rivé à deux instincts tyranniques qui accentuent la haine de toute souffrance : la compassion et la pitié⁵⁹.

⁵⁶ « [...] du tronc de cet arbre de la vengeance et de la haine, de la haine juive, de la haine la plus profonde et la plus sublime, celle qui crée des idéaux et qui retourne les valeurs, qui n'a jamais eu son pareil sur terre, a jailli quelque chose de tout aussi incomparable, un *amour nouveau* [...]. Mais qu'on n'aille pas croire qu'il aurait poussé comme la véritable négation de la haine juive! Non, c'est le contraire qui est vrai ! Cet amour est sorti de cette haine, comme sa couronne, couronne triomphante qui se déployait de plus en plus largement dans la clarté et la plénitude solaire la plus pure, qui poursuivrait les buts de cette haine» (*GM*, I, §9).

⁵⁷ Voir *Puissance*, t. I, liv. I, §365, p. 176.

⁵⁸ Voir *Puissance*, t. I, liv. I, §365, p. 176.

⁵⁹ « La pitié, gaspillage du sentiment, parasite nuisible à la santé morale. "Ce ne peut pas être le devoir, que d'augmenter la somme des maux dans le monde." Chaque fois que l'on ne fait le bien que par pitié, on se fait du bien à soi-même, et non au prochain. La pitié ne se fonde pas sur des maximes, mais sur des émotions; elle est pathologique. La douleur d'autrui nous contamine; la pitié est une contagion. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §263, p. 120). La pitié chez Nietzsche prend deux sens. Elle se présente comme pulsion d'appropriation chez le fort pour transformer quelque chose en fonction et, chez le faible, comme le désir d'être une fonction et donc comme pulsion de soumission. Dans le deuxième cas, elle représente une tentative de mettre fin à la souffrance, mais ne fait qu'aggraver la maladie dans la mesure où aucun moyen réel n'est mis en place pour la contrer, pour surmonter l'hypersensibilité. Elle est ainsi à « l'opposé des affects toniques qui élèvent l'énergie vitale: elle a un effet déprimant. » (*A*, §7, cité par Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 44).

Avec sa liberté et son égalité des âmes devant Dieu, le christianisme implique la destruction de tout ce qui a constitué l'essor des grandes cultures : l'égoïsme des grandes individualités, l'originalité, la discipline dure, la tenue martiale, la contrainte et l'amour des obstacles. La liberté nietzschéenne ne recouvre en fait aucune des définitions habituelles que lui prêtent les idéaux démocratiques et modernes. Elle ne peut d'aucune façon être jumelle d'une doctrine égalitariste, car la liberté est quelque chose « que l'on conquiert [...] ». Liberté signifie que les instincts virils, les instincts joyeux de guerre et de victoire prédominent sur tous les autres instincts, par exemple sur ceux du bonheur. »⁶⁰ Le christianisme demeurera tout au long du Moyen-Âge une institution hiérarchique (avec l'Église) qui côtoiera des valeurs aristocratiques et affirmera, bien que de façon décadente, une hiérarchie spirituelle chez les élus et les non-élus. Mais ces principes d'uniformisation prendront au fil du temps de plus en plus de terrain. Avec le principe du libre examen qu'introduit la Réforme protestante, Luther transposera sur le plan religieux et social le principe de l'égalité des âmes et, comme un coup de glas, avec « la Révolution française, la Judée l'emporta encore une fois sur l'idéal classique dans un sens encore plus tranchant et plus profond [car] la seule noblesse politique qui subsistât en Europe [...] s'effondra sous les instincts du ressentiment populaire »⁶¹. L'époque moderne est pour Nietzsche le siècle des masses où « 'l'instinct pour le rang qui, plus que toute autre chose, est déjà l'indice d'un rang supérieur', a disparu. »⁶² L'Europe moderne est une somme nulle de zéros additionnés; un endroit où l'instinct grégaire de l'obéissance prospère aux dépens de l'art de commander et où personne n'a l'audace des privilèges et le droit de domination. Le socialisme démocratique qui s'étend n'est rien d'autre que le signe d'une victoire de l'avachissement et de l'abêtissement complets. Bien que ce dernier

⁶⁰ Pierre MAUGUÉ, *Bréviaire nietzschéen*, p.27.

⁶¹ *GM*, I, §17. « C'est pourquoi la Révolution française est la fille et la continuatrice du christianisme...elle a ce même instinct hostile aux castes, aux aristocrates, aux derniers privilèges... » (*Puissance*, t. I, liv. I, §333, p. 160).

⁶² *PBM*, §262, cité par Simone GOYARD-FABRE, *op. cit.* p. 62.

veille avec force la « véritable justice », sans maître ni Dieu, il n'est rien de moins qu'une religion rationnelle, celle de la théologie de la mort de Dieu et du triomphe de la bassesse sur toute noblesse.

Comme suite logique de cette déchéance historique, l'Europe moderne n'échappe donc pas au diagnostic. L'atmosphère démocratique qui règne au temps de Nietzsche exprime toujours le malaise d'un corps impulsif et excité. La démocratie est en fait le lieu de la décharge des forces dans l'instant, lieu où nous ne faisons que dépenser. « On vit pour aujourd'hui, on vit très vite, - on vit sans aucune responsabilité : c'est précisément ce que l'on appelle "liberté". »⁶³ Ce siècle est un siècle nerveux où les hommes sont d'une éternelle mobilité d'humeur donnant à la place publique un arrière-goût de cabotinage et de tapage de toute sorte. Rappelons que, comme l'élevage d'une culture nécessite un accroissement de force continu et la sélection de caractéristiques pulsionnelles précises, la question du temps lui est essentielle. La culture doit se définir par un certain *lento* et un modèle (une interprétation) susceptible d'une assimilation sur une longue période. La modernité en est l'antithèse, car « nous ne savons plus sur quoi *fonder* les notions de "modèle", de "maîtrise", de "perfection"; guidés par un vieil instinct d'amour et d'admiration, nous errons en tâtonnant au royaume des valeurs »⁶⁴. Tout comme chez le croyant qui envenime son mal par ses remèdes, c'est une attaque constante contre « l'instinct et la volonté de persister dans la *tradition* »⁶⁵ qui caractérise l'époque moderne; attaque qui maintient le caractère propre de cette époque : la désorganisation. Ainsi, « c'en est fait de l'énergie débordante, de la certitude de vie, de la certitude d'*avenir*. »⁶⁶ Aucune promesse d'avenir ne

⁶³ *CI*, « Divagations d'un « inactuel », §39.

⁶⁴ *Puissance*, t. II, liv. III, §191, p. 79.

⁶⁵ *Puissance*, t. II, liv. III, §125, p. 60.

⁶⁶ *GM*, III, §25.

brille à l'horizon. L'homme moderne en manque d'autorité est livré au hasard. Indéterminé, fuyant et flottant, il est « 'assis entre deux chaises' », allant avec une rapidité déconcertante du oui au non. »⁶⁷

L'époque moderne se caractérise donc par le fait qu'elle gaspille ce qu'il y a de plus précieux : l'esprit. Comme celui-ci désigne dans le langage nietzschéen « l'empire sur soi » et qu'il relève d'une hiérarchisation aristocratique du corps permettant une maîtrise du réel, la modernité, impuissante à se maîtriser, est hypersensible à la souffrance et déploie un véritable trésor de compensations pour l'anesthésier. Tous les domaines de la culture y prennent part. Dans le domaine de l'art, la figure de Wagner permet l'analyse de plusieurs symptômes, car son cas s'oppose tout d'abord à la constitution du grand style⁶⁸. Musique sans unité dans la composition, artificielle et cambriolée, où chaque scène veut prendre l'entièreté de la « parole » et où l'harmonie l'emporte sur la mélodie, elle témoigne d'une absence de maîtrise et d'une « rechute dans le chaos ». Dans la perspective d'une physiologie de l'art, la musique wagnérienne induit des effets qui aggravent le déséquilibre nerveux en suscitant un « *extrême épuisement* » et « une perversion des nerfs. »⁶⁹ Nietzsche voit en Wagner un romantique, c'est-à-dire un homme qui cherche dans l'art le repos et le calme ou encore, la convulsion et la folie afin de lui imprégner l'image de sa torture et de sa lourde souffrance⁷⁰. Wagner est en fait un « fanatique de

⁶⁷ Georges MOREL, *op. cit.* p. 252. Passage tiré du *Cas Wagner*, Épilogue. Cette « rapidité déconcertante » est la conséquence d'une anarchie des jugements de valeurs; anarchie qui constitue le sens de l'état moderne, exact opposé d'une véritable culture. « Confusion des langues du bien et du mal : je vous donne ce signe comme la marque de l'État. En vérité, c'est la volonté de mort que trahit ce signe » (APZ, « De la nouvelle idole », cité par Georges MOREL, *op. cit.* p. 213).

⁶⁸ « C'est par le truchement de Wagner que la modernité parle sa langue *la plus intime*; elle ne cache ni son bien, ni son mal, elle a désappris toute pudeur devant elle. Et inversement : on a à peu près fait le compte de la valeur de tout ce qui est moderne quand on est soi-même au clair sur le bien et le mal chez Wagner. » (CW, Épilogue, cité par Jean LEFRANC dans *Comprendre Nietzsche*, p. 200).

⁶⁹ Pour les trois dernières citations, voir Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 172 à 174.

⁷⁰ Voir *PBM*, §256. L'autre type d'art et d'ivresse est dionysiaque. Il tient d'une surabondance de vie. Nietzsche se réclame d'un classicisme qui ne cherche toutefois pas à voir dans le beau le résultat d'une abstraction, d'une élimination des particularités subsumées sous la règle. Son classicisme est l'état de plénitude de l'artiste qui

l'expression » qui met en place « un empire du sublime ». En tant qu'« ennemi né de la logique et de la ligne droite », il « ignor[e] l'équilibre dans la jouissance » et, par l'effet titanesque de son théâtre, séduit les foules avides d'étrangeté, « de monstrueux, de sinuosités, de contradictions »⁷¹, autrement dit de christianisme. Wagner avec son lyrisme est un maître de l'hypnotisme. Il n'est pas exempt des conditions fâcheuses de l'idéal ascétique, car il enivre et étourdit par le culte du sentiment et de la confusion. Le narcotique qu'il est permet aux faibles de volonté (la masse) de s'abandonner⁷². Nietzsche perçoit un autre symptôme décadent et frappant dans la valorisation de l'utilité de l'individu au sein de l'énorme machinerie qu'est devenu le travail. L'activité machinale pallie aux états dépressifs et nihilistes, car « le soulagement consiste en ce que l'intérêt de celui qui souffre est radicalement détourné de la souffrance, - que sans cesse une activité puis une autre encore se succèdent dans la conscience et par conséquent y laissent peu de place pour la

transfigure l'existence, qui se trouve dans un état d'ivresse qui intensifie la vie. Pour ne pas le confondre avec le classicisme théorique, il le nomme « un pessimisme classique » (*GS*, §370). Ce classicisme dionysiaque, contrairement à ce qui est souvent compris par une lecture superficielle, n'a rien à voir avec un laisser-aller, une quelconque extase affective qui tient en retrait l'entendement ou la raison. « Ce qui est à comprendre : tout goût "classique" comporte une certaine quantité de froideur, de lucidité, de dureté : de la logique avant tout, du bonheur dans la spiritualité, "les trois unités" de la concentration, de la haine du sentiment, la sensibilité, l'*esprit*, de la haine contre le multiple, l'incertain, le vague, le pressentiment, mais aussi contre la brièveté, la pointe, le joli, l'agréable » (*FP*, automne 1887, XIII, 9 [112], cité par Jean LEFRANC dans *Comprendre Nietzsche*, p. 197). Nietzsche oppose Wagner à Georges Bizet dans un texte présentant de nombreux attributs du grand style propre au créateur dionysiaque. « Cette musique me semble parfaite. Elle avance avec légèreté, souplesse, avec courtoisie. Elle est aimable, elle ne *transpire* pas. Ce qui est bon est léger, tout ce qui est divin court sur des pieds délicats : premier principe de mon esthétique. Cette musique est méchante, raffinée, fataliste : elle reste cependant populaire – elle a le raffinement d'une race, non d'un individu. Elle est riche, elle est précise. Elle construit, elle s'achève : aussi elle fait le contraire du polype musical de la "mélodie continue". A-t-on entendu accents tragiques plus douloureux sur une scène ? Et comment sont-ils atteints ? Sans grimaces ! Sans fausses monnaies ! Sans la tromperie du grand style ! – Concluons : Cette musique prend l'auditeur pour intelligent, même pour musicien, - et *ainsi* elle est à l'opposé de Wagner » (*Le Cas Wagner*, §1). À l'encontre du romantisme, Nietzsche exalte la légèreté, le raffinement, le don, la danse comme maîtrise du corps et accord de l'âme avec lui.

⁷¹ Pour les trois dernières citations, voir *PBM*, §256.

⁷² Wagner est un prototype de l'incapacité à la maîtrise qui permet le diagnostic sur la culture et avant tout, il figure l'absence d'esprit. « [...] *une fausse augmentation de la force* [...] *c'est le culte de l'exagération du sentiment* (comment se fait-il que les époques de force ont en art des besoins inverses ? le besoin de se placer au-delà des passions ?) La préférence pour les sujets *excitants* (*erotica, socialistica* ou *pathologica*). Autant de signes que l'on travaille aujourd'hui comme des *surmenés*, des distraits ou des affaiblis. Il faut *tyranniser* son public si l'on veut *de l'action*. » (*Puissance*, t. II, liv. III, §193, p. 81). Il y a ainsi aujourd'hui une « *prédominance des instincts* [et de] l'inconscient *suresstimé*. [Les instincts ne sont pas domptés par une volonté, cela vient après] [...] *l'affaiblissement de la volonté*, de l'énergie qui se fixe un but, mais aussi des moyens. » (*Puissance*, t. II, liv. III, §128, p. 61-62).

souffrance »⁷³. Le travail occulte la médiation du sens de la souffrance, c'est-à-dire la possibilité d'évaluer ce qui doit être surmonté; médiation qui permettrait de voir que la démocratie moderne a pour loi de faire n'importe quoi plutôt que rien; de voir que « la croyance fondamentale de la masse, c'est qu'il faut vivre pour rien, [et que] c'est là sa vulgarité »⁷⁴. Ce travail effréné est pour Nietzsche un « chinoïsisme », c'est-à-dire le mode opératoire propre à une culture qui codifie l'interprétation valable pour des fourmis travailleuses et qui promeut une discipline pour obtenir l'impersonnalité: l'oubli de soi⁷⁵. La forme suractivée que prend le travail impersonnel se voit aussi doublée d'une absence de plaisir qui se veut l'indice fondamental de l'augmentation du sentiment de puissance. Cette logique présente du même coup une autre détermination de la faiblesse de la volonté : la diminution du besoin des affects et des obstacles nécessaires à leur puissance. De la sorte, le travail « présente constamment à la vue un but mesquin et assure des satisfactions faciles et régulières. Ainsi, une société où l'on travaille dur en permanence aura davantage de sécurité ; et l'on adore aujourd'hui la sécurité comme la divinité suprême. »⁷⁶ Zarathoustra nous présente, en opposition au surhomme, le dernier homme (homme du troupeau) qui se vante d'avoir inventé le bonheur, c'est-à-dire « son petit plaisir pour le jour et son petit

⁷³ *GM*, III, §18.

⁷⁴ Pierre MAUGUÉ, *op. cit.* p. 10.

⁷⁵ Le travail apparaît ainsi comme un autre type d'arrière-monde nécessitant l'obéissance à un impératif dépersonnalisant. Le travail s'entend « vigoureusement à entraver le développement de la raison, des désirs, du goût de l'indépendance. Car il consume une extraordinaire quantité de force nerveuse et la soustrait à la réflexion, à la méditation, aux rêves, aux soucis, à l'amour et à la haine » (*A*, §173). Dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche invite le lecteur à se questionner sur le sens d'une telle vie : « Qu'est-ce qui débilite plus vite que de travailler, de penser, de sentir sans nécessité intérieure, sans une profonde élection personnelle, sans *joie*, comme un automate du "devoir" ? C'est en quelque sorte la *recette* pour la *décadence*, même pour l'imbécillité... ». Le Nouveau monde (l'Amérique) pour Nietzsche a déjà un pas d'avance dans cette imbécillité : « Il y a une sauvagerie parfaitement peaurougesque, particulière au sang indien, dans la façon dont les Américains aspirent à l'or; et leur frénésie de travail – le vrai vice du nouveau monde – commence déjà à ensauvager par contagion la vieille Europe en y décimant d'étrange sorte la pensée. On a maintenant honte du repos; on éprouverait presque un remords à méditer. On pense montre en main, tout de même qu'on déjeune, un œil sur le courrier de la Bourse; on vit constamment comme le monsieur qui a peur de "rater" quelque chose. "Mieux vaut agir que ne rien faire", voilà encore un de ces principes chargés à balle qui risquent de porter le coup de grâce à toute culture supérieure, à toute suprématie du goût. » (*GS*, §329).

⁷⁶ *A*, §173.

plaisir pour la nuit »⁷⁷. Les petits plaisirs de l'homme moderne sont le fruit d'un type qui vénère la petite santé et qui cherche par tous les moyens à fuir la maladie. Ayant « quitté les contrées où il est dur de vivre »⁷⁸, ses distractions ne sont rien d'autre que des tranquillisants, des « laisser-aller » pour compenser la petitesse de sa volonté et la lassitude qui le tient⁷⁹.

L'un des signes qui indique la prédominance de la faiblesse est la vertu par excellence qu'est devenue l'économie. Le culte voué à l'argent traduit pour Nietzsche « le fanatisme du *désir de puissance* »⁸⁰, la volonté malade du besoin de posséder pour un monde qui se dépense sans cesse. Confondant richesse et grandeur, puissance et possession matérielle, la société fait de l'argent une véritable divinité : l'étalon de valeur et de mesure de toute chose, sans comprendre qu'il est le paramètre même de l'anti-valeur au même titre que les révolutions égalitaristes et libertines passant pour des progrès sont les signes de l'anti-culture. Tout comme ces dernières, l'argent réduit tout autant les choses spirituelles que matérielles à un dénominateur commun permettant à n'importe qui, et surtout au troupeau médiocre, de juger de tout. Dans la concurrence du travail et des vendeurs, le public est devenu juge de toute production même s'il n'a aucune connaissance rigoureuse de ce que signifie la qualité. L'époque moderne, après s'être débarrassée de toute hiérarchie entre les hommes, voit la prétention de l'homme grégaire avec ses petites qualités dociles, avec son sens social, sa bienveillance, son goût du travail, sa modestie, sa pitié, bref, avec sa toute petite santé s'entendre à régner. Et « toutes les fois qu'on peut se passer de chefs et de béliers porte-sonnaillles on s'ingénie de nos jours à remplacer les dirigeants par un petit groupe

⁷⁷ APZ, « Prologue », §5.

⁷⁸ APZ, « Prologue », §5.

⁷⁹ « Ces esclaves sont souvent las et régulièrement las - c'est pourquoi ils se contentent des distractions qu'ils ont (c'est la marque la plus singulière de notre temps). Leurs cafés et leurs brasseries, leur ration d'agréables distractions, leurs fêtes, leurs églises, si tout cela est si médiocre, c'est qu'il n'y faut pas dépenser, ni par conséquent y demander trop d'esprit ni trop de force; on veut se délasser. Parlez-moi de l'otium ! c'est l'oisiveté de ceux qui ont encore toute leur force en eux. » (*Puissance*, t. II, liv. III, §184, p. 78).

⁸⁰ A, §204.

d'hommes intelligents du type grégaire. C'est là l'origine, entre autres, de toutes les Constitutions représentatives. »⁸¹ Alors que la grande politique doit être *imperium* et souveraine puissance impliquant commandement et obéissance, distance entre peuple et chef, partout règne aujourd'hui la compromission, des représentants et des intermédiaires : l'État. Ce dernier n'est rien d'autre que le symptôme de la victoire de la faiblesse. Entièrement dévolu au bonheur du plus grand nombre à travers la volonté générale du peuple, il n'est pas spécifiquement politique, mais « une forme morale de politique, entièrement déterminée par l'instinct de compassion »⁸².

Nietzsche nomme l'État le monstre le plus froid, car la vie comme volonté de puissance l'a déserté. Il n'est rien de moins que la nouvelle idole après la liquidation de toute transcendance qui endort les passions pour leur substituer des opinions publiques et qui empêche la venue au monde des grands individus dominateurs⁸³. C'est sans aucun doute ce point qui est extrêmement fâcheux pour Nietzsche. Dans la mesure où toute l'existence devient le règne de la vulgarité, la massification « tyrannise les *exceptions* qui perdent la foi en elles-mêmes et deviennent *nihilistes*. [...] [Elle introduit une] *décadence et incertitude de tous les types supérieurs*. »⁸⁴ La masse en voulant la plénitude de la puissance étatique considère l'individu comme un luxe injustifié qui doit être subsumé dans le but d'en faire un organe utile de la communauté. Confier la justice à

⁸¹ *PBM*, §199.

⁸² Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 324. Nietzsche englobe dans sa critique le libéralisme tout comme le socialisme qu'il assimile fréquemment à l'anarchie. Il fulmine contre la doctrine socialiste qui représente à ses yeux la continuation des valeurs nihilistes du christianisme et son esprit de vengeance : « Quels sont ceux que je hais le plus parmi la canaille d'aujourd'hui ? La canaille socialiste, les apôtres Tchandala (Tchandala désigne la caste inférieure en Inde), sapant l'instinct, le plaisir, le contentement du travailleur dans son petit monde – qui le font envieux, qui lui enseignent la vengeance... L'injustice n'est jamais dans l'inégalité des droits, elle est dans la revendication de droits "égaux"... » (*A*, §57). Évoluant sur le terrain chrétien, c'est toujours contre la souffrance que le socialisme se révolte. Les socialistes sont « tous d'accord aussi dans la religion de la pitié, de la compassion pour tout ce qui sent, vit, pâtit, depuis l'animal jusqu'à "Dieu" [...], tous d'accord dans l'impatience glapissante de leur pitié, dans la haine mortelle de toute souffrance, dans l'impuissance quasi féminine à voir souffrir, à faire souffrir » (*PBM*, §202). Il voit de même dans le libéralisme acquis de l'État non pas une libération des individus, mais la victoire de la masse : « Libéralisme : en clair, cela signifie *abêtissement grégaire*... » (*CI*, « Divagations d'un "inactuel" », §38).

⁸³ Voir *A*, §3 et 19; *GS*, §20 et 117.

⁸⁴ *Puissance*, t. II, liv. III, §51, p.34.

l'État, c'est donc le signe d'une lâcheté généralisée où subsiste l'absence du grand homme qui serait la mesure même de la *polis*. Dans *La généalogie de la morale*, Nietzsche dit qu'il faut de toute nécessité protéger les forts des faibles⁸⁵, et ce qu'il faut éviter par-dessus tout, c'est qu'ils assimilent « le grand *dégoût* de l'homme ; de même, la grande *pitié* pour l'homme. »⁸⁶ ; deux sentiments qui une fois réunis produisent « la dernière volonté de l'homme, sa volonté de néant, le nihilisme. »⁸⁷ Il faut donc isoler les forts des malades et éviter la conversion du regard dépressif en leur sein. Étant les seuls garants de l'avenir de l'homme, les forts ne peuvent d'aucune manière se rabaisser au rôle d'instruments des inférieurs et être leurs représentants, leurs médecins, consolateurs ou sauveurs.

Malgré cela, pour Nietzsche, l'inévitable victoire de la social-démocratie ne recouvre pas forcément un processus morbide, elle « accomplit [...] le lent avènement d'une humanité essentiellement supranationale et nomade, qui physiologiquement présente comme trait distinctif un maximum de don et de puissance d'adaptation. »⁸⁸ Ce mouvement sera susceptible de produire une nouvelle synthèse européenne, mais cette capacité d'adaptation n'implique pas, à titre de condition nécessaire, la réussite d'une affirmation saine de la volonté de puissance. Bien au

⁸⁵ « S'il s'agit plus désormais dans toute politique de rendre la vie supportable au plus grand nombre possible [...], il y a peu d'objections à faire, pourvu que cette étroitesse n'aille pas jusqu'à demander que tout soit de la politique en ce sens, que chacun doive vivre et agir suivant cette mesure. Premièrement, il faut plus que jamais qu'il soit permis à quelques-uns de se retirer de la politique et de marcher un peu de côté : c'est où les pousse, eux aussi, le plaisir d'être maîtres de soi » (*HTH I*, §438).

⁸⁶ *GM*, III, §14.

⁸⁷ *GM*, III, §14.

⁸⁸ *PBM*, §242. Nietzsche a en horreur les fièvres nationalistes de son époque qui lui apparaissent comme la conséquence du fanatisme impuissant à produire une synthèse, véritable ennemi de toute culture. Mais Nietzsche pense que ces fièvres ne sont que le prélude à une unification de l'Europe et, possiblement, à l'avènement d'une grande politique : « La folie des nationalités est cause que les peuples de l'Europe sont devenus étrangers les uns aux autres et que cette ignorance morbide dure encore aujourd'hui ; elle a porté au pinacle les politiciens à la vue courte et aux mains lentes qui ne se doutent pas à quel point la politique de division qu'ils pratiquent ne peut être qu'une politique tout épisodique. C'est pour cela, et pour d'autres raisons qu'il est aujourd'hui tout à fait impossible d'exprimer, que l'on néglige les signes avant-coureurs les moins équivoques et qu'on en donne une interprétation arbitraire ou mensongère, alors qu'ils indiquent clairement que L'Europe *veut s'unifier*. » (*PBM*, §256).

contraire, l'analyse dégageant l'épuisement généralisé, la désorganisation des systèmes de valeurs et la tendance à l'avachissement complet, l'Europe risque de voir proliférer en son sein la forme suprême du nihilisme passif : un nouveau Bouddhisme.

Ce n'est qu'au temps de Nietzsche que le nihilisme se dévoile et se présente comme le plus inquiétant des hôtes⁸⁹. « Que signifie le nihilisme ? *Que les valeurs supérieures se déprécient.* Les fins manquent; il n'est pas de réponse à cette question : « A quoi bon? »⁹⁰ Le nihilisme est co-originaire à une crise des fondements où « l'explication morale est devenue caduque en même temps que l'interprétation religieuse »⁹¹. C'est la découverte de la valeur réelle des valeurs anciennes où l'on comprend que le devenir ne tend à rien, que l'ensemble de l'histoire fut un long gaspillage de forces et qu'aucune autorité surhumaine n'impose du dehors le but et la fin de l'existence. Le nihilisme traduit une décadence dans l'appréciation des valeurs et son avènement est une nécessité historique en tant qu'il est l'aboutissement logique des valeurs occidentales les plus élevées. Il résulte de la recherche du sens dans tous les faits; de la supposition d'une totalité ou d'une organisation systématique entre ceux-ci et de la condamnation du devenir, de la dureté de la vie, corrélative à l'invention d'un monde de l'au-delà bien et vrai. Nietzsche indique que « *la croyance aux catégories de la raison est la cause du nihilisme, [car] nous avons mesuré la valeur du monde d'après des catégories, [finalité, unité et vérité], qui ne s'appliquent qu'à un monde purement fictif.* »⁹² Bien que n'étant pas entrevu à l'origine, il a permis aux hommes malades de découvrir dans le devenir un ordre moral où « l'âme altérée d'admiration et de vénération se

⁸⁹ Il faut toutefois indiquer un bémol. Si Nietzsche aperçoit le nihilisme, il est en fait l'un des seuls. En témoigne l'insensé du *Gai Savoir* qui, après avoir annoncé la mort de Dieu sur la place publique, dit : « J'arrive trop tôt, [...] mon temps n'est pas encore venu. Cet événement énorme est encore en chemin, il marche, et il n'est pas encore parvenu jusqu'à l'oreille des hommes. » (*GS*, §125).

⁹⁰ *Puissance*, t. II, liv. III, §121, p. 60.

⁹¹ *Puissance*, t. II, liv. III, §403, p. 149.

⁹² *Puissance*, t. II, liv. III, §III, p. 46-47, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 20.

délecte à imaginer une forme suprême de domination [...] afin de pouvoir croire à sa propre valeur. »⁹³ Toutes les fois qu'il fut sur le point d'être mis en lumière, il s'est transfiguré et encore aujourd'hui :

Même après avoir désappris d'y croire, on cherche encore, par vieille habitude, quelque *autre* autorité qui sache *donner des ordres absolus* et *prescrire* des fins et des tâches. L'autorité de la conscience passe à présent au premier plan (plus elle s'émancipe de la théologie, plus la *morale* devient impérative), comme pour compenser l'absence d'une autorité *personnelle*. Ou bien c'est l'autorité de la *raison*. Ou celle de l'*instinct social* (le troupeau). Ou celle de l'*histoire* et de l'esprit immanent qui en exprime la fin et auquel on peut *s'en remettre*. On tâche d'*éluder* la *volonté*, le *choix volontaire* d'une fin, le risque de se poser à *soi-même* une fin; on voudrait se décharger de cette responsabilité (on accepterait le *fatalisme*). Enfin : le *bonheur* et, avec quelque tartuferie, le *bonheur de plus grand nombre*. [...] À présent que *la volonté dans toute sa force* serait *requisse*, c'est alors qu'elle est la plus faible et la plus timorée⁹⁴.

C'est à ce point qu'un nouveau bouddhisme risque d'étendre son ombre sur l'Europe. Au sein de sa typologie, Nietzsche fait du bouddhisme le paradigme par excellence de la faiblesse de la volonté. Dans l'*Antéchrist*, il est dit que la faiblesse physiologique ressent « toute obligation de résistance comme étant déjà un *déplaisir* insupportable »⁹⁵ et que son instinct de conservation ne connaît le plaisir que dans l'absence de résistance. Le bouddhisme en est le tenant extrême. Pour lui, les instincts vitaux ne sont plus synonymes de source de joie parce qu'ils impliquent une hostilité et une mise à distance. Ils sont cause de douleur tout simplement parce qu'ils poussent à l'action. Contrairement au judaïsme, au christianisme et au socialisme, « ce point de vue n'est possible qu'en l'absence de tout fanatisme moral, c'est-à-dire à condition que l'on ne hâisse pas le mal pour lui-même, mais parce qu'il mène à des états qui nous font mal. »⁹⁶ Pour Nietzsche, le problème de la maladie et de la faiblesse est toujours de ronger l'instinct de guérison, « l'instinct de la défense armée »⁹⁷, et le ressentiment qui lui est corollaire est ce qui risque inlassablement de consumer et d'user rapidement la résistance nerveuse du malade du fait de son dépit, de ses envies et de son impuissance à se venger et à dominer véritablement. Sur ce point, le bouddhisme

⁹³ *Puissance*, t. II, liv. III, §III, p. 46-47, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 19.

⁹⁴ *Puissance*, t. II, liv. III, §115, p. 57.

⁹⁵ *AC*, §30.

⁹⁶ *Puissance*, t. I, liv. I, §339, p. 162.

⁹⁷ *EH*, « Pourquoi je suis si sage », §4.

dans sa réaction à la souffrance n'est pas une religion, entendons un mensonge, mais une « hygiène »⁹⁸ mise au monde par « le profond physiologiste »⁹⁹ que fut Bouddha. Le bouddhisme est ainsi une doctrine réaliste et véridique : « [...] le bouddhisme est cent fois plus froid, plus véridique, plus objectif. Il n'a plus besoin de rendre sa souffrance, son aptitude à la douleur *bienséante* avec l'interprétation du péché – il dit simplement ce qu'il pense, 'je souffre'. »¹⁰⁰ Le bouddhisme ne connaît pas de volonté de vengeance et ne cherche pas à réagir en attaquant les conditions fondamentales de la vie sous le masque mensonger de la morale et de la doctrine du péché (qui masque l'origine pulsionnelle de la maladie). Il cherche à éviter toute réaction en éradiquant les pulsions hostiles. Son efficacité dépend ainsi de la défaite du ressentiment. Libérer l'âme du ressentiment est son remède contre toute douleur. Il n'est pas surprenant alors de voir Nietzsche opérer un rapprochement entre Bouddha et Jésus : celui qui ne résiste d'aucune façon au mal et qui cherche à exclure toute douleur et toute inimitié¹⁰¹.

Une telle pratique représente ce que Nietzsche nomme une « volonté de néant ». Ne plus vouloir réagir d'aucune façon implique une tentative de réduire au maximum les échanges du corps et de rechercher des états de passivité que Nietzsche thématise fréquemment dans le registre de la métaphore neurologique en usant de termes tels que l'engourdissement, l'hypnotisation,

⁹⁸ EH, « Pourquoi je suis si sage », §4.

⁹⁹ EH, « Pourquoi je suis si sage », §4.

¹⁰⁰ AC, §23.

¹⁰¹ Lorsque Nietzsche parle du christianisme, il vise essentiellement le type vengeur qu'est Saint Paul. Jésus-Christ est pour lui à l'opposé de cette volonté, il représente plutôt « *La haine d'instinct pour la réalité* : conséquence d'une extrême aptitude à la souffrance et à l'irritation, laquelle ne veut plus se laisser "toucher" parce qu'elle ressent n'importe quel attouchement à trop de profondeur. *L'élimination instinctive de toute aversion, de toute hostilité, de toute limite et de toute distance dans le sentiment* : conséquence d'une extrême aptitude à la souffrance et à l'irritation, laquelle éprouve toute résistance, toute obligation de résistance comme étant déjà un *déplaisir* insupportable (c'est-à-dire comme étant *nuisible*, comme étant *déconseillé* par l'instinct de conservation) et ne connaît que la félicité (le plaisir) de n'opposer plus aucune résistance, à rien, à personne, ni aux maux ni au mal – l'amour comme étant l'unique, *dernière* possibilité de vie [...] » (AC, §30).

l'hibernation, l'immobilité et l'insensibilité. Le grand remède dont use la volonté pour se sauver dans ces cas extrêmes de faiblesse est de se libérer de toute espèce de buts et de désirs et donc de rechercher le calme, le sommeil, la paix, le repos: la mort :

Le sommeil, conséquence de toute fatigue; la fatigue, suite de toute excitation excessive... Le besoin de sommeil, la déification et l'adoration même de l'idée de « sommeil », dans toutes les religions et les philosophies pessimistes... Dans ce cas, il s'agit de l'épuisement de toute une race; le sommeil, au point de vue psychologique, n'est plus le symbole du *besoin d'un repos* beaucoup plus profond et plus long... En pratique, c'est la mort qui exerce ici, sous le masque de son frère le sommeil, une telle séduction [...]¹⁰².

Cette volonté de néant étant assumée franchement chez le bouddhiste et dissimulée chez le chrétien, Nietzsche indique une autre différence fondamentale du bouddhisme avec ce dernier. Le christianisme a trouvé son essor chez les classes opprimées contre le type aristocratique, mais « ce sont les classes cultivées et hyperspiritualisées qui trouvent leur compte dans le bouddhisme, une race recuite et exténuée par des siècles de polémique philosophique, et non une nation étrangère à toute culture, comme ces couches inférieures où naît le christianisme »¹⁰³. Outre l'hyperexcitabilité, c'est corrélativement une hypercérébralité qui est au fondement du bouddhisme. Celui-ci n'est advenu qu'après une très longue période (comme « une religion pour le terme et la fatigue de la civilisation »)¹⁰⁴, que l'on pourrait qualifier volontiers de scientifique; période où l'homme a acquis d'instinct la possibilité de poser objectivement et froidement les problèmes en séjournant longuement dans les abstractions et les opérations logiques où, et c'est le problème, « l'instinct de personne [l'égoïsme] a subi des dommages au profit de l' "impersonnel" ». »¹⁰⁵ Ce caractère impersonnel et hypercérébral conduisant tout droit au

¹⁰² *Puissance*, t. I, liv. I, §344, p. 164.

¹⁰³ *AC*, §23.

¹⁰⁴ *AC*, §23.

¹⁰⁵ *AC*, §20. L'analyse que livre Nietzsche du philosophe grec Pyrrhon, défini lui aussi comme bouddhiste, dégage la même structure qu'en Inde : « Se méfier de la science et de l'esprit, de tout ce qui nous gonfle... Simple; d'une patience indicible, insouciant, doux. [...] Un bouddhiste en Grèce, grandi dans le tumulte des écoles; tard venu; las; protestation de la lassitude contre le zèle des dialecticiens; âme lasse qui refuse de croire à l'importance des choses. [...] Ils ont besoin de *chaleur*, ces êtres las... Triompher de la contradiction; pas de lutte; aucune volonté de se distinguer; nier les instincts grecs. » (*Puissance*, t. I, liv. I, §76, p. 33-34).

nihilisme passif est le même qui régit le développement de la science moderne et qui participe à l'amenuisement de l'Europe. Nietzsche n'est pas absolument critique et virulent à l'égard de cette dernière. Il y voit une probité qui favorise l'auto-dépassement de la morale, mais elle demeure toujours rivée à une volonté inconditionnelle de vérité qui la situe sur le même terrain que l'idéal ascétique¹⁰⁶.

La science est une véritable fabrique de substituts divins avec ses concepts ontologiques de nature, de matière, d'énergie, et sa condition de possibilité est la même que celle qui permet l'insurrection de la plèbe : « Que l'on considère les époques d'un peuple durant lesquelles le savant occupe le devant de la scène : ce sont des époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin, - la force débordante, l'assurance de la vie, la certitude de l'*avenir* ont disparu. »¹⁰⁷ Simultanément, tous les concepts servant à qualifier la faiblesse interviennent pour critiquer la science. « L'homme de science est un miroir [qui] n'a plus grande personnalité »¹⁰⁸. Il ne s'intéresse qu'à la connaissance pure et désintéressée, à la froide et impersonnelle objectivité. Il s'attache, en véritable stoïcien intellectuel, à travailler durement afin d'accorder sa volonté au fait (au « fatalisme » comme aime à le dire Nietzsche)¹⁰⁹. En ce sens, la science est le repaire de la mauvaise conscience, des hommes inquiets et sans assurance qui souffrent du manque d'un grand

¹⁰⁶ « Et en termes physiologiques aussi, la science repose sur un même terrain que l'idéal ascétique : un certain *appauvrissement de la vie* les conditionne tous les deux, - le refroidissement des affects, le ralentissement du tempo, la dialectique substituée à l'instinct, le *sérieux* imposé aux visages et au maintien (le sérieux, cette marque infaillible d'un métabolisme laborieux de la vie qui lutte et travaille durement). » (*GM*, III, §25). « [...] la science aujourd'hui n'a absolument *aucune* foi en elle-même, et moins encore un idéal *au-dessus* d'elle, - et là où elle est encore passion, amour, ardeur, *souffrance*, elle n'est pas l'opposé de cet idéal ascétique, mais elle en est bien plutôt *la forme la plus récente et la plus aristocratique*. » (*GM*, III, §23).

¹⁰⁷ *GM*, III, §25.

¹⁰⁸ *PBM*, §207.

¹⁰⁹ La science étant généalogiquement secondaire par rapport à l'art (la philologie), le fait qu'elle place la vérité dans les faits implique chez elle un renoncement total à l'interprétation, à la violence, à l'adaptation, à l'abréviation, à l'omission, à la surenchère, à l'hyperbole, à la falsification, et à tout ce qui relève encore de l'essence même de toute interprétation.

idéal et qui tentent de s'étourdir pour échapper à leur douleur lancinante. Dans le champ politique, l'homme de science est « une variété roturière de l'humanité »¹¹⁰, un médiocre docile qui ne s'entend ni à dominer ni à créer (deux conditions primordiales de la force). Depuis Copernic, l'homme de science ne fait que rapetisser la valeur de l'homme ; lui qui était jadis quasiment un dieu est devenu une petite bête insignifiante sur une planète décentrée roulant vers le néant de son existence. Bien plus, elle nivèle la valeur de l'homme, s'entendant à interpréter l'ensemble de l'humanité à partir du même paradigme chimique, atomique ou autre¹¹¹. Mais bien qu'elle ne sache dominer au sens où l'exige la grande santé, la science est insolente, car après la défaite de la théologie et de la philosophie, elle s'entend à jouer au maître et à imposer à la philosophie des tâches qui lui enlèvent toute dignité :

La philosophie moderne a lentement sombré, et ce qui subsiste d'elle aujourd'hui excite la méfiance et l'hostilité, pour ne pas dire la raillerie et la pitié. La philosophie réduite à la « théorie de la connaissance », en fait à une timide théorie du « doute méthodique » et à une doctrine de l'abstention systématique, une philosophie qui n'ose franchir son propre seuil et qui pousse le scrupule jusqu'à s'en interdire l'accès, c'est une philosophie expirante, une fin, une agonie. Quelle pitié! Comment une telle philosophie pourrait-elle régner ?¹¹²

Incapable de régner et d'enfanter de nouvelles valeurs, la philosophie aujourd'hui est sceptique¹¹³. Éprise de l'objectivité, elle se refuse tout parti pris entre le bien et le mal. Incapable de dire oui et non, sachant qu'elle ne sait rien, elle évolue sur le terrain glissant vers ce nihilisme passif et sans résistance qui paralyse tout vouloir.

¹¹⁰ *PBM*, §206.

¹¹¹ Il faut rappeler que Nietzsche n'accorde aucun crédit au concept d'humanité qui n'est qu'une interprétation née de la faiblesse voulant abolir toute hiérarchie entre les hommes. Il suggère plutôt une typologie jaugée à l'aune de la volonté de puissance. Nietzsche voit ainsi dans la science moderne la continuation de l'instinct de la plèbe : « L'idiosyncrasie démocratique hostile à tout ce qui domine et veut dominer, le *misarchisme* [...] moderne s'est progressivement à ce point mué en quelque chose de spirituel, superspirituel, au point qu'aujourd'hui il s'impose, il *peut* déjà *oser* s'imposer pas à pas dans les sciences les plus rigoureuses, apparemment les plus objectives » (*GM*, II, §12).

¹¹² *PBM*, §204.

¹¹³ Le scepticisme est lui aussi défini comme « l'expression intellectuelle d'une disposition physique assez fréquente, vulgairement appelée neurasthénie et débilité nerveuse [de même que] la conséquence d'une décomposition d'un ancien monde » (*PBM*, §208).

À l'image de l'empire démocratique moderne, ce nihilisme passif qui fait signe vers la perte de la culture n'est toutefois pas un destin inévitable. Nietzsche indique qu'il fait figure à son époque d'intermédiaire, qu'il est ambivalent. Le nihilisme peut aussi être actif et se présenter comme le moment d'un accroissement de force, d'une vigueur de l'esprit prompt au dépassement des valeurs dominantes. Il se présente alors comme force de destruction et de négation, comme terrain d'élection pour un renversement des valeurs et la création de nouvelles susceptibles de conduire la culture vers une grande santé. Le nihilisme au temps de Nietzsche est à la fois crépuscule et aurore, un moment où tout peut être signe de déclin ou de force. Le diagnostic porté sur la civilisation moderne doit donc faire place à un nouveau remède et ce sera la tâche du médecin-philosophe que d'en livrer la composition.

CHAPITRE IV

LA CULTURE DE LA GRANDE SANTÉ

Devant l'épuisement de l'Europe démocratique qui dissipe ses forces de composition, Nietzsche veut élever la culture afin de dépasser le nihilisme qui la recouvre. Il s'identifie de la sorte à toutes les grandes figures philosophiques, politiques et religieuses qui ont tenté d'élever l'homme et de l'orienter là où il pouvait croître avec le plus de splendeur. Mais il faut indiquer que les moyens permettant d'atteindre ce dépassement : la grande politique et la doctrine de l'éternel retour, ont fait l'objet, tout au long de la tradition, de débats intenses et de nombreux contresens. Il est pour le moins complexe, voire peut-être impossible d'en dégager le sens exact. Il faut demeurer modeste devant les textes, mettre en lumière les contradictions qui s'y trouvent et tenter des hypothèses de lecture cohérentes sans perdre de vue que la philosophie de Nietzsche en est une de la nuance qui a toujours été en marche et qui s'est peut-être tue avant de pouvoir dire son dernier mot.

Mathieu Kessler dans *Nietzsche et le dépassement esthétique de la métaphysique* indique que la « grande politique » de Nietzsche ne possède guère de consistance en termes de philosophie pratique, car ses conceptions sont très abstraites. »¹ Elles le sont effectivement au sens où il n'élabore pas avec précision et dans les moindres détails l'ensemble des institutions nécessaires

¹ Mathieu KESSLER, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, p. 201-202. Mazzino Montinari arrive à la même conclusion : « Nietzsche détestait certes le présent, depuis le nationalisme germanique jusqu'à l'antisémitisme, jusqu'au socialisme et à l'anarchie, mais il ne laissa pas une seule ligne qui pût apporter une solution alternative aux phénomènes politiques, sociaux, moraux et culturels qu'il critiquait. Nietzsche n'est pas un créateur, mais plutôt un destructeur de mythe [...]. Le « naufrage » [...] est partie intégrante [de sa philosophie] ». Mazzino MONTINARI, *Friedrich Nietzsche*, Paris, P.U.F, 2001, coll. « Philosophies » [première édition en italien, 1974], p. 107-108.

à sa politique, de même que sur leur fonctionnement interne. Il indique lui-même qu'il y a un « *manque absolu de principes* pour cette éventualité. »² Cependant, sa généalogie psychophysiologique et historique fondée sur l'hypothèse de la volonté de puissance permet de dessiner une forme nécessaire aux contours assez précis pour entrevoir l'horizon d'un monde plus en santé et plus puissant. Comme il a été dit, la forme politique qui est une condition nécessaire à la grande santé ne peut être que l'aristocratie. « Toute élévation du type humain a toujours été et sera toujours l'œuvre d'une société aristocratique, d'une société qui croit à de multiples échelons de hiérarchie et de valeurs entre les hommes et qui, sous une forme ou sous une autre, requiert l'esclavage. »³ Pour les deux registres que sont le corps individuel et le corps social, la hiérarchie aristocratique est celle qui permet le pathos de la distance⁴; concept qui synthétise plusieurs points fondamentaux de sa pensée. Le sentiment de la distance aristocratique est en premier lieu la seule interprétation permettant d'accentuer la maîtrise de soi, la possibilité de commander et de s'obéir, par la formation hiérarchique de compromis qui surmonte la dichotomie idéaliste aussi bien que le nivellement anarchique et démocratique. Il s'oppose ainsi à l'esprit de masse et à son égalitarisme moral et politique et implique une opposition (une distance) entre les maîtres et le troupeau qui constitue à ses yeux une race d'esclaves indispensable à l'élévation du type humain :

Ce qui distingue au contraire une bonne et saine aristocratie, c'est qu'elle n'a pas le sentiment d'être une fonction (soit de la royauté, soit de la communauté), mais comme le *sens* et la plus haute justification de la société, c'est qu'elle accepte, en conséquence, d'un cœur léger, le sacrifice d'une foule d'hommes qui, à *cause d'elle*, doivent être réduits et amoindris à l'état d'hommes incomplets, d'esclaves et d'instruments. Cette aristocratie aura une foi fondamentale: à savoir que la société ne doit pas exister pour la société, mais seulement comme une substruction et

² *Puissance*, t. II, liv. IV, §485, p. 422.

³ *PBM*, §257.

⁴ « Sans le *sentiment de la distance*, tel qu'il se dégage de la différence profonde des classes, du regard scrutateur et hautain que la classe dirigeante jette sans cesse sur ses sujets et ses instruments, sans l'habitude de commandement et d'obéissance, tout aussi constante dans cette caste, une habitude qui pousse à tenir à distance et à opprimer, cet autre sentiment plus mystérieux n'aurait pu se développer, ce désir toujours nouveau d'augmenter les distances dans l'intérieur de l'âme même, ce développement de conditions toujours plus hautes, plus rares, plus lointaines, plus larges, plus démesurées, bref l'élévation du type "homme", le perpétuel "art de se vaincre soi-même" pour employer une formule morale en un sens supra-moral. » (*PBM*, §257).

un échafaudage, grâce à quoi des êtres d'élite pourront s'élever jusqu'à une tâche plus noble et parvenir, en général, à une existence supérieure⁵.

C'est l'Europe démocratique et son unification économique au-delà des frontières nationales qui seront le terrain propice à ce nouvel esclavagisme⁶. La modestie des instincts de cette époque représente « une sorte *de niveau de stagnation de l'humanité.* »⁷, et lorsque l'espèce moderne adaptée à l'utilité spécialisée et aux vues étroites et laborieuses des fourmis travailleuses sera pleinement nivelée, elle « aura besoin de se *justifier*; elle sera *justifiée* si elle sert les intérêts d'une race supérieure et souveraine »⁸ « dont l'existence exige cette mécanisation de l'humanité parce que c'est sur cette base qu' [elle] pourra inventer et construire sa forme supérieure d'existence. »⁹ Nos politiciens modernes étant de véritables jouets de la masse, « *l'homme supérieur* doit être placé à la tête des États [car] toutes les autres formes politiques sont des essais de suppléer à son autorité évidente. »¹⁰

Sur ce point, un premier problème se rencontre dans la relation qu'entretiennent les maîtres et la foule des esclaves. Pour l'institution de la nouvelle politique, Nietzsche indique qu' « il faut élargir le fossé ! Il faut obliger l'espèce supérieure à se mettre à part grâce aux sacrifices qu'elle est tenue de faire à sa propre existence. »¹¹ L'homme plébéien doit être rabaissé à sa véritable position d'instrument utile sans jamais figurer dans l'ordre supérieur qui exige d'autres qualités. Nietzsche indique alors qu'il faut « marquer les distances, mais ne pas créer d'antagonisme. Dissoudre les organismes intermédiaires et diminuer leur influence. »¹² Ce passage indique que la

⁵ *PBM*, §258.

⁶ Voir *Puissance*, t. II, liv. IV, §71, p. 293.

⁷ *Puissance*, t. II, liv. IV, §477, p. 419.

⁸ *Puissance*, t. II, liv. IV, §193, p. 331.

⁹ *Puissance*, t. II, liv. IV, §477, p. 419.

¹⁰ *Puissance*, t. II, liv. IV, §152, p. 318.

¹¹ Mathieu KESSLER, *op. cit.* p. 203.

¹² Mathieu KESSLER, *op. cit.* p. 203.

classe inférieure ne doit jamais faire l'objet d'une violence tyrannique. La grande santé ayant pour condition la hiérarchie au sein du corps, il serait absurde de penser les forts comme des tyrans, parce que justement, ce qu'il faut éviter, c'est la révolte intra organistique, la vengeance de la faiblesse :

Pour le médiocre, être médiocre est un bonheur ; la maîtrise dans un domaine, la spécialité, un instinct naturel. Considérer qu'en soi la médiocrité est déjà une objection serait parfaitement indigne d'un esprit profond. Elle est elle-même la *première* nécessité pour qu'il y ait des exceptions : une haute culture dépend d'elle¹³.

Il semble toutefois impossible de comprendre « concrètement » la relation qui les unit. Jean Lefranc exprime lui aussi l'impossibilité d'y voir clair : « Si une politique de Nietzsche est aussi difficile à cerner, c'est qu'il pose dans une dualité irréductible, sans qu'aucune dialectique ne vienne à la surmonter, le maître et la foule des esclaves, le tyran et la masse des travailleurs. »¹⁴ Mathieu Kessler indique qu'un intermédiaire est nécessaire pour établir un pont entre les deux et il pense alors au type du berger ou au prêtre sacerdotal de la généalogie de la morale qui fait accepter au troupeau les décisions du type noble¹⁵. Cette possibilité est toutefois douteuse, car dans la *Généalogie de la morale*, qui présente l'origine de la morale, de la civilisation, de la conscience et de l'idéal ascétique, le sacerdoce intervient à une époque reculée et religieuse, et il est difficile de voir comment il pourrait jouer un rôle similaire après l'avènement de la mort de Dieu et du nihilisme passif. Kessler ajoute qu'on pourrait aussi penser aux « dirigeants des plus

¹³ AC, §57.

¹⁴ Jean LEFRANC, *Comprendre Nietzsche*, p. 173. Voici des exemples de passages qui présentent à la fois un fossé infranchissable et une relation entre les deux : « [...] des hommes de cette complexion aristocratique qui inclinent par leur haute spiritualité à mener une vie plus retirée et plus contemplative, se réservant la forme la plus subtile de la domination » (*PBM*, §61). « La nécessité de *creuser des fossés, d'établir des distances, des hiérarchies*. [...] Cette espèce nivelée, sitôt qu'elle sera réalisée, aura besoin de se *justifier*; elle sera justifiée si elle sert les intérêts d'une race supérieure et souveraine qui *la dominera* et qui ne pourra s'élever à la hauteur de sa tâche qu'en s'appuyant sur l'espèce nivelée. Race de maîtres dont la vocation consiste non seulement à régner, mais à organiser sa *sphère* propre, avec un surplus de force au service du beau, de la bravoure, de la civilisation, des belles manières » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §193, p. 331).

¹⁵ « ... le "berger" par opposition au "maître" (le premier, moyen de maintenir le troupeau en vie, le second, but de l'existence du troupeau ». (Mathieu KESSLER, *op. cit.* p. 195).

puissantes structures politiques et économiques, voire même religieuses. »¹⁶ Quoi qu'il en soit, il n'est pas possible d'approfondir ce point avec plus de rigueur.

Malgré ce problème, ce qui est clair, c'est que l'espérance de Nietzsche se situe dans la venue de nouveaux philosophes qui devront renverser « les valeurs éternelles » en contraignant « le vouloir des millénaires à s'engager dans de nouvelles voies. »¹⁷ Le but est alors le même que ce qu'a tenté l'aristocratie dans l'histoire. « Il faut avant tout sélectionner *une race nouvelle* chez laquelle une même volonté, un même instinct seront assurés de durer à travers plusieurs générations »¹⁸. Ce que vise Nietzsche dans cette sélection n'a jamais eu d'égal sur terre : « [...] sélectionner une race de maîtres, celle de futurs 'maîtres de la terre' [...] qui feront de l'Europe démocratique leur instrument le plus docile et le plus souple, prendront en main les destinées de la terre et travailleront en artistes cette matière : 'l'homme'. »¹⁹ Ces maîtres sont qualifiés par Nietzsche de types supérieurs²⁰ et, recourant à la métaphore politique et artistique, il les présente comme des « philosophes despotiques et des tyrans artistes »²¹, car contrairement aux philosophes passés, eux seuls seront en mesure de créer des valeurs et de légiférer sur ce que l'avenir devra être²².

¹⁶ Mathieu KESSLER, *op. cit.* p. 195. Il semble que le seul lien qui puisse rattacher le troupeau à un berger, c'est une illusion indispensable pour éviter la révolte égalitariste de l'intérêt général : celle de croire à leur propre utilité pour eux-mêmes et à la réussite de leurs valeurs. Nietzsche a pour penseurs fétiches en matière politique Machiavel et Thucydide qui reconnaissent la nécessité des fictions utiles pour le « bonheur » du plus grand nombre et le bon gouvernement de l'ensemble.

¹⁷ *PBM*, §203.

¹⁸ *Puissance*, t. II, liv. IV, §11, p. 272-273.

¹⁹ *Puissance*, t. II, liv. IV, §308, p. 364.

²⁰ Le type supérieur n'est pas exclusivement l'attribut de ces philosophes artistes. Nietzsche l'emploie de façon constante pour toute figure permettant à la volonté de puissance de se surmonter, et ce, même dans la faiblesse. Le prêtre sacerdotal est ainsi un type supérieur à la plèbe, mais César Borgia et Napoléon, par exemple, sont des types supérieurs au prêtre.

²¹ *Puissance*, t. II, liv. IV, §308, p. 364.

²² « *Mais les véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent.* Ils disent : Voici ce qui doit être ! » Ce sont ceux qui déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine. [...] ils tendent vers l'avenir des mains créatrices [...]. « Pour eux "connaissance" est *création*, leur œuvre consiste à légiférer, leur volonté de vérité est *volonté de puissance*. Y a-t-il de nos jours de tels philosophes ? » (*PBM*, §211).

Ces philosophes présentent plusieurs caractéristiques spécifiques qui les distinguent de la morale des esclaves. En premier lieu, en tant qu'ils sont habités par le pathos de la distance, ils possèdent des responsabilités et devoirs qui leur sont propres. « La noblesse tient sa responsabilité pour un privilège et le maintien de son privilège pour une tâche sacrée »²³, celle de ne plus laisser l'histoire de l'homme aux mains du hasard. Ce privilège ne peut d'aucune façon être le devoir de tous, et Nietzsche spécifie qu'une grande culture en est une lorsque les masses éprouvent le sentiment qu'il est défendu de toucher à tout et de juger de tout ; où les masses cultivent respect, vénération et pudeur devant quelque chose de plus élevée²⁴.

En tant qu'il légifère, l'homme noble détermine à partir de lui-même le sens et la valeur des choses. Ce qui est bon pour lui est bon en soi. Sa morale ne peut être autre chose qu'une « glorification de soi-même »²⁵, car elle se tient aux antipodes d'une morale de la compassion et du désintéressement. Le noble possède donc une foncière hostilité à l'égard de l'abnégation, il est l'homme qui ne croit plus à l'objectivité des lois du réel et qui n'a d'autre issue que d'être le maître et le créateur des choses. Si la morale du noble repose sur une foi en soi-même, sur la fierté et le respect d'être soi-même, elle n'est en rien une forme d'égoïsme infantile, voire narcissique²⁶. Nietzsche attribue en fait comme des vertus cardinales de la force le respect et la

²³ Olivier REBOUL, *Nietzsche critique de Kant*, p. 44.

²⁴ La modernité avec ses droits égaux a permis à tout un chacun de juger de tout et de retirer du monde le respect de la grandeur et du sacré, condition essentielle à la hiérarchisation des forces : « [...] chez les gens soi-disant cultivés, les tenants des "idées modernes", il n'y a peut-être rien de plus écœurant que leur manque de pudeur, l'insolence et le sans-gêne de leur regard et de leur main, leur façon de toucher à tout, de tout flairer, lécher et palper ; peut-être subsiste-t-il aujourd'hui dans le peuple, dans le bas peuple et surtout chez les paysans, relativement plus de noblesse du goût et plus de tact dans le respect qu'on n'en trouve dans le demi-monde de l'esprit, chez les gens cultivés et les lecteurs de journaux. » (*PBM*, §263).

²⁵ *PBM*, §260.

²⁶ Contrairement à la faiblesse qui cache son égoïsme derrière des valeurs de désintéressement qui ne sont que le résultat de l'appauvrissement de la volonté, la force possède « le sentiment de la plénitude, de la puissance qui veut déborder, le bonheur de la grande tension, la conscience d'une grande richesse qui voudrait donner et répandre. L'homme noble, lui aussi, vient en aide aux malheureux, non pas ou presque pas par compassion, mais plutôt par une impulsion que crée la surabondance de force. L'homme noble doit avant tout se forcer à croire, surtout à l'aide de

dureté. La force propre au pathos de la distance étant déterminée par l'empire sur soi, par la capacité d'hierarchiser l'ensemble du système pulsionnel, elle « oblige l'Européen à garder de l'esprit, c'est-à-dire de la ruse et de la prudence, à ne pas abjurer toutes ses vertus viriles et martiales et à conserver un reste d'esprit, de clarté, de sécheresse et de froideur intellectuelles »²⁷. Pour éviter la décomposition que peut susciter l'absence de maîtrise de la force, l'homme aristocratique doit posséder du style, c'est-à-dire « une unité de comportement et de caractère acquise par une longue et violente contrainte sur soi, un dur dressage non seulement personnel, mais ancestral [afin d'avoir] horreur de l'impudeur, du laisser-aller »²⁸. Pour pouvoir accumuler à long terme la force de composition de la volonté, la morale aristocratique doit déterminer une interprétation sélective d'un complexe instinctif visant à éliminer les tendances nihilistes, ce qui nécessite pour y arriver un profond respect pour la vieillesse et la tradition de même qu'une intolérance dans l'éducation de la jeunesse²⁹. Le type aristocratique doit toujours s'entendre à honorer ses semblables et à mépriser ceux qui s'en éloignent. Le rapport qui l'unit à ceux-ci n'est pas déterminé par la compassion, la pitié et le secours chaleureux, mais toujours par le respect du pathos de la distance. Si Nietzsche écrit que « les forts tendent, par nécessité naturelle, tout autant à s'éloigner les uns des autres, que les faibles à se rapprocher »³⁰, ce n'est pas tant dans l'idée que les forts sont nécessairement des solitaires sans relation avec autrui que l'idée qu'ils ne devraient avoir pour *alter ego* que les grands individus vivants hors des valeurs du troupeau³¹.

l'histoire, que depuis des temps immémoriaux, dans toutes les couches populaires dépendantes, l'homme du commun n'est que ce qu'il *passait* pour être. Comme celui-ci n'est pas habitué à créer des valeurs par lui-même, il ne s'attribuait pas d'autre valeur que celle que lui prêtaient ses maîtres (créer des valeurs, c'est par excellence le droit des maîtres). Sans doute il faut attribuer à un prodigieux atavisme le fait que l'homme du commun, aujourd'hui encore, attend que l'on se soit fait une opinion de lui, pour s'y soumettre ensuite instinctivement; et il se soumet non seulement à une « bonne » opinion, mais encore à une opinion mauvaise et injuste. » (*PBM*, §262).

²⁷ *Puissance*, t. I, liv I, §439, p. 212.

²⁸ Olivier REBOUL, *op. cit.* p. 77-78.

²⁹ Voir *PBM*, §260.

³⁰ *GM*, III, §18.

³¹ « L'âme noble accepte l'existence de son égoïsme [...]. Si elle voulait donner un nom à cet état de fait elle dirait : " *C'est la justice même.*" Elle s'avoue, dans les circonstances qui d'abord la font hésiter, qu'il y a des êtres dont les

Une autre caractéristique propre à la force est de vouloir le devenir comme conflit. Nietzsche mentionne que les plus forts sont ceux qui peuvent venir à bout des nourritures lourdes. Cette métaphore illustre la capacité à résister et à assimiler ce qui, de prime abord, peut incliner à l'impuissance, qu'il s'agisse de phénomènes naturels, d'idées, de maladies physiques ou psychiques, « *des éléments morbides qu'il peut assumer et surmonter – qu'il peut rendre sains.* »³² Or, il ne saurait être question d'en finir une fois pour toutes avec ces éléments morbides pour enfin atteindre la santé. Le devenir immanent de la volonté de puissance et la métaphore politique du conflit présentent plutôt la volonté de se dépasser incessamment, ce qui ne peut être que s'il y a sans cesse conflits, car « c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause. »³³ L'un des « critères » de la grande santé est précisément cet amour de l'obstacle et de l'aspect contradictoire et conflictuel, c'est-à-dire tragique, de l'existence ; ce à quoi nous exhorte Zarathoustra : « Vous devez aimer la paix comme un moyen de guerres nouvelles. Et la courte paix plus que la longue. Je ne vous conseille pas le travail, mais la lutte. Je ne vous conseille pas la paix, mais la victoire. Que votre travail soit une lutte, que votre paix soit une victoire ! »³⁴, car « une nouvelle création [...] a plus besoin d'ennemis que d'amis. »³⁵

droits sont égaux aux siens, dès qu'elle a résolu cette question du rang, elle se comporte envers ses égaux, privilégiés comme elle, avec le même tact dans la pudeur et le respect délicat que dans son commerce avec elle-même, - conformément à un mécanisme céleste qu'elle connaît de naissance comme toutes les étoiles. C'est encore un signe de son égoïsme, que cette délicatesse et cette circonspection dans ses rapports avec ses semblables. Chaque étoile est animée de cet égoïsme : elle s'honore elle-même dans les autres étoiles et dans les droits qu'elle leur abandonne; elle ne doute pas que cet échange d'honneurs et de droit, comme l'essence de tout commerce, n'appartienne aussi à l'état naturel des choses. L'âme noble prend comme elle donne, par un instinct d'équité passionné et violent qu'elle a au fond d'elle-même. Le concept "grâce" n'a pas de sens, n'est pas une bonne odeur inter pares; il peut y avoir une manière sublime de laisser sur soi les bienfaits d'en haut et de les boire avidement comme des gouttes de rosée, mais une âme noble n'est pas née pour cet art et pour cette attitude. Son égoïsme ici fait obstacle / elle ne regarde pas volontiers "en haut", mais plutôt *devant* elle, lentement et en ligne droite, ou vers en bas : - *elle sait qu'elle est à la hauteur.* » (PBM, §265). « L'homme noble rend honneur au puissant dans sa personne, mais par là il honore aussi celui qui possède l'empire sur lui-même, celui qui sait parler et se taire, celui qui se fait un plaisir d'être sévère et dur envers lui-même, celui qui vénère tout ce qui est sévère et dur. » (PBM, §260).

³² FP, XII, 2 [97], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 126.

³³ APZ, « De la guerre et des guerriers ».

³⁴ APZ, « De la guerre et des guerriers ».

³⁵ CI, La morale, une anti-nature, §3.

Cette recherche de l'adversité montre qu'il est sans doute illégitime et malvenu de catégoriser la pensée de Nietzsche comme une *philosophie du même*. Cette idée répandue tient sans doute d'une mécompréhension de la volonté de puissance comme cause métaphysique. La victoire en tant que sommet de la force se présente comme l'imposition réussie d'une interprétation qui assimile la différence, mais cela ne doit aucunement demeurer. La condition de sa possibilité est toujours co-originale à la présence constante et infinie de l'autre, certes, comme obstacle ou force, mais qu'il faut vouloir être tel³⁶. Pour Nietzsche, « s'enfermer » dans l'ontologie résulte d'une « angoisse face à la capacité de se transformer [qui a] porté aux nues ce qui est simple, ce qui demeure identique à soi, ce qui est prévisible et certain. Une espèce différente révélerait des conditions contraires. »³⁷ Le type noble, étant d'une espèce contraire, n'impose pas un sens aux choses dans la même optique que l'idéalisme, car il « trouve non plus plaisir à la certitude mais à l'incertitude, [à la] création continue; [à] la volonté non plus de conserver, mais de dominer [...] »³⁸.

Tout se passe donc chez Nietzsche comme s'il était exigé de demeurer dans une ouverture à l'autre afin d'empêcher toute ontologie définitive et d'imposer tout à la fois un sens aux choses. Cette contradiction nécessaire se formule dans « la forme suprême de la force [qui] consiste à

³⁶ C'est cette volonté de l'adversité qui fait que jamais la volonté ne devrait espérer de rédemption, d'une finalité absolue tant au niveau moral, politique, historique que scientifique.

³⁷ *FP*, XI, 40 [1], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 126.

³⁸ *Puissance*, t. II, liv. IV, §235. L'équation nietzschéenne est toujours la même, la croyance se trouve toujours nécessaire là où fait défaut la volonté forte. « Ce qu'il faut de croyance à quelqu'un pour prospérer, ce qu'il lui faut d'élément "stable" qu'il désire inébranlé, parce qu'il s'y appuie - est révélateur du degré de sa force (ou pour le dire plus clairement de sa faiblesse). » (*GS*, §347). « Quand nous employons le mot "bonheur" au sens que lui donne notre *philosophie*, nous ne pensons pas avant tout, comme les philosophes las, anxieux et souffrants, à la paix extérieure et intérieure, à l'absence de douleur, à l'impassibilité, à la quiétude, au "sabbat des sabbats", à une position d'équilibre, à quelque chose qui ait à peu près la valeur d'un profond sommeil sans rêve. Notre monde, c'est bien plutôt l'incertain, le changeant, le variable, l'équivoque, un monde dangereux peut-être, certainement plus dangereux que le simple, l'immuable, le prévisible, le fixe, tout ce que les philosophes antérieurs, héritiers des besoins du troupeau et des angoisses du troupeau ont honoré par-dessus tout. » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §548, p. 442).

accepter le caractère changeant et insondable de l'apparence »³⁹, le devenir, et sans cesse lui donner forme. Le type aristocratique est un type dionysiaque; notion qui « exprime fondamentalement une certaine compréhension du devenir, pensé comme puissance irrésistible de métamorphose. »⁴⁰ Le dionysiaque est l'interprétation anti-idéaliste par excellence qui se situe par-delà tout dualisme et toute ontologie. Il exprime avant tout la nécessité du devenir et l'acquiescement à la totalité de la vie, sans volonté de séparer ou de rejeter, affirmant la nécessité de la création et de la destruction, de la souffrance et du plaisir. Il est l'interprétation du monde comme volonté de puissance, monde « se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude »⁴¹. Contrairement aux attitudes hostiles, décadentes et nihilistes; à tout mouvement qui dit plus ou moins « non » à la vie, la philosophie dionysiaque de Nietzsche est tragique et *amor fati*, c'est-à-dire qu'elle dit oui à ce qui est, a été et sera et permet ainsi de « devenir personnellement, par-delà la crainte et la pitié, l'éternelle joie du 'devenir' elle-même, cette joie qui comporte celle de l'anéantissement [...], l'approbation de la contradiction et de la guerre, le devenir avec la négation radicale de la conception même de l'être »⁴².

Cette nouvelle aristocratie que Nietzsche souhaite ardemment n'est pas le but dernier de sa philosophie de la culture. Elle est la condition nécessaire à l'élévation d'un type destiné à surmonter l'humanité : le surhomme. Zarathoustra enseigne aux hommes que l'humanité n'est pas une fin et que « la destinée de l'humanité dépend de sa capacité d'atteindre à un type

³⁹ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 152.

⁴⁰ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 23.

⁴¹ Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 24-25.

⁴² EH, « Pourquoi j'écris de si bons livres », §4. L'*amor fati* nietzschéen diverge de celui des stoïciens dans la mesure où il n'implique pas une résignation devant le *Logos* universel; résignation laissant place à une liberté intérieure de conformation à ce qui est. Nietzsche le spécifie en disant qu'« Il ne faut pas se contenter de supporter ce qui est nécessaire, - il faut encore moins le cacher, tout idéalisme est mensonge en face de la nécessité, il faut l'aimer » (EH, « Pourquoi je suis si malin », §10).

supérieur. »⁴³: « Je vous apprends le surhomme. L'homme est ce qui doit être surmonté. »⁴⁴ Le surhomme est la réponse au pourquoi de l'existence après la mort de Dieu. « Dieu mourut : maintenant nous voulons, nous – que le surhumain vive. »⁴⁵ Le préfixe *Über* du terme surhomme (*Übermensch*) renvoie toujours à l'idée d'élévation ou de surpassement au sein d'une hiérarchie de valeurs et représente ici le degré extrême de celle-ci. Il n'a donc rien à voir avec une quelconque dialectique hégélienne impliquant une conservation de ce qui a été subsumé. Il signifie davantage une victoire et une domination sur la culture grégaire et nihiliste de l'Europe moderne. Toutefois, il faut prendre garde à l'usage qu'en a fait Nietzsche dans un premier temps, car les premières apparitions du terme « surhomme » occultent celles que l'on trouvera en dernier lieu sous sa plume, et ce, du fait qu'il attribue l'adjectif « surhumain » au mode de traitement idéaliste de la culture, notamment à l'ascète et au saint, qui recherche l'augmentation du sentiment de puissance sur le mode dualiste; traitement dévalorisant et rapetissant l'homme qui aspire à une puissance autre, étrangère et morbide. Cependant, cette forme idéaliste d'aspiration à un état plus fort et grand relève de la tendance élémentaire au dépassement de la volonté de puissance pour l'accroissement du sentiment de puissance. Nietzsche conservera donc le sens du terme, mais la rectification apportée à l'analyse définira le surhumain comme le type de la véritable grandeur, « comme le fait de se surmonter soi-même. »⁴⁶

Lorsque vient le temps d'approfondir ce que Nietzsche entend par surhomme, le lecteur se heurte à un grave problème, car Zarathoustra mentionne « qu'il n'a encore jamais existé de

⁴³ *Puissance*, t. II, liv. IV, §472, p. 417.

⁴⁴ *APZ*, « Prologue », §3.

⁴⁵ *APZ*, « Prologue », §3.

⁴⁶ Patrick WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 333.

surhumain. »⁴⁷ Toutefois, des rapprochements entre le type supérieur et le surhomme sont envisageables, car Nietzsche opère en certains endroits une filiation entre les deux types : « [...] il y a constamment des cas isolés de réussite, dans les endroits les plus différents de la terre, à partir des cultures les plus diverses ; cas par lesquels, c'est en fait un *type supérieur* qui se manifeste, quelque chose, qui, comparé à l'ensemble de l'humanité, est une sorte de surhomme »⁴⁸. Le type supérieur aurait une valeur paradigmatique pour dessiner un profil du type surhumain et Wotling écrit que « l'analyse directe du surhumain fait apparaître les principales déterminations rencontrées dans le type supérieur : [...] celui de la force, et celui de la synthèse. »⁴⁹ Le surhumain comme le type supérieur incarne l'antithèse de l'individu moderne et spécialisé qui vit au sein de perspectives étroites. Nietzsche utilise les termes d' « homme synthétique » et d' « homme intégral » pour désigner le type supérieur qui apparaît comme « un homme plein, riche, grand, entier au regard d'innombrables hommes – fragments, incomplets »⁵⁰. C'est la richesse de leur système d'instincts qui caractérise le type supérieur et le surhomme. Lorsque Nietzsche définit Napoléon, « l'idéal aristocratique en soi », comme « cette synthèse de l'inhumain et du surhumain »⁵¹, il veut signifier que par-delà l'humanité, ce dernier possède des instincts puissants, pouvant témoigner d'une grande cruauté comme d'une grande générosité. Il y a en lui non pas rejet du « mal », mais solidarité entre les bons et mauvais penchants, car il possède « tous les dons et toutes les convoitises, forts, apparemment contradictoires; mais de telle

⁴⁷ APZ, « Des prêtres ».

⁴⁸ AC, §4.

⁴⁹ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 341. Mais, comme il le spécifie : « Hafiz, Shakespeare, César Borgia, Napoléon et Goethe constituent plutôt des préfigurations, des modèles par défaut, que des exemples du surhumain. » (Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 352).

⁵⁰ FP, XI, 27 [16], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 126. Ils sont la « centralis[ation] dans une seule nature [de] toutes les aptitudes jadis isolées. » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §305, p. 364).

⁵¹ GM, I, §16.

sorte qu'ils aillent ensemble sous un seul joug »⁵². Le caractère « apparemment contradictoire » de la richesse des dons distingue les deux types de la faiblesse de la volonté, de la contradiction et de la désorganisation physiologique, car le trait essentiel qui s'en dégage en est toujours la maîtrise, la capacité de les dompter et de les prendre à son service⁵³.

C'est ce que Nietzsche aime chez Napoléon comme chez le type de la Renaissance : la capacité de synthétiser les forces acquises à travers la réalisation d'un unique instinct ou encore « l'ingéniosité dans l'élaboration et le développement d'un seul motif »⁵⁴. Il ne saurait être question pour le type supérieur de tout savoir et de tout vouloir, deux symptômes propres à l'idéalisme et à l'anarchie des forces. La volonté de puissance étant un mouvement de hiérarchisation, d'assimilation, de création et de commandement, le type supérieur se définit comme celui qui « porte un *genre* de littérature ou d'art ou de politique à son apogée »⁵⁵. C'est sur cette base qu'il est possible de comprendre pourquoi Nietzsche indique qu'il y a « *identité* de nature entre le *conquérant*, le *législateur* et l'*artiste* »⁵⁶: entre Napoléon et Shakespeare.

Comme le summum de la force se conquiert par une probité anti-idéaliste empêchant toute fuite devant la « réalité-apparence » et l'enfermement « idéaliste » de cette dernière dans des schèmes ontologiques et métaphysiques, le surhomme est « l'homme aux vues les plus étendues, qui va

⁵² *FP*, XIII, 9 [166], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 348.

⁵³ « L'homme supérieur serait celui qui aurait la plus grande multiplicité d'instincts, aussi intenses qu'on les peut tolérer, [car] où la plante humaine se montre vigoureuse, on trouve les instincts puissamment en lutte les uns contre les autres, mais dominés. » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §507, p. 430). C'est cette victoire sur la force qui est la condition de possibilité de renversement des valeurs : « *Transmuter les valeurs* constituait une tâche qui nécessitait peut-être plus de capacités que n'en a jamais pu réunir un seul homme, et surtout des capacités contradictoires capables de cohabiter sans se gêner ni se détruire. Une hiérarchie des capacités ; une distance ; l'art de séparer sans brouiller, de ne rien confondre, de ne rien "concilier" ; une multiplicité formidable qui fût pourtant le contraire du chaos, voilà tout ce qu'exigeait mon instinct comme condition préalable, tout ce qu'il dut élaborer secrètement. » (*EH*, « Pourquoi je suis si malin », §9).

⁵⁴ *A*, §245.

⁵⁵ *FP*, XIII, 9 [166], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 348.

⁵⁶ *Puissance*, t. II, liv IV, §118.

seul, dépourvu d'instincts grégaires et doté d'une volonté irréductible qui lui permet de connaître de nombreuses métamorphoses et de plonger insatiablement dans des profondeurs toujours nouvelles de la vie. »⁵⁷ Le caractère problématique de la vie de même que la souffrance inhérente à celle-ci sont pour lui l'objet d'un vouloir et le moment d'un déploiement de force pour interpréter ou assimiler ce qu'il y a de terrible. De plus, dans la perspective immanentiste de la volonté de puissance, Nietzsche nous dit que « cette espèce d'hommes [...] conçoit la réalité *telle qu'elle est* : elle est assez forte pour cela. La réalité ne lui paraît pas étrangère et éloignée, elle est *pareille à elle-même*, elle renferme en elle-même tout ce que cette espèce a de terrible et de problématique »⁵⁸. Le surhomme comme le type supérieur n'est pas aliéné envers la réalité, il en est le sens. En parfait accord avec les exigences de la volonté de puissance, il est celui qui se crée son monde et « c'est *par là seulement que l'homme peut avoir de la grandeur* [...] »⁵⁹ Désirant la joute infinie de l'existence sans aucune rédemption, il possède la tenue et la discipline pour parvenir incessamment au surpassement de soi comme transfiguration de l'existence⁶⁰. Toutefois, malgré les déterminations conjointes aux deux types, un bémol semble nécessaire sur l'identification du type supérieur et du surhomme. Comme le remarque Wotling, la différence tiendrait essentiellement dans le pouvoir des maîtres de la terre. Napoléon a dit qu'il « *aim(ait) le pouvoir* [...] en artiste »⁶¹. Napoléon est le type du gouvernement des hommes en tant que maître de ceux-ci, mais il semble cependant que le surhomme ne doit pas être compris comme maître

⁵⁷ *FP*, XI, 35 [25], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 345.

⁵⁸ *EH*, « Pourquoi je suis un destin », §5.

⁵⁹ *EH*, « Pourquoi je suis un destin », §5.

⁶⁰ La transfiguration de l'existence est l'adage de celui qui se crée lui-même, « la force qu'un génie applique *non à des œuvres*, mais à soi-même en tant qu'œuvre, à son propre domptage » (*A*, §548). « L'homme le plus libre est celui qui a le plus d'*empire sur soi*, qui se *connaît* le mieux, qui introduit le plus d'*ordre* dans le conflit inévitable de ses forces, celui qui joint à la plus grande *indépendance* entre ses forces le *conflit* intérieur relativement le plus grand; c'est l'être le plus *déchiré* et le plus *changeant* et celui dont la *longévité* est la plus grande, l'être le plus riche en *besoins*, qui se *nourrit* le plus richement, celui qui *s'abstrait* le plus de lui-même et qui se *renouvelle* le plus. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §163, p. 276).

⁶¹ *FP*, XII, 5 [90], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 350.

dans le même sens. La différence est explicitée lorsque Nietzsche, parlant de la modernité, mentionne que :

Celui-là engendre le dernier homme, mon mouvement engendre le Surhumain. Ce n'est *nullement* le but de considérer la dernière espèce comme si elle devait être la maîtresse de la première. Tout au contraire les deux espèces doivent coexister, – d'une manière aussi séparée que possible ; l'une ne se préoccupant de l'autre, à l'exemple des dieux épicuriens⁶².

En présentant le surhomme comme un dieu épicurien, Nietzsche le retire complètement du gouvernement des hommes. Il se rapprocherait peut-être davantage des figures supérieures, citées fréquemment sous sa plume, qui évoluent dans le domaine traditionnel des lettres et des arts : Shakespeare, Michel-Ange et Goethe. Dans la mesure où le type supérieur se définit comme celui qui « porte un genre de littérature ou d'art ou de politique à son apogée »⁶³, il est possible de penser que le surhomme se situerait sur ce terrain, étant extérieur aux affaires du politique et du gouvernement, mais cela demeure une hypothèse.

Ce qui est certain, c'est que le surhomme naîtra après un gouvernement de la terre : « La hiérarchie poursuivie dans un système de gouvernement de la terre : les maîtres de la terre enfin, une nouvelle caste régnante. Naissant d'eux ici et là, pareil en tous points au dieu d'Épicure, le Surhomme, la transfiguration de l'existence. »⁶⁴ Encore une fois, en ce qui concerne l'avènement de ce gouvernement, le lecteur se retrouve devant deux autres problèmes: a) celui de la sélection des nouveaux maîtres et b) celui des moyens nécessaires à leur élévation. A) Nietzsche veut et exige la production d'êtres supérieurs qui dominent l'ensemble de l'humanité et suppriment l'égalité, mais une question fort épineuse et qui a fait couler beaucoup d'encre intervient à ce niveau, celle de la nécessité de la violence et de la guerre pour mener à bien cette entreprise. Il

⁶² http://fr.wikisource.org/wiki/Ainsi_parlait_Zarathoustra/Fragments_posthumes_fragment_46; page consultée le 18 mai 2010.

⁶³ *FP*, XIII, 9 [166], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 348.

⁶⁴ *FP*, XI, 35 [73], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 343.

faut soutenir ici qu'il semble peu probable que ceux qui ont voulu l'exempter de la nécessité d'une violence politique et sociale et qui ont maintenu que ses dires n'étaient que polémiques aient raison. Ce jugement tient simplement à la récurrence de textes et d'aphorismes qui ne démontrent aucun caractère métaphorique et aucune indication qu'ils ne devraient pas être lus à la lettre. En fait, il semble bien qu'il n'y ait que sur le terrain de la contrainte, du danger et du risque, sur la base de conditions pénibles que peuvent être concentrées la force et l'augmentation de la puissance pour éviter la variation du type sélectionné. À ce titre, Nietzsche use abondamment d'une métaphore de la culture végétale qui a l'avantage de placer l'homme directement au sein de la nature et de la terre et de renforcer l'idée d'une *Züchtung*, d'une élévation, à partir du sol propice. Il indique alors que la plante la plus grande « apparaît toujours là où la lutte pour la domination a été menée le plus longtemps. »⁶⁵

Le mode de fonctionnement des instincts permet d'éclairer cette problématique. Nietzsche indique qu'un instinct « décline quand l'autre grandit. »⁶⁶, car « selon l'environnement et les conditions de notre vie, un instinct ou l'autre passe au premier plan comme le plus précieux et le plus impérieux; pensée, volonté et sentiment se mettent plus particulièrement à son service. »⁶⁷ Comme les valeurs du système instinctif que Nietzsche déplore comme affaiblissement de la volonté sont celles qu'il situe toujours en parlant du troupeau : la chaleur ou l'amour du prochain, le confort, la pusillanimité, la lâcheté, la paresse, le relâchement et le laisser-aller; qualités qui se

⁶⁵ *FP*, XI, 36 [58]. « [...] si l'on réfléchit à la question de savoir où et comment la plante humaine croît et s'élève jusqu'ici avec le plus de force et de beauté, il ressortira de l'histoire, à l'opposé de la morale grégaire et de la falsification de l'histoire en Europe, au moins ceci que pour obtenir ce résultat le caractère dangereux de sa situation doit être accentué, son esprit d'invention et de dissimulation doit être stimulé par une pression et une contrainte prolongée, et que par conséquent aujourd'hui la cruauté, la discrétion, l'inconfort, l'inégalité des droits, la guerre, les secousses de toutes sortes, bref le contraire de tous les idéaux du troupeau sont nécessaires. » (*FP*, XI, 34 [176], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 286). Autre exemple : « [...] ce qui est nécessaire [pour la plante vigoureuse], à l'exaltation du type humain, c'est le danger, la dureté, la violence, le danger à l'intérieur du cœur et de la rue, l'inégalité des droits ». (*Puissance*, t. II, liv. IV, §11, p. 273).

⁶⁶ *Puissance*, t. I, liv. II, §191, p. 288.

⁶⁷ *FP*, X, 27 [29], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 227.

développent dans une peur de la souffrance et dans l'organisation constante afin de ne pas avoir à souffrir, l'organisation aristocratique aura besoin d'un terrain dangereux pour mettre en œuvre les dispositifs visant le contraire de tous ces idéaux grégaires. Puisque « le déclin des instincts hostiles, des instincts qui tiennent la méfiance en éveil [...] ne constitue qu'une des conséquences du déclin plus général de notre vitalité »⁶⁸, la guerre, l'inconfort, la cruauté, l'inégalité et la souffrance apparaissent comme des conditions nécessaires à la concentration et l'accumulation de la force ainsi qu'à l'augmentation du sentiment de puissance⁶⁹.

Du reste, le mode de formation des instincts insiste sur la nécessité de la contrainte dans la formation d'un type comme étant le mode opérationnel par lequel des vertus se durcissent, prennent corps et se fortifient pour devenir des conditions d'existence : « Les *pulsions* sont des effets postérieurs de jugements de valeur longtemps pratiqués qui, à présent, fonctionnent instinctivement comme le ferait un système de jugements de plaisir et de douleur. Tout d'abord contrainte, puis habitude, puis besoins, puis penchant naturel (pulsion). »⁷⁰ Cependant, la longue lutte pour la puissance peut mener à une situation favorable où, n'ayant plus d'ennemis à affronter⁷¹ ni de haute tension à vivre, la force serait abondante. En un tel cas, ce n'est pas la dégénérescence qui viendra au monde, car l'écart de puissance entre le type de culture parvenue

⁶⁸ *CI*, « Divagations d'un « Inactuel », §37.

⁶⁹ « La culture de la souffrance, de la *grande* souffrance, ne savez-vous pas que c'est là l'unique cause des dépassements de l'homme ? Cette tension de l'âme dans le malheur, qui l'aguerrit, son frisson au moment du grand naufrage, son ingéniosité et sa vaillance à supporter le malheur, à l'endurer, à l'interpréter, à l'exploiter jusqu'au bout, tout ce qui lui a jamais été donné de profondeur, de secret, de dissimulation, d'esprit, de ruse, de grandeur, n'a-t-il pas été acquis par la souffrance, à travers la culture de la grande souffrance ? » (*PBM*, §225).

⁷⁰ *FP*, X, 25 [460], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 225.

⁷¹ Comme esquissé en amont de la présente étude, toute formation aristocratique à besoin d'ennemis : « La vie elle-même est essentiellement appropriation, agression, assujettissement de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses propres formes, incorporation, et, tout au moins exploitation. Mais pourquoi employer toujours des mots auxquels fut attaché, de tout temps, un sens calomnieux ? Ce corps social, au sein duquel, comme il a été indiqué plus haut, les unités se traitent en égales - c'est le cas dans toute aristocratie saine -, ce corps, s'il est lui-même un corps vivant et non pas un organisme qui se désagrège, doit agir lui-même, à l'égard des autres corps, exactement comme n'agiraient pas, les unes à l'égard des autres, ses propres unités. » (*PBM*, §259).

là et les forces « susceptibles de lui être opposées de l'extérieur »⁷² présenterait une « explosion des forces accumulées »⁷³ qui donnent vie aux grandes individualités. Dans la mesure où la force jadis nécessaire à la mise en forme de nouvelles mœurs permettrait l'élaboration d'une forte vigueur des instincts par la vigilance, la créativité, la mesure et le travail de la domination, le degré suprême de la volonté de puissance : l'aptitude à les maîtriser, la souveraineté du vouloir, la liberté des convoitises et la sublimation des passions, pourraient régner. Le terme « susceptible » qu'emploie Wotling met donc un bémol sur la nécessité constante de l'ennemi et de la dureté des conditions. Il est alors possible de comprendre pourquoi Nietzsche parle dans certains textes de la force en un sens beaucoup moins agressif :

J'ai trouvé la force où on ne la cherche pas, chez des hommes simples, doux, obligeants, sans le moindre penchant à la domination – et inversement le goût de dominer m'est souvent apparu comme un signe de faiblesse intime; ils [les faibles] craignent leur âme d'esclave et la drapent d'un manteau royal (ils finissent par devenir les esclaves de leurs partisans, de leur réputation, etc.)⁷⁴.

B) Une deuxième difficulté de lecture apparaît dans la question de la sélection des nouveaux maîtres. Nietzsche cherche à lutter contre la tyrannie du non-sens qui a fait de l'homme un décadent afin d'éviter « la règle [qui] veut que les hommes supérieurs, les âmes d'élite succombent et fassent naufrage; il est horrible d'avoir cette règle devant les yeux. »⁷⁵ La problématique tourne autour du fait que l'on retrouve des cas isolés de réussite tout au long de l'histoire parmi les cultures les plus diverses mais qui n'ont pas été voulus. Le type supérieur « a déjà plus d'une fois existé : mais comme un coup heureux, comme une exception, jamais comme

⁷² Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 287.

⁷³ Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 287.

⁷⁴ *Puissance*, t. II, liv. IV, §161, p. 321. « Les Allemands croient que la *force* doit se manifester par la dureté et la cruauté, alors ils se soumettent volontiers et avec admiration; ils sont délivrés une fois pour toutes de leur faiblesse compatissante, de leur sensibilité à mille riens, et ils jouissent religieusement de leur terreur. Ils ne croient pas facilement qu'il puisse y avoir de la force dans la douceur et le silence. Ils pensent que Goethe manquait de force et que Beethoven en avait plus : en quoi ils se trompent ! » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §163, p. 161).

⁷⁵ *PBM*, §269.

quelque chose de *voulu*. »⁷⁶ On le retrouve dans toutes les grandes cultures, mais il n'est jamais venu au monde dans l'optique d'une sélection, et ce qui a contré son émergence, c'est qu'il a été le plus craint, le plus dangereux pour la faiblesse. L'échec physiologique étant le ressort prépondérant de l'humanité, la crainte de l'énorme majorité devant la force et la santé a engendré, mais cette fois-ci de façon voulue, le type contraire : « l'animal domestique, la bête grégaire, la bête malade homme - le chrétien... »⁷⁷ Pour éviter à nouveau cet échec, la sélection des nouveaux philosophes qui devront opérer un renversement des valeurs nécessite *a priori* le travail de ce que Nietzsche nomme les « ouvriers de la philosophie »⁷⁸, c'est-à-dire ceux qui constateront et formuleront « une masse énorme de jugements de valeur, d'anciennes *fixations* de valeurs, d'anciennes créations de valeurs qui sont devenues prépondérantes et ont été un temps appelées des vérités »⁷⁹. Nietzsche indique que les nouveaux philosophes devront passer par toutes les écoles philosophiques afin d'acquérir un large champ de vision sur l'histoire humaine pour devenir « presque tout au monde, afin d'avoir parcouru le cycle entier des valeurs et des jugements humains et de s'être constitué toute une variété d'yeux et de consciences pour explorer du haut des cimes tous les horizons »⁸⁰. Cette capacité d'embrasser l'ensemble des systèmes de valeurs semble commune aux nouveaux philosophes comme aux ouvriers de la philosophie, mais une différence subsiste du fait que ces derniers sont incapables de commander et de créer des valeurs. Ils ne pourraient pas non plus être en mesure d'évaluer la distinction entre les valeurs décadentes et saines et donc établir une hiérarchie typologique des diverses conditions de vie, ce que Nietzsche nomme « le sens historique » et qu'il présente comme un « instinct divinatoire »⁸¹.

⁷⁶ AC, §3.

⁷⁷ AC, §3.

⁷⁸ PBM, §211.

⁷⁹ PBM, §211. Ces ouvriers sont aussi appelés par Nietzsche des « critiques » capables de rigueur, de discipline et de courage, mais incapables de surmonter l'ancien idéal. Nietzsche pense, entre autres, à Kant et à Hegel.

⁸⁰ PBM, §211.

⁸¹ « Le sens historique, la faculté de deviner rapidement la hiérarchie des valeurs selon laquelle ont vécu un peuple,

Le problème qui se pose alors au lecteur est de savoir comment et par où s'opère le passage de l'un à l'autre. Sur ce point, les textes sont contradictoires. En certains endroits, Nietzsche fait du philosophe législateur le fruit mûr d'un long travail de sélection,⁸² mais, en d'autres, il apparaît comme l'initiateur de cette sélection⁸³. D'autres passages encore les placent à mi-chemin⁸⁴. Quoi qu'il en soit, ce sont ces nouveaux philosophes qui doivent constituer une aristocratie et comme le fait remarquer Reboul, il faut apporter une nuance avant d'établir une équivalence stricte entre le philosophe-artiste et l'aristocrate. Ce dernier stipule que les deux sont des créateurs de valeurs, mais la différence tiendrait dans le fait que l'aristocrate « n'en est pas conscient » et qu'il « méconnaît la mentalité qu'il méprise, celle des faibles »⁸⁵. En somme, le philosophe créateur doit logiquement être en mesure d'évaluer et donc de connaître les valeurs décadentes pour opérer leur renversement. Pour donner une nouvelle forme à l'humanité, il doit être à la fois médecin et artiste⁸⁶ et, grâce aux instruments de culture, permettre l'assimilation d'un nouveau

une société, un homme, l' "instinct divinatoire" des rapports qu'ont entre elles les diverses évaluations et le rapport entre ces valeurs et l'autorité des forces actives, ce sens historique que nous revendiquons, nous Européens, comme notre don particulier, nous est venu à la suite de l'état de *semi-barbarie* séduisante et folle dans laquelle l'Europe a été plongée par suite du mélange démocratique des classes et des races. » (*PBM*, §224).

⁸² « C'est la naissance qui ouvre l'accès du monde supérieur; pour le dire en termes plus précis, il faut y avoir été préparé par une longue sélection; nul n'a le droit d'accéder à la philosophie, au sens large du mot, qu'en vertu de ses origines; même ici, ce sont les ancêtres, le "lignage" qui décident. Il faut que des générations nombreuses aient travaillé à produire le philosophe; chacune de ses vertus doit avoir été acquise isolément, cultivée, transmise par hérédité » (*PBM*, §213).

⁸³ « Ceux qui tentent d'approcher la hiérarchie des problèmes psychologiques de l'humanité sans y être prédestinés par la puissance de leur esprit et son élévation seront repoussés. Les philosophes législateurs doivent être instinctivement déterminés à résoudre les problèmes. » (*PBM*, §213). Dans le même sens, Wotling écrit que Nietzsche « cherche à favoriser l'apparition d'un type fort, affirmateur, créateur, qui s'assignera lui-même pour tâche de donner forme à l'humanité. » (Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 240).

⁸⁴ « Les philosophes nouveaux seront des "critiques" [terme attribué aux ouvriers de la philosophie], mais plus spécialement des "expérimentateurs". Et ils devront, « dans leurs expériences hardies et douloureuses, passer les bornes de ce que peut approuver le sentiment amolli et débilité d'un siècle démocratique ». Ils posséderont « la rigueur des évaluations, la pratique constante d'une méthode unique, le courage éprouvé qui permet de ne relever que de soi et de prendre ses responsabilités; bien plus, ils avoueront avoir en eux le goût de la négation et de l'analyse, et une certaine cruauté réfléchie; ils sauront manier le scalpel avec assurance et précision, même si le cœur leur saigne. Ils seront *plus durs* (et pas toujours envers eux-mêmes seulement) que ne le souhaiteraient les humanitaires. » (*PBM*, §210).

⁸⁵ Olivier REBOUL, *op. cit.* p. 90.

⁸⁶ Notons que pour tenter une résolution au problème cité plus haut de la sélection des nouveaux philosophes, Nietzsche lui-même pourrait constituer une figure à mi-chemin entre le produit d'un travail de sélection et l'initiation

système de valeurs; assimilation qui, comme le dit Nietzsche, peut prendre des millénaires. Comme il a été mentionné plus haut, toute assimilation à long terme permet aux valeurs de passer au statut d'instincts, de passer dans la vie du corps et de fonctionner automatiquement⁸⁷. Sur ce point, Müller-Lauter a analysé ce qu'on pourrait nommer « la vision machinale » que Nietzsche se fait de l'homme, et il apparaît assez clairement qu'il peut y avoir identité de « nature » entre les deux⁸⁸, de sorte qu'après la désorganisation-décomposition de la modernité et le travail des philosophes-artistes, l'aristocrate serait instinctivement dirigé à conduire sa tâche de législateur⁸⁹. Là où Reboul commet peut-être une erreur de lecture, c'est qu'il indique que l'aristocrate est tourné vers le passé, la tradition, alors que le créateur est tendu vers l'avenir et le surhomme. Comme le surhomme advient après le gouvernement de la terre et que les aristocrates sont déterminés à dominer, il est plus probable de penser qu'ils entretiendront un certain rapport, peut-

de cette sélection. Il écrit : « *Éduquer des éducateurs ! Mais les premiers en date sont bien obligés de s'éduquer eux-mêmes.* Et c'est pour ceux-là que j'écris ! » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §164, p. 322). Dans le même sens, il dit avoir été longtemps un décadent avant d'entrevoir l'horizon de la grande santé. Il est celui qui a dévoilé le problème moral de l'Occident et qui se situe sur un point milieu entre deux temps pour tenter de le surmonter : « Celui qui fait la lumière sur la morale est *une force majeure*, un fatum – il brise l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, ou *après* lui... » (*EH*, « Pourquoi je suis un destin », §8). En dernier lieu, Nietzsche dit être l'héritier d'une tradition de grands philosophes qui ont changé le destin de la culture : « Quand je parle de Platon, de Pascal, de Spinoza, de Goethe, je sais que leur sang coule dans mes veines – et je suis FIER. » (*FP*, 12 [181], *Œuvres complètes*, t. V, p. 458, Paris, Gallimard, 1967).

⁸⁷ « 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. » (Patrick WOTLING, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, p. 33-34).

⁸⁸ « Mais, comme il est logique, nous ne mettons plus l'homme à part, ainsi que Descartes le faisait encore : ce que l'on comprend aujourd'hui de l'homme n'excède pas ce que l'on peut comprendre en tant que machine. » (*AC*, §14). Müller-Lauter donne une série d'exemples renvoyant au modèle de la machine et à l'automatisme parfait : « Le législateur (ou l'instinct de la société) choisit un certain nombre d'états et d'affects dont l'activité garantit une production régulière. » La « tâche » à accomplir consiste à « rendre l'homme aussi fructueux que possible, et à l'amener, autant que faire se peut, au plus proche de l'infailibilité de la machine; à cette fin il lui faut nécessairement être doué de *vertus machinales*. » Cela suppose deux choses : *d'une part*, il faut que les résultats attendus reposent sur une « activité machinale » qui, « comme réponse aux besoins réguliers », s'ébranle avec la même régularité. [...] « *En second lieu*, il lui faut apprendre à éprouver les « états dans lesquels il travaille de manière machinale et fructueuse comme ayant la plus haute valeur » ; il faut le « dégoûter autant que possible » des autres états, notamment ceux qui leur sont opposés. » (*FP*, XIII, 10 [10], cité par Wolfgang MÜLLER-LAUTER dans *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance*, p. 175).

⁸⁹ Plusieurs passages présentent le type aristocratique en ce sens. « [...] ce qui décide et fixe le rang, ce ne sont point les œuvres, mais la *foi*. C'est je ne sais quelle certitude fondamentale qu'une âme aristocratique a au sujet de soi, quelque chose qu'elle n'a ni à chercher ni à trouver, et qu'il lui est peut-être impossible de perdre. » (*PBM*, §287). « [...] *c'est de l'aristocratie que de pratiquer la vertu sans se demander pourquoi* » (*Puissance*, t. I, liv. I, §71, p. 30).

être très distant, avec eux, mais les textes n'indiquent rien de précis à ce sujet.

Bien que Nietzsche demeure en grande partie muet sur la teneur des instruments nécessaires à l'élévation de la culture, il y en a un qui fait l'objet d'un développement plus prononcé au sein de son œuvre : la doctrine de l'éternel retour. Cette doctrine a elle aussi fait l'objet de « querelles » philosophiques, et l'un des problèmes fréquents qu'elle suscite est de savoir si Nietzsche fait d'elle une théorie cosmologique, voire ontologique. Dans plusieurs textes, Nietzsche emprunte le vocable mécaniste de la science moderne pour livrer sa conception de « l'univers » ou du « monde » comme éternel retour. Il mentionne alors que :

Le monde, comme force, ne *doit* pas être conçu comme illimité, parce qu'il ne *peut* pas être conçu ainsi; nous nous interdisons le concept d'une *force infinie parce qu'il est inconciliable avec le concept de « force »*. Donc le monde n'est pas capable non plus d'une éternelle nouveauté⁹⁰.

L'idée de l'éternel retour est assez simple. Le monde étant une somme fixe de forces au sein d'un temps infini, les états possibles du réel, c'est-à-dire les combinaisons de forces, sont finies, de telle sorte que « tout le devenir consiste dans la répétition d'un nombre fini d'états absolument identiques entre eux. »⁹¹ La difficulté de soutenir que cette doctrine est cosmologique est que, comme nous l'avons vu, Nietzsche nie la possibilité d'une connaissance objective du monde en sa vérité et sa réalité, mais comme il refuse de départager le théorique de la pratique, la conception « cosmologique » de l'éternel retour entraînerait des effets bénéfiques pour l'instauration d'une politique de la grande santé. Et c'est à ce titre qu'il indique qu'il faut, « au

⁹⁰ *Puissance*, t. I, liv. II, §330, p. 340-341. « Il y a eu une *quantité* infinie d'états énergétiques, mais non des états *différents* à l'infini : ceci supposerait une énergie indéfinie. L'énergie n'a qu'un certain 'nombre' de qualités possibles. » (*Fragments*, p. 7, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 138). « Quel est le précepte et quelle est la croyance qui expriment le mieux la révolution amenée par le triomphe de l'esprit scientifique sur l'esprit religieux inventeur de dieux ? Nous insistons sur ce fait que l'univers, en tant que force, ne peut être imaginé comme illimité – nous nous interdisons le concept d'une force infinie, comme inconciliable avec le concept de 'force'. » (*Puissance*, t. I, liv. II, §310, p. 332).

⁹¹ *Puissance*, t. I, liv. II, §324, p. 336-337. « [...] tous les états réels doivent avoir eu dans le passé un état qui leur fût identique, à supposer que le nombre des cas ne soit pas infini et que, dans le cours du temps infini, ne puisse se réaliser qu'un nombre fini de cas » (*Ibid.*).

lieu de « métaphysique » et de religion, la *doctrine du Retour éternel* (comme un moyen de dressage et de sélection). »⁹² Au même titre où les valeurs morales passées ont dressé et exprimé les conditions de vie d'un type d'homme particulier, l'éternel retour a pour tâche d'opérer une modification du système de valeurs et donc d'élever un type⁹³. Nietzsche présente cette doctrine comme devant faire l'objet d'une assimilation :

Si tu t'assimiles cette pensée entre les pensées, elle te transformera. Si, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : « Est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois ?, ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide. »⁹⁴.

Mais cette doctrine devant permettre une transvaluation des valeurs est présentée comme « *le poids le plus lourd* »⁹⁵, car si « cette existence, telle que tu la mènes et l'as menée jusqu'ici, il te faudra la recommencer et la recommencer sans cesse; sans rien de nouveau [...]; [il faut voir que] la moindre douleur, le moindre plaisir, la moindre pensée, le moindre soupir, tout de ta vie reviendra encore, tout ce qu'il y a en elle d'indiciblement grand et d'indiciblement petit, tout reviendra, et reviendra dans le même ordre, suivant la même impitoyable succession,... »⁹⁶ Si tout ce qui fut doit revenir, il faut nécessairement évaluer que tout ce qui a été nié, méprisé, haï; que toute douleur et tout ce qui a été fui et craint reviendront. De même, tous les lieux de repos dans un au-delà ou un à côté de, tout espoir, consolation, rédemption ou compensation

⁹² *Puissance*, t. II, Introduction, §19, p. 20.

⁹³ C'est là aussi qu'une conception cosmologique de l'éternel retour présente un problème, car si tout doit revenir, cela devrait être le cas pour la faiblesse de la volonté et l'histoire décadente de la culture que Nietzsche cherche précisément à surmonter. Il est possible de penser alors que sa véritable valeur est justement d'agir en vue de ne plus voir revenir une telle décadence. Nietzsche insiste sur la valeur sélective de l'éternel retour en comparant son action à celle du christianisme, qui bien que faux, a eu de grandes conséquences sur la culture : « Examinons comment l'idée qu'une chose se répète, a pu agir jusqu'à présent (l'année, par exemple, ou les maladies périodiques, ou la veille et le sommeil). Même en admettant que la répétition cyclique ne soit qu'une vraisemblance ou une possibilité, la seule pensée d'une possibilité peut nous émouvoir et nous transformer, autant que des sentiments ou des espérances. Que l'on songe à l'action qu'a exercée la simple possibilité de la damnation éternelle ! » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §241, p. 344).

⁹⁴ *Puissance*, t. II, liv. IV, §242, p. 344-345.

⁹⁵ *GS*, liv. IV, §341. « Imprimons sur notre vie le sceau de l'éternité ! Cette pensée est plus lourde de contenu que toutes les religions qui méprisent cette vie comme fugitive et qui nous ont appris à regarder vers une autre vie mal définie. » (*GS*, fragment posthume, 11 (7), p. 299).

⁹⁶ *GS*, liv. IV, §341.

métaphysique n'étant jamais advenus, n'advieront jamais. Pas plus que le refuge dans un au-delà suprasensible, la répétition éternelle de notre vie ne fait du néant bouddhique ou de la mort une délivrance. La valeur paradigmatique de cette évaluation est donc de radicaliser le nihilisme parce qu'elle place le lecteur au sein d'une pensée redoutable, celle que l'existence ne possède ni fin ni sens. Elle incarne alors la conséquence ultime du paradigme mécanique de la science : l'évolution n'atteignant aucun terme, il ne reste plus à l'homme que de prendre acte du sentiment de la durée et de l'absurdité de tout ce qui arrive.⁹⁷ De la sorte, l'éternel retour le place au cœur du devenir et de sa totale innocence : par-delà le bien et le mal.

C'est là que le processus sélectif de cette doctrine se démarque, car Nietzsche écrit que l'esprit de vengeance propre au ressentiment est en fait un « ressentiment du vouloir contre le temps et l'irrévocable passé »⁹⁸, contre un mal (qui reviendra !) révolu et insurmontable qui fut interprété jadis comme un châtiment et une faute, et qui laisse place aujourd'hui à la vision irrationnelle d'un temps absurde et hasardeux sans but. Comme la morale « a enseigné à haïr, à mépriser du fond de l'âme le caractère distinctif des maîtres : leur volonté de puissance [...], [l]'opprimé s'apercevrait qu'il est placé *sur le même terrain* que son oppresseur, sans *privilege* ni *supériorité* d'aucune sorte. »⁹⁹, car l'éternel retour démasque les remèdes moraux comme manifestation de cette même volonté de puissance. C'est à ce niveau qu'elle permettrait d'instaurer un clivage entre la force et la faiblesse, car « *les mêmes raisons qui produisent le rapetissement des faibles*

⁹⁷ « Représentons-nous cette pensée sous sa forme la plus redoutable : l'existence telle qu'elle est, n'ayant ni sens ni fin, mais revenant inéluctablement, sans aboutir au néant : *le Retour éternel*. C'est la forme outrancière du nihilisme : le Néant (l'« absurde ») éternel ! Forme européenne du bouddhisme : l'énergie du savoir et de la force oblige à une pareille croyance. C'est l'hypothèse *la plus scientifique* qui soit. Nous nions les causes finales : si l'existence en avait une, elle l'aurait atteinte. » (*Puissance*, t. II, Introduction, §8, p. 13).

⁹⁸ *Zarathoustra*, p. 285-289, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 128.

⁹⁹ *Puissance*, t. II, Introduction, §8, p. 14.

poussent les plus forts et les plus exceptionnels à s'élever jusqu'à la grandeur. »¹⁰⁰ Ici encore, le lecteur rencontre le problème de la guerre et de la violence dans l'instauration de la grande santé.

En parlant de l'éternel retour comme d'une grande épreuve, Nietzsche dit:

Je veux des *guerres*, avec lesquelles ceux qui ont le courage de vivre chassent les autres: cette question doit dénouer tous les liens et *éliminer* ceux qui sont las du monde - vous devez les expulser, les accabler de toutes formes de mépris, ou les enfermer dans des maisons de fous, les pousser au désespoir, etc !¹⁰¹

La disparition de l'ancienne morale consolante pour la faiblesse verra cette dernière disparaître à son tour, et « cette *disparition* se présente[ra] sous l'aspect d'une destruction, d'une sélection instinctive de la *force destructrice*. »¹⁰², car les déshérités auront « le besoin instinctif d'accomplir des actes qui nous attirent la *haine mortelle* des puissants (comme si on sélectionnait soi-même ses bourreaux), la *volonté de détruire*, expression d'un instinct plus profond encore, de la volonté de se détruire »¹⁰³. Concrètement, il n'est pas évident de savoir quelle forme exacte prendra cette « guerre »¹⁰⁴. Nietzsche indique que cette force destructrice est un nihilisme actif qui constitue la forme proprement européenne du bouddhisme. Les déshérités verront dans l'éternel retour une malédiction les poussant à s'éteindre en voulant éteindre, dans une sorte de convulsion et de fureur aveugle, « tout ce qui est à ce point dénué de sens et de but »¹⁰⁵. Tout ce qui peut être dit clairement, c'est que :

La *valeur* d'une crise pareille, c'est qu'elle *purifie*, qu'elle groupe les éléments analogues et les fait s'entre-

¹⁰⁰ *FP*, XI, 34 [223], cité par Patrick WOTLING dans *Nietzsche et le problème de la civilisation*, p. 361.

¹⁰¹ *FP*, X, 25 [290], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 359. Dans le même sens, il écrit : « Nous avons besoin d'une doctrine assez forte pour exercer une action sélective : fortifiant les forts, paralysant et brisant ceux qui sont las de la vie. » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §225, p. 340). « Tout devient et tout revient - pas d'échappatoire possible ! A supposer que nous puissions juger de la valeur, qu'en résulterait-il ? La pensée du Retour comme principe de sélection au service de la force (et de la barbarie !...). » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §233, p. 342). « Les conséquences de mon enseignement feront nécessairement de terribles ravages : mais *innombrables sont ceux justement qui doivent en mourir*. » (*FP*, X, 25 [290], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 359). « Je veux enseigner la pensée qui autorisera un grand nombre d'hommes à se supprimer - la grande pensée *sélective*. » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §231, p. 342).

¹⁰² *Puissance*, t. II, Introduction, §8, p. 14.

¹⁰³ *Puissance*, t. II, Introduction, §8, p. 15.

¹⁰⁴ En effet, car d'autres passages nous placent devant une aporie. Par exemple, Nietzsche mentionne que « cette doctrine est douce envers ceux qui n'ont pas foi en elle; elle n'a ni enfer ni menaces. Celui qui n'a pas la foi ne sentira en lui qu'une vie fugitive. » (*Puissance*, t. II, liv. IV, §244, p. 345).

¹⁰⁵ *Puissance*, t. II, Introduction, §8, p. 15.

détruire, c'est qu'elle assigne des tâches communes aux hommes de la mentalité la plus opposée, c'est que, même parmi eux, elle tire au jour les plus débilés, les plus hésitants et donne ainsi le branle à une *hiérarchie nouvelle des forces*, fondée sur la santé : les maîtres reconnus pour des maîtres, les subordonnés pour des subordonnés. Cela, bien entendu, en dehors de tout l'ordre social existant. Lesquels apparaîtront alors comme *les plus forts* ? Les plus modérés, ceux qui n'ont pas *besoin* de croyances extrêmes. Ceux qui non seulement acceptent, mais aiment une bonne part de hasard, d'absurdité. Ceux qui sont capables de déprécier fortement la valeur de l'homme sans pour cela en être diminués ou affaiblis : ceux qui sont le plus riches de santé, qui sont de taille à supporter le plus de malheur et pour cette raison ne craignent pas tant le malheur – des hommes *sûrs de leur puissance* et qui représentent avec une fierté consciente le degré de force où l'homme est *parvenu*. Comment un homme pareil songerait-il au Retour éternel ?¹⁰⁶

Pour répondre à cette dernière question, il semble bien que cet homme y songerait d'une manière joyeuse et salvatrice, car dire oui à l'éternel retour, c'est le sommet de l'affirmation sur terre libérée de toute négation; c'est sanctifier le passé, l'instant et l'avenir du sceau du vouloir, c'est dire : « Mais moi, je l'ai voulu ainsi [...] je le veux ainsi. Et je le voudrai ainsi »¹⁰⁷ La doctrine de l'éternel retour est la pensée affirmative qui permet l'expansion du sentiment de puissance, car elle est « une forme de pensée qui soit de toutes les pensées possibles la plus débordante de courage, la plus vivante et la plus affirmative à l'égard du monde [...] : il faut en vérité être de la meilleure humeur du monde pour supporter un monde de l'éternel retour [...] donc pour nous supporter nous-mêmes comme compris dans l'éternel *da capo*. »¹⁰⁸ Dire oui à cette pensée et se l'incorporer, ce n'est pas seulement se dire oui à soi-même et aimer sa vie; c'est dire oui « [...] à toute l'existence. Car rien n'existe pour soi seul¹⁰⁹, ni en nous, ni dans les choses; et si notre âme, une seule fois, a vibré et résonné comme une corde de joie, toutes les éternités ont collaboré à déterminer ce seul fait – et dans cet unique instant d'affirmation, toute l'éternité se trouve

¹⁰⁶ *Ibid*, p. 15-16.

¹⁰⁷ APZ, « De la rédemption ». Par la suppression de la négation, de la volonté de négation, une telle philosophie « veut bien plutôt parvenir à l'extrême opposé, à une *affirmation dionysiaque* de l'univers tel qu'il est, sans possibilité de soustraction, d'exception ou de choix. Elle veut le cycle éternel: les mêmes choses, la même logique ou le même illogisme des enchaînements. État suprême auquel puisse atteindre un philosophe: une attitude dionysiaque en face de l'existence; ma formule pour cela, c'est *amor fati*. Cela implique que les aspects jusqu'alors niés de l'existence soient conçus non seulement comme nécessaires, mais comme désirables ». (*Zarathoustra*, p. 285-289, cité par Jean GRANIER dans *Nietzsche, Vie et vérité*, p. 129).

¹⁰⁸ FP, XI, 34 [204], cité par Patrick WOTLING, *op. cit.* p. 369.

¹⁰⁹ Il faut se souvenir que tous les quanta de puissance se comprennent selon un mode relationnel au sein de la volonté de puissance. Voir le chapitre II du présent travail.

approuvée, rachetée, justifiée, affirmée. »¹¹⁰ La rédemption que procure cette doctrine n'est plus idéaliste, mais panthéiste, dionysiaque et tragique. Elle seule permet de dominer fièrement l'existence, d'opérer une victoire sur la force, de vivre par-delà la contradiction, de goûter la beauté et la joie de la création et de la destruction, du plaisir et de la souffrance au sein de la vie comme volonté de puissance. Elle seule permettra d'élever la culture à une plus grande santé. Les philosophes législateurs à venir devront la prendre en main afin de permettre la « *suprême exaltation du sentiment de la force humaine*, de cette humanité qui créera le Surhumain. »¹¹¹

¹¹⁰ *Puissance*, t. II, liv. IV, §633, p. 465.

¹¹¹ *Puissance*, t. II, liv. IV, §246, p. 346.

CONCLUSION

En opérant une généalogie historique et psychophysiologique de la culture à l'aune de la théorie de la volonté de puissance, Nietzsche entend dépasser les apories d'une évaluation idéaliste et nihiliste de la vie et fait de la philosophie un vaste champ d'études médicales afin d'élever l'homme là où il peut croître avec le plus de splendeur. Ainsi, la tâche de la philosophie est désormais de se préoccuper de la santé de la culture. Il importe alors que les philosophes à venir se comprennent eux-mêmes comme volonté de puissance devant légiférer sur le destin de cette dernière afin d'opérer une transvaluation des valeurs pour surmonter la condition décadente de la culture européenne. Ce qui est clair, c'est que Nietzsche espère voir ces philosophes-artistes constituer une aristocratie qui sera le sens et la justification même de la culture. Cette aristocratie, par le respect de la tradition et de la hiérarchie ainsi que par la dureté des conditions et une probité anti-idéaliste sans faille, devra maintenir un *pathos* de la distance afin d'accumuler la force et de permettre à la volonté de se surmonter sans cesse. Pour ce faire, elle devra mettre en œuvre l'assimilation en profondeur de la doctrine de l'éternel retour afin de voir advenir le véritable *amor fati* : l'acquiescement à la totalité de la vie sans volonté de rejeter, c'est-à-dire la vision dionysiaque du monde que devra incarner le surhomme.

Le présent mémoire a voulu montrer, à l'aide des grands commentateurs contemporains, la cohérence interne de l'œuvre nietzschéenne que constitue le problème de la culture. Mais plus que tout, son souci a été d'indiquer les difficultés relatives aux potentielles solutions apportées à ce problème afin de ne pas trop rapidement en finir avec une pensée nuancée et, sans doute, incomplète. Ainsi, il importe de conserver en mémoire les difficultés de lecture propres à la grande politique qu'espérait Nietzsche. Nous retiendrons les embarras

à saisir la relation exacte entre les maîtres et les esclaves, à comprendre la nature véritable de la guerre nécessaire à l'élévation de la culture, à saisir les ressemblances et différences entre le type supérieur et le surhomme de même qu'entre les aristocrates et les nouveaux philosophes législateurs, et, finalement, à statuer sur les moyens concrets entourant l'assimilation de l'éternel retour en vue de la sélection des nouveaux maîtres et de leur formation aristocratique. Malgré ces difficultés, nous espérons avoir fait voir que la philosophie de Nietzsche, loin d'être vile ou sans rapport avec les problèmes actuels de la culture, ouvre des horizons afin de mieux saisir l'origine de crises contemporaines, théoriques comme pratiques, et de penser leur potentiel dénouement.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Nietzsche cités

NIETZSCHE, Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra*, textes établis par G. Colli et M. Montinari, tr.fr. M. Condillac, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1971, 544 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Aurore*, texte établi par G. Colli et M. Montinari, tr.fr. M. Condillac, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Idées», 1970, 381 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Ecce Homo*, tr.fr. Henri Albert, Paris, Éditions Mercure de France, 1909, 299 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Généalogie de la morale*, tr.fr. É. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Péniisson, intr. et notes P. Choulet, Paris, Éditions Flammarion, n. 754, 2002, 278 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Humain trop humain*, tr.fr. A.-M. Destrouneaux et H. Albert, préface de V. Descombes, Paris, Éditions Hachette Littératures, coll. «Pluriel», 1988, 709 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *L'antéchrist*, tr.fr. R. Rovini, présentation de D. Mascolo, Hollande, Éditions Pauvert, coll. «Libertés», 1967, 191 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *La naissance de la tragédie*, textes établis par G. Colli et M. Montinari, tr.fr. Michel Haar et als, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Folio/Essais», 1977, 374 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *La volonté de puissance*, tome 1, texte établi par Friedrich Würzbach, tr.fr. G. Bianquis, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Tel», 1995, 436 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *La volonté de puissance*, tome 2, texte établi par Friedrich Würzbach, tr.fr. G. Bianquis, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Tel», 1995, 499 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Le crépuscule des idoles*, tr.fr. Henri Albert, Paris, Éditions Denoël / Gonthier, 1970, 190 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Le Gai Savoir*, tr.fr. Alexandre Vialatte, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Idées», 1950, 379 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Par delà le bien et le mal*, traduction et préface de G. Bianquis, Paris, Éditions Aubier, coll. «Bilingue», 1963, 418 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, tr.fr. Michel Haar et Marc B. de Launay, Barcelone, Éditions Gallimard, 2009, 126 p.

Autres ouvrages utilisés ou consultés

BLONDEL, Éric, *Nietzsche, le corps et la culture*, Paris, P.U.F., coll. « La librairie des Humanités », 1986, 294 p.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F, 1962, 232 p.

ESCANDE, Jean-Paul, « Seules les pensées qu'on a en marchant valent quelque chose », dans *Magazine littéraire*, n. 383, Paris, janv. 2000, p. 37.

GOYARD-FABRE, Simone, *Nietzsche et la question politique*, Paris, Éditions Sirey, coll. « Philosophie politique », 1977, 198 p.

GRANIER, Jean, *Nietzsche, Vie et vérité*, textes choisis, Paris, P.U.F., 1971, 232 p.

KESSLER, Mathieu, *Nietzsche ou le dépassement esthétique de la métaphysique*, Paris, P.U.F., coll. «Thémis», 1999, 312 p.

LEFRANC, Jean, *Comprendre Nietzsche*, Paris, Éditions Armand Colin, coll. « Coursus », 2003, 272 p.

MAUGUÉ, Pierre, *Bréviaire nietzschéen*, Monaco, Éditions du Rocher, coll. «Viollet», 2002, 285 p.

MONTINARI, Mazzino, *Friedrich Nietzsche*, Paris, P.U.F, 2001, coll. « Philosophies » [première édition en italien, 1974], 127 p.

MOREL, Georges, *Nietzsche, analyse de la maladie*, Paris, Éditions Aubier, coll. «Philosophie de l'esprit», 1971, 321 p.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Nietzsche, Physiologie de la Volonté de Puissance*, textes réunis et précédés de *Le monde de la volonté de puissance* par P. Wotling, tr.fr. J. Champeaux, Paris, Éditions Allia, 1998, 184 p.

NIETZSCHE, Frédéric, *Oeuvres*, édition dirigée par Jean Lacoste et Jacques le Rider, Paris, Éditions Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1993, 1752 p.

REBOUL, Olivier, *Nietzsche critique de Kant*, Vendôme, P.U.F., coll. « SUP », 1974, 170p.

WOTLING, Patrick, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*, Paris, Éditions Ellipses, coll. «Vocabulaire de philosophie», 2007, 62 p.

WOTLING, Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., coll. «Questions»,

1999, 384 p.